UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS

SAULO PINTO SILVA

ESPERANÇA DO MUNDO:

ontologia, futuro e emancipação no século 21

SÃO LUÍS

2020

SAULO PINTO SILVA

ESPERANÇA DO MUNDO:

ontologia, futuro e emancipação no século 21

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em Políticas Públicas.
Área de concentração: Movimentos Sociais e Políticas Púbicas
Orientadora: Profª. Drª. Ilse Gomes Silva

Aprovada em:___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Profª. Drª. Ilse Gomes Silva (Orientadora) – UFMA

Profª. Drª. Joana Aparecida Coutinho – UFMA

Profª. Drª. Lourdes de Maria Leitão Nunes Rocha – UFMA

Profª. Drª. Zulene Muniz Barbosa – UEMA

Prof. Dr. Carlos Eduardo Martins – UFRJ

SÃO LUÍS

2020

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Silva, Saulo Pinto.
Esperança do mundo : ontologia, futuro e emancipação no século 21 / Saulo Pinto Silva. - 2020.
489 f.

Orientador(a): Ilse Gomes Silva.
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas/ccso, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2020.

1. Emancipação. 2. Esperança do mundo. 3. Futuro. I. Silva, Ilse Gomes. II. Título.

[para Jheny Maia e Benjamin Pinto, que são meus dois corações fora do corpo finito. Cada um, a seu modo, infinitizam minha presença, dão corpo ao que ainda não sou, antecipam meus sonhos na vida presente. Dão-me vida, pulsão, coragem. Eu retomo aqui a exuberante poeta polonesa Wisława Szymborska que, certa vez, falou na "incorrigível disposição de amanhã começar de novo". Ambos, meu amor simbólico e o amor que provém do meu corpo finito, aparecem como a incorrigível razão para que eu siga com os olhos abertos, e tentando lembrar que o amanhã é sempre um novo começo: o amor de vocês é o decisivo envolvimento da minha vida]

AGRADECIMENTOS

É impossível expressar com a justeza necessária minha gratidão ao apoio que tive durante toda a minha tentativa de produção da "esperança do mundo". Lembrarei de algumas pessoas, outras, esquecerei, outras tantas, serão apenas lembranças em meu coração:

À minha batalhadora família, pelo empenho, confiança, amor e dedicação incondicionais mesmo quando eu mesmo não tinha mais esperanças: minhas mães (Ana Célia, Audivane Pinheiro e Dedi Campos) pelo amor inigualável, meu pai (Luís Carlos *in memoriam*) pela experiência da falta, meus irmãos (Ana Carolina e Thiago Pinto) que são parte de cada pedaço dos meus êxitos pessoais.

Ao querido Romildo Santos, cujo exemplo é uma bomba-relógio armada na minha memória permanente: foi com ele que dei meus primeiros passos e não poderia estar mais feliz em poder hoje apresentar-lhe minha "esperança do mundo".

À Ilse Gomes, pela acolhida quando cheguei na UFMA, pela amizade em todos esses anos e, sobretudo, pela orientação que me permitiu transgredir todos os limites acadêmicos: obrigado por tudo!

Aos meus queridos amigos Joana Coutinho e John Kennedy, pela amizade sincera em tempos insinceros, pela solidariedade quando tudo estava desabando e por acreditarem em mim quando o deserto era minha companhia: serei eternamente grato!

À minha mais que amiga, Carla Serrão, por todo amor, amizade, cumplicidade, generosidade e força que me deu gratuitamente em todos esses anos. Além disso, deu-me João, seu companheiro e agora também meu irmão de alma. Sem você, Carlinha, não teria conseguido chegar até aqui.

Aos meus amigos de sempre, Jorge Viana e Pollyanna Câmara, cujo amor e amizade são parte do meu metabolismo sensível. É com eles que conto quando não mais consigo me contar. Amo vocês!

Às minhas amigas de última hora, Caroline Liebl, Greice Gomes, Jackeline Araújo e Stela Maria, pelo companheirismo, amizade e por terem sido sempre o ponto de fuga da monotonia da pós-graduação tropical.

Aos meus amigos Thiago Lima, Ulisses Magalhães, Odair Monteiro e Ridvan Fernandes: a amizade, acolhida e sintonia foram decisivas para que eu mantivesse meus olhos abertos.

Ao meu irmão Ramiro Espósito, sua presença tem sido – ao longo dos muitos anos – uma nota única nos meus dias.

À minha amiga-irmã, Cibelle Silva, que aquece meu coração com sua amizade verdadeira. Cibelle é uma amiga indispensável para quem vive no fim dos tempos.

Aos meus amigos do Departamento de Economia, Alex Brito, Selma Pires e Heric Hossoe, pela amizade, solidariedade e profissionalismo.

Aos meus irmãos Alderico Almeida, Adroaldo Almeida e Paulo Garcês por uma história feita de sólida amizade e descontinuidades temporais, mas que são imprescindíveis à constituição da minha parte do mundo.

Ao meu querido irmão, Vicente Juciê, pela potência plebeia que corre em nossas veias abertas pelo sentimento do mundo. Vicente é uma daquelas pessoas entusiastas do meu trabalho teórico. Sem seu estímulo permanente, a "esperança do mundo" teria sido substituída pelo tédio. Obrigado por tudo!

À Cris Jacinto pela amizade insubstituível, amor e solidariedade, e por ser a melhor mãe que o nosso Benjamin poderia ter. Sem vocês, minha vida não teria nenhum sentido.

À Jheny Maia, que é meu religamento com o mundo. Sua presença refez minha vida. Redobrou-me. Hoje eu começo a entender as coisas simples e vagarosas. A vida é assim, um eterno movimento de recomeços. Jheny e Benjamin são minha "esperança do mundo".

À Slavoj Žižek, Alain Badiou e Vladimir Safatle: quem me conhece um pouco sabe do impacto incontornável que suas filosofias produziram em mim. Nos últimos anos experimentei uma longa, lenta e solitária relação silenciosa com suas filosofias para poder começar a criar a minha própria.

Sou esse menino desagradável,
sem dúvida inoportuno,
de cara redonda e suja,
que fica nos faróis,
onde as grandes damas tão bem iluminadas,
ou onde as meninas que parecem levitar,
projetam o insulto de suas caras redondas e sujas.
Sou uma criança solitária,
que o insulta como uma criança solitária,
e o avisa:
se por hipocrisia você tocar na minha cabeça,
aproveitarei a chance para roubar-lhe a carteira.
Sou aquela criança de sempre,
que provoca terror,
por iminente lepra,
iminentes pulgas, ofensas,
demônios e crime iminente.
Sou aquela criança repugnante,
que improvisa uma cama de papelão
E espera, na certeza,
que você me acompanhará.

Reinaldo Arenas, *Aquela criança de sempre*

Essa combinação de trabalho ideológico complexo com dados teóricos e práticas envolvendo as novas formas de organização política define nossa época. Época que eu denominaria sem nenhuma dificuldade de *a época da reformulação da hipótese comunista*. Qual é então a virtude mais importante para nós? Vocês sabem que os revolucionários de 1972-1974 utilizavam a palavra "virtude". Saint-Just perguntava, pergunta capital: "Que querem os que não querem nem a virtude nem o terror?". E respondia: "Eles querem a corrupção". E é exatamente isso que o mundo exige de nós hoje: aceitar a corrupção generalizada dos espíritos, sob o jugo da mercadoria e do dinheiro. Contra isso, a principal virtude política hoje é a coragem. Coragem não apenas diante da polícia – e isso acontecerá, sem dúvida nenhuma –, mas a coragem de defender e praticar nossas ideias, nossos princípios e nossas palavras, afirmar o que pensamos, o que queremos, o que fazemos.

Alain Badiou, *A hipótese comunista*

Porém, quando os ideólogos movidos pela indignação sincera contra Auschwitz, contra a bomba atômica etc., esboçam uma imagem de mundo caracterizada pela ausência de esperança *a priori* para qualquer sublevação contra os novos estranhamentos, eles, ainda assim – independentemente da sua intenção –, apoiam, em sua práxis, o sistema do estranhamento manipulador.

György Lukács, *Para uma ontologia do ser social II*

Um título: Esperança do mundo.

Abert Camus, *Esperança do mundo*

RESUMO

A esperança do mundo é uma elaboração teórica que objetiva se contrapor ao obscurantismo e resignação que domina o mapeamento cognitivo global. Para isso, tenta localizar a questão constitutiva da falha, que opera a destituição objetiva da democracia e obstrui a plena representação de todos. Assim, a populaça ou proletariado é o espectro que impede a unidade orgânica do corpo social. O que temos é a explosão de revoltas e conflitos por dentro das sociedades contemporâneas que mantêm a reprodução da instabilidade do capitalismo. É nesse sentido que o fascismo aparece como alternativa popular, mobilizando o ressentimento recalcado e dissimulando o ódio despolitizado contra a própria democracia. O que pode ser feito? Na verdade, é necessário construir a rearticulação cognitiva da opressão social hoje, problematizando que a exploração econômica, dominação política e humilhação social estão em discordância no que diz respeito à temporalidade da ação. Depois, precisamos pensar que a liberdade desprovida da igualdade substantiva é uma armadilha, pois ela não é capaz de produzir sujeitos verdadeiramente livres. O capitalismo, pela sua própria lógica inconsistente, amplia seus mecanismos de dominação social até o ponto de estabelecer a exploração da liberdade, isto é, da estrutura do sentimento e da emoção. Então, o que temos é o aparecimento do sujeito depressivo. O beco sem saída do capitalismo somente pode ser confrontado pela insistência na mudança do mundo. Ainda temos futuro? Formula-se a necessidade ontológica da imaginação do futuro e da emancipação como o primeiro procedimento para superar a derrota. Pensamos que a Ideia comunista é a tradução imediata da nomeação do futuro que podemos desejar. Mas a emancipação social não pode ser reduzida à mera tomada do poder político. Ela precisa ir além do fracasso, realizando a emancipação como uma nova forma de sensibilidade e uma nova forma de habitar o mundo. A revolução social no século 21 é duplamente a constituição de um sujeito sensível renovado e a instituição de uma forma de comunidade autêntica: o comunismo é o programa político-estético da liberdade e da igualdade, da felicidade e da alegria.

Palavras-chave: Esperança do mundo. Futuro. Emancipação.

ABSTRACT

The hope of the world is a theoretical elaboration that aims to oppose the obscurantism and resignation that dominates the global cognitive mapping. To this end, it tries to locate the constitutive issue of the failure, which operates the objective destitution of democracy and obstructs the full representation of all. Thus, the population or proletariat is the spectrum that prevents the organic unity of the social body. What we have is the explosion of revolts and conflicts within contemporary societies that maintain the reproduction of the instability of capitalism. It is in this sense that fascism appears as a popular alternative, mobilizing repressed resentment and concealing depoliticized hatred against democracy itself. What can be done? In fact, it is necessary to build the cognitive rearticulation of social oppression today, problematizing that economic exploitation, political domination and social humiliation are at variance with regard to the temporality of action. Then, we need to think that freedom without substantive equality is a trap, because it is not capable of producing truly free subjects. Capitalism, by its own inconsistent logic, expands its mechanisms of social domination to the point of establishing the exploitation of freedom, that is, the structure of feeling and emotion. So, what we have is the appearance of the depressive subject. The dead end of capitalism can only be confronted by the insistence on changing the world. Do we still have a future? The ontological need for the imagination of the future and emancipation is formulated as the first procedure to overcome defeat. We think that the Communist Idea is the immediate translation of the nomination of the future that we can wish for. But social emancipation cannot be reduced to the mere taking over of political power. It needs to go beyond failure, realizing emancipation as a new form of sensitivity and a new way of inhabiting the world. The social revolution in the 21st century is doubly the constitution of a renewed sensitive subject and the institution of a form of authentic community: communism is the political-aesthetic program of freedom and equality, happiness and joy.

Keywords: Hope of the world. Future. Emancipation.

SUMÁRIO

Prólogo: "o silêncio ruidoso do novo começo" 12

1. O curto-circuito da emancipação política.....29

1.1 O axioma da dessemelhança.....29

1.2 Quem pode conter a democracia? 59

1.3 O absoluto frágil do "estado de exceção" 77

1.4 A paralaxe do ódio.....95

2. Bem-vindo ao deserto da opressão.....132

2.1 A discordância dos tempos.....132

2.2 O sujeito depressivo.....199

3. Fenomenologia do fascismo.....258

3.1 A coisa em si.....258

3.2 É possível falar em microfascismos? 279

3.3 Quem se importa com o fascismo? 297

3.4 Ainda é possível agir {politicamente}? 309

4. O futuro está em todo lugar.....323

4.1 Explosante: imaginação, fantasia e a esperança do mundo.....323

4.2 Impedir a revolução verdadeira? 354

4.3 A ambiguidade da revolução *apenas* política.....376

4.4 O comunismo é uma nova sensibilidade? 396

4.5 O comunismo como forma de habitar o mundo?.....424

Epílogo: axioma da felicidade.....457

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....472

Prólogo: o "silêncio ruidoso de um novo começo"

> Devemos sempre ter em mente que qualquer debate, aqui e agora, é necessariamente um debate no território inimigo: é preciso tempo para desenvolver o novo conteúdo. Tudo que dissermos agora pode ser tomado (recuperado) de nós – tudo, exceto nosso silêncio. Esse silêncio, essa rejeição ao diálogo e a todas as formas de *clinch* é o nosso "terror", agoureiro e ameaçador como deve ser.
>
> Slavoj Žižek,
> *O ano que sonhamos perigosamente*

O paradoxo do objeto primordial

Por onde começar? O paradoxo da estranha e desajeitada pergunta, na verdade, dissimula o problema básico da atualidade existente. A questão talvez não seja procurar a solução num tipo de começo determinado, mas, supreendentemente, deveríamos nos perguntar o que nos impossibilita de agir? É a ausência da crença? Ou é a demasiada crença ideológica que acaba atuando de maneira improdutiva na própria ação? Aqui, não é o pensamento que intervém no "objeto" determinado, mas é o próprio pensamento que aparece como "objeto" que é operado pela realidade factual. A tensão entre a realidade e o Real do mundo – que traduz o curto-circuito entre a "normalidade" subjacente e o espectro fantasmático objetivo – define o conflito inscrito nas "imagens do pensamento", que tem sua onipotência desmontada pelo espectro da falha objetiva, isto é, o problema do pensamento nunca é uma limitação da subjetividade isolada, mas estamos diante de uma operação complexa que é definida pela existência das "condições objetivas" que são, grosso modo, o próprio "conteúdo latente" da subjetividade. É assim que a relação entre marxismo e psicanálise, ou seja, entre objetividade e subjetividade aparece como fundamental na elaboração do "silencio ruidoso de um novo começo":

> Isso poderia ser dito como uma postura propriamente materialista da psicanálise: o inconsciente não é uma distorção subjetiva do mundo objetivo, ele é primeiro e principalmente uma indicação de uma inconsistência fundamental do próprio mundo objetivo que – como tal, ou seja, como inconsistente – permite e gera suas próprias distorções (subjetivas). A tese aqui é, de fato, muito forte: se a realidade 'objetiva' fosse plenamente, ontologicamente constituída, não haveria nenhum inconsciente. O inconsciente é testemunha de um caráter problemático da 'realidade objetiva', e não simplesmente do fato de que um sujeito 'tem um problema'. O sujeito e 'seu problema' são melhor vistos por Lacan como o

> modo mesmo no qual algum impasse ontológico da realidade objetiva existe dentro dessa mesma realidade (como uma de suas figuras subjetivas). Deveria estar imediatamente claro como essa perspectiva difere radicalmente da manobra ideológica contemporânea popular que consiste no reconhecimento massivo de nossos problemas subjetivos. Reconhecendo a singularidade, a profundidade subjetiva, e a importância de nossos problemas eficientemente rouba-se deles toda a validade objetiva. O imperativo aqui é reconhecer os direitos do subjetivo como subjetivo, e não como um possível indicador de algo objetivo, de algum mau funcionamento objetivo, de algo na realidade objetiva que não é (ZUPANČIČ, 2008: 12).

Não podemos dizer que marxismo e psicanálise tenham o mesmo "objeto", ao contrário, mas ambos produzem o efeito de desmascaramento da realidade objetiva e da realidade subjetiva. Além disso, é possível que a operação de desmascaramento da objetividade e da subjetividade é o que possibilita a percepção de que há realmente algo de errado, inconcluso, ou seja, o impasse é que existe "algum mau funcionamento objetivo" – como diz Alenka Zupančič – que não se esconde por trás da realidade, mas é a própria realidade. Freud e Marx foram capazes – cada um a seu modo – de obstruir a falsa unidade elaborada pela ideologia burguesa travestida de "normalidade" ideológica, quando romperam com a ideia de um sujeito unitário e com a ideia de uma sociedade consensual. A racionalidade opera o pressuposto de que a ciência captura a realidade objetiva. Para esse modelo, não há conflito ou cisão na realidade objetivamente apreensível, nem é possível pressupor nenhuma disputa no campo da subjetividade. Todavia, toda ciência é expressão do conflito, pois é ela mesma a encarnação do conflito decisivo. Louis Althusser crítica o pressuposto no qual se apoia o racionalismo, em que "a ideia de que possam existir ciências conflituosas por natureza, assediadas ou inclusive constituídas pela contestação e pela luta, é um puro *contra-senso*" (ALTHUSSER, 1985: 79, grifos do autor). Não se trata aqui de mera subjetividade desprovida de toda e qualquer relação com o conflito objetivo. Marx já havia dito que "nada nos impede, portanto, de vincular nossa crítica à crítica da política, ao ato de tomar partido na política, às lutas *reais*, e de identificar-se com elas" (MARX, 2010c: 72, grifos do autor). Isso significa que as posições filosóficas de Marx são resultado direto de um longo processo de lutas e conflitos. O antagonismo faz parte do "objeto", sendo ineliminável. A ruptura operada por Marx está imediatamente

associada "ao ato de tomar partido na política, às lutas reais" e de ter identificação com elas:

> Partindo de Hegel, Marx só chegou a alcançar posições filosóficas, a partir das quais lhe foi possível descobrir o seu objeto, através de uma longa luta política e filosófica, interna e externa. E só chegou a ocupar essas posições quando rompeu com a ideologia burguesa dominante, depois de haver experimentado, política e intelectualmente, o *caráter antagônico* que têm o mundo da ideologia burguesa dominante e as posições políticas e filosóficas que lhe permitiriam *descobrir* o que o imenso edifício da ideologia burguesa e suas formações teóricas (Filosofia, Economia Política etc.) tinham *como missão dissimular,* a fim de perpetuar a exploração e o domínio da classe burguesa. Marx se convenceu, assim, de que a *verdade* que descobria não tinha por adversário *acidental* o "erro", ou a "ignorância", *mas o sistema orgânico da ideologia burguesa, peça essencial da luta de classe burguesa*. Esse *erro* não tinha nenhum motivo para reconhecer algum dia a *verdade* (a exploração de classe), já que, pelo contrário, tinha, como função orgânica de classe, mascará-la e submeter, em sua luta de classe, os explorados ao *sistema de ilusões* indispensável a sua submissão. No próprio centro da *verdade*, Marx encontrava a luta de classes, uma luta inconciliável e impiedosa. Ao mesmo tempo, descobria que a ciência que estava fundando era uma *ciência de partido* (Lênin), ou seja, uma ciência que a burguesia jamais poderia reconhecer, mas que combateria por todos os meios, até a morte (ALTHUSSER, 1985: 79-80, grifos do autor).

Isso significa que as distorções são funcionais ao sistema ideológico dominante, pois seu objetivo é produzir o "erro" incorrigível que protege o capitalismo do protesto político, ao mesmo tempo que manipula a percepção da realidade objetiva inaceitável. Nesse caso, o "erro" não pode ser corrigido. Ele foi produzido ideologicamente para manter-se no nível do "erro" incorrigível. Alenka Zupančič diz que "as distorções subjetivas não são distorções de alguma coisa que é objetivamente outra, são distorções no lugar de alguma coisa que *não é*" (ZUPANČIČ, 2008: 13, grifos do autor). É por isso que as distorções ideológicas operadas pelo capitalismo (e dentro dele) não buscam alterar o sentido da coisa objetiva existente, mas elas intentam substituir a própria "coisa que não é". É um tipo de deslocamento da realidade, que modifica a localização dela e a percepção que podemos ter de sua predominância ideológica. Discutindo o espetáculo, Guy Debord disse que ele – como fusão do poder dominante – "limita-se a mostrar o mundo cansativo do incompreensível obrigatório". É essa "encenação realista" (DEBORD, 1997: 214) que podemos aproximar adequadamente da noção operativa de distorção. A questão fundamental que precisa ser considerada é que as

distorções não podem substituir a realidade destituídas de algum vínculo objetivo com a realidade subjacente. É por isso que as distorções não são proposições ideológicas falsas, elas são absolutamente reais, mas não podem ser algo além da "encenação realista" do cansaço do mundo existente. Retomando Alenka Zupančič:

> A hiância do inconsciente é um outro nome para a realidade do Outro inconsistente. Esse Outro inconsistente não é uma causa direta, imediata dos recalques (subjetivos), ele é sua causa indireta. As distorções subjetivas não são distorções de alguma coisa que é objetivamente outra, são distorções subjetivas no lugar de alguma coisa que *não é*. É precisamente por isso que – como Freud foi cedo levado a descobrir – a decifração exclusiva do sentido coerente por trás das distorções do inconsciente não é suficiente para fazer o sintoma desaparecer. Para o núcleo do problema, não é algum fragmento da realidade bruta que foi distorcida e deve agora ser reconhecida tal como ele 'realmente é'. O problema – e isso é precisamente o que é chamado o inconsciente – é que essa suposta linha reta da representação (verdadeira ou falsa) é constitutivamente fraturada, jogada 'fora do conjunto': enquanto as distorções *usam* fragmentos da realidade, elas *correspondem ao* (e são dirigidas pelo) vazio inerente, ou hiâncias, desta realidade (ZUPANČIČ, 2008: 13, grifos do autor).

O que nos interessa aqui é que as distorções no capitalismo usam fragmentos da realidade, mas como elas aparecem "no lugar de alguma coisa que não é", mobilizam o "vazio inerente da realidade". O que seria esse vazio? É aqui que temos a chave do problema. Podemos dizer que o "vazio inerente da realidade" é apenas a fratura constitutiva da totalidade do capitalismo. É assim que na incapacidade de que um Todo possa representar a soma das partes, aparece uma parte que não tem parte no corpo social. Na verdade, ela somente pode aparecer mediante o conflito decisivo que desmonta a *dissimulação* como mecanismo ideológico da dominação social. Para a formulação filosófica e científica, não é possível manter-se no domínio confortável do racionalismo que oferece uma análise neutra da realidade objetivamente fraturada. Ademais, reconhecer o funcionamento do "sentido coerente por trás das distorções" não elimina o sintoma, nem mesmo o "objeto" expresso nele. A situação é mais complexa e que não pode ser resolvida – digamos, assim – apenas teoricamente. Žižek diz que não se trata de "uma análise neutra, mas sim engajada e extremamente "parcial" – pois *a verdade é parcial*, só acessível quando se adota um dos lados, mas nem por isso menos universal (ŽIŽEK, 2011a: 18, grifos do autor). Assim, não é possível enfrentar

a *dissimulação* ideológica partilhando no mapa cognitivo dominante. É necessário o combate filosófico que traduza o "objeto" não como algo que é "objetivamente outro", mas precisamos transformar a própria interpretação, ou seja, a subjetividade atuante, em "objeto" da crítica e do conflito decisivo. Esse procedimento produz uma disposição política que é irreconciliável às posições burguesas numa época ideológica decadente. Louis Althusser apresenta uma equação irretocável no que diz respeito à ontologia do próprio conflito:

> No fundo essa idéia – ou seja, a de que simplesmente para *ver e compreender* o que ocorre em uma sociedade de classes é indispensável ocupar posições teóricas de classe proletárias – existe a simples constatação de que, *numa realidade necessariamente conflituosa*, como é uma sociedade desse tipo, *não se pode ver tudo a partir de todas as partes*, não se pode descobrir a essência dessa realidade conflituosa, a não ser sob a condição de se ocuparem *determinadas posições no conflito e não outras*, uma vez que ocupar passivamente outras posições é deixar-se arrastar pela lógica da ilusão de classe que se chama ideologia dominante. Evidentemente, uma tal condição se choca contra toda a tradição positivista, a partir da qual a ideologia burguesa interpretou a prática das Ciências da Natureza, já que a condição positivista de objetividade é precisamente ocupar *posição nula, fora do conflito*, qualquer que seja este (uma vez passadas as épocas teológicas e metafisica) (ALTHUSSER, 1985: 81, grifos do autor).

A lição de Althusser é decisiva, pois atesta que "não se pode ver tudo a partir de todas as partes". Num tipo de sociedade ontologicamente conflituosa, o conflito não aparece de qualquer posição, mas apenas a partir que o sujeito toma partido de posições sociais capazes de desmontar a *dissimulação* ideológica dominante. Não é apenas um conflito pessoal, ou que possa ser traduzido como um problema particular. Na verdade, a lesão particular não pode ter como desfecho imediato nenhuma solução particular. O que temos aqui é que o conflito e sua resolução ainda fazem parte das coordenadas básicas da *dissimulação* dominante. Entretanto, como demonstra Slavoj Žižek, a "verdade é parcial, só acessível quando se adota um dos lados", ou seja, a universalidade só pode aparecer pelo conflito. É por isso que a subjetividade atuante precisa ser transformada em "objeto". O *cogito* não é neutro, não está nulo, "fora de conflito", como diz Althusser. Podemos dizer que o conflito perpassa pela disputa do *cogito* e da realidade objetiva. Mas não uma disputa intersubjetiva como sugere Habermas. Ao contrário, trata-se de um conflito que aparece – quando a *dissimulação* é desmontada

– sempre no capitalismo como lutas de classe. Todas as vezes que tomarmos os motivos da parcialidade do conflito, não teremos outro resultado senão a universalidade constitutiva da dominação capitalista, que tem como solução "o desencadeamento inaudito da *luta de classes*" como diz Bataille, ou melhor, sua eliminação, pois ela aparece como sintoma da própria dominação social capitalista. Georges Bataille demonstra com rara precisão a destituição da unidade pela falha constitutiva:

> Os componentes da luta de classes são dados no processo do dispêndio a partir do período arcaico. No *potlatch*, o homem rico distribui produtos que lhe são fornecidos por outros homens miseráveis. Procura elevar-se acima de um rival rico como ele, mas o último grau de elevação que se tem em vista não tem finalidade mais necessária do que afastá-lo ainda mais da natureza dos homens miseráveis. Assim, o dispêndio, embora seja uma função social, desemboca imediatamente em um ato agonístico de separação, de aparência antissocial. O homem rico consome a perda do homem pobre, criando para este uma categoria de desgraça e de abjeção que abre o caminho para a escravidão. Ora, é evidente que, da herança do mundo suntuário antigo indefinidamente transmitida, o mundo moderno recebeu em partilha essa categoria, atualmente reservada aos proletários. Sem dúvida a sociedade burguesa, que pretende se governar seguindo princípios racionais, que tende aliás por seu próprio movimento a realizar uma certa homogeneidade humana, não aceita sem protestar uma divisão que parece destrutiva do próprio homem, mas é incapaz de levar a resistência mais longe do que a negação teórica. Ela dá aos operários direitos iguais aos dos patrões, e anuncia essa *igualdade* inscrevendo ostensivamente a palavra nas paredes; contudo, os patrões, que agem como se fossem a expressão da própria sociedade, estão preocupados – mais gravemente do que qualquer outro aspecto – em mostrar que não participam em coisa alguma da abjeção dos homens empregados por eles. *O fim da atividade operária é produzir para viver, mas a da atividade patronal é produzir para destinar os produtores operários a uma horrível degradação*: pois não existe qualquer disjunção possível entre a qualificação procurada nos modos de dispêndio próprios do patrão, que tendem a elevá-lo bem acima da baixeza humana, e a própria baixeza da qual essa qualificação é função (BATAILLE, 2013: 29, grifos do autor).

O paradoxo da descoberta feita por Bataille é que a falsa unidade criada pela dissimulação burguesa não é imediatamente assimilada sem protesto, entretanto, a questão é que o protesto é meramente teórico, limitado ao ponto de vista do racionalismo. Mesmo que a burguesia como classe sustente a ideologia dos "direitos iguais" – "anuncia essa *igualdade* inscrevendo ostensivamente a palavra nas paredes" – , ela é incapaz de assumir sua responsabilidade na abjeção produzida por ela. O que Bataille quer dizer é que, além da falha constitutiva objetiva que é independente da

vontade pessoal, a orientação da burguesia como classe dominante é produzir a "horrível degradação" à maioria dominada e silenciada. É por isso que não podemos adotar um ponto de vista neutro. Nesse caso, a neutralidade assumida significa ser absorvido ideologicamente pela "normalidade" subjacente. O que queremos fazer aqui é o procedimento contrário: assumir uma posição particular no conflito, mas o tipo de particularismo capaz de encarnar a universalidade autêntica. Podemos lembrar Marx, quando disse que "a economia política só pode continuar a ser uma ciência enquanto a luta de classes permanecer latente ou manifestar-se apenas isoladamente" (MARX, 2013: 85). Ele quer dizer que quando o "objeto" da própria ciência é politizado, isto é, quando a luta de classes é mobilizada na instabilização da "normalidade", a economia política é destituída da *neutralidade axiológica* atribuída para tornar-se apenas função da ideologia dominante.

A coragem da desesperança

Não é incomum que em tempos difíceis sejamos confrontados com o descrédito corporificado nos objetos banais. Nesse sentido, Judith Butler sentencia que "o óbvio está desaparecendo" (BUTLER, 2018: 16). É por isso que o problema aristotélico retorna, a saber, como podemos viver uma vida boa numa vida ruim? Ou melhor, como podemos ser otimistas diante da barbárie instalada violentamente no presente? Para Giorgio Agamben, o problema é que "os conceitos de pessimismo e de otimismo não têm nada a ver com o pensamento" (AGAMBEN, 2014). Marx já havia se antecipado quanto a essa questão, dizendo que se "não poderá dizer que atribuo demasiado valor ao presente; mas se, ainda assim, não desespero em vista dele, é porque a sua própria situação desesperada me enche de esperança" (MARX, 2010c: 69). Será aqui Marx um otimista? Ou será toda "dialética negativa" uma posição de desespero diante do mundo? Agamben dirá que "qualquer pensamento radical sempre adota a posição mais extrema de desespero" (AGAMBEN, 2014), que diferentemente da fórmula de Stálin que girou ideologicamente pela eleição da esperança vazia, "nós temos que passar por este ponto zero de desesperança" (ŽIŽEK, 2019: 9). Por isso que a sentença de Agamben é

aterradora, isto é, o pensamento é "a coragem da desesperança" (AGAMBEN, 2014). Entretanto, não se trata de adotar uma posição pessimista, de um quase niilismo absoluto, mas que talvez tenhamos que reconhecer que a única esperança possível é aquela que se apresenta como uma esperança impossível do mundo, ou seja, como "coragem da desesperança":

> A verdadeira coragem não é imaginar uma alternativa, mas aceitar as consequências do fato de que não há alternativa claramente discernível: o sonho de uma alternativa é um sinal de covardia teórica, funcionando como um fetiche que nos impede de considerar até o fim o beco sem saída do nosso dilema. Em resumo, a verdadeira coragem é admitir que a luz no fim do túnel é provavelmente o farol de um trem vindo de encontro a nós (ŽIŽEK, 2019: 10).

O problema é que a atuação da subjetividade combatente se dá no tempo presente, e a esperança impossível é derivada do curto-circuito entre a não-experiência do sujeito com o próprio presente do mundo. É importante lembrar que Benjamin falava em "perda de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências". Assim, o presente é achatado pela perda generalizada da experiência pessoal com o mundo. Ele insiste dizendo que "ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças" (BENJAMIN, 2011c: 118). É a perda de experiência que mobiliza a imaginação? É possível dizer que a "coragem da desesperança" esgota qualquer possibilidade de expectativa com o mundo atual. O pessimismo subjacente é com a hipótese de que o capitalismo possa garantir igualdade, liberdade e felicidade para todos. Não há possibilidade que a esperança – como experiência negativa – tenha efeito ideológico na mudança do mundo sem uma ruptura global do metabolismo social. A perda de experiência pode mobilizar a imaginação, mas ela também pode produzir monstros. É conhecida a fórmula de Gramsci, para quem existe uma dialética na reação que combina "pessimismo da inteligência" e "otimismo da vontade":

> *Passado e presente. Do sonhar de olhos abertos e do fantasiar.* Prova de falta de caráter e de passividade. Imagina-se que um fato tenha ocorrido e que o mecanismo da necessidade tenha sido invertido. A própria iniciativa se tornou livre. Tudo é fácil. Pode-se tudo aquilo que se quer e se quer toda uma série de coisas que não se possui no presente. No fundo, é o presente

> invertido que se projeta no futuro. Tudo o que é reprimido se desencadeia. É preciso, ao contrário, dirigir violentamente a atenção para o presente assim como é, se se quer transformá-lo. Pessimismo da inteligência, otimismo da vontade (GRAMSCI, 2007: 295, grifos do autor).

É assim que a experiência no mundo aparece como "perda de experiência" para as pessoas singulares. O presente não é originado imediatamente no passado, mas ele aparece como um turbilhão inteligível. Aqui, podemos dizer que temos é uma acomodação do passado no presente como tempo petrificado, confuso: a "perda de experiência" faz com que o homem não seja ativo diante do mundo presente, mas ele existe como peça circunstancial do estranhamento generalizado. É por essa razão que a sensação da "perda de experiência" funciona como uma experimentação que atua no sujeito como "um abismo no presente" (AGAMBEN, 2014). Benjamin diz que "irrecuperável é cada imagem do presente que se dirige ao presente, sem que esse presente seja visado por ela" (BENJAMIN, 2011d: 224). A falta no presente de uma experiência autêntica de vida, produz a resignação e a revolta. A colaboração com o mundo pressupõe o congelamento da "consciência reificada" como função ideológica na formação da subjetividade. Por outro lado, a imaginação do futuro precisa ser desperta do sonho noturno para o fantasiar de olhos abertos. Assim, não podemos falar que exista uma "subjetividade pura" que seja desprovida de uma função mediadora com o mundo. Toda subjetividade está contaminada pela sua situação objetiva limitadora, mas é da sua condição de "abismo no presente" que ela é capaz de experimentar o futuro através da imaginação política subversiva. A transcendência do homem de uma situação jamais é absoluta, irrefletida, mas "a consciência de classe tem limites, que são os limites da situação", pois "a consciência de classe é limitada" pelas próprias contingências do seu "ser de classe" (SARTRE, 2015a: 60). O "objeto" do conflito não está mais fora, mas está dentro da subjetividade atuante. A disputa está pelo controle da subjetividade. Ela não é apenas condução necessária, mas indispensável para a elaboração de uma alternativa ao capitalismo. Por isso que a fórmula de Gramsci precisa ser alterada: "pessimismo da vontade", "otimismo da inteligência". Tentamos demais mudar o mundo. Fracassamos. É chegado o momento do "retorno do reprimido" da inteligência radical.

Com efeito, é necessário retomar a análise crítica da experiência do mundo capitalista. O paradoxo está não apenas nas dificuldades que são impostas pelo sistema dominante, mas na incapacidade da alternativa radical em propor uma mudança duradoura. Nesse sentido, podemos constatar que a colaboração da oposição política com o mundo existente é dupla: primeiro, reduzimos a mudança necessária ao "governo das pessoas", limitando toda energia subversiva à tentativa fracassada de administração da falha objetiva subjacente; depois, toda "possibilidade de mudança é evocada para garantir que ela não será posta em ação" (ŽIŽEK, 2019: 9) a partir de uma resistência que, na verdade, é cúmplice do sistema como um todo. É assim que a oposição política se reduz a um simulacro de revolta, quando transforma o ódio político num desafeto desprezível, substituindo a verdadeira luta emancipatória por um eticismo subordinado, pseudoradical: "a mais elevada postura ética se torna uma subserviência não menos íntegra" (ŽIŽEK, 2019: 15). A tarefa do pensamento como "coragem da desesperança" é justamente adotar a posição política de não-colaboração com o mundo da "perda de experiência". Isso significa que não temos que resistir ao capitalismo, ou seja, devemos subjetivar a tendência destrutiva do capitalismo em direção ao colapso. Sabemos que o capitalismo – pela sua ontologia constitutiva – é capaz de propor formas de engajamento que obstruem a própria energia subversiva de mudança do mundo. Aqui, podemos falar em *dissimulação* da revolta, que ao contrário de representar uma mudança radical das coordenadas substantivas do mundo, reforça à "esperança fraudulenta" (BLOCH, 2005: 15). Em vez de uma virada em direção ao futuro, a *distorção* ideológica restaura o presente – incorporando reclamações particulares – para reproduzir sistema de coação anônimo específico do capitalismo. Lukács lembra que a crise ideológica da sociedade burguesa possibilita que "os produtores de ideologia" se vejam obrigados "a incorporar elementos desta ideologia" – ou seja, "a ideologia da classe revolucionária" – "dentro da própria e a transformar sua ideologia, como se esta fosse uma autêntica realização das aspirações progressistas da sociedade" (LUKÁCS, 2015: 210). Defendemos que toda esperança é um tipo de esperança impossível, pois desafia os enquadramentos possíveis existentes no mundo.

Assim, nosso desejo coletivo deve ser de um ainda-não (que hoje é impossível) ao que temos hoje como possibilidade do que é possível. A possibilidade é o capitalismo. O futuro impossível é o que podemos renomear (como significante maldito) de comunismo. Esse é o significado mais autêntico do "otimismo": combater o possível e fantasiar (elaborando) o que é propriamente impossível e, talvez, indesejável mesmo àqueles que tem esperança no outro-mundo que ainda não é. O projeto da "coragem da desesperança" deve estar concentrado numa "dialética para os que não precisariam mais de um mundo, ou ainda, uma dialética para os que se desampararam de um mundo. Mas um desamparo que poderia, paradoxalmente, dar corpo ao impossível" (SAFATLE, 2019: 39). Essa é a única esperança autêntica possível hoje:

> É crucial fazer aqui uma distinção clara entre duas impossibilidades: o real impossível do antagonismo social e a impossibilidade em que se concentra o campo ideológico predominante. Aqui, a impossibilidade é redobrada, serve de máscara de si mesma, isto é, a função ideológica da segunda impossibilidade é obscurecer o real da primeira impossibilidade. Hoje, a ideologia dominante pretende nos fazer aceitar a "impossibilidade" da mudança radical, da abolição do capitalismo, da democracia não restrita ao jogo parlamentar etc., para tornar invisível o impossível/real do antagonismo que transcende as sociedades capitalistas. Esse real é impossível no sentido de que é o impossível da ordem social existente, ou seja, seu antagonismo constitutivo – que, entretanto, de modo algum implica que não se possa tratar diretamente com esse real/impossível e transformá-lo radicalmente num ato "maluco", que muda as coordenadas "transcendentais" básicas de um campo social. É por isso que, como explica Zupančič, a fórmula de Lacan de superação de uma impossibilidade ideológica não é "tudo é possível", e sim "o impossível acontece". O real/impossível lacaniano não é uma limitação a priori que deveria ser levada em conta de modo realista, mas o domínio do ato, de intervenções que podem mudar suas coordenadas: o ato é mais que uma intervenção no domínio do possível; o ato muda as próprias coordenadas do que é possível e, portanto, cria retroativamente suas próprias condições de possibilidade. É por isso que o comunismo também diz respeito ao Real: agir como comunista significa intervir no real do antagonismo básico que subjaz ao capitalismo global de hoje (ŽIŽEK, 2011a: 13).

Com efeito, o "agir como comunista" é irredutível à provocação residual da subjetividade pessoal. A práxis comunista diz "respeito ao Real", buscando intervir e alterar o antagonismo básico do mundo. Isso é o contrário da produção do escândalo como método político. A reflexão e a ação não podem estar dissociadas da tentativa de experimentar o mundo, pois a atualidade objetiva que temos hoje é marcada pela

avassaladora "perda de experiência". Assim, o pensamento que atua contra a "normalidade" não pode estar embaraçado com a melancolização dos corpos. Nesse caso, a melancolia do corpo e do pensamento é improdutiva para a política da emancipação e do futuro. Lukács fala que a imaginação radical precisa superar a paralisia implementada pela "decadência ideológica", pois o "processo de decadência produz necessariamente uma ideologia pessimista do desespero" (LUKÁCS, 2015: 210). Benjamin elabora posição similar ao que foi apresentado por Lukács sobre o desespero, dizendo que "sua função política é gerar *cliques*, e não partidos". Ele insiste dizendo que "essa inteligência de esquerda tem sido ininterruptamente agente de todas as conjunturas intelectuais", mas "esse radicalismo de esquerda é uma atitude à qual não corresponde mais nenhuma ação política" (BENJAMIN, 2011b: 75, grifos do autor). Destarte, temos que considerar que não podemos "tratar os problemas ideológicos de um modo puramente ideológico" (LUKÁCS, 2015: 217), ou seja, a crítica ideológica é impotente quando confrontada com o sistema objetivo de exploração e dominação social. Ao contrário do que se pensa, o radicalismo ideológico pode ser incorporado pela dissimulação ideológica do capitalismo inconsistente.

O "silêncio ruidoso de um novo começo" é uma necessidade imperativa hoje. A necessidade radical de mudança não pode ficar restrita aos limites impostos pela ponderação de Simone Weil, em que "os oprimidos em revolta jamais conseguiriam fundar uma sociedade não opressiva" (WEIL, 2001: 78). A opressão não deve instituir outra forma de opressão. O que precisamos é que a revolta da subjetividade subversiva possa instituir igualdade e liberdade, felicidade e alegria. A percepção de Benjamin é notável, quando sentencia "uma máxima brechtiana: não partir do antigo bom, mas do novo ruim" (BENJAMIN, 2017: 114). Não é isso que precisamos hoje? Recomeçar pela incerteza e pelo erro, pela instabilidade de recomeçar pelo que não conhecemos? Agamben diz que "o homem é o animal que *pode a própria impotência*", pois "a grandeza de sua potência é medida pelo abismo de sua impotência" (AGAMBEN, 2015b: 250). Talvez seja isso que quis dizer Benjamin, ou seja, "a potência do proletariado é o termômetro de medida de seu processo de cura" (BENJAMIN, 2012:

71). Mas quem é esse sujeito? Badiou responde indicando a figura do proletário, que precisa "ser ao mesmo tempo filósofo da Ideia e funcionário da ação coletiva" (BADIOU, 2014: 199). O experimento-mundo comunista é o começo, ou melhor, o recomeço de tudo. O "silencio ruidoso de um novo começo" é a tentativa de atualização e elaboração de uma potência do pensamento que confronte imediatamente a impotência atual da ação em direção ao futuro e a emancipação. Não podemos aceitar nada menos que isso.

A esperança (no coração) do mundo

É no coração do mundo que o martelo da opressão nos abate, mas é lá também que o coração do oprimido palpita. Não é possível que o impossível da mudança do mundo aconteça no exílio, quando há um abandono do *trabalho duro* da desobediência sistemática, do silêncio ruidoso combatente que contradita o ruído e a comunicação generalizada vazia. O mundo que queremos não é um mundo que existirá no futuro incerto, calculado pelo espetáculo, mas o mundo forjado pelo "acontecimento" decisivo, àquele capaz de "expor algo do mundo que estava escondido, ou invisível, porque isso estava mascarado pelas leis desse mundo". A esperança no coração do mundo é a "revelação de uma parte do mundo que apenas existia anteriormente na forma de uma obrigação negativa" (BADIOU, 2018: 61). Queremos transformar o mundo, interpretando cada pedaço do mundo como o futuro interditado aqui e agora. A esperança no coração do mundo é um *prazer feliz*, é a descoberta de uma potência libertadora e uma capacidade inaudita, que a opressão e a ditadura do possível são incapazes de bloquear: seja através do poder da polícia, seja através da exploração da liberdade. Assim, a esperança do mundo é uma política do impossível.

A "esperança do mundo" é um ensaio que tem como objetivo percorrer o difícil caminho da "atualização" teórica da Ideia do futuro e da emancipação. Por isso que não é apenas um ensaio acidental, mas ele coincide com as dificuldades da "perda de experiência" no mundo e com o desejo de felicidade. Falo em felicidade como um problema filosófico decisivo, que não se reduz ao desvio pessoal calculado pelo poder

do dinheiro, mas ao envolvimento coletivo que não seja capaz de subtrair a liberdade pessoal e o desfrute sensível. Não podemos recuperar o fracasso subjacente às experiências totalitárias do século 20. É assim que a formulação que agora proponho é uma atualização das exigências fundamentais do conteúdo objetivo da emancipação e da liberdade, mas que sejam contemporâneas à experiência do século 21. Não é possível mudar o mundo replicando acriticamente – e de maneira quase religiosa – o conteúdo objetivo do fracasso revolucionário experimentado no século 20. Temos que explorar as possibilidades radicais que o nosso tempo apresentam. É nesse sentido que a presente proposta é idealista – extrapolando o existente e idealizando o futuro para além dos limites ideológicos disponíveis –, isto é, trata-se de um ensaio que discute a subjetividade radical que temos hoje. Entretanto, minha proposição é marxista: embora seja um marxismo filosófico aberto, sem dogmas definidos e nenhuma tentativa de imposição do totalitarismo ideológico.

Assim, a "esperança do mundo" é uma elaboração que discute:

1. No primeiro capítulo, o problema da democracia a partir da falha constitutiva no metabolismo social. Isso significa que existe uma *parte que não tem parte* dentro do corpo social e, por isso, produz um permanente curto-circuito entre a soberania popular e a plena representação fraturada. É necessário a repolitização da economia, despolitizada pelo semblante da democracia. Assim, não podemos aceitar a tese do "estado de exceção", pois o capitalismo produz o excesso constitutivo como forma de autorreprodução. A questão decisiva é que o resultado da falha produz o ressentimento, que é "objeto" primordial da captura fascista. O ódio é um afeto político importante. Não podemos permitir que o ódio despolitizado seja preponderante na equação política do antagonismo estrutural, pois o ódio pode ser politizado por um afeto emancipatório criador da liberdade e da igualdade;
2. No segundo capítulo, a questão da opressão social. Primeiro, tentamos elaborar a tradução da opressão social ampla: exploração econômica,

dominação política e humilhação social. Mas, a dificuldade é que elas estão em discordância no que diz respeito à temporalidade, pois o poder do capitalismo é inconsistente. A equação política emancipatória pressupõe a dialética do particular e do universal, salientando que cada opressão particular somente pode ter como solução uma alternativa universal abrangente. Segundo, debatendo o surgimento do sujeito depressivo, que é a atualização da opressão social capitalista hoje. Trata-se de pensar que há um tipo de *cogito* bastante específico, que transforma a subjetividade pessoal – que é a expressão imediata da liberdade negativa – na fonte do problema da opressão contemporânea. Pois, a liberdade é o semblante da opressão, pois hoje as emoções do capitalismo são objeto direto de exploração. Isso produz o *cogito* depressivo, impotente e frágil.

3. No terceiro capítulo, o fundamento contemporâneo do fascismo. O fascismo é a forma mais desenvolvida da opressão social direta. Explicita-se aqui que o fascismo no século 21 precisa ser pensado como "fascismo democrático". Mas por que, o fascismo? O que tentamos elaborar é a tentativa de desmonte da falsa oposição entre democracia e fascismo. Assim, não é possível sustentar que existem microfascismos no lugar do fascismo propriamente dito. Ao mesmo tempo, tentamos refletir sobre a colaboração subjetiva ao fascismo, o que possibilita que nos perguntemos sobre a capacidade de agir politicamente contraditando diretamente o fascismo. O fascismo é o limite da democracia, e o fascismo existe como o conteúdo latente da democracia. O resultado é incrivelmente paradoxal, isto é, fascismo e democracia não são termos antitéticos, mas eles existem hoje no corpo político como "fascismo democrático";
4. No quarto capítulo, o futuro está em todo lugar. Explosante é a nomeação ideológica para a imaginação autêntica do futuro. Não é possível mudar o mundo sem que tenhamos a capacidade de "antecipação concreta" do futuro no agir revolucionário do presente. A subjetividade não é apenas derivação

da objetividade subjacente, ela é decisiva na elaboração do futuro e da emancipação. Nesse sentido, o que pode impedir a revolução verdadeira? A reprodução ideológica da experiência do fracasso é o primeiro elemento da derrota. Mas não somente. A lógica política de tomada do poder político é insuficiente para garantir a transição social necessária. Ao mesmo tempo, o pluralismo radical é a antítese do stalinismo como impotência política ampla. Isso possibilita – a crítica negativa – que formulemos o comunismo como uma nova sensibilidade e como uma nova forma de habitar o mundo. O comunismo não pode ser reificado, não é apenas tomada do poder político, mas ele representa a mudança dos afetos do recalque para a alegria livre e a felicidade autêntica. A disposição para ser feliz pressupõe a elaboração de uma forma vida comunitária autêntica: liberdade e igualdade, alegria e felicidade.

5. No epílogo, tentamos pensar a felicidade não como uma metafísica pessoal, mas aparece como o sentido da própria vida. Não pode ser psicologizada, nem possibilitada pela farmacologia mercantil. Ao contrário, a "felicidade pública", que vem desde Rousseau, é o conteúdo objetivo do futuro e da emancipação. Mas ela seria inventada do nada? Não, a felicidade preexiste como uma "obrigação negativa" no presente reificado. A transcendência positiva do capitalismo será capaz de produzir uma forma de comunidade sem culpa, não mais organizada pelo recalque e ressentimento, permissiva à novidade da subjetividade autêntica que ainda está por vir. O comunismo é a sociedade da igualdade e da liberdade, mas ela não é nada sem a emergência da alegria e da felicidade. É assim que será possível um longo recomeço, não mais regulado pelo "tempo excedente", mas pelo "tempo disponível" de todos. É a vida em abertura.

A esperança do mundo é um desafio pessoal – somente nesse caso podemos falar com segurança que o "pessoal é político" –, pois ele enfrenta e confronta o mundo realmente existente, ao mesmo tempo que o mundo aparece como "objeto". Benjamin

diz que "o filósofo que deseja captar aqui suas primeiras visões deve ser um operário independente, livre de vertigens e, se necessário, solitário" (BENJAMIN, 2019: 762). A solidão não é um refúgio despolitizado, ou mesmo uma saída aristocrática, mas sua existência concreta possibilita o necessário "pessimismo da inteligência" tão imprescindível à elaboração de uma alternativa radical ao mundo que temos hoje. Poderíamos dizer que é justamente a situação em que o Eu enfrenta diretamente o mundo: na tradição marxista, o que temos é "a ideia de que a parcialidade não é apenas um obstáculo, mas uma condição positiva da Verdade" (ŽIŽEK, 2016: 156). É por isso que Hannah Arendt fala que o pensamento se forma por incidentes. Mas o mapeamento dos incidentes exige preparação, rigor e desejo para ocupar a falha objetiva que experimentamos no mundo. A iluminação dialética de que fala Benjamin preenche essa lacuna na constituição do pensamento subversivo, ou seja, da práxis libertadora. Temos que aproveitar as possibilidades singulares da mudança. Ela começa pelo pensamento capaz de capturar a realidade iluminada:

> O próprio pensamento – no sentido de que é mais do que uma operação técnica e lógica que máquinas eletrônicas possam estar mais bem equipadas para realizar do que o cérebro humano – forma-se a partir da realidade dos incidentes, e os incidentes da experiência viva devem se manter como referências do pensamento, pelas quais ele se orienta para não se perder nas alturas às quais se eleva, ou nas profundezas em que precisa descer. Em outras palavras, a curva descrita pela atividade do pensamento precisa permanecer vinculada ao incidente, assim como o círculo permanece preso ao seu foco; e o único ganho que pode ser legitimamente esperado da mais misteriosa atividade humana não são definições nem teorias, mas a descoberta lenta e vagarosa e, talvez, o mapeamento da região que foi completamente iluminada, em um momento fugaz, por algum incidente (ARENDT, 2018b: 117).

Não seria esse o verdadeiro começo?

1 O curto-circuito da emancipação política

> "As coisas seriam simples demais se houvesse apenas a infelicidade da luta que opõe os ricos e os pobres. A solução do problema foi encontrada cedo: basta suprimir a causa da dissensão, quer dizer, a desigualdade das riquezas, dando-se a cada um uma parte de terra igual. O mal é mais profundo. Da mesma forma que o povo não é realmente o povo mas sim os pobres, os próprios pobres não são verdadeiramente os pobres. São apenas o reino da ausência de qualidade, a efetividade da disjunção primeira que porta o nome vazio de liberdade, a propriedade imprópria, o título do litígio. São eles mesmos por antecipação a união torcida do próprio que não é realmente próprio e do comum que não é realmente comum. São simplesmente o dano ou a torção constitutivos da política como tal. O partido dos pobres não encarna nada mais que a própria política como instituição de uma parte dos sem-parte. Simetricamente, o partido dos ricos não encarna nada mais que o antipolítico. Da Atenas do século V a.C. até os governos de hoje em dia, o partido dos ricos terá dito sempre uma única coisa – que é muito precisamente a negação da política: não há parte dos sem-parte".
>
> Jacques Rancière,
> *O desentendimento*

1.1 O axioma da dessemelhança

Alain Badiou diz que "a política é o entusiasmo coletivo". Não seria absurdo dizer que hoje estamos numa regressão do "entusiasmo coletivo" com os problemas da política. Isso não significa que tenhamos um recuo da participação política, mas, talvez, a política tenha sido capturada. David Van Reybrouck apresenta uma interessante posição sobre isso, dizendo que temos hoje uma situação explosiva, isto é, "uma época em que o interesse pela política cresce enquanto a confiança na política diminui" (REYBROUCK, 2017: 27). É possível dizer, então, que o "entusiasmo coletivo" é uma relação complexa entre o interesse político e a confiança na política. Simone Weil retoma Rousseau, para dizer que a "paixão coletiva" obstrui a participação política autêntica, pois "existe a probabilidade de que de que qualquer vontade particular esteja mais próxima da razão do que a vontade particular" (WEIL, 2018: 22). Trata-se aqui, sem dúvida alguma, de uma condição indispensável para que a política aconteça. Rousseau elabora uma noção bastante significativa da função da política, quando diz que o "maior bem de todos" teria justamente como "objetivos principais" de alcance

consistente "a *liberdade* e a *igualdade*" (ROUSSEAU, 2011: 103, grifos do autor). Assim, quando a política degenera numa mera mediação sem propósitos éticos substanciais, teríamos a realização antipolítica da política. É, nesse sentido, que o paradoxo da política democrática encontra seu limite, a saber, quando reduz a própria política à escolha de pessoas. Simone Weil, novamente retomando Rousseau, vai dizer que uma outra condição inalienável da política é que ela possibilite "que o povo seja instado a expressar seu querer em relação aos problemas da vida pública, e não apenas a escolher pessoas (WEIL, 2018: 22). A política como entusiasmo coletivo pressupõe uma certa ideia de soberania, que é o que define a concepção de poder. Rousseau é preciso aqui, quando insiste na ideia de que a soberania não pode ser subtraída do povo, e que a liberdade jamais pode ser tratada meramente em termos de escolha de representação política:

> A soberania não pode ser representada, pelo mesmo motivo que não pode ser alienada. Ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ou é a vontade geral, ou é outra vontade. Não há meio-termo. Portanto os deputados do povo não são nem podem ser os representantes deste, eles não são mais que seus delegados. Eles não podem decidir nada definitivamente. Toda lei que o povo em pessoa não ratificou é nula, não é uma lei. O povo inglês acredita ser livre. Muito se engana, ele só o é durante a eleição dos membros do parlamento. Assim que estes são eleitos, ele é escravo, não é nada. Nos curtos momentos da sua liberdade, o uso que dela faz merece que a perca (ROUSSEAU, 2011: 151).

O problema é que hoje estamos envolvidos numa situação difícil, em que a política tem sido reduzida a mera gestão do mundo. Não se fala mais numa retomada da política capaz de alterar parâmetros invioláveis do próprio mundo. A política, grosso modo, é reduzida a uma arte inscrita no campo limitado do que é possível. Fala-se mesmo que estaríamos imersos numa época em que a pós-política – "uma política que afirma deixar para trás os velhos combates ideológicos para se centrar, por outro lado, na gestão e na administração especializadas" (ŽIŽEK, 2014: 45) – atua numa falsa tradução imediata dos conflitos propriamente políticos. Talvez tenhamos aqui uma distorção ideológica da função da política, quando os problemas fundamentais não são tratados em termos ontológicos, mas eles são reduzidos à dimensão técnica e que somente podem ser eliminados sem que o mundo que os criou seja superado. Do ponto

de vista da política, as pessoas singulares são iguais. A questão decisiva está quando as relações apolíticas são refletidas e acabam sendo pulverizadas, pois as relações apolíticas se mostram como relações econômicas brutais. Žižek desmascara a ilusão democrática, quando apresenta o parâmetro ontológico do curto-circuito, em que a "igualdade política é a própria forma da desigualdade econômica" (ŽIŽEK, 2017b: 100). O problema da desigualdade nunca aparece imediatamente. É assim que as questões relacionadas à desigualdade jamais são tratadas como problemas estruturais, mas são apenas acidentais diante do sistema como um todo, individualizadas ao extremo para que a desigualdade seja absolutamente desontologizada. A política é o tipo de atividade capaz de politizar a "normalização" da desigualdade, transformando em conflito o consenso democrático desigualitário atual. É por isso que, para Rousseau, o governo democrático é caracterizado pela "vontade geral à igualdade" (ROUSSEAU, 2011: 77). Mas a própria política está em disputa, através de uma guerra ideológica que objetiva esvaziar o significado mais radical da política. A política aparece aqui como um potente elemento ideológico capaz de manipular a percepção simbólica sobre a realidade. Marx havia formulado uma concepção imprescindível da ideologia que, na verdade, fazia parte das muitas formas de subjetividade constitutivas da superestrutura da sociedade. Trata-se de um conflito, uma cisão, entre as questões da *objetividade* e da *subjetividade*. É assim que as muitas formas de subjetividade aparecem como "as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência desse conflito até o fim" (MARX, 1982: 25). Então, como o objetivo é também eliminar a força imanente da política, pois assim ela não poderia desvelar a brutalidade das relações apolíticas existentes, o problema está na ambivalência do conflito hoje: ou os conflitos estruturais das sociedades contemporâneas podem ser plenamente resolvidos pelos impasses da política, ou, numa outra medida dramática, estaríamos diante do esvaziamento do próprio conflito numa arquitetura do mundo pós-ideológico tecnocrático pós-político? Chantal Mouffe diz que se faz necessário a distinção entre a natureza do "político" e a "política" propriamente dita. Para ela, retomando a linguagem de Heidegger, o "político" é "a dimensão de antagonismo" que considera como constitutiva do núcleo

das próprias sociedades, isto é, a própria inscrição "ontológica" da vida social plena. Enquanto que a "política" seria "o conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto conflituoso produzido pelo político" (MOUFFE, 2015: 8), numa dimensão propriamente "ôntica". Chantal Mouffe formula a posição que a questão decisiva aqui é ainda o futuro da democracia e da política democrática. Mas, e se ela estiver errada? Se o nosso problema for não as distorções residuais inscritas na política democrática, mas a própria natureza da "política", ou seja, se tivermos uma ambiguidade na própria fenda constitutiva do "político" que faz com que não exista nenhuma resolução duradora/efetiva pela política democrática e que o futuro da democracia não passe de uma ilusão? Ainda precisamos retomar os teoremas da *Filosofia do Estado* de Hegel e rebatê-los com os escombros da filosofia política, para que o problema seja entendido na mais ampla perspectiva filosófica. Na Fenomenologia do espírito, diz Hegel que:

> *[In der Plattheit]* Na banalidade dessa sílaba [*Tot/mort*] consiste a sabedoria do governo; o entendimento, da vontade universal, de fazer-se cumprida. O governo não é outra coisa, ele mesmo, que um ponto que se fixa, ou a individualidade da vontade universal. O governo, um querer e executar que procede de um ponto, ao mesmo tempo quer e executa uma determinada ordenação e ação. Assim fazendo, exclui por um lado os demais indivíduos de seu ato, e, por outro, se constitui como um governo que é a vontade determinada, e, por isso, oposta à vontade universal; não pode, pois, apresentar-se de outro modo senão como uma *facção*. O que se chama governo é apenas a facção *vitoriosa*, e no fato mesmo de ser facção reside a necessidade de sua queda, [ou] inversamente, o fato de ser governo o torna facção e culpado (HEGEL, 2014: 396-397, grifos do autor).

Hegel parece apresentar aqui toda ambuiguidade do curto-circuito da emancipação política, pois ele vai tratar o governo político como uma particularidade da vontade universal. Hegel retoma uma equação importante de Rousseau, em que "a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral" (ROUSSEAU, 2011: 141). Claro que Rousseau estava se referindo aqui sobre os abusos do governo e sua tendência imanente à degeneração. Mas é justamente esse aspecto que salienta Hegel. A vontade geral é uma ilusão – embora se trate de uma ilusão verdadeira, que existe e tem funcionalidade para a reprodução ampliada do mundo –, pois ela pressupõe certa medida de consentimento e um tipo de liberdade pública que seja limitada à

obediência. Além disso, ela desconsidera o fato subjacente à constituição do poder, isto é, o "governo que é a vontade determinada, e, por isso, oposta à vontade universal". Assim, o que temos é uma situação paradoxal em que o Estado se mostra como a realização das particularidades em colisão no espírito absoluto da forma estatal universal, mas sua realização não é automática, pois há uma incapacidade própria – que aqui traduzimos como uma incapacidade ontológica – de que a universalidade do Estado recubra a plena representação das particularidades em colisão. Rousseau ainda não foi capaz de perceber que havia algo pressuposto, como um substrato decisivo, que tornava a vontade geral impotente ontologicamente. É a subtração feita por Hegel da hipótese da liberdade, soberania e contrato social de Locke, Hobbes e Rousseau, que possibilitou a penetração na constituição das sociedades capitalistas. Para Hegel, ao contrário, "o Estado não é de modo algum um contrato" (HEGEL, 2010: 123), então, à medida que o Estado político é tomado pela particularidade de uma "facção", ele se reduz "à soma sem síntese das relações contratuais tecidas na sociedade civil" (BENSAÏD, 2017: 35). Não se trata apenas de degeneração, como pensava Rousseau, mas da condição de um tipo de dominação social que se estrutura a partir de uma desigualdade substantiva. Entretanto, Hegel fala aqui de governo e não de Estado, o que significa que ele está tentando apresentar a parcialidade absoluta do governo como constituição política do poder político governamental. Agamben diz que é justamente num "Estado onde os governos eram frequentemente instáveis", que foi possível a elaboração de uma tipologia da "política" bastante específica, na qual "a democracia parlamentar se torna governamental" (AGAMBEN, 2004: 31). O problema reside no que está pressuposto, isto é, na possibilidade que exista plena "autonomia" dos poderes autocorretivos entre si. Hegel fala que "a necessária divisão dos poderes do Estado" não representa o mesmo que instituir uma "autonomia dos poderes", posto que isso significaria propriamente "a desintegração do Estado ou, na medida em que o Estado essencialmente se conserva, a luta pela qual um poder submete o outro" (HEGEL, 2010: 254-255). Para Hegel não é possível a existência de um Estado político que tenha uma ideia de soberania parlamentar deslocada do princípio constitutivo do Estado.

Enquanto o "*poder legislativo*" significa "o poder de determinar o universal", o "*poder governamental*" tem como fundamento "a subsunção das esferas *particulares* e dos casos singulares sob o universal" (HEGEL, 2010: 255, grifos do autor). Assim, não parece razoável aceitar a posição de Agamben, posto que Hegel foi capaz de desmontar qualquer ilusão acerca da "autonomia" do Estado político, demonstrando que sua "divisão" não pode ser pensada como algo distinto da própria subsistência do Estado enquanto tal. Mas ainda assim, estaríamos no nível "ôntico" do problema, o que dificultaria ainda mais uma compreensão abrangente do curto-circuito. Hegel fala que a distorção da emancipação política está justamente na atuação do governo que é uma "vontade determinada" oposta à "vontade universal", tornando o poder governamental uma parcialidade determinada que funciona como uma "facção", excluindo necessariamente parte significativa da soberania popular. O Estado político, nesse sentido, não poderia ser a concreção da "vontade geral", mas apenas uma distorção da própria representação, não pela insuficiência da "política", mas pelo pressuposto ontológico que torna a política incapaz e a democracia insuficiente. Marx mostra que Hegel "não deveria surpreender-se com o fato de que a *pessoa real* – e as pessoas fazem o Estado – reapareça em toda parte como a essência do Estado" (MARX, 2010b: 46, grifos do autor), seguindo a ideia de que "o fim do Estado é o interesse universal" (HEGEL, 2010: 241), mas ele "deveria, antes, e ainda mais, surpreender-se com o contrário, com o fato de que a pessoa, como pessoa do Estado, reapareça sob uma abstração tão pobre como a pessoa do direito privado" (MARX, 2010b: 46). Aqui temos o axioma do problema da vontade geral, que não pode ser reduzido apenas à primazia da vontade particular sobre o bem comum (Rousseau) ou à facção como vontade determinada oposta à vontade geral (Hegel). De fato, a ambiguidade do interesse privado é um elemento decisivo para que possa ser explicada a impotência da vontade geral. Entretanto, é uma condição necessária, embora insuficiente. Temos que retomar a tradição inaugurada por Hegel e Marx. Žižek renomeia a tradução hegeliana de maneira a restituir a radicalidade dialética em cada pedaço do corpo social. O esforço hegeliano de abrangência absoluta, ao contrário de tentar encobrir a realidade, na

verdade, funciona como um dispositivo capaz de permitir a implosão/explosão da "normalidade" contingente do que parece harmonioso:

> A crítica de Hegel a Kant é que ele é gentil demais com as coisas: situa as antinomias na limitação da nossa razão, em vez de situá-las nas coisas em si, isto é, em vez de conceber a realidade em si como rachada e antinômica. É verdade que encontramos em Hegel um impulso sistemático de cobrir tudo, de propor uma explicação para todos os fenômenos do universo em sua estrutura essencial; mas esse impulso não significa que Hegel se esforça para situar cada fenômeno em um edifício harmonioso global; ao contrário, o propósito da análise dialética é demonstrar que cada fenômeno, ou tudo que acontece, falha a seu próprio modo, implica em seu próprio cerne uma rachadura, um antagonismo, um desequilíbrio. O olhar fixo de Hegel sobre a realidade é o de um aparelho de raio X: ele vê em tudo que é vivo os traços de sua futura morte (ŽIŽEK, 2013a: 17).

É assim que a realidade precisa ser pensada. Para a dialética de Hegel, tudo o que existe e aparece na totalidade social "falha a seu próprio modo". Ao contrário de Kant, não é a insuficiência da razão ou mesmo a presença incômoda de um elemento perturbador externo a causa da "falha": lembremos que todo fascismo utiliza-se do elemento externo perturbador (a presença fantasmática do "judeu") como causa explicativa para o fracasso e falha da "normalidade" existente. Hegel trata o cerne do mundo a partir de uma "rachadura, um antagonismo, um desequilíbrio". A chave do impasse da "falha" tem uma certa ontologia constitutiva, e é evidente que não pode ser localizada numa totalidade completamente abstraída de suas antinomias reais. Então, seria mais adequado pensar Hegel como o filósofo do abismo, olhando para tudo que vive, em sua imanência, e identificando os elementos do futuro póstumo, em seu pleno processo de desaparecimento. Na verdade, o desaparecimento faz parte da reprodução social do sistema como um todo. O desaparecimento de uma coisa não significa que aquela coisa mesma na sua substância esteja em processo de superação. Podemos verificar isso quando pensamos a ambiguidade da democracia liberal. Ela desapareceu do mundo sem que algo diferente tenha sido edificado. A democracia liberal desapareceu e em seu lugar surgiu um tipo de democracia oligárquico-monstruosa. Assim, temos que pensar que a importância de retomar a interpretação de Žižek quanto à dimensão ontológica da "falha" é fundamental, pois Hegel, mesmo tentando elaborar a ideia de Estado que "é a efetividade da ideia ética" (HEGEL, 2010: 229), cujo

objetivo seria tentar resolver as ambivalências da emancipação política, foi ao mesmo tempo capaz de ir além da filosofia política liberal e perceber que a plena representação se tratava de uma conexão propriamente impossível. Trata-se, sem dúvida alguma, de um tipo de "consciência infeliz, *cindida dentro de si*" (HEGEL, 2014: 158, grifos do autor), pois a consciência do mundo não é o próprio mundo. Aquilo que é carente de desigualdade no domínio da reflexão em si – para o *cogito* cartesiano –, ele se depara com o problema da desigualdade existente no mundo concreto e atuante para além da mera reflexão imanente. É por isso que diante da impossibilidade da representação plena das colisões privadas no Estado político, nos termos do espírito absoluto abrangente, a "falha" ontológica somente pode ser explicada em razão da existência de algo que não pode ser representado, que pela particularidade de suas propriedades sociais internas não pode ter lugar na plena representação política. Rancière diz que "a política não se ocupa dos vínculos entre os indivíduos, nem das relações entre indivíduos e a comunidade", mas "ela diz respeito a uma contagem das "partes" da comunidade, que é sempre uma falsa conta, uma dupla contagem ou um erro de conta" (RANCIÈRE, 2018: 21). Estamos diante de uma ausência que está presente, que é contada como uma "não-parte" do corpo social – algo que somente é como *não-é*, uma existência que se materializa pelo seu não-lugar na contagem do corpo social –, embora ela seja a prova factível do dano produzido pela totalidade abrangente do capitalismo. O paradoxo é que o *não-é* da coisa tem sua existência como algo espectral, que assombra não pela sua atuação decisiva, mas pela sua *inexistência* simbólica, isto é, ela provoca uma espécie de incômodo ontológico, pois a contagem do mundo pressupõe a contagem da "não-parte" que não pode subtrair todo o curto-circuito existente entre a presença empírica dos "incontados" e a totalidade abrangente da plena representação política impotente. A "parte" contada não é apenas fator decisivo de soma e de abrangência política, mas ela é a contraposição ontológica da "não-parte" contada como propriamente o elemento "incontado" da operação. É isso que significa dizer que a "parte" contada dominante opera sua reprodução social pela contagem da "não-parte" dominada politicamente. Marx indaga Hegel nesse ponto, para dizer que a "ausência

que está presente" pode ser explicada por uma antinomia inerente à filosofia hegeliana, quando pensamos que "a realidade não é expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade". Ora, o que Marx insiste na sua interpelação a Hegel é que há um embaraço importante na sua elaboração, pois "a empiria ordinária não tem como lei o seu próprio espírito, mas um espírito estranho e, ao contrário, a Ideia real tem como sua existência não uma realidade desenvolvida a partir dela mesma, mas a empiria ordinária comum" (MARX, 2010b: 29-30). A "empiria ordinária" não tem ontologia própria, mas é derivada da posição dominante que a antagoniza, da mesma maneira que a "Ideia real" tem sua realidade produzida pela "empiria ordinária comum". Mesmo a "parte" contada é dependente da existência real da "não-parte" dos "incontados". O esforço hegeliano de idealidade estatal do instinto cego privado não é capaz de garantir sua plena identificação universal abstrata, pois mesmo que Hegel trate tudo o que existe como derivação lógica da Ideia absoluta, ela tem como limite objetivo a "empiria ordinária comum", ou seja, a contagem das "partes" não resolve o problema da plena representação política, pois a soma da "não-parte" sempre produzirá o efeito perturbador, um tipo de curto-circuito insolúvel pela abstração e idealidade estatal. A igualdade abstrata no universal, "estilhaçado nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos – esse espírito morto –, é uma *igualdade* na qual *todos* valem como *cada um*, como *pessoas*" (HEGEL, 2014: 324, grifos do autor). O problema é que diante do Estado político, a igualdade se baseia na plena identificação de *todos* como *pessoas* comuns, na dualidade ambivalente e contraditória de serem proprietários privados e cidadãos, mas como o Todo não é a mera justaposição das "partes", a amalgama do fim do Estado é corroída pelas suas próprias contradições, pelo curto-circuito entre os proprietários abstratos "despossuídos" – na contagem, os que são a "não-parte" no corpo político – e a representação distorcida daqueles que não são iguais substantivamente, embora todos sejam cidadãos comuns, na vida ordinária difícil. Žižek renomeia a tradução de Hegel – que aparece tradicionalmente como "desigualdade" –, para chamar de "dessemelhança" a ontologia do curto-circuito entre

a vida ordinária comum e a plena representação política, o que faz com que as "partes" jamais possam ser plenamente realizadas/representadas no Todo social:

> Naquilo que carrega de mais elementar, "dessemelhança" aponta um Todo cujas partes não se encaixam, de modo que o Todo surge como um composto artificial, com sua unidade orgânica perdida para sempre. Imaginemos um corpo vivo que pareça natural, mas no qual seja possível perceber um membro de metal, um olho de vidro, dentes que sejam parte de uma prótese artificial etc... A totalidade que une as partes é uma falsa totalidade, uma Completude errônea: uma combinação de elementos que, quando costurados, parecem formar um Todo orgânico, embora uma análise mais acurada demonstre facilmente que há uma espécie de confusão classificatória ou curto-circuito quando são colocados juntos. As partes, na verdade, não são indissociáveis: o que é ofuscado é que, fundamentalmente, há apenas um elemento e sua lacuna (o vazio daquilo que falta a esse elemento, sua contraparte simétrica), e o elemento é um intruso heterogêneo que preenche a lacuna [...] A lição propriamente filosófica da dessemelhança é que a unidade orgânica ("imediata", como teria dito Hegel) de um fenômeno é, por definição, uma armadilha, uma ilusão que mascara antagonismos subjacentes, e a única forma de chegar à verdade é despedaçando brutalmente essa unidade, a fim de tornar visível seu caráter artificial e composto (ŽIŽEK, 2016: 5-6).

Aqui, a renomeação feita por Žižek da dialética de Hegel indica que se quisermos conhecer o Real da totalidade orgânica do corpo social, a verdade subjacente inscrita nele, seria "despedaçando brutalmente" a falsa totalidade abrangente, para que a "lacuna" decisiva possa mostrar sua substância explosiva e o composto orgânico aparente desmascarado de suas ilusões. A tensão, que aparece como uma "falha" ou "lacuna", é que a "vontade geral" é uma ilusão, que oblitera os antagonismos fundamentais. A tentativa de regulação estatal do conflito ontológico decisivo é absolutamente impotente, pois a estatização do interesse privado na forma da representação política comum tem força ideológica, mas não é capaz de pacificar o conflito permanente. Nesse caso, o conflito assombra cada elo da cadeia da circularidade sem fim da "vontade geral". É por isso que o conflito precisa ser buscado em outro lugar. Para Rousseau, "o verdadeiro fundamento da sociedade" é a constituição do povo (ROUSSEAU, 2011: 64). Mas o povo não é uma falsa noção despolitizada? Talvez seja necessário cindir a ideia de povo – que é a aparência da "falha" e da "lacuna" do antagonismo –, procurando constituir seu verdadeiro fundamento constitutivo. Maquiavel já havia sentenciado que "em todas as cidades,

existem esses dois humores que nascem da seguinte razão: o povo que não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo" (MAQUIAVEL, 2004: 43). Então, temos o "povo" e aquela parte que é o "não-povo". Podemos dizer aqui que a "vontade geral" não é necessariamente resultado do somatório de cada "vontade particular", mas a "vontade geral" é preponderante para uma certa limitação da liberdade pessoal. Em última instância, é a "vontade geral" que determina o corpo social, embora limitado pela soberania popular. A "vontade geral" e os interesses comuns do povo são indistintos. A ruptura com o consenso pressuposto é o que pode desestabilizar o prolongamento da "vontade geral". É nesse sentido que a ilimitação dos "direitos do cidadão" produz a "injustiça", que exponenciada, "causaria a ruína do corpo político" (ROUSSEAU, 2011: 69). A posição de Hobbes, aqui, é antitética, pois o Estado político é resultado da deliberação individual das pessoas, através da introdução de "restrições para si mesmos", pautados na "preocupação com sua própria preservação" (HOBBES, 2015: 153). É assim que em Hobbes temos a alienação da liberdade na conformação do corpo político alienado, enquanto em Rousseau a "vontade geral" é derivada de um tipo de "liberdade pactuada" (ROUSSEAU, 2011: 66), que não apenas se expande, mas ela somente existe dentro da própria "vontade geral" realizada. A posição de Rousseau é ainda mais radical, quando assinala o axioma da igualdade pactuada – que, na verdade, buscaria equilibrar as distorções econômicas existentes – como resultado do sistema social:

> É que, em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui por uma igualdade moral e legítima a desigualdade física que a natureza possa ter imposto aos homens e que, podendo ser desiguais em força ou em gênio, todos eles se tornem iguais por convenção e de direito [...] Sob os maus governos, essa igualdade é aparente e ilusória. Ela serve apenas para manter o pobre em sua miséria e o rico em sua usurpação. Na realidade, as leis são úteis aos que possuem e nocivas aos que não têm nada. Daí se segue que o estado social só é vantajoso para os homens na medida em que todos eles tenham alguma coisa e que nenhum deles tenha nada em demasia (ROUSSEAU, 2011: 74).

O que está em discussão aqui é o próprio conceito de política que, grosso modo, delineia os contornos dos antagonismos e dos conflitos decisivos. O medo paralisa. A esperança move. A política acontece como alienação da liberdade como em Hobbes?

Ou, a política tem como objetivo a realização da igualdade como em Rousseau? Liberdade e igualdade são termos antitéticos? É necessário um reexame, na forma de atualização, deste impasse. Ademais, o problema do curto-circuito ainda é a equação difícil entre os "despossuídos" e a plena representação política. O problema refletido por Hobbes e Rousseau ainda se apresenta como o impasse do nosso tempo. Ainda é a chave que pode abrir o caminho para a emancipação. Nesse sentido, ao contrário do entendimento de Chantal Mouffe, que hipostasia o conceito de "política", Rancière diz que "a política é a atividade que tem por princípio a igualdade, e o princípio da igualdade transforma-se em repartição das partes de comunidade ao modo de um embaraço". O "embaraço" está justamente no elemento constitutivo que faz como que exista um "desentendimento" (RANCIÈRE, 2018: 9) entre a soberania popular e a plena representação política que traduz a soberania de maneira distorcida, pois a desigualdade não pode ser apenas uma derivação da lógica. Uma derivação da Ideia diria que "a *liberdade concreta* consiste na identidade (normativa, dúplice (*sein sollende, zwieschlächtige*)) do sistema de interesses particulares (da família e da sociedade civil) com o sistema do interesse geral (do Estado)" (MARX, 2010b: 27, grifos do autor). Todo problema concreto, para Hegel, tem uma certa norma básica, isto é, ele é sempre o desdobramento de uma lógica abstrata que transforma sua existência empírica numa mera constituição derivada. Na dialética do "sistema de interesses particulares" e do "sistema do interesse geral", como parte de um sistema lógico abstrato, não é possível a existência do pressuposto de uma desigualdade como um embaraço. Nesse caso, não é possível eliminar o "desentendimento" no formalismo da justaposição entre a soberania popular e a plena representação política. Por isso que a desigualdade nunca é um problema propriamente lógico, mas aparece como um embaraço que está inscrito no existente do impasse complexo da realidade. As "partes", que são assimétricas/conflitantes entre si, escondem-se ou simplesmente desaparecem na representação, pois toda representação é de certa maneira uma ilusão que está inscrita na realidade. A representação política nunca é um problema meramente "político", mas podemos dizer que se trata de uma derivação econômica, ou seja, é um

tipo de problema econômico deslocado para o campo do conflito político, ou melhor, ele aparece propriamente como conflito político. Aqui a posição de Badiou é homóloga, nesse sentido, pois "o real é *aquilo que frustra a representação*" (BADIOU, 2017: 21, grifos do autor). Žižek diz que há "a experiência direta do Real como oposição à realidade social diária": e "o Real em sua violência extrema como o preço a ser pago pela retirada das camadas enganadoras da realidade" (ŽIŽEK, 2003: 19). Então, não podemos pensar a representação política – expressão "política" da "realidade social diária" –, senão como uma camada enganadora do Real em estado puro. A falsa totalidade abrangente esconde/oblitera a "lacuna" subjacente ao conflito constitutivo do corpo social. Isso significa que não é possível a representação política plena, pois há uma "lacuna" constitutiva, uma "falha" aberta, que torna a totalidade abrangente falsa, que produz um curto-circuito insolúvel entre a política democrática – como ação da liberdade pública dentro do Estado político e do direito ao dissenso – e a democracia em si mesma – como um sistema de autogoverno dos "despossuídos", daqueles que não têm riqueza pressuposta. O que Badiou demonstra, seguindo Hegel, é que toda unidade orgânica imediata é uma armadilha, pois a ilusão está justamente na capacidade de esconder os antagonismos fundamentais. Por isso insiste que "o real sempre se revela na ruína de um semblante" e que "não existe nem acesso intuitivo direto ao real nem acesso conceitual direito ao real, mas que há sempre essa necessidade indireta de que seja na ruína de um semblante que o real se manifeste" (BADIOU, 2017: 22). O problema de acesso real, pois, não pode ser reduzido à ambiguidade da política democrática, que aparece como alternativa na forma de um "pluralismo combativo", em que são construídas "identidades colectivas em torno de posições claramente diferenciadas e da possibilidade de escolher entre alternativas reais" (MOUFFE, 1996: 15), ou aos limites do esclarecimento: que partindo do afastamento daquilo que oblitera a realidade, através da mobilização de uma razão consciente, seria possível uma direta penetração ao núcleo básico do problema do real. Assim, nem a plena ação democrática direta, nem o mero esclarecimento filosófico ideativo seriam capazes de desemaranhar as camadas protetoras da realidade, para que o real apareça em sua

inteireza. Badiou diz que é somente por meio de um conflito aberto difícil que o real pode ser subtraído de seu "semblante" enganador:

> Dessa forma, o real seria sempre algo que a gente desmascara, algo cuja máscara a gente arranca, o que quer dizer que seria sempre no ponto do semblante que haveria uma chance de encontrar o real, uma vez que é preciso também que haja um real do próprio semblante: que haja uma máscara, que ela seja uma máscara real. E assim chegamos à conclusão um tanto singular de que, em definitivo, todo e qualquer acesso ao real [...] sempre se dá quando uma máscara é arrancada, ato que, entretanto, se institui ativamente a distinção o real e o semblante, deve assumir também que existe um real do semblante, que há um real da máscara [...] Através desses zigue-zagues, chegamos ao seguinte importante enunciado: *todo acesso ao real é também sua divisão*. Não existe o real que se trataria de depurar do que não é ele, já que todo acesso ao real é imediatamente, e de maneira necessária, uma divisão, não apenas do real e do semblante, mas também do próprio real, visto que há um real do semblante. É o ato dessa divisão, por meio do qual o semblante é arrancado e ao mesmo tempo identificado, que podemos descrever o processo de acesso ao real (BADIOU, 2017: 23-24, grifos do autor).

Podemos dizer, então, que "todo acesso ao real" é imediatamente a própria divisão da distorção. Nesse caso, a distorção é cindida, transformada numa falsa representação aparente do mundo. O conflito está aqui, entre o aparecimento da coisa em si – resultado da "falha" subjacente – e a perpetuação da soberania popular que precisa ser permanentemente distorcida e reduzida à mera representação política. O problema é que "a soberania nunca pode ser alienada", sendo que "o poder pode ser transmitido, não a vontade". Todavia, ao contrário da "vontade particular" que "tende por natureza às preferências", a "vontade geral" tem sua tendência orientada "à igualdade" (ROUSSEAU, 2011: 77). A radicalidade de Rousseau está justamente no estabelecimento da dualidade entre o "poder" político alienado e a "vontade" inalienável, que somente pode residir no povo. O que o "poder" político opera é a distorção da "vontade". Locke justifica essa distorção, mediante a primazia da ideia do governo constitucional, em que a "vontade" é corporificada no "poder" político como um "corpo único, com poder de representar a vontade e a determinação da maioria" (LOCKE, 2014: 87). Isso significa que a política democrática atua diretamente na distorção da soberania popular, reduzindo o antagonismo decisivo a um tipo de conflito no domínio "ôntico" da "política". Locke diz que "um corpo pode apenas se

mover em uma única direção por vez, e necessariamente para aquela que puxa com mais força" (LOCKE, 2014: 87). Temos aqui uma equação política que trata a resolução dos antagonismos mediante o conflito como uma disposição opositiva entre "maioria" e "minoria". Mais uma vez, Rousseau contesta a submissão/obediência da "vontade" ao "poder" político. Ele diz que "se o povo promete simplesmente obedecer, ele se dissolve por esse ato, perde sua qualidade de povo" (ROUSSEAU, 2011: 78). Retomando Chantal Mouffe, talvez seja necessário considerar que os antagonismos se expressam na "política" como uma distorção derivada dos problemas inscritos na ontologia do "político", isto é, na ontologia histórico-específica que caracteriza o modo operativo do mundo existente, do Real, que é a explosão traumática da própria realidade, que aqui invariavelmente tem no "semblante" da representação política democrática sua paisagem enganadora. Não é apenas um problema de imagem. A "maioria" é uma falsa imagem da soberania popular da "vontade". O paradoxo é que a representação da "maioria" é a própria alienação da "vontade", ela pode não representar a "vontade geral", mas quase sempre pode representar interesses particulares muito específicos. Žižek diz que não há propriamente uma "política pura" – em que a circularidade dos interesses privados destotalizados são diluídos na cidadania genérica, pressuposto da realização da "vontade geral" universal –, posto que ela significaria a destituição da totalidade abrangente das relações econômicas fundamentais. As relações políticas somente podem ser compreendidas quando combinadas com suas relações "apolíticas". Na verdade, o que temos são abstrações reais que são funcionais à percepção imediata. Para que as determinações da política apareçam, temos que suspender ou colocar entre "parênteses" as determinações "apolíticas" da economia, da mesma maneira que é através da interdição da "política" que o aparecimento do "econômico" é potencializado. Žižek diz que "a abstração do poder e das relações econômicas está inscrita na própria realidade do processo democrático" (ŽIŽEK, 2008b: 83). Isso significa que há uma cisão interna à imposição da realidade, uma espécie de divisão *não revelada imediatamente* que está no núcleo da economia, mas que é revelada de maneira traumática por um tipo de ação política

autêntica sobrecarregada pelo trauma espectral "apolítico". A vontade geral logo é desfeita, pois a *divisão* subjacente indica aqui que o consenso político é incapaz de eliminar a permanência perturbadora da *divisão* na própria "normalidade" de funcionamento do mundo. Entretanto, Badiou salienta que o desvelamento da cisão constitutiva somente é possível quando o real é revelado, mas é necessário considerar que "*todo acesso ao real é também sua divisão*" (BADIOU, 2017: 24, grifos do autor). Ou seja, a revelação do real é sua própria divisão. A rigor, o que temos é a explosão do núcleo interno da "política pura", possibilitando o reaparecimento da constituição ontológica de um tipo de "política" que somente pode ser *impura*, pois a constatação ontológica da *divisão* torna impotente qualquer tentativa de transformar a política num meio "puro" de representação da vontade geral. Não é possível que a vontade geral seja política propriamente dita, já que toda vontade é a imposição da *divisão* na política. A *divisão*, entretanto, reabilita o extremo do antagonismo político, que faz com que não exista caminho do meio possível capaz de resolver o estatuto ontológico da *divisão*. É assim que a crise da "política pura" pode representar a abertura de um tipo de espaço simbólico para que o significado sistêmico da totalidade de funcionamento daquilo que é "concreto", ou seja, a divisão propriamente econômica – o excessos que não apenas são produzidos pelos extremos, mas que necessariamente residem neles –, eliminando as abstrações reais, possa aparecer com toda sua força. Badiou lembra que o aparecimento do real traumático funciona como um assombração ao semblante, que aparece quando as determinações econômicas não mais têm nenhuma forma aparente de figuração ideológica. Retomando Žižek:

> A paralaxe significa que *o próprio colocar entre parênteses produz seu objeto* – a "democracia", como forma, só surge quando pomos entre parênteses a textura das relações econômicas, assim como a lógica inerente do aparelho político estatal: ambas têm de ser abstraídas; os que estão efetivamente incorporados aos processos econômicos e sujeitos aos aparelhos estatais têm de ser reduzidos a unidades abstratas. O mesmo acontece com a "lógica da dominação", a maneira como o povo é controlado/manipulado pelos aparelhos de sujeição: para discernir não só o imaginário democrático (como faz Foucault na análise da Microfísica do poder, mas também como faz Lacan na análise do poder no *Seminário XVIII*), mas também o processo de (re)produção econômica. Finalmente, a esfera específica da (re)produção econômica só surge se pusermos metodologicamente entre parênteses a existência concreta da ideologia

> política e estatal – não é de admirar que os críticos de Marx se queixem que falta à "crítica da economia política" de Marx uma teoria do poder e do Estado. E, é claro, a armadilha a ser evitada aqui é exatamente a de tentar formular a totalidade, cujas partes são a ideologia democrática, o exercício do poder e o processo de (re)produção econômica: se tentarmos manter todos à vista, acabamos não vendo nada, os contornos desaparecem. Esse colocar entre parênteses não é apenas um colocar epistemológico, ele diz respeito ao que Marx chamava de "abstração real": a abstração do poder e das relações econômicas está inscrita na própria realidade do processo democrático, e assim por diante (ŽIŽEK, 2008b: 83, grifos do autor).

O que temos que considerar aqui é a própria condição ambígua da política em relação à cisão fundamental, pois ela simultaneamente torna manifesta e esconde o problema, quando não opera a distorção absoluta do impasse. Trata-se, sem dúvida, de um problema ideológico. A função da hegemonia é decisiva aqui. Ela não significa a eliminação da *divisão*, mas opera uma certa *equilibração* do conflito, embora assegurada sua determinação ontológica. Por isso que mesmo que toda hegemonia seja "ético-política, não pode deixar de ser também econômica, não pode deixar de ter seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica" (GRAMSCI, 2007: 48). A disputa hegemônica do conflito é uma função da dominação social subjacente. É a *divisão* do antagonismo que a determina e define. Na hegemonia a *equilibração* se efetiva pela dominação parcial de uma classe particular como classe universal. Isso significa que a hegemonia traduz o conflito, mas, sobretudo, ela expressa a dominação de classe e da *divisão* sobre o corpo social. Assim, enquanto a "abstração real" funciona na suspensão de camadas específicas da totalidade abrangente, ela não pode eliminar o conflito subjacente a cada camada particular: existe o conflito propriamente econômico na própria economia, da mesma maneira que existem conflitos políticos na política. É possível que existam conflitos internos a cada esfera particular, por abstração. O problema é que – do abstrato ao concreto – toda esfera particular é determinada por conflitos externos: o conflito econômico como um autêntico problema político, ou, os conflitos políticos como expressão de interesses econômicos decisivos. Temos que considerar que a totalidade é uma armadilha, que oblitera as suas camadas constitutivas e, para Žižek, "se tentarmos manter todos à vista, acabamos não vendo nada, os contornos desaparecem" (ŽIŽEK,

2008b: 83). O problema é que a potência real do poder dominante tem sua *universalidade* definida em toda sua amplitude. Não é possível que uma particularidade seja tomada pela *universalidade* abrangente, nem a *universalidade* pode substituir inteiramente qualquer particularidade. A vontade geral aqui é apenas uma distorção decisiva, pois ela não somente engana, mas distorce absolutamente o significado da universalidade dominante. Podemos dizer que a vontade geral representada pela democracia política é uma distorção da soberania popular, quando é a vontade particular dominante que exerce seu domínio hegemônico mediante o exercício do poder econômico. Não há igualdade política abstraída do poder substantivo, pois as liberdades públicas são a abstração do homem real, e é por isso que a igualdade política entra em colapso quando contrastada com a efetiva desigualdade econômica que impera no capitalismo realmente existente. Para Hegel, a "populaça" é a nomeação da *divisão* fundamental, pois ela, ao mesmo tempo, é a parte dos sem parte que é despossuída do poder substantivo e que, no campo das liberdades públicas, se materializa como uma "coletividade" na forma de cidadãos abstratos. O paradoxo é que a "abstração real" pode delinear aquilo que é específico a cada esfera particular que está integrada *mediatamente* à universalidade hegemônica, mas apenas a *divisão* apresenta as relações *imediatas* que ligam toda universalidade à particularidade: o que significa que toda universalidade é dominada por uma parcialidade de classe. É aqui que o erro de Hegel pode ser exposto, pois na incapacidade de "apreender racionalmente o Presente enquanto Totalidade" (ŽIŽEK, 2013a: 103) – Žižek classifica como "narcisismo voraz de Hegel, a Ideia hegeliana que consome ou internaliza o todo da realidade" (ŽIŽEK, 2013a: 100) –, ele delineia um tipo de silogismo racional-abstrato impotente na sua capacidade de capturar plenamente o antagonismo. Žižek insiste que "isso não pode ser feito porque nosso Presente histórico é, em si, dividido, atravessado por antagonismos", e os "antagonismos presentes não são 'legíveis' em seus próprios termos" (ŽIŽEK, 2013a: 103). A "crítica da economia política" – como o termo cruzado decisivo, que atravessa as outras esferas particulares relativamente autônomas constitutivas da Totalidade – descobre a ontologia constitutiva objetiva, mas ela,

quando politizada, esclarece os elementos propriamente políticos da "neutralidade" de relações pretensamente objetivas. A economia só é elucidada quando é atravessada pelos termos outros que não os seus próprios, quando é radicalmente politizada, isto é, quando sua pretensa "objetividade" e "neutralidade" é subvertida pela politização ampla. Tudo isso somente é compreensível quando os interesses ideológicos são ligados, do econômico ao político, da politização das relações "apolíticas" à determinação dos interesses econômicos por detrás da "política pura". O retorno da "abstração real" ao concreto é o processo que garante a restituição do conflito, isto é, a emergência da *divisão* em cada componente particular desmembrado da falsidade da vontade geral para o domínio hegemônico da *divisão*. O conflito decisivo está na *divisão*, e não na abstração aparente da vontade geral como falsa "coletividade", que é a chave da constituição de uma universalidade alternativa.

Com efeito, é a partir da própria *divisão* que a dominação política abrangente tem sua sustentação e reprodução garantidas, pois ela é distorcida como algo externo ao corpo social. O antagonismo aqui é tratado como uma perversão da "normalidade". Mas é justamente o contrário, ela atua como uma forma de explosão traumática da ideologia dominante. A *divisão* desnuda e encobre a discordância fundamental, mas ela mesma é objeto do conflito político que não pode ser controlado. É nesse sentido que Badiou fala no *acontecimento* político, em que o "ato dessa divisão" (BADIOU, 2017: 24) é tratado como o acesso que possibilita o aparecimento do real. Žižek diz que a "realidade" é a "realidade social das pessoas atuais envolvidas na interação e nos processos produtivos, ao passo que o Real é o inexorável espectro 'abstrato' lógico do Capital que determina o que acontece na realidade social". O embaraço ideológico é que "a forma mais elevada de ideologia não envolve ser preso na espectralidade ideológica, mas precisamente ignorar esse Real da espectralidade" (ŽIŽEK, 2013a: 87). O antagonismo operado pela *divisão* é o problema, a "normalidade" que determina a natureza do conflito, o "espectro" monstruoso que envolve todo o complexo da realidade. É o problema do antagonismo que precisa ser examinado. Teríamos aqui apenas uma antinomia entre a "livre disposição da propriedade privada" e a "igualdade

abstrata dos sujeitos de direito" (BENSAÏD, 2017: 11), ou a cisão constitutiva produz um curto-circuito insolúvel que produz um conflito político entre a "partilha desigualitária do sensível" e uma outra "parte igualitária" (RANCIÈRE, 2018: 39) – que é uma não-parte incontada – que não cessa jamais de reclamação? Não podemos ter apenas uma anti-ideologia alternativa ao poder dominante, mas, talvez, a resposta esteja na elaboração de uma dialética. Adorno fala que a "dialética negativa", nesse sentido, funciona como uma espécie de "antissistema", que atuaria para "colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade" (ADORNO, 2009: 09). Temos aqui uma interpretação importante que trata a própria universalidade como um tipo de "antissistema" em *transe*, isto é, a universalidade ideológica hegemônica está em curto-circuito. O que temos que considerar aqui é que esta *divisão* representa uma incompletude irreversível no nível básico da realidade, que transforma o sistema como um todo num tipo de "antissistema", que produz o curto-circuito permanente entre a unidade da vontade e sua representação ideativa abstrata. Assim, não é possível que tenhamos uma *divisão* que não seja assimétrica, posto que ela existe como um elemento constitutivo da realidade existente, e que atua sempre como uma fenda permanente na composição do corpo social necessariamente dividido. Hegel é preciso aqui, pois elabora o conceito fundamental que desnuda a natureza do antagonismo. Seria a "dessemelhança" o axioma básico do ato constitutivo desta divisão?

> [...] (a unidade orgânica de um corpo social tem de ser desconstruída pela divisão de classes). No nível conceitual, isso significa que a verdade está do lado da abstração, da redução, da subtração, e não do lado da totalidade orgânica. A unidade restabelecida, a "síntese" das abstrações unilaterais, permanece no nível das abstrações e só pode aparecer como uma montagem monstruosa, um Todo não orgânico semelhante ao rosto de Frankenstein [...] O axioma ontológico da dessemelhança é que essa estrutura dessemelhante é universal, constitutiva da (ou daquilo que experimentamos como) realidade: a realidade que experimentamos nunca é "toda"; para criar a ilusão de "todo", ela deve ser suplementada por um elemento artificial dessemelhante que preenche o buraco ou a lacuna, como um cenário de filme composto de elementos "reais" (árvores, mesas, paredes), mas com um pano de fundo pintado que cria a ilusão de que estamos num mundo externo "real". O primeiro filósofo que viu isso com clareza foi Kant: a realidade que experimentamos é não toda, inconsistente, não podemos totalizá-la sem ser pegos em antinomias, de modo que a única maneira de experimentar a

> realidade como um Todo consistente é suplementando-a com Ideias transcendentais (ŽIŽEK, 2016: 6).

Como não podemos experimentar a realidade imediatamente senão como uma "armadilha", segundo Hegel, a "lacuna" aberta pela totalidade abrangente impossível faz com que o elemento "dessemelhante" apareça como uma necessidade para que o composto orgânico social possa ser montado. Toda realidade social é inconsistente e, portanto, o processo de subjetivação não pode se desvencilhar das antinomias constitutivas do próprio corpo social montado. Nesse sentido, Hegel diz que a "populaça" é o elemento "dessemelhante" produzido, pois resultado das "diferenças de classes" (HEGEL, 1997: 180) – que em Marx vai assumir a força política e filosófica da "divisão de classes" –, capaz de impor uma cisão na realidade factual para que o real se mostre, seja descoberto em sua inteireza. O conflito subjacente de classes distintas entre si não é uma falha estrutural ao corpo social, mas exprime a "dessemelhança" constitutiva deste mundo, que dá corpo àqueles que não podem ser integrados, ao mesmo tempo que não podem ser apenas descartados. É isso que quer dizer Rancière quando sentencia que estamos diante de "uma comunidade que existe tão só pela divisão" (RANCIÈRE, 2018: 45), e não pode prescindir do conflito e da não-incorporação de uma parcela daqueles que constituem o corpo social. O que Hegel tinha plena consciência era de que o "sistema dos carecimentos" produziria imediatamente "um todo orgânico de diferenças", mas que, na verdade, seria interditado pelo conflito infinito entre "opor a exigência de *igualdade* ao objetivo *direito da particularidade* do espírito contido na ideia, o qual não suprassume na sociedade civil-burguesa a desigualdade entre os homens". Ademais, Hegel adota como preponderante "o elemento da desigualdade" – que aqui assume uma disposição ampla: "desigualdade da habilidade, do patrimônio, e mesmo da cultura intelectual e moral" –, para perceber como "consequência necessária a *desigualdade* do *patrimônio*" (HEGEL, 2010: 198, grifos do autor). Então, a posição de Hegel parece privilegiar o primado da "desigualdade de patrimônio", isto é, a desigualdade ontológica quando confrontada com a divisão das massas de particularidades diante da riqueza e da propriedade. Ao contrário da crítica ao espantalho de Hegel, ele foi bastante

materialista aqui. Žižek diz que "o que Hegel não foi capaz de ver não foi uma espécie de realidade pós-hegeliana, mas o aspecto propriamente *hegeliano* da economia capitalista", ou seja, o paradoxo é que "Hegel não foi *idealista* o suficiente, pois o que não viu foi o conteúdo propriamente *especulativo* da economia capitalista" (ŽIŽEK, 2013a: 95, grifos do autor). Ele percebeu a dimensão imanente da "normalidade" do antagonismo de classes, mas sua limitação não o possibilitou perceber a dimensão espectral-imanente da dominação do capital universal, que controla as pessoas reais através de um mecanismo compulsivo atávico. É assim que chegamos num ponto explosivo, a saber, o fato de as classes não poderem ser consideradas como elementos positivos do Ser. Aliás, trata-se de pensá-las como resultado de um processo mais amplo de dominação social, combinado com a ontologia decisiva da estrutura econômica, ou seja, "em *sistemas particulares* de carecimentos" (HEGEL, 2010: 199, grifos do autor), "sistemas entre os quais se repartem os indivíduos, assim se estabelecendo as diferenças de classes" (HEGEL, 1997: 180). Quando pensamos as classes, não podemos operar nenhuma positivação, já que sua atuação se dá sempre como uma subtração da totalidade orgânica do corpo social, pois como defende Žižek, é a abstração que pode produzir a transcendência da ilusão da unidade orgânica dessemelhante. O axioma básico da dessemelhança é que a "divisão de classes" é a verdade da experimentação da realidade, que somente pode ser realmente experimentada pela realidade da *divisão*. Ela opera a subtração, redução e abstração, da realidade inconsistente. Mas as classes são repartições desiguais, pois elas produzem uma outra desigualdade interna a partir da desigualdade subjacente ao sistema dominante que as divide. Elas são desiguais no que diz respeito ao sistema de riqueza e ao sistema de poder. A "populaça" como classe é, ao mesmo tempo, um "menos" na totalidade orgânica do corpo social, pois aparece como o corpo da "divisão" – existe como um tipo de sujeito incômodo, a não-parte dos incontados etc. –, mas também um "mais" quando sua particularidade é o próprio substrato ontológico do poder dominante do capital universal, pois é a subjetividade transformadora sobre o mundo prático-inerte, ou seja, ela existe como produtora ativa da objetividade, da riqueza. O

paradoxo da "populaça" é assinalado por Hegel considerando toda sua complexidade ampla. Ele diz que:

> A queda de uma grande massa [de indivíduos] abaixo da medida de certo modo de subsistência, que se regula por si mesmo como o necessário para um membro da sociedade, – e com isso a perda do sentimento do direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio, – produz o engendramento da *populaça*, a qual, por sua vez, acarreta ao mesmo tempo uma facilidade maior de concentrar, em poucas mãos, riquezas desproporcionais (HEGEL, 2010: 223, grifos do autor).

O problema decisivo da "dessemelhança" está aqui, pois diante de uma totalidade incompleta, incapaz de se efetivar, pois o Todo sempre é inconsistente, a "política" no nível "ôntico" não é capaz de capturar o verdadeiro antagonismo constitutivo "dessemelhante", o excesso produzido pelo capital global "esclarecido", que se expressa naquilo que Rancière chama de "parte dos sem-parte", "o puro nome dos incontados, um modo de subjetivação" (RANCIÈRE, 2018: 98) específico que recoloca os termos do litígio universal numa outra gramática política de conflitos. Na verdade, a "populaça" aparece como a manifestação da *divisão* interna ao mundo existente. O elemento "dessemelhante" não pode ser capturado pelo nível "ôntico", já que ele é a própria *divisão* ontológica a partir da qual todos os conflitos "ônticos" vão ser ordenados. Žižek vai dizer que a "populaça" é "um grupo de pessoas para as quais não há lugar dentro da totalidade organizada, embora pertençam formalmente a ela" (ŽIŽEK, 2013a: 284). Trata-se, então, de um excesso constitutivo ao próprio universo simbólico-material do capitalismo realmente existente que, mediante contingências intransponíveis, reduz "os indivíduos à *pobreza*" (HEGEL, 2010: 221, grifos do autor). O excesso do Todo não poderia ser caracterizado com maior precisão, quando Marx assinalou que o assombro da ordem constitutiva do Ser estaria na existência imanente dos "despossuídos", como uma variação derivada e ampliada da "populaça" de Hegel, que são a "massa pobre política e socialmente sem posses" (MARX, 2017: 84). Para Marx, grosso modo, os "despossuídos" têm uma ontologia negativa, pois foram reduzidos à miserável condição de proprietários privados de uma alienação flutuante, isto é, sua *objetivação* é diretamente alienada e sua *exteriorização* com o mundo transformada em *estranhamento* generalizado. Temos que lembrar que para Hegel a

"sociedade civil-burguesa" suprassume as relações de dominação pessoal e de proximidade que, alienando a satisfação imediata dos carecimentos para o domínio abstrato da economia, "torna seus membros estranhos uns aos outros e os reconhece enquanto pessoas autônomas" (HEGEL, 2010, 220). A economia capitalista é um tipo de obliteração da realidade, que transforma as relações subjacentes num nível de intransparência decisiva. Marx demonstra como o processo de produção e circulação do capital obscurece as relações de exploração e dominação, posto que o gozo da liberdade negativa inviolável funciona como o próprio obstáculo ideológico à descoberta da máquina infernal capitalista de produção de mais-valor e de autovalorização imanente da riqueza estranhada. A ausência de responsabilidades morais coletivas sobre o destino privado, o primado do trabalho como mediação ontológica à reprodução social etc., produzem um tipo de bloqueio ideológico que impossibilita o pleno reconhecimento dos interesses de classe da dominação capitalista sobre as pessoas e a sociedade. É justamente isso que Hegel chamava de "sistema objetivo de carecimentos" (HEGEL, 2010: 218), em que "a vida material aparece como a finalidade, e a criação da vida material, o trabalho (que é, agora, a única forma possível mas, como veremos, negativa, de autoatividade), aparece como meio" (MARX; ENGELS, 2007: 73). Hegel, nesse sentido, vai insistir que a universalidade da conexão objetiva dos homens entre si – que é uma função dos meios e da forma de satisfação dos carecimentos – produz a dialética da "*acumulação das riquezas*" e "a *dependência* e a *miséria* da classe ligada a esse trabalho" (HEGEL, 2010: 222, grifos do autor). O que temos aqui é uma situação difícil, em que o sistema como um todo não é capaz de garantir a plena realização dos carecimentos da pobreza generalizada, ao contrário, o "sistema de carecimentos" é indissociável da produção da populaça e da pobreza generalizada. A saída ao impasse apresentada por Hegel é decisiva, ou seja, "o poder universal assume o lugar da família junto aos *pobres*" (HEGEL, 2010: 221, grifos do autor) como forma de mediação do conflito. O paradoxo é que se trata de uma saída ontologicamente incapaz de resolver definitivamente os antagonismos apolíticos. A posição de Hegel é ainda mais radical, quando demonstra a existência de uma certa

incompletude na plena realização dos interesses particulares, já que as *colisões* privadas seriam a forma de resolução objetiva de todo conflito:

> Esse interesse invoca a liberdade contra uma regulamentação superior, mas, quanto mais se afunda no fim egoísta, tanto mais requer uma tal regulamentação para ser reconduzido ao universal, para que atenuar e abreviar as convulsões perigosas e a duração do intervalo, no qual as colisões devem ser liquidadas pela via de uma necessidade inconsciente (HEGEL, 2010: 220).

Assim, para Hegel, o "poder universal", isto é, o Estado político, aparece como abreviador das "convulsões perigosas" que estão inscritas no âmago da sociedade civil-burguesa. Ele tem plena consciência que todo antagonismo constitutivo é delineado por "uma impureza irredutível (o jogo contingente de interesses parciais e lutas entre facções) na vida política" (ŽIŽEK, 2013a: 276). A resolução apresentada por Adam Smith foi formulada nos termos do equilíbrio de mercado, em que o axioma básico do "egoísmo" (SMITH, 2014: 95) seria a causa da própria gramática dos conflitos. A "reconciliação" apresentada por Hegel é diferente, pois ele vai dizer que diante da universalidade, "as ações privadas tornam-se contigência". A ontologia da ação privada é que ela escapa absolutamente ao controle privado "e pode ocasionar ou ocasiona danos e ilicitudes aos outros" (HEGEL, 2010: 218). Como não se trata de uma saída na forma do Leviatã de Hobbes, em que a liberdade é *internamente* abolida em função da garantia da segurança pessoal, Hegel vai tentar formular uma resposta universal racional ao impasse da "dessemelhança". Hegel Assim, trata-se de uma saída que esteja localizada no Todo, acima dos interesses privados em permanente *colisão*. A antinomia está aqui, que faz com que os proprietários privados compartilhem de uma igualdade formal básica e de uma liberdade derivada, deslocada de qualquer substância efetiva – os "estamentos" ou "classes" são irrelevantes, pois sua condição específica é diluída no estado de insubstância pressuposta à condição do sujeito do dever universal –, mas que atuem igualitariamente como cidadãos abstratos diante do Estado político. O "poder universal" se relaciona com cada pessoa singular como cidadão genérico, para além de sua particularização de classe. A autorreferência do Estado é que "seu conceito é antes não ser algo de deduzido, porém começando pura e simplesmente a partir de si"

(HEGEL, 2010: 266). Žižek diz que a "classe universal" tem como função social básica "proteger os interesses do Estado contra os interesses particulares de membros e grupos da sociedade civil" (ŽIŽEK, 2013a: 281). Então, temos no Estado a tentativa de correção do dano pressuposto, pois a dessemelhança aparece como uma derivação ontológica do mundo da atualidade dominante, que é produzida pela *divisão* constitutiva inerente a ele. O "poder universal" representa uma certa imbricação entre a igualdade pública abstrata diante do Estado político e a liberdade privada fenomênica, que esconde realmente o dano, para que uma certa aparência possa manter o funcionamento da vida ordinária sem maiores explosões sociais. O Estado precisa proteger os interesses universais dos interesses destrutivos das facções privadas. A tradução da burocracia estatal como classe universal é deduzida dessa ideia preliminar, pois seria ela a única capaz de suprassumir todo conflito particular explosivo.

Rancière apresenta uma ideia decisiva quanto ao "escândalo da política", que na "ausência de fundamento próprio", articula-se a partir do pressuposto da "igualdade" como "a condição não-política da política". Isso significa que "a política assim está sempre torcida pela refração da igualdade em liberdade" (RANCIÈRE, 2018: 75). Então, o problema da política é que ela trata de um problema estritamente não-político, posto que a política busca resolver a equação difícil da "igualdade", ou melhor, da ausência dela como desigualdade substantiva. O que temos que perceber aqui é que a condição de existência da política está fora dos seus próprios limites, isto é, ela é uma derivação de problemas que são de responsabilidade das relações apolíticas. A política não trata apenas da plena representação política, mas ela, na verdade, intenta equacionar o paradoxo entre desigualdade e liberdade. O curto-circuito entre a desigualdade substantiva e sua torção direta em liberdade formal produz o problema político da "dessemelhança". Na verdade, a "dessemelhança" não pode ser plenamente representada pela política, posto que a própria política é distorcida pela *divisão*. A política é, nesse sentido, a "divisão de classes" por outro meio. Hegel evidencia isso, quando diz que há uma contradição básica que faz com que a produção da riqueza

corresponda imediatamente ao governo do excesso de miséria e a produção ampliada da "populaça". Uma contradição necessária ao funcionamento do Todo abrangente. A "populaça" aparece aqui como um dano causado pelas antinomias inerentes ao "sistema de carecimentos" – aqui, as antinomias não podem ser pensadas com obstáculos estruturais, mas como necessidades imanentes ao funcionamento do Todo abrangente: são, no máximo, limites relativos, mas jamais podem ser tratadas como limites absolutos intransponíveis –, e não por dificuldades vinculadas à política estatal:

> Caso se impuser à classe mais rica o encargo direto, ou se os meios diretos estivessem presentes aí numa outra propriedade pública (ricos hospitais, fundações, conventos), de manter a massa que se encaminha para a pobreza numa situação de seu modo de vida regular, assim seria assegurada a subsistência dos carecidos, sem ser mediada pelo trabalho, o que seria contrário ao princípio da sociedade civil-burguesa e ao sentimento de seus indivíduos de sua autonomia e honra; - ou se ela fosse mediada pelo trabalho (mediante a oportunidade desse), assim seria aumentada a quantidade dos produtos, em cujo excesso e em cuja falta de um número de consumidores eles próprios produtivos consiste precisamente o mal, o qual de ambos os modos apenas se amplia. Aqui aparece que a sociedade civil-burguesa, apesar do seu *excesso de riqueza, não é suficientemente rica*, isto é, não possui, em seu patrimônio próprio, o suficiente para governar o excesso de miséria e a produção da populaça (HEGEL, 2010: 223, grifos do autor).

Hegel mostra aqui uma questão bem interessante sobre o problema do "excesso" – que aparece como ponto de inflexão da "crise" –, quando elabora uma caracterização da "pobreza" que não é apenas um dado objetivo da realidade factual, mas tem como pressuposto uma tipologia de sujeito que é subtraído de sua substância ética mínima, como um sujeito dessubjetivado de uma maneira muito específica, a saber: a "populaça" ou o "proletariado", ou a "parte dos sem parte", é o tipo de sujeito social que é "marcado pela ausência de qualquer expectativa de retorno", haja vista que sua integração somente pode surgir com a autotransformação radical das condições factuais existentes, da panaceia da realidade, a subjetivação política deste sujeito tem como intenção primordial não apenas "a luta contra a injustiça econômica" (SAFATLE, 2016: 236-237), mas o alcance de uma forma de subjetivação social ampla. O ponto de inflexão da "crise" para Hegel está justamente na dialética entre o "excesso de riqueza" e o "excesso de miséria", pois é o desmascaramento desta contradição subjacente que possibilita a percepção precisa de que o funcionamento do Todo indica que "a

desintegração é o próprio sinal da 'maturidade', pois não existe nenhum momento de puro sincronismo, quando forma e conteúdo se sobrepõem sem atraso" (ŽIŽEK, 2013a: 291). O momento crítico é que o "excesso de riqueza" é apenas a forma do seu conteúdo mais fundamental obliterado, ou seja, que ele representa o "excesso de miséria". O problema da subjetividade aparece aqui, pois a pobreza aparece não como um *estado* imanente, mas como uma *disposição* atuante. Para Rancière, "toda subjetivação é uma desidentificação" – que é um momento da "crise", funciona como reação ao processo voraz de desintegração provocado pelo Todo –, "um arrancar à naturalidade de um lugar, a abertura de um espaço de sujeito onde qualquer um pode contar-se porque é espaço de uma contagem dos incontados, do relacionamento entre uma parte e uma ausência de parte" (RANCIÈRE, 2018: 50). Estamos aqui diante da explosão dos "incontados" que não mais aceitam o não-lugar como sua topografia social básica. Isso significa, grosso modo, que é justamente o deslocamento dos lugares atuais de fala e do objeto de fala dos sujeitos falantes que torna toda subjetivação subversiva. Logo, a fala do não-lugar é substituída pelo lugar da fala explosiva. Assim, nos termos próprios da constituição da subjetividade, a pobreza como uma *disposição* atuante significa uma *reinstituição* da autonomia de si. A negação e subtração da "substância ética" é o que torna racional a rebelião das pessoas contra a ordem social estabelecida. Hegel insiste na substância subjetiva legítima do sujeito, em que o "espírito do indivíduo" é o pilar da "liberdade pública" (HEGEL, 2010: 239), isto é, a liberdade subjetiva atuante só tem lugar na ordem ética universal racional. Ademais, Hegel considera que o "interesse particular" é "um momento inessencial e mesmo indigno" por si mesmo, embora "não deve, na verdade, ser posto de lado ou mesmo reprimido, porém posto em concordância com o universal" (HEGEL, 2010: 237-238). O interesse individual está conservado e contido apenas quando realizado no "poder universal" da ordem ética racional existente:

> Devemos notar aqui a fineza da análise de Hegel: ele afirma que a pobreza não é apenas uma condição material, mas também a posição subjetiva de ser destituído de reconhecimento social, e por isso não basta satisfazer as necessidades dos pobres pela caridade pública ou privada – desse modo, eles continuam destituídos da satisfação de cuidar de maneira autônoma da própria vida. Além disso, quando Hegel enfatiza o fato de a sociedade – a

> ordem social existente – é o maior espaço em que o sujeito encontra seu conteúdo substancial e seu reconhecimento, isto é, o fato de que a liberdade subjetiva somente pode se efetivar na racionalidade da ordem ética universal, o anverso implícito (embora não declarado explicitamente) é que aqueles que *não* encontram esse reconhecimento têm também o direito de se rebelar: se uma classe de pessoas é sistematicamente destituída de seus direitos, de sua própria dignidade humana, elas são *eo ipso* eximidas de seus deveres para com a ordem social, pois essa ordem social não é mais sua substância ética. O tom depreciativo das declarações de Hegel sobre a "populaça" não deve nos desviar do fato básico de que ele considerava a rebelião dessa populaça inteiramente justificada em termos racionais: a "populaça" é uma classe de pessoas à qual o reconhecimento pela substância ética é negado de maneira não apenas contingente, mas também sistemática, por isso elas não devem nada à sociedade e são dispensadas de qualquer dever para com ela (ŽIŽEK, 2013a: 285-286, grifos do autor).

Hegel percebeu que a "substância ética" negada pela ordem ética racional não é um problema de contigência, mas se trata de uma lógica sistemática de privação, o que produz a necessidade e o direito de rebelião da "populaça" contra o Todo. A radicalidade da reação da "populaça" se explica pela própria incapacidade da ordem ética universal em cumprir com sua *responsabilidade ética* para com o sujeito singular. O dever do sujeito para com o "poder universal" tem como complemento necessário a garantia ética do direito individual pelo Estado. Hegel fala que, em contraste às "esferas do direito privado e do bem-estar privado", o Estado "é seu fim *imanente* e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm *obrigações* para com ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo, direitos" (HEGEL, 2010: 236, grifos do autor). A *obrigação* é "o comportamento *frente* a algo *substancial* para mim, o universal é em si e para si, pois o direito é, de maneira geral, o *ser-aí* desse substancial, e está nisso o aspecto de sua *particularidade* de minha liberdade *particular*" (HEGEL, 2010: 236-237, grifos do autor). O direito individual vem acompanhado das *obrigações*, e forma o vínculo necessário entre a liberdade pessoal e a universalidade. Entretanto, parece relevante considerar que Hegel não considerava a "pobreza", como uma realidade factual, o único fator decisivo para a ação política contra a opressão e a injustiça. Ele diz que "o homem pode certamente ser *subjugado*, ou seja, seu aspecto físico e qualquer aspecto exterior estão colocados sob a violência de outro, mas a vontade livre não pode em si e para si ser

coagida" (HEGEL, 2010: 118, grifos do autor). Isso significa que a "vontade livre", o aspecto subjetivo do sujeito *subjugado*, tem preponderância na ação política contra todo tipo de opressão que interfira na soberania de si. O "dano" em si não produz imediatamente a "populaça", nem produz o ato de ação consciente, pois "a disposição de espírito política" (HEGEL, 2010: 239) subjetiva diretamente a *subjugação* que constrange a liberdade pessoal. O estado da coisa (pobreza objetiva) é transformado na coisa em disposição política (pobreza subjetivada):

> É claro que Hegel tinha consciência de que a pobreza objetiva não é suficiente para gerar uma populaça: essa pobreza objetiva deve ser subjetivada, transformada em uma "disposição da mente", vivenciada como injustiça radical, por conta da qual o sujeito sente que não tem nenhum dever ou obrigação para com a sociedade. Hegel não deixa dúvida de que essa injustiça é real: a sociedade tem o dever de garantir as condições de uma vida livre, autônoma e digna para todos os seus membros – esse é um direito deles e, se lhes for negado, eles não têm deveres para com a sociedade (ŽIŽEK, 2013a: 286-287).

Num adendo não traduzido para a língua portuguesa à definição da "populaça", Hegel diz que a "populaça" não é um *a priori* ontológico, mas é constituída pela subjetivação política que - diante da condição da pobreza produzida exteriormente - através de sua "disposição de espírito" forma um tipo de sujeito político específico. O que é importante aqui é o fato de que o curto-circuito materializado na "populaça" não apenas produz o objeto da dessemelhança, mas Hegel parece sugerir uma subjetivação autêntica capaz de implodir o edifício social da dominação social por dentro de suas próprias antinomias:

> *Adendo*: O mais baixo nível de subsistência, de uma populaça de pobres, é fixado automaticamente, mas o mínimo varia de maneira considerável em diferentes países. Na Inglaterra, mesmo os mais pobres acreditam ter direitos; isso é diferente do que satisfaz os pobres em outros países. A pobreza em si não transforma os homens numa populaça; esta é criada somente quando há, na pobreza, uma disposição de espírito, uma indagação interior contra os ricos, contra a sociedade, contra o governo etc. Outra consequência dessa atitude é que, por sua dependência do acaso, os homens tornam-se frívolos e indolentes, como o *lazarone* napolitano, por exemplo. Desse modo, na populaça nasce o mal de não haver respeito próprio suficiente para assegurar a subsistência pelo próprio trabalho e mesmo assim, ao mesmo tempo, da pretensão à subsistência como um direito. Contra a natureza, o homem não pode reivindicar nenhum direito, mas, uma vez que a sociedade está estabelecida, a pobreza imediatamente toma a forma de uma injustiça cometida por uma classe contra outra. A importante questão de como deve ser abolida a pobreza é um dos perturbadores

> problemas que agitaram a sociedade moderna (HEGEL, 1999: 359-360, grifos do autor).

Žižek diz que "no capitalismo, a crise é interiorizada, ou seja, levada em conta como o ponto de impossibilidade que o estimula em uma atividade contínua", e que "Marx propôs um nome para o ponto e impossibilidade: 'luta de classes'" (ŽIŽEK, 2013a: 363). Não seria a populaça o adiantamento do ponto de impossibilidade do capitalismo? O que Hegel fez magistralmente foi ter percebido o embaraço subjacente ao sistema como um todo, localizando a crise no interior da sua "normalidade". Assim, podemos pensar que a dessemelhança é o problema ontológico do Estado político e da constituição da democracia. Sua existência é espectral e manterá perturbada toda acomodação aparente na soberania popular incapaz de incorporar todos. Na verdade, não há democracia sem rejeição e exclusão. Talvez aqui tenhamos o paradoxo explosivo da "democracia pura", ou seja, ela é ontologicamente incapaz de garantir plena participação de todos, já que seu deslocamento da igualdade para a liberdade carrega o impasse da dessemelhança, que é o de funcionar permanentemente como o semblante da desigualdade subjacente.

1.2 Quem pode conter a democracia?

O paradoxo subjacente à crítica materialista da democracia é: em vez de adotarmos uma posição niilista de rejeição absoluta da democracia, alegando sua "existência" traumática ou insistindo na sua "forma abusiva" espectral à populaça, talvez tenhamos que insistir na democracia e nas suas consequências absolutamente imprevisíveis, como o antídoto prático a qualquer negação absoluta do ideal democrático. Não se trata aqui de um paradoxo lógico, mas de um paradoxo do ser vivente da coisa em si. Marx já havia dito que "o momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica" (MARX, 2010b: 39). Então, a melhor maneira de superarmos a democracia e sua incapacidade de realização da emancipação do primado da opressão social, seria aceitando os pressupostos da própria democracia. Para Lênin, não se pode falar em 'democracia pura'; enquanto existirem *classes* diferentes, só se

pode falar em democracia *de classes*" (LÊNIN, 2019: 77, grifos do autor). O aprofundamento da democracia significaria que a própria democracia se despedaçaria, pois, nesse caso, o engano da "democracia pura" do Estado político entraria em curto-circuito com o postulado do governo da maioria não-representada e bloqueada pelo "embaraço" da dessemelhança que não pode ser plenamente representada. Se temos a democracia como o governo da maioria incapaz de representar os "*Homini sacer* - pessoas excluídas da ordem civil" (ŽIŽEK, 2014: 82, grifos do autor) na ordem institucional legal, então, como pode a "democracia pura" conter a fúria democrática contra si? A pergunta que assombra cada suspiro da ilusão democrática é: quem pode conter a democracia?

Žižek retoma a posição política de Rancière para tentar apresentar a luta conflitiva entre toda tentativa de hegemonização despolitizada, que está ligada à ordem "policial" indicada por Rancière e sua própria denegação, e o acontecimento político propriamente dito. Marx já havia antecipado essa ambivalência quando insistiu que "assim como a religião é o sumário das lutas teóricas da humanidade, o Estado político é o de suas lutas práticas. O Estado político expressa, portanto, dentro de sua forma de Estado, todas as lutas, necessidades e verdades sociais" (MARX, 2010c: 72). Então, temos aqui uma tensão estabelecida em razão do deslocamento entre a "democracia pura" e o que estamos chamando de fúria democrática – uma espécie de excesso democrático que aparece como "desordem democrática" (RANCIÈRE, 2014: 11), contra o núcleo elusivo da democracia –, pois o Estado político sempre representa potencialmente todas as lutas conflitivas antagônicas. É importante retomar Lukács aqui, pois ele vai dizer que temos que romper com o formalismo da "democracia pura", já que ela representa "a democracia como forma ideal adequada". O paradoxo é que a "democracia pura" – como "forma ideal adequada" –, precisa aparecer sempre como uma alternativa universal ao problema da plena representação. Assim, estabelece os termos da constituição da vida política de maneira muito específica, em que a "democratização" é a "concreta força política ordenadora daquela particular formação econômica". A democratização social é a expressão imediata da substância econômica

da sociedade. Lukács tenta formular a ideia de que, do ponto de vista ontológico, toda formação econômica tem uma "legalidade necessária inscrita" e um "ser-precisamente-assim histórico" (LUKÁCS, 2008: 84-85). A superestrutura jurídica e política não pode ser pensada alienada do que acontece no interior do metabolismo social. Nesse sentido, daqui podemos dizer que todo processo amplo de "democratização" experimenta um curto-circuito inerente, que é o antagonismo entre a particularidade flutuante e o princípio da universalidade. A antinomia interna decisiva é um tipo de conflito duradouro que não pode ser eliminado sem a passagem para um tipo de acontecimento político:

> Em resumo, o conflito político designa a tensão entre o corpo social estruturado, dentro do qual cada *parte* ocupa o seu lugar, e a afirmação de que "há uma parte dos sem-parte" que vem abalar essa ordem em razão do princípio de universalidade vazio, daquilo a que Balibar chama de *igualiberdade*, a igualdade de princípio de todos os homens que são dotados de palavra. O *próprio* da política induz sempre, portanto, uma espécie de curto-circuito entre o universal e o particular: o paradoxo de um *singular universal*, de um singular que aparece como o substituto do universal, repondo em questão a ordem funcional "natural" das relações no interior do corpo social. Esta identificação dos sem-parte com o Todo, da parte da sociedade que é desprovida de lugar verdadeiramente justo dentro dela (ou à qual repugna aceitar o lugar de segunda categoria que dentro lhe é concedido) com o universal é o gesto elementar da politização, detectável em todos os grandes acontecimentos democráticos, da Revolução Francesa (em cujo decorrer o *terceiro estado* se proclamou idêntico à Nação enquanto tal, contra a aristocracia e o clero) ao desaparecimento do ex-socialismo europeu (em cuja ocasião os fóruns dissidentes se instituíram como representativos da sociedade inteira contra a *nomenclatura* do partido). Nesta acepção precisa, política e democracia são sinónimas: o desígnio fundamental de uma política antidemocrática é e foi sempre, e por definição, a despolitização, quer dizer, a reclamação incondicional de que "as coisas regressem ao normal" e de que cada indivíduo retome seu posto... Como Rancière demonstra contra Habermas, a verdadeira luta política não constitui consequentemente, então, um debate racional entre interesses múltiplos, mas o combate travado por quem quer ao mesmo tempo fazer ouvir a sua voz e fazem com que seja reconhecida como a de uma parte legítima: quando os "excluídos", do *demos* grego aos operários polacos, protestaram contra e elite dirigente (aristocracia ou *nomenklatura*), as verdadeiras paradas em jogo não residiam apenas nas reclamações explícitas (de salários mais elevados, de melhores condições de trabalho, etc.), mas no seu direito a serem ouvidos e reconhecidos como uma parte a considerar em pé de igualdade na negociação – na Polônia, a *nomenklatura* perdeu a partida no momento em que foi obrigada a reconhecer o Solidariedade como um parceiro a considerar em pé de igualdade. Estas intrusões súbitas da política autêntica vêm minar aquilo a que Rancière chama de ordem policial, a ordem social estabelecida em cujo interior não existem senão as

> partes das partes. Rancière, bem entendido, insiste na análise da maneira como a linha de demarcação entre polícia e política é sempre confusa e contestada: digamos, inscrevendo-nos na tradição marxista, que o "proletariado" pode ser encarado como a subjectivação da "parte dos sem-parte", que leva a injustiça da sua sorte ao teste último de universalidade e pode, ao mesmo tempo, ser considerado como o operador que suscitará o aparecimento de uma sociedade racional pós-política (ŽIŽEK, 2006: 34-35, grifos do autor).

Como toda luta antagônica pode ser sumarizada em torno do acontecimento político autêntico e suas formas de denegação, é necessário estabelecer uma certa hierarquização compreensiva subjacente à distorção do acontecimento, em que a "política" é deslocada de seu fundamento legítimo para que se estabeleça a "polícia". Rancière salienta que o "escândalo da política" é precisamente "sua ausência de fundamento próprio". Como a "política" não tem fundamento próprio e como ela tem na "igualdade" o seu pressuposto necessário como "a condição não-política da política", a "política assim está sempre torcida pela refração da igualdade em liberdade" (RANCIÈRE, 2018: 75). A liberdade é uma forma de engano da realidade subjacente - ela torce a realidade –, pois todas as partes são particularidades desiguais, que são corporificadas como liberdades vivas no interior do Estado político. Lênin diz que "a liberdade, quando é oposta à emancipação do trabalho do jugo do capital, é um engano" (LÊNIN, 2019: 37). O paradoxo da democracia está na denegação autoritária de qualquer tipo – ela precisa condenar supostamente todo tipo de autoritarismo: tirania, ditadura ou totalitarismo –, pois a miséria social existente é consequência do embaraço que tem na situação da "dessemelhança" o sintoma decisivo do conflito. A função da "democracia pura" aqui é evitar que o conflito fundamental produzido pelo déficit da plena representação no Estado político exploda, isto é, a "democracia pura" objetiva "diminuir as energias políticas excessivas" inerentes à vida democrática plena, posto que "a democracia, como forma de vida política e social, é o reino do excesso" (RANCIÈRE, 2014: 17). A "democracia pura" precisa aparecer como democrática, antípoda da tirania, mas também precisa evitar que a democracia autêntica do povo perturbe a "normalidade" do seu funcionamento. Assim, como a soberania política reside no povo, e a democracia só pode ser entendida como o "reino do excesso", a

falha na contagem daqueles que não fazem parte da plena representação pode produzir um curto-circuito insolúvel? Hegel diz que "a soberania compete ao Estado" e que "a soberania do povo" antitética à soberania que reside no monarca não passaria de uma "representação *desordenada* do *povo*" (HEGEL, 2010: 264, grifos do autor), uma falha na representação, uma "dessemelhança". Marx ironiza Hegel aqui:

> Como se o povo não fosse o Estado real. O Estado é um *abstractum*. Somente o povo é *concretum*. E é notável que Hegel atribua sem hesitação uma qualidade viva ao *abstractum*, tal como a soberania, e só o faça com hesitação e reservas em relação *concretum* (MARX, 2010b: 48, grifos do autor).

Na verdade, a "política" aparece quando está diretamente em conflito com a lógica da "polícia". Na torção da igualdade em liberdade, a "política" é transformada num espantalho de igualdade sem substância efetiva e toda justiça em meramente uma tentativa de administração do dano. Por isso que Rancière sentencia que "a igualdade não é a democracia" (RANCIÈRE, 2018: 76). A democracia é a torção do princípio que faz com que a "desigualdade" existente seja distorcida na forma de uma representação política, ou seja, na ideia de que a "igualdade aritmética" diante do Estado político esgotasse o próprio princípio da igualdade como fundamento da "política". Rancière vai apresentar como solução ao impasse uma ideia incômoda, a saber, pois como "a democracia só produz a aparência", o que significa manter a disposição dos corpos e das linguagens no mesmo patamar de paralisia social, faz-se necessário "realizar a essência da política pela supressão da política". Como realizar a supressão da política? Para Rancière, como a democracia possibilita a torção da igualdade em liberdade, aqui teríamos que ser suficientemente radicais e traduzir a "torção da igualdade em dano": "isso significa antes de mais nada suprimir a diferença entre política e polícia" (RANCIÈRE, 2018: 77). Há aqui um certo paralelismo com Marx. Na dialética de Marx, as coisas em si não têm autonomia absoluta, mas funcionam como expressão de antagonismos sociais genéricos e rebatimentos na luta política estrita. Como Rancière apresenta a "política" como alternativa à "polícia", em que a supressão da própria "política" se daria com sua realização efetiva, Marx diz que "os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que é importa é *transformá*-lo" (MARX, 2007: 539). Rancière suprime a política realizando seu princípio não-

político na forma de igualdade. Para Lênin, o "objetivo é a igualdade como extinção das classes" (LÊNIN, 2019: 44), ou seja, a realização da política: aqui, temos a equivalência da "realização" e da "supressão", o que significa que a "supressão" da política se daria através da "realização" do "princípio não-político" na forma de igualdade. Marx realiza a filosofia através da transformação das condições existentes de opressão social, realizando a idealização da crítica. Mas o ímpeto da igualdade não é absoluto, pois em todo Estado político há uma luta antagônica entre a realização não-política da igualdade e suas alternativas de denegação. Rancière assim apresenta o impasse:

> As filosofias políticas, pelo menos as que merecem esse nome, o nome desse paradoxo, são filosofias que trazem uma solução para o paradoxo da parte dos sem-parte, seja substituindo-o por uma função equivalente, seja criando seu simulacro, operando uma imitação da política na sua negação. É a partir do duplo aspecto dessa identificação que se definem as três grandes figuras da filosofia política, as três grandes figuras do conflito da filosofia e da política e do paradoxo dessa realização-supressão da política cuja última palavra é, talvez, a realização-supressão da própria filosofia. Designarei essas três grandes figuras pelos nomes de *arquipolítica*, *parapolítica* e *metapolítica*. (RANCIÈRE, 2018: 79, grifos do autor).

Rancière tenta esquematizar a *arquipolítica*, que tem em Platão seu filósofo prioritário, dizendo que ela "expõe em toda a sua radicalidade o projeto de uma comunidade fundada na realização integral, na sensibilização integral da *arkhé* da comunidade, substituindo a configuração democrática da política, sem deixar qualquer rastro (RANCIÈRE, 2018: 79, grifos do autor). Isso pode ser pensado como uma tentativa de organização de um espaço social fechado, homogêneo, tradicional, que impeça a realização de um verdadeiro acontecimento político. No fundo, a arquipolítica "revogava a falsa política, quer dizer a democracia", pois é possível reconhecer sem maiores problemas "a distância radical entre a verdadeira justiça, semelhante à proporção divina, e as encenações democráticas do dano, assimiladas ao reino da justiça" (RANCIÈRE, 2018: 95). A democracia entendida como uma "falsa política" e o dano reduzido à sua medida miserável de administração pela justiça, faz com que a arquipolítica apareça como uma alternativa à vida democrática. É justamente a ideia de que a democracia degenerou os valores tradicionais e arraigados

nos laços da comunidade, que torna a vida democrática tão repulsiva para a arquipolítica. É contra a desintegração dos valores tácitos que a arquipolítica parece retomar seu postulado de homogeneização social e sua potência política mobilizadora ampla. A *parapolítica*, com efeito, significa "transformar os atores e as formas de ação do litígio político em 'partes' e formas de distribuição do dispositivo policial". Como o dano precisa se despolitizado, "em vez de substituir uma ordem por outra, a parapolítica opera assim o seu recobrimento". Temos, assim, uma tipo de denegação que opera a instituição de uma modalidade específica de administração do conflito político pela distribuição/ocupação de "cargos de mando" (RANCIÈRE, 2018: 86), em detrimento de uma ampla e substantiva democratização do corpo político. Talvez aqui tenhamos a forma mais complexa de denegação do conflito político, pois se trata de uma "tentativa de despolitizar a política": "o conflito político é tolerado, mas reformulado numa competição, no interior do espaço de representação, entre agentes/partes reconhecidos, em torno da ocupação (temporária) do poder executivo" (ŽIŽEK, 2006: 37). Assim, todo antagonismo traduzido como conflito político tem como objetivo a eliminação da substância do litígio. Não se trata da eliminação direta da oposição política, mas de fazer desaparecer, tornar indistinta, qualquer diferença de conteúdo radical que possa transformar a dissidência política numa universalidade política concreta capaz de obstruir a hegemonia dominante. É possível dizer que hoje temos a expressão parapolítica extremada, naquilo que Tariq Ali denominou de "extremo-centro", isto é, toda a competição liberal-democrática entre os partidos da ordem e seus opositores autorizados têm sua variação limitada à administração do espólio – "o partido dos ricos e o partido dos pobres são levados a fazer a mesma 'política', a política ímpar dos que não são ricos nem pobres, essa classe média que falta em todo lugar" (RANCIÈRE, 2018: 87) –, para que nenhum acontecimento político possa alterar a ordem de representação do dano. Rancière diz que "é preciso ver que tal centramento é antes de tudo uma resposta singular ao paradoxo específico da política, ao enfrentamento da lógica policial da distribuição das partes e da lógica política da parte dos sem-parte" (RANCIÈRE, 2018: 86). A distorção está justamente

num deslocamento, que faz com que a igualdade e a desigualdade – que é o conflito entre a "política" e a "polícia" – sejam objeto das instituições políticas e não do conflito subjacente à "política". O conflito entre as duas "partes" do corpo social não é mais uma luta ontológica pela mudança radical na ordem das coisas, mas um conflito estrito pelo poder e pelo controle do poder governamental. Estaríamos aqui submetidos sempre ao governo provisório de uma das "partes", pois o "que se chama governo é apenas a facção *vitoriosa*, e no fato mesmo de ser facção reside a necessidade de sua queda" (HEGEL,2014: 397, grifos do autor). O antagonismo é despolitizado, reduzido, mimetizado, transformado numa polarização parapolítica entre extremos – que são falsos extremos, pois sua extremidade é relativa ao centro mantenedor das coisas no seu devido lugar –, que é apenas uma armadilha democrática à plena realização da "política". Marx ilustra bem essa questão, quando discute a responsabilidade do pauperismo, para dizer que no conflito político autorizado entre as "partes", "nenhum dos partidos vê a razão na política em si; ao contrário, cada um a vê somente na política do partido contrário; nenhum dos partidos sequer sonha com uma reforma da sociedade" (MARX, 2010d: 30). Para Rancière, a *metapolítica* aparece como uma posição assimétrica à parapolítica, em que "sentencia um excesso radical da injustiça ou da desigualdade em relação ao que a política pode afirmar de justiça ou de igualdade". Ele afirma que o "dano absoluto" funciona como a absolutização do excesso, mas que "nesse excesso ela revela uma 'verdade' do político". A metapolítica mostra que "a verdade da política é a manifestação de sua falsidade", que atua contra "a desumanidade do homem", mas que também "significa o limite da política, sua impotência para realizar a parte propriamente humana do homem", e que "a emancipação humana é então a verdade da humanidade livre para além dos limites da cidadania política" (RANCIÈRE, 2018: 95-97). De fato, Marx apresenta nos seus escritos de juventude toda a complexidade do paradoxo entre a particularidade dos sujeitos e das classes específicas e a universalidade concreta da emancipação humana. O princípio da metapolítica em Marx está na denegação da filosofia e da política à medida de sua realização prática, o que faz que sua posição extrapole qualquer medida

política estrita para que seja possível a emancipação da política como um verdadeiro acontecimento "político". Por isso que em Marx a política transita de uma concepção positiva à uma posição abrangentemente negativa. Ele diz que a "revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das antigas relações – é um ato *político*", e sem um acontecimento (que ele chama de "revolução") autêntico capaz de alterar as coordenadas básicas de funcionamento da ordem do capital, não haverá um futuro distinto do que temos hoje. Assim, é justamente com a realização da emancipação que "o socialismo se desfaz do seu invólucro político" (MARX, 2010d: 52, grifos do autor). Como a concepção de "polícia" se sustenta em torno da distribuição dos lugares sem alteração da desigualdade fundamental, a metapolítica marxista diz que o "objectivo último da 'verdadeira' política é deste modo a sua auto-anulação, a transformação da 'administração da população' em 'administração das coisas' no interior de uma ordem racional feita de Vontade colectiva e plenamente transparente a si própria". Por isso que um autêntico acontecimento "político" é aquele que desnuda/descortina a opressão social intransparente, pois a "luta de classes não 'exprime' qualquer contradição económica objectiva, *é* precisamente a *forma de existência* dessa contradição" (ŽIŽEK, 2006: 37-38, grifos do autor*).* A metapolítica parece ser um forma de denegação decisiva, pois a operação que traduz o litígio fundamental pela tradução da "classe" – como conceito filosófico e como modo de ser – significa pensá-la como "a verdade da mentira política" (RANCIÈRE, 2018: 98). A populaça em Hegel ou proletariado em Marx são, grosso modo, o outro nome para os que são incontados, àqueles que não pertencem ao corpo social, ou que são tratados como membros de segunda classe na vida ordinária. São modos de subjetivação que fazem com que os corpos e as linguagens se desloquem de seus papéis sociais definidos, cujo resultado do deslocamento social é a produção de um tipo de curto-circuito insolúvel à hegemonia dominante. A *metapolítica* traduz a destruição e dissolução do corpo aparente da democracia e das relações econômicas que ela tenta encobrir, como seu conteúdo ontológico de verdade. A última noção de denegação do político é apresentada por Žižek, que repete Rancière até aqui, porém aditando a noção de

ultrapolítica. Žižek indica que se trata da "versão mais dissimulada e radical de denegação", em que há uma "tentativa de despolitizar o conflito levando-o ao seu paroxismo, *através* da militarização directa da política", que possibilita a constituição de uma polarização falsa, que recobre o problema decisivo do antagonismo, para que uma "guerra" entre um Nós e um Eles subsista, "deixando de existir qualquer base comum em que possa assentar o conflito simbólico – é sintomático que, em vez de *luta* de classes, a direita radical fale de *guerra* de classes (ou dos sexos)" (ŽIŽEK, 2006: 38, grifos do autor). A *ultrapolítica* é uma resolução típica de guerra social, em que todo conflito político é reduzido aos termos da eliminação e desaparecimento simbólico e factual do "outro". É possível estabelecer aqui que o ódio como afeto político tem função decisiva na constituição da moralidade. O conflito entre o Nós e o Eles é incendiado pela mediação resolutiva do ódio e da "violência 'destituída' de significado" (ŽIŽEK, 2014: 73*)*. Não há dúvida que Adorno e Horkheimer conseguem elaborar um mapeamento cognitivo preciso da ultrapolítica na forma da dominação política pelo fascismo, em que "as etiquetas são coladas: ou se é amigo, ou inimigo", e toda loucura permitida como fixação genérica se perfaz como "uma loucura da realidade política" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 166-168). Portanto, a ultrapolítica não é outra coisa senão a derrocada da capacidade política da democracia em seu processo de "democratização" plena, da extinção da polarização "política" capaz de alterar as coordenadas básicas dos lugares de poder e do poder que estabelece os lugares sociais, pela substituição violenta da "política" por uma ordem "policial" ininterrupta e prolongada.

Dito isso, podemos dizer que os modelos hegemônicos de denegação do político – o que significa que a dominação política não pode ser pensada como uma unidade vazia e abstrata, mas a partir de divisões e tensões internas que constituem a universalidade da própria dominação –, podem ser agrupados como distorções específicas que permitem o bloqueio de um autêntico acontecimento: arquipolítica, parapolítica e ultrapolítica. O único modelo que, por suas próprias características, mostra-se como uma alternativa ao núcleo elusivo da dominação, é a metapolítica. Os

modelos hegemônicos estão associados à anulação do acontecimento propriamente dito pelo seu recobrimento, enquanto a metapolítica radical expõe a "dessemelhança" hegeliana para além dos limites estabelecidos por Hegel, pois ele "não reconhece na populaça (no lugar da burocracia estatal) a 'classe universal'", assim "Hegel ignora a dimensão universal do elemento excessivo/discordante", pois "o excesso é o lugar da universalidade, o modo como a universalidade como tal inscreve-se na ordem de seu conteúdo particular" (ŽIŽEK, 2013a: 302*).* O curto-circuito entre a vida privada e a universalidade do reconhecimento comum de todos é o primado das tensões, mas não esgota a abrangência do conflito. Há aqui um certo limite importante, na forma de curto-circuito ideativo-filosófico, entre Hegel e Marx. É preciso repetir Hegel:

> Certa vez Deleuze caracterizou seu próprio pensamento como uma tentativa de pensar como se Hegel não tivesse existido, afirmando repetidas vezes que esse era um filósofo que deveria simplesmente ser ignorado, e não estudado. O que escapou a Deleuze foi que seu pensamento a respeito da pura repetição só funciona como uma suprassunção esquisita de Hegel. Nessa última vingança exemplar de Hegel, o grande tema hegeliano do caminho para a verdade como parte da verdade – para se chegar à escolha certa, é preciso começar com a escolha errada – reafirma a si mesmo. A questão não é que não deveríamos ignorar Hegel, mas sim que só podemos nos permitir ignorá-lo depois de um longo e árduo estudo de Hegel. Portanto, chegou a hora de repetir Hegel (ŽIŽEK, 2013a: 357).

Isso significa que Hegel foi capaz de descobrir o paradoxo da "dessemelhança", como núcleo explosivo corrosivo do Estado político, pois como Rancière demonstrou abertamente, "a democracia propõe o paradoxo de um incomensurável específico, de uma parte dos sem-parte como problema" (RANCIÈRE, 2018: 78), mas não foi capaz de levar as suas últimas consequências filosóficas o paradoxo desse "incomensurável específico". Mas do que realmente se trata este problema? A "democratização" ampla é um perigo à lógica operativa da dominação social, posto que toda democratização autêntica significaria a individualização e cidadanização de todos. O paradoxo é que "a individualidade é uma coisa boa para as elites", tornando-se "um desastre para civilização se a ela todos têm acesso" (RANCIÈRE, 2014: 42). Como o princípio da democracia significa o excesso de energias democráticas, o paradoxo é que os valores democráticos propagados não podem ser democratizados à todos. É absolutamente o

caráter excessivo da democracia que, na sua incapacidade de ser a plena representação de todos, expõe o litígio decisivo que impede o aparecimento político da parte dos sem-parte. A questão é que o Estado político em toda sua inteireza e abrangência prática não constitui apenas uma ilusão destituída de um componente objetivo de verdade. Há uma certa conformação do "homem real", "o indivíduo egoísta da sociedade democrática" com "o cidadão universal da constituição democrática" (RANCIÈRE, 2014: 50), que se desenvolve em torno de uma "aparência" de igualdade decisiva à dominação, mas que também faz com que povo apareça como um sujeito incômodo:

> Há política desde que exista a esfera de aparência de um sujeito *povo* cuja propriedade consiste em ser diferente de si mesmo. Logo, do ponto de vista político, as inscrições da igualdade que figuram nas Declarações dos Direitos do Homem ou nos preâmbulos dos Códigos e das Constituições, as que materializam tal ou qual instituição ou que são gravadas no frontão de seus edifícios, não são "formas" desmentidas por seu conteúdo ou "aparências" feitas para esconder a realidade. São um modo efetivo do aparecer do povo, o mínimo de igualdade que se inscreve no campo da experiência comum. O problema não é acusar a diferença entre essa igualdade existente e tudo o que a desmente. Não se trata de desmentir a aparência, mas ao contrário de confirmá-la. Lá onde está inscrita a parte dos sem-parte, por frágeis e fugazes que sejam essas inscrições, é criada uma esfera do aparecer do *demos*, existe um elemento do *kratos*, da potência do povo. O problema está em ampliar a esfera desse aparecer, em aumentar essa potência (RANCIÈRE, 2018: 101-102, grifos do autor).

Rancière demonstra aqui toda a potência subjacente à aparência democrática, que expressa a reclamação autêntica do povo, e que aparece objetivamente apenas como parte dos sem-parte. A inscrição política emergente diz que toda possibilidade inaudita de democratização autêntica está bloqueada, cindida, objetivada na "dessemelhança" enquanto uma totalidade incompleta. É aqui que o curto-circuito da emancipação política alcança seu limite absoluto, pois não há um antagonismo intransponível entre as lutas democráticas por reconhecimento e as lutas pela emancipação humana. A questão é que a "democracia pura" tem como limite o reconhecimento daqueles que não têm parte, mas é incapaz ontologicamente de eliminar esse excesso constitutivo dessemelhante do corpo social. É por isso que o "problema está em ampliar a esfera desse parecer", em elevar a potência política para além da democracia aritmética. A restrição da *fúria* política ampla à política

democrática estrita significaria a manutenção da ambivalência inerente ao curto-circuito expresso na "dessemelhança" como o núcleo decisivo do limite absoluto da plena representação política de todos. A contradição basilar entre esfera privada e esfera pública recobre o problema fundamental, mas também o expressa e delimita a capacidade da emancipação política de tornar-se um autêntico acontecimento:

> [...] é precisamente dessa contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como *Estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória, mas sempre fundada sobre a base real [*realen*] dos lações existentes em cada conglomerado familiar e tribal, tais como os lações de sangue, a linguagem, a divisão do trabalho em escala ampliada e demais interesses – e em especial, como desenvolveremos mais adiante, fundada sobre as classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam em cada um desses conglomerados humanos e em meio aos quais há uma classe que domina todas as outras. Daí se segue que todas as lutas no interior do Estado, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto etc. etc., não são mais do que formas ilusórias – em geral, a forma ilusória da comunidade – nas quais são travadas as lutas reais entre as diferentes classes (algo que os teóricos alemães sequer suspeitam, muito embora lhes tenha sido dada orientação suficiente nos *Deutsch-Französische Jahrbücher* e n'*A sagrada família*), e, além disso, segue-se que toda classe que almeje à dominação, ainda que sua dominação, como é o caso do proletariado, exija a superação de toda a antiga forma de sociedade e a superação da dominação em geral, deve primeiramente conquistar o poder político, para apresentar seu interesse como o interesse geral, o que ela no primeiro instante se vê obrigada a fazer. É justamente porque os indivíduos buscam *apenas* seu interesse particular, que para eles não guarda conexão com seu interesse coletivo, que este último é imposto a eles como um interesse que lhes é "estranho" e que deles "independe", por sua vez, como um interesse "geral" especial, peculiar; ou, então, os próprios indivíduos têm de mover-se em meio a essa discordância, como na democracia. Por outro lado, a luta prática desses interesses particulares, que se contrapõem constantemente e *de modo real* aos interesses coletivos ou ilusoriamente coletivos, também torna necessário a ingerência e a contenção *práticas* por meio do ilusório interesses "geral" como Estado (MARX; ENGELS, 2007: 37, grifos do autor).

Marx aqui – pois se trata de anotação de Marx ao excurso crítico elaborado em conjunto com Engels sobre Feuerbach – expõe toda a complexidade da dualidade antitética entre a vida ordinária estrita e vida pública ampla. Ele prepondera que a despeito da relação ilusória de comunidade idealizada no Estado político, teríamos, na verdade, uma dominação de classe corporificada pela dominância particular do poder político. Então, todas as lutas que se dariam dentro do Estado político são formas ilusórias gerais que recobrem a dominação parcial de classe inscrita na sociedade civil

burguesa. Como o "interesse geral" é estranho ao homem privado, sua atuação como homem público é ambígua e inerte. Assim, o poder do estranhamento generalizado o submete a "mover-se em meio a essa discordância", sem alteração do modo de funcionamento do sistema como um todo. A democracia é justamente isso: uma forma de manifestação da luta dentro do Estado político, mas uma maneira "discordante" pela qual a reclamação universal se desenvolve. Aqui há uma similitude entre Marx e Rancière quanto à ideia de "aparência". Já argumentamos que a forma de aparecer do povo na democracia é um modo necessário pela qual as contradições se mostram. O paradoxo em Rancière é que essa forma de aparecer é insuficiente, incapaz de fazer com que a parte dos sem-parte apareça em toda a sua inteireza como sujeito político coletivo na plena representação, pois são incontados no corpo social como membros na partilha da comunidade. O problema não está apenas no conteúdo latente obliterado pela dominação política, mas talvez tenhamos que perceber que a forma do aparecer da parte dos sem-parte exprime toda a ambiguidade subjacente à democracia, isto é, ela só pode reconhecer os que são contados. A parte dos sem-parte somente aparece como uma falha, uma rasura na contagem, um erro de conta. Não é possível que os incontados sejam representados na vida comunitária com sua identificação de parte dos sem-parte. Por isso que a "política" é um processo estrito para sujeitos, quando os incontados se deslocam de sua ambiência sem substância para uma desidentificação política radical com seus lugares estabelecidos. Temos aqui um processo político de colisão que precisa ser traduzido como ativação de modos decisivos de subjetivação. Rancière insiste que:

> A subjetivação política produz um múltiplo que não era dado na constituição policial da comunidade, um múltiplo cuja contagem se põe como contraditória com a lógica policial. Povo é o primeiro desses múltiplos que separam a comunidade de si mesma, a inscrição primeira de um sujeito e de uma esfera de aparência de sujeito contra o fundo da qual outros modos de subjetivação propõem a inscrição de outros "existentes", de outros sujeitos do litígio político. Um modo de subjetivação não cria sujeitos *ex nihilo*. Ele os cria transformando identidades definidas na ordem natural da repartição das funções e dos lugares em instâncias de experiência de um litígio. "Operários" ou "mulheres" são identidades aparentemente sem mistério. Todo mundo vê de *quem* se trata. Ora, a subjetivação política arranca-os dessa evidência, colocando a questão da relação entre um *quem* e um *qual* na aparente redundância de uma proposição de existência.

> "Mulher" em política é o sujeito de experiência – o sujeito desnaturado, desfeminizado – que mensura a distância entre uma parte reconhecida – a da complementaridade sexual – e uma ausência de parte. "Operário", ou melhor "proletário", é da mesma forma o sujeito que mensura a distância entre a parte do trabalho como função social e a ausência de parte daqueles que o executam na definição comum da comunidade. Toda subjetivação política é a manifestação de uma distância desse tipo. A bem conhecida lógica policial que julga que os proprietários militantes *não são* trabalhadores, mas desclassificados, e que as militantes dos direitos das mulheres são criaturas estranhas a seu sexo te, afinal de contas, fundamento. Toda subjetivação é uma desidentificação, um arrancar à naturalidade de um lugar, a abertura de um espaço de sujeito onde qualquer um pode contar-se porque é o espaço de uma contagem dos incontados, do relacionamento entre uma parte e uma ausência de parte (RANCIÈRE, 2018: 49-50, grifos do autor).

A democracia como modo de aparecer dos incontados é o espaço conflitivo do Estado político em que o dano fundamental é traduzido pela liberdade política mínima. Rancière fala em "torção", em que a igualdade é torcida na forma da liberdade vazia. É justamente na forma de uma "discordância", nos termos de Marx, que a democracia política é incapaz de resolver o "desentendimento" ontológico entre o "interesse particular" e o "interesse coletivo". Temos aqui uma certa incompatibilidade na divisão estrutural básica entre o reconhecimento universal e os incontados, pois a forma democrática contém a explosão da subjetivação política, como tomada da palavra por aqueles que não têm acesso à palavra reclamante autêntica. Quando a ultrapolítica distorce a luta de classes em *guerra de classes*, não significa que se trata de um problema linguístico, mas estamos diante de uma despolitização aguda do dano sofrido e da natureza ontológica do litígio. Não se trata de uma polarização que antagoniza modos de vida particulares alternativos entre si – parafraseando Fredric Jameson, como modos particulares alternativos de mundo –, mas de um antagonismo que polariza uma parte dos sem-parte do próprio mundo, pois são privados da possibilidade concreta de estar-no-mundo como sujeitos políticos universais. A subjetivação política autêntica é quando a universalidade é descoberta naquilo que se reconhecia como uma posição estritamente particular. Žižek é preciso aqui:

> A mesma lógica vale para as lutas emancipatórias: a cultura particular que tenta desesperadamente defender a sua identidade tem de recalcar a dimensão universal ativa em seu próprio coração, esta é a distância que separa o particular (a sua identidade) e o universal que o desestabiliza por

> dentro. É por isso que falham os argumentos do tipo "deixem-nos com nossa cultura". No interior de cada cultura particular, os indivíduos *sofrem*, as mulheres *protestam* quando são forçadas a submeter-se à clitoridectomia, e estes *protestos contra as imposições provincianas de cada cultura são formuladas do ponto de vista da universalidade*. A universalidade atual não é o sentimento profundo de que, acima de todas as diferenças, as diferentes civilizações partilham os mesmos valores básicos etc.; *a universalidade atual aparece (atualiza-se) como experiência de negatividade, da inadequação a si própria, de uma identidade particular*. A fórmula da solidariedade revolucionária não é "vamos tolerar as nossas diferenças", não é um pacto de civilizações, mas um pacto de lutas que atravessam civilizações – um pacto entre aquilo que, em cada civilização, mina por dentro sua própria identidade, luta contra seu núcleo opressivo. Aquilo que nos une é a mesma luta. Uma formulação mais adequada seria: a despeito das nossas diferenças, podemos identificar o antagonismo fundamental ou a luta antagônica em que cada um de nós está implicado; então partilhemos a nossa *intolerância* e vamos reunir forças num mesmo combate. Em outras palavras, na luta pela emancipação, não são as culturas em suas identidades que se dão as mãos, são antes as partes recalcadas, exploradas, condenadas ao sofrimento, as "partes de parte nenhuma" de cada cultura que se juntam em uma luta partilhada (ŽIŽEK, 2014: 125-126, grifos do autor).

À semelhança de Rancière que percebia a subjetivação como um processo de "desidentificação", Žižek vai aqui afirmar que a identidade como um atributo da particularidade é desestabilizada por dentro, quando a afinação da universalidade desloca seu lugar tático, sua posição de estar-no-mundo como privado de mundo. É isso que diz Rancière sobre a "política", quando assinala que ela "não é feita de relações de poder, é feita de relações entre mundos" (RANCIÈRE, 2018: 56): um mundo comum em que há a coexistência entre a comunidade e a não-comunidade, entre a representação no Estado político e a parte incontada daqueles que não tem parte alguma. É possível que exista alguma alternativa particular ao mundo do capital global esclarecido e que seus interesses privados sejam preponderantes?

> Em termos mais gerais, um capitalista pensa que age em seu interesse próprio, ignorando a forma como está servindo assim a reprodução alargada do capital universal. Não se trata simplesmente de que toda universalidade é assombrada por uma particularidade que a tinge, mas antes que qualquer posição particular é assombrada por sua universalidade implícita, que a mina. O capitalismo não é apenas universal em si, é universal para si, enquanto terrível e efetivo poder corrosivo que mina todos os mundos das vidas particulares, todas as culturas e tradições, atravessando-as de lado a lado, apanhando-se em seu vórtice. Não faz sentido perguntar se "essa universalidade é verdadeira ou uma máscara de interesses particulares", pois ela é diretamente efetiva enquanto universalidade, enquanto força negativa de mediação e destruição de todo conteúdo particular [...] Este é o momento de verdade da exigência liberal de uma universalidade *kulturlos*: o

> capitalismo, cuja ideologia é o liberalismo, *é* universal, e não mais enraizado em uma cultura ou "mundo" particulares. Foi por isso que Badiou afirmou recentemente que o nosso tempo é *privado de mundo*: a universalidade do capitalismo reside no fato de o capitalismo não ser o nome de uma "civilização", de mundo simbólico-cultural específico, mas o nome da máquina simbólico-econômica verdadeiramente neutra que tanto opera valores asiáticos como quaisquer outros (ŽIŽEK, 2014: 125-126, grifos do autor).

Então, a emancipação política anula as diferenciações entre mundos particulares de uma maneira muito específica. O que significa que os "mundos das vidas particulares" não são abolidos, mas tolerados, e submetidos a uma adaptação que permita que suas diferenças sejam sempre relativas, como indiferença abrangente entre os mundos particulares, mas ligados pela partilha sensível comum da dominância do poder abstrato do capital global. É assim que as diferenças são toleradas, quando a "polícia" impossibilita qualquer comunicação autêntica entre seus danos particulares na conformação de um litígio comum. Badiou fala que "em nosso mundo a vida está dissipada" (BADIOU, 2017: 47), mas não é possível dizer que ela esteja desunificada do ponto de vista da dominação política ampla. Temos que pensar a emancipação política como equivalente à dominação política, que funciona como o semblante das relações brutais de exploração capitalista. Marx já havia dito que "as leis e as instituições da democracia não são apenas aparências, nem mesmo a vida real da burguesia, mas são órgãos de comando do controle político da dominação de classe". É nesse sentido que toda particularidade existente é cortada pela universalidade corrosiva do poder desmedido do capital global. É o poderio universal que corrompe o desvio da particularidade, adaptando-se a ele para que seu conteúdo esteja adequado à essência do poder desmedido. Marx, no seu vigoroso debate sobre a questão judaica, vai dizer que a "dissociação" do homem genérico em indivíduo privado e cidadão do Estado não é uma forma de sabotar a realização da emancipação política, mas constitui a própria emancipação política efetivada:

> A *dissociação* do homem em judeu e cidadão, em protestante e cidadão, em homem religioso e cidadão, essa dissociação não é uma mentira frente à cidadania, não constitui uma forma de evitar a emancipação política, mas *é a própria emancipação política*; ela representa o modo *político* de se emancipar da religião (MARX, 2010c: 42, grifos do autor)

Temos aqui uma antinomia constitutiva da emancipação política, pois a "dissociação" do homem na particularidade da vida ordinária e na universalidade da vida comum é a realização positiva da emancipação política e não sua denegação. O problema é que essa operação produz um curto-circuito insolúvel, pois a "discordância" de que fala Marx se encontra sempre latente, em contrapartida ao "excesso de Estado", pois a vida particular pode ser pensada como a própria expansão do poderio da vida estatal. A "discordância" é latente nas relações econômicas, pois a dominação social está incorporada na "normalidade" da vida social, sobretudo nas coisas objetivadas, e protegida da politização democrática, já que as relações apolíticas são impassíveis de politização. Na verdade, a repressão atual tem como característica a inviolabilidade das relações apolíticas. Elas são objeto de um não-conflito político, mas, são o verdadeiro núcleo do litigio que jamais pode aparecer. A função ideológica da "democracia pura" é evitar que a contradição entre o desigualitarismo objetivo das relações econômicas (apolíticas) e a igualdade formalista das relações políticas apareça e produza um curto-circuito explosivo definitivo. Não é possível que a "discordância" por dentro represente uma mudança radical dos parâmetros gerais da dominação social. Ela representa apenas a luta por reconhecimento particular e não pela visibilização do litigio nem, tampouco, sua suprassunção. Lukács fala que "a luta pela ditadura democrática" é o objetivo definitivo da "luta pela democracia total", que significa "uma luta contra a liquidação democrática da democracia" (LUKÁCS, 2019).

A democracia autêntica, ou seja, a democratização, não é redutível ao pluralismo político amplo. A "democracia pura", entretanto, pressupõe o pluralismo político como pressuposto do funcionamento dela. O que temos é a "democracia pura" como a manutenção da separação das pessoas comuns – sendo que a democracia é a idealidade separada da vida privada ordinária –, antípoda da concentração-integração do poder dominante. A separação possibilita o pluralismo no limite do descaramento do litigo decisivo. É por isso que "todo inimigo da democracia espetacular equivale a qualquer outro" (DEBORD, 1997: 186). O pluralismo precisa ficar limitado ao exercício "policial" da liberdade espectral. A liberdade que confronte o

desigualitarismo passa ao vocabulário estatal de "todo inimigo". A existência dos extremos em si marca a dualidade que ativa o paradoxo do Estado político, em que a vida ordinária se assenta na contradição entre o "fim egoísta" e à ação pública comum. Enquanto a vida privada funciona pela ativação do "instinto cego", como diz Marx, a vida pública universal se dá pela alienação política ao Estado político pleno. O modelo mais radical é apresentado por Hobbes e o Leviatã. Marx diz que aqui temos "a transformação dos estados políticos em classes sociais" e que isso reduziu "as diferenças dos estamentos da sociedade civil a simples diferenças sociais que dizem respeito à vida privada, sem importância na vida política". Então, o princípio da igualdade formal aparece como uma naturalização da igualdade na vida civil, à despeito das distorções possíveis na vida ordinária. A democracia no Estado político se reproduz em torno de um embaraço difícil, isto é, a dualidade existente e pressuposta à constituição política entre diferenças sociais dadas e a igualdade formal de todos. A separação entre a sociedade civil e o Estado político significa o limite absoluto da emancipação política, em que as diferenças estamentais são subtraídas por uma igualdade formal que torna toda representação plena impossível. O embaraço está na própria ambiguidade da separação: a "dessemelhança" da "parte dos sem parte" somente é possível quando o Estado político e a sociedade civil estão completamente cindidos. A lição da democracia é que ela parece ter um limite insuperável: ela não pode representar todos. Ao contrário da posição de Joachim Hirsch, não se trata apenas "de um crise da política dominante" (HIRSCH, 2019: 81), mas talvez tenhamos chegado no momento de superação da própria democracia como modelo dominante de regulação social. O problema é que a democracia é uma palavra sacra. Nosso vocabulário precisar ser profanado. Temos que ser antidemocráticos.

1.3 O absoluto frágil do "estado de exceção"

Podemos falar aqui sobre uma ambiguidade que não é apenas relativa ao léxico comum dominante, mas que talvez seja decisiva para que possamos transcender a linha de menor resistência do mundo atual e elaborar como agir politicamente para a

mudança do mundo: isso significa localizar a situação que temos hoje e proceder politicamente a suspensão do estado presente. Giorgio Agamben delineia sua análise do mundo em que vivemos nos termos de uma situação específica de emergência social, pois o que o "poder contém em seu centro é o estado de exceção", que pela sua condição singular anômica, funcionaria essencialmente como "um espaço vazio, onde uma ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida" (AGAMBEN, 2004: 131). A pergunta que se segue é: vivemos num autêntico estado de exceção que suspende a vida ordinária de si mesma ou talvez devêssemos imaginar o mundo atual como constituído por uma ontologia excessiva ingovernável? Temos que perceber que o universo simbólico do capitalismo global contemporâneo é inconsistente, e que produz permanentemente uma espécie de desclassificação das formas ordinárias de vida existentes por aquilo que é a norma instituída pelo poder dominante – poder estatal correspondente efetivo e o poder diabólico do capital global –, mas a própria "norma" não tem relação imediata com as formas de vida concretas. Na verdade, não há "espaço vazio" na ordem geométrica do capitalismo global, pois o capitalismo de hoje é profundamente inconsistente e que sua operação desclassificatória das formas reais de vida não seria nada além do que a dimensão excessiva da substância de seu poder desmedido. Isso significa que a perturbação é inerente ao funcionamento do sistema como um todo, não podendo jamais ser resultado de uma interferência externa ao seu núcleo de funcionamento elusivo: o capitalismo funciona mediante a dominação das compulsões abstratas sobre as pessoas, o que faz com que o "excesso" não funcione como uma anomalia subtrativa, mas como a "exceção" permanente dominante, isto é, a "norma" hegemônica inconsistente oblitera a norma idealizada de um capitalismo moderado sem excessos. Assim, o antagonismo constitutivo entrecruza a totalidade das relações existentes, das formas particulares residuais à universalidade real complexa, para que o todo orgânico funcione. É por isso que o antagonismo constitutivo não pode ser reduzido à divisão entre duas classes, pois nesse caso, não teríamos propriamente um conflito político insolúvel, mas uma totalidade orgânica encaixada e em pleno funcionamento. É

justamente o elemento excessivo compulsivo que desestabiliza à normalidade existente. Žižek diz que:

> É como a diferença entre a esquerda e a direita no espaço político: sua diferença é a diferença no próprio modo como diferenças são percebidas. Todo o espaço político se mostra diferentemente estruturado se nós o olharmos a partir da esquerda ou a partir da direita; não há um terceiro modo "objetivo" (para um esquerdista, a divisão política atravessa todo o corpo social, ao passo que, para um direitista, a sociedade é um todo hierárquico perturbado por intrusos marginais). A diferença "em si" é, portanto, não simbólica/diferencial, mas real-impossível – algo que escapa e resiste à apreensão simbólica. Essa diferença é o universal como tal – universal não como uma estrutura neutra elevada acima das suas duas espécies, mas como o antagonismo delas constitutivo [...] Se a divisão do corpo social em duas classes tivesse sido completada, sem o elemento excessivo (judeu, populaça ...), não haveria luta de classes, apenas duas classes claramente divididas (ŽIŽEK, 2019: 261).

Assim, o que se mostra absolutamente problemático na posição de Agamben é a substituição de uma ontologia constitutiva substancial para a uma hipótese que se sustenta e torno de um paradoxo frágil – na forma de um "espaço vazio –, quando, na verdade, seria mais razoável pensar as antinomias sociais paradoxais a partir dos antagonismos sociais existentes. Žižek contradita a hipótese de "uma estrutura neutra elevada acima das duas espécies" como um "espaço vazio" despolitizado, pois o conflito antagônico em estado puro é inapreensível à subjetividade simbólica pura. Em vez de um conflito elusivo incontornável de correções internas, teríamos a preponderância de "medidas excepcionais" que se encontrariam numa "situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal" (AGAMBEN, 2004: 12-13). Agamben, nesse sentido, produz um tipo de deslocamento analítico da luta de classes excessivas para um curto-circuito entre o direito e o poder político governamental na forma de um "estado de exceção". Para ele, o paradoxo está na tensão delicada entre o aspecto normativo do direito e a violência governamental, que ignora as determinações universais do "direito de todos" – nos termos de Hegel – para, numa particularização normativa interna, estabelecer um "estado de exceção" circunscrito. Aqui temos o problema na formulação de Agamben em toda a sua inteireza, pois o "estado de exceção" não parece, pelas suas próprias contradições e

tensões internas, possibilitar qualquer retorno à vida democrática mínima, mas seu futuro só é possível como miserável prolongamento do presente, como uma iminência da guerra entre os Estados-nação rivais:

> Não se trata, naturalmente, de remeter o estado de exceção a seus limites temporal e espacialmente definidos para reafirmar o primado de uma norma e de direitos que, em última instância, têm nele o próprio fundamento. O retorno do estado de exceção efetivo em que vivemos ao estado de direito não é possível, pois o que está em questão agora são os próprios conceitos de "estado" e de "direito". Mas, se é possível tentar deter a máquina, mostrar sua ficção central, é porque, entre violência e direito, entre vida e norma, não existe nenhuma articulação substancial. Ao lado do movimento que busca, a todo custo, mantê-los em relação, há um contramovimento que, operando em sentido inverso no direito e na vida, tenta, a cada vez, separar o que foi artificial e violentamente ligado. No campo de tensões de nossa cultura, agem, portanto, duas forças opostas: uma que institui e que põe e outra que desativa e depõe. O estado de exceção constitui o ponto da maior tensão dessas forças e, ao mesmo tempo, aquele que, coincidindo com a regra, ameaça hoje torná-las indiscerníveis. Viver sob o estado de exceção significa fazer a experiência dessas duas forças, tentar, incessantemente, interromper o funcionamento da máquina que está levando o Ocidente para a guerra civil mundial (AGAMBEN, 2004: 131-132).

Então, o "contramovimento" que tem como tarefa prioritária a eliminação da "ficção" que liga violentamente o "estado" ao "direito", fica bastante desarmado, debilitado, diante de um "espaço vazio" indeterminado, em que a vida é descreditada em relação ao direito e desprezada pela força imperativa da norma. Assim, o "estado de exceção" não funciona como uma extensão do poder elusivo do capital global, mas, ao contrário, é a própria "suspensão" do imperativo da lei e da força da norma. O paradoxo decisivo é que o "estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo" (AGAMBEN, 2004: 13). Isso significa, grosso modo, que há uma zona de indecidibilidade constituída hoje, que produz um tipo de dominação social biopolítica em que a suspensão das formas normais de sociabilidade é instituída como regra de exceção universalizada como modo de vida dominante. Com efeito, Agamben foi bastante perspicaz ao localizar que há um mal estar permanente na forma pela qual as democracias contemporâneas aparecem. Talvez seja possível dizer que Agamben percebeu o "sintoma" de um problema insolúvel que é inerente ao funcionamento do próprio capitalismo, mas traduziu esse problema não como um embaraço estritamente político, mas sim

teológico. A crítica de Hardt e Negri à concepção do "estado de exceção" – que tem em Agamben seu principal expoente na filosofia política contemporânea –, é bastante adequada:

> Reina uma espécie de apocaliptismo nas concepções contemporâneas de poder, com advertências sobre novos imperialismos e novos fascismos. Tudo é explicado através do poder soberano e do estado de exceção, ou seja, da suspensão generalizada de direitos e da emergência de um poder que se posiciona acima da lei. De fato, é fácil encontrar provas desse estado de exceção: a predominância da violência para resolver conflitos nacionais e internacionais, não só como último, mas como primeiro recurso; o uso generalizado da tortura e até a sua legitimação; a morte indiscriminada de civis em combate; a supressão das leis internacionais; a suspensão dos direitos e mecanismos de proteção internos; e a lista prossegue indefinidamente. Esta visão do mundo assemelha-se às descrições medievais europeias do inferno: gente sendo queimada num rio de fogo, outros esquartejados, membro a membro, e no centro um grande diabo engolindo corpos inteiros. O problema desse tido de imagem é que o foco na autoridade transcendente e na violência eclipsa encobre as formas realmente dominantes de poder que continuam a nos governar hoje em dia – poder encarnado em propriedade e capital, embutido na lei e plenamente apoiado por ela (HARDT; NEGRI, 2016: 17-18).

Privilegiar a cartografia das sociedades existentes pela sua dimensão estritamente política, em que o império da lei e a força da norma são preponderantes, funciona como uma redução da própria forma de dominação à sua dimensão meramente estatal, obliterando a ontologia constitutiva do capitalismo propriamente dito: "a forma jurídica deve ser tudo, e o conteúdo econômico, nada" (ENGELS; KAUTSKY, 2012: 22). A autonomização da forma jurídica em relação aos processos objetivos produz uma distorção que torna inacessível o núcleo elusivo do poder do capital, o que produz uma obliteração do verdadeiro "estado de exceção" que, na verdade, é a preponderância das relações econômicas fundamentais sobre suas formas sociais derivadas. Não há suspensão da lei e da norma quando estamos diante de uma tipologia de poder dominante que determina as outras dimensões fenomênicas. O que está suspenso aqui é a impossibilidade do sistema como um todo em garantir plena participação ativa e igualdade social radical. Trata-se de um problema de ontologia constitutiva que não nega a existência da inferência política sobre a "coisa em si", mas aqui a ideia de "reflexo" opera com toda sua força, quando determina que tipo de "suspensão" acontecerá para que a volatilidade incontrolável do capital possa estar

sempre "distante", porém operando na clandestinidade e nas sombras da "política pura". A economia é aquilo que reflete sem que sua estrutura apareça no "reflexo", pois sua imagem distorce seu núcleo elusivo como fator preponderante na estruturação da "coisa para si". Isso não significa que a economia não apareça, mas ela aparece na forma política adequada como uma inscrição social distorcida. O significado dessa rasura aparece aqui como uma certa "distorção" consciente produzida pela "coisa em si", que produz uma inconsciência social coletiva de longo alcance – como um paralelismo de dominação social desmedida: "Eles não sabem disso, mas o fazem" (MARX, 2013: 149). O que estamos dizendo é que o poder abstrato do capital produz uma "subjetividade" bastante específica, que tem na imagem distorcida da economia na política seu álibi ideológico, que necessita aparecer "quase" sempre como algo que, de fato, não é o mesmo do seu ser. Toda "personificação" social determinada é um outro "reflexivo" da "coisa em si" determinante. Marx retoma a discussão sobre a forma-mercadoria para apresentar o problema da personificação econômica e da distorção ideológica:

> As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Eles são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer à violência; em outras palavras, pode tomá-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e que agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidores de mercadorias. Na sequência de nosso desenvolvimento, veremos que as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, como suporte [*Träger*] das quais elas se defrontam umas com as outras (MARX, 2013: 159-160, grifos do autor).

Marx interpela a antinomia da igualdade formal possível, em que o problema do conflito estabelecido de "um direito contra outro direito" não é resolvido pela sua forma jurídica subjacente, isto é, pela sua forma democrática de estabelecimento do

consenso mínimo em torno de um litígio entre iguais, mas diz que "entre direitos iguais, quem decide é a força" (MARX, 2013: 309). O antagonismo fundamental inerente ao capital global não pode ser tratado, como faz Agamben, no sentido de uma cisão "entre violência e direito, entre vida e norma", destotalizando a inscrição universal do significado do domínio do capital sobre tudo o que existe. O "estado de exceção", pois, seria o ponto decisivo da tensão do conflito estabelecido. Não teríamos aqui um "estado de exceção" antinômico que opera uma distorção na constituição do mundo, mas talvez seja necessário dizer que não há poder dominante do capital global que não funcione pela sua dimensão excessiva, pois temos aqui o ápice do "excesso de realidade" (DELEUZE; GUATTARI, 2006: 91) como realização plena do mundo. Em vez de termos um "estado de exceção" instituído, teríamos à "exceção" como elemento ontológico irrevogável na constituição do poder abstrato dominante do capital global, como sua condição de possibilidade: "a exceção, caberia dizer, é incluída na constituição", pois o "capital também funciona como forma impessoal de dominação que impõe leis próprias, leis econômicas que estruturam a vida social, fazendo com que as hierarquias e subordinações pareçam naturais e necessárias" (HARDT; NEGRI, 2016: 21). Žižek retoma Badiou, para dizer que há um "excesso" constitutivo inerente à ontologia do capital, que traduz o conflito como "excessivo" em si mesmo, assim como o excesso que constitui o poder estatal dominante: o "estado de exceção" não seria o fator constitutivo do capital em "excesso" pleno? A suspensão das formas jurídicas amplas – lei e norma estabelecidas – não poderia ser pensada como uma característica imanente de uma forma de poder abstrato que somente pode "ser" mediante um "excesso" constitutivo permanente?

> De acordo com Alain Badiou, o estado de uma situação cuja função é representar a multidão (por exemplo, o Estado em relação à sociedade) sempre envolve um excesso no que diz respeito à situação que representa: o aparelho estatal nunca é uma representação transparente da sociedade; ele conta com sua própria lógica, que intervém retroativamente e exerce uma pressão violenta sobre aquilo que representa. Nesse ponto, devemos acrescentar a seu argumento o seguinte: não apenas há um excesso do Estado em relação à multidão que ele representa, como *o próprio Estado é excessivo em relação a si mesmo* – ou seja, ele gera seu próprio excesso, o qual, ainda que seja necessário para seu funcionamento, deve permanecer ignorado (*ŽIŽEK*, 2005: 276, grifos do autor).

Žižek apresenta o problema do excesso como uma ambiguidade difícil. As concepções "normais" da filosofia política tratam "o estado de uma situação" como incorporação absoluta da multidão, que não seria nada além do que a concreção da soberania popular. O problema é que há uma violência subjacente ao funcionamento "normal" da formação estatal atual, cuja representação é apenas uma intransparência do todo e funciona como "excesso" sobre a multidão que ela representa. Mas, o Estado tem uma lógica de funcionamento própria, embora sua autonomia seja ontologicamente relativa ao que representa *a priori*. Isso significa, pois, que o Estado é excessivo a si próprio, mas seu "excesso" normativo, como diz Žižek, deve permanecer ignorado permanentemente. Assim como o segredo da mercadoria está em sua própria forma, o "excesso" da correspondente forma estatal dominante encontra-se precisamente na sua forma estrita de manifestação. O "embaraço" da emancipação política democrática está no seu anverso dialético que, parafraseando Deleuze e Guattari, pode-se dizer que a potência excessiva da democracia produz uma específica forma concreta de "democracia" repulsiva como antidemocracia latente. Assim, a efusão do aparelho democrático-repulsivo/antidemocrático caracteriza todo o sistema capitalista dominante; a efusão do capitalismo é a da antidemocracia política repulsiva em todo o corpo social existente. A vida democrática aqui é transformada numa autêntica indeterminação, em que a exceção tornou-se "agora uma prática aceita por todas as forças políticas" (AGAMBEN, 2004: 26). Então, poderíamos dizer que a função ontológica da democracia política repulsiva seria a "de produzir a falta nos grandes conjuntos, de introduzir a falta onde há excessos, por absorção dos recursos super-abundantes" (DELEUZE; GUATTARI, 2006: 245). Talvez seja essa falta no excesso que torna factível o "estado de exceção" de Agamben, embora destotalizado do núcleo elusivo do poder do capital dominante. A suspensão democrática da vida que agora está sendo vivida à margem, reduzida à "vida pura e simples" (AGAMBEN, 2004: 132), na verdade, aparece aqui com essa "falta" produzida pelo "excesso" de capitalismo. Talvez seja isso que tenha levado Agamben a pensar o "estado de exceção" como um hiato que representa um tipo de regime indeterminado entre a democracia

e o absolutismo. O "excesso" do poder do capital global produz, em permanência, uma sucessão de "faltas" que ainda não são absolutamente "ausências", pois como algo propriamente indeterminado, ambíguo, seu poder abstrato produz um estado de emergência em que a democracia não é capaz de proteger suficientemente as pessoas comuns do poder privativo desmensurado global: a democracia somente pode realizar-se pela sua dimensão propriamente "democrática", isto é, pela antidemocracia global.

Enquanto Agamben traduz sua inquietude como uma ruptura a todo estado de "ficção" que existe no modo de funcionamento da aporia do "estado de exceção", Žižek, por outro lado, num exercício de curto-circuito dialético notável, insiste na ideia de que o processo de totalização não é uma inscrição "imediada" que levará qualquer particularização muda à universalidade vibrante. Não há nenhuma ligação direta entre a multidão e o todo abrangente em si, pois todo antagonismo contém uma fissura no seu interior constitutivo, que alcança abrangência à medida da presença de um "estado de *re-presentação* que a totalize, e portanto cria um excedente para o qual não há lugar na totalidade" (ŽIŽEK, 2005: 279, grifos do autor). É um problema relativo à ontologia do curto-circuito da emancipação política democrática que é incapaz de apresentar uma alternativa política de resolução duradoura ao impasse estrutural básico. Diante do "excesso" constitutivo, violência desmedida: mundo da vida à margem do mundo. Agamben, todavia, diz que há uma "fratura" subjacente à inscrição ficcional do "estado de exceção":

> Vida e direito, anomia e *nomos*, *auctoritas* e *potestas* resultam da fratura de alguma coisa a que não temos outro acesso que não por meio da ficção de sua articulação e do paciente trabalho que, desmascarando tal ficção, separa o que se tinha pretendido unir. Mas o desencanto não restitui o encantado a seu estado original: segundo o princípio de que a pureza nunca está na origem, ele lhe dá somente a possibilidade de aceder a uma nova condição (AGAMBEN, 2004: 132-133, grifos do autor).

Mas o acesso à "fratura de alguma coisa" somente seria possível através da ficção? E se a ficção for demasiado real? Primeiro, a consideração de Žižek é que se existe uma "ficção", ela é constitutiva do núcleo elusivo do poder dominante do capital, e não pode ser secundarizada como resultado da introdução arbitrária de um "intruso" que perturbaria à normalidade de funcionamento do sistema como um todo. O

problema é que a "ficção" atua como um elemento fundamentalmente real na composição ideológica da estrutura dominante. A "ficção" é ideológica não por ausência de sentido – ou mesmo simplesmente por não existir –, mas por alterar o sentido contido naquilo que a "ficção" tem como objetivo esconder, fazendo com que a realidade objetiva exista, mas por sua distorção ideológica. Por isso que a "ficção" não transmite imediatamente uma distorção de um algo objetivo, mas ela própria mostra-se como problemática. Reivindica para si direitos ficcionais independentes, quando na verdade é expressão complexa do mau funcionamento da realidade objetiva obliterada pela "ficção" ideológica. É assim que a "ficção" perde seus plenos poderes subjetivos, quando a realidade objetiva subjacente é desvalidada de poder determinador atuante. Depois, o problema é que não é possível a existência da universalidade concreta que prescinda de uma divisão constitutiva permanente. O que liga o imperativo da lei à força da norma não é uma "ficção" idealizada subjetivamente, mas a própria cisão constitutiva. A "ficção" dissimula a ontologia do antagonismo, que é traduzida por Agamben, como antinomias "da fratura de alguma coisa". Aliás, o elemento ontológico da cisão constitutiva assombra a "ficção", pois a unificação entre "a lógica governamental e as práticas políticas" ordinárias estão sempre orientadas para a "divisão do povo, de constituição de um povo suplementar em relação ao que está inscrito na constituição, representado por parlamentares ou encarnados no Estado" (RANCIÈRE, 2014: 97). Retomando Deleuze e Guattari, a falta é introduzida onde há "excesso". Então, podemos dizer que a mediação é introduzida onde há separação. Por isso que o "estado de exceção" não é um estado subjacente específico que determina tudo, mas é um complexo da falta produzido pelo "excesso" de capitalismo global determinante:

> [...] (o capitalismo tardio contém, de modo inédito, seu próprio excesso, de modo que todas as tentativas de se libertar, de transgredir seu domínio, são transgressões inerentes já consideradas antecipadamente pelo sistema) [...] não há nada que seja simplesmente externo ao sistema, que não faça parte dele; ao mesmo tempo, o sistema é não todo, nunca consegue se totalizar, conter totalmente os excessos que ele gera. Isso quer dizer que os excessos do sistema são completa e irredimivelmente ambivalentes (ou "indecidíveis", para usar um termo mais em voga): o próprio elemento

> engendrado pelo sistema para garantir seu encerramento pode se transformar em ameaça (ŽIŽEK, 2005: 290).

Com efeito, não podemos falar de um "estado" específico em que uma certa "suspensão" é realizada por um tipo de poder intruso ao funcionamento do sistema, que arbitra e sumariza a normatividade para além da "norma" reinante. O que temos que perceber aqui é que se toda universalidade funciona necessariamente com a presença inerente de sua "exceção", não podemos dizer que há uma coexistência pacífica entre ambas, mas que universalidade e "exceção" estão em permanente oposição ontológica diante dos conflitos antagônicos decisivos. Segundo Žižek:

> O *insight* crucial aqui se refere à necessidade estrutural dessa exceção: como dizia Hegel, a *differentia specifica* é ao mesmo a diferença entre gênero e suas espécies: "O homem é livre como tal" significa que "algumas pessoas não são livres". Ou, com relação à lógica das normas simbólicas explícitas e seu suplemento obsceno: "a Lei é neutra e igual para todos" *significa* que há uma série de regras obscenas não escritas que privilegiam algumas pessoas e excluem outras, e essas regras obscenas são a condição para que a lei funcione efetivamente e regule as relações sociais. Em termos kantianos, as regras obscenas não escritas que criam exceções à norma (isto é, a maneira pela qual não apenas se permite, mas até se obriga, que a norma seja violada) são uma espécie de esquema transcendental que faz a mediação entre a norma simbólica e a "vida real" (*ŽIŽEK*, 2005: 290-291, grifos do autor).

Podemos seguir aqui o *insight* que "se refere à necessidade estrutural dessa exceção" para que o sistema como um todo funcione, no curto-circuito insolúvel entre as regras simbólicas e a própria "vida real". Isso significa que quando dizemos que "a democracia é uma conquista da civilização contra o horror totalitário", ou que "o capitalismo permite uma vida acessível à todos", estamos a dizer que há um estatuto simbólico obsceno de "exceção" à regra normativa legal. Toda normalidade democrática somente pode ter seu funcionamento pleno mediante existência da obscenidade antidemocrática. É justamente o funcionamento do sistema obsceno inscrito, mas não escrito, que cria a "exceção" à norma: não se trata apenas de uma permissividade universal à transcendência da norma, mas de uma lógica que torna obrigatória, inclusive, que a "norma seja violada". O antinomia da posição de Agamben está em ter transformado um estado mediador específico da forma dominante do capital global num estado normativo genérico com capacidade de estruturação do

complexo social. Mas além dessa ambiguidade, há um complemento real efetivo decisivo que fragiliza ainda mais a pressuposição de Agamben. O poder dominante atual não se reduz ao imperativo da lei e à força da norma para "governar" o mundo. Hardt e Negri contraditam o exagerado fato atribuído à dimensão da soberania e do sistema jurídico, como derivações fundamentais do poder dominante, em detrimento da potência da exploração global e de suas instituições fundamentais decisivas:

> Os elementos básicos da sociedade capitalista – o poder da propriedade concentrado nas mãos de poucos, a necessidade de que a maioria venda sua força de trabalho para se manter, a exclusão de grande parte da população global até mesmo desses circuitos de exploração, e assim por diante – funcionam como *a priori*. É difícil até reconhecer isto como violência, pois é tão normatizado e sua força é aplicada de maneira tão impessoal! O controle e exploração capitalistas não repousam basicamente num poder soberano externo, mas em leis invisíveis e internalizadas. E à medida que os mecanismos financeiros se tornam mais plenamente desenvolvidos, a determinação das condições de possibilidade da vida social por parte do capital torna-se sempre mais abrangente e completa. É verdade, naturalmente, que o capital financeiro, por ser tão abstrato, parece distante da vida da maioria das pessoas; mas essa própria abstração é que lhe confere o poder genérico de um *a priori*, com alcance cada vez mais universal, mesmo quando as pessoas não reconhecem seu envolvimento nos mercados financeiros – através das dívidas pessoais e nacionais, dos instrumentos financeiros que interferem em todos os tipos de produção, da soja aos computadores, e da manipulação da moeda e das taxas de juros (HARDT; NEGRI, 2016: 21-22, grifos do autor).

A sutileza do argumento de Hardt e Negri está na ideia de que a violência experimentada na vida ordinária é exercida por uma força impessoal, isto é, a dominação do capital é abstrata, materializa-se pela realização de um tipo de poder dominante que se reproduz mediante uma forma de compulsão abstrata impessoal. O tipo de violência praticada aqui funciona como suspensão da particularização da "culpa" atribuída, posto que uma violência sem sujeito empiricamente identificável torna obscena toda distinção possível entre a normalidade e seu excesso constitutivo. O que Agamben formulou em termos de "processo de ruína e decomposição" aqui, apresenta-se como a força de vitalidade do funcionamento do sistema como um todo. Então, é o "estado de exceção" que atua como "a última instância" (AGAMBEN, 2004: 130) capaz de articular o tecido social conflitivo. O que delineia o antagonismo é uma determinada "suspensão" da "normalidade" democrática para um tipo de sistema

ambíguo, localizado num "espaço vazio" entre a democracia e o absolutismo. Mais uma vez, pegamos Agamben preso à uma pressuposição que o leva à elaboração de uma falsa universalidade antagônica. A "última instância" aqui não poderia jamais ser pensada pela hipótese de uma "ficção" que costura a totalidade orgânica, mas, ao contrário, o que materializa a totalidade abrangente como uma universalidade concreta é a cisão decisiva que insiste em ser permanente, o seu "excesso" desgovernado pela unidade do poder abstrato do capital global:

> A lógica nesse caso não é a da exceção à universalidade, mas a de um abjeto, uma singularidade, que dá corpo diretamente à falsidade de "sua" universalidade. É essa a lógica do elemento singular sintomático, como o proletariado para Marx: ele não funciona apenas como exceção a sua universalidade; em vez disso, ele nega, abala, essa universalidade – a própria existência do proletariado significa que o todo do sistema capitalista é "irracional". (Talvez seja também assim que devamos interpretar a afirmação hegeliana de que "tudo que é racional é real, e tudo que é real é racional", de seu prefácio a *Filosofia do direito*: "Não há nada real que não seja racional".) É assim que funciona a correta "universalidade concreta": "não há nada que não seja político" (ou, em termos tradicionais, "não há nada que não seja afetado pela luta de classes"), o que, precisamente, não significa que "a política seja tudo", mas, em vez disso, que a luta de classes política é aquela característica "patológica" transversal que afeta cada elemento do edifício social, submetendo-o a uma espécie de distorção anamórfica (ŽIŽEK, 2005: 291, grifos do autor).

É necessário retomar Marx aqui, pois se é realmente razoável supor a existência da "fratura de alguma coisa" (AGAMBEN, 2004: 132), ela não é um resíduo "anormal" – que põe um efeito de "suspensão" na própria realidade subjacente – que apresentaria um distúrbio substituto à própria "normalidade" existente do tempo presente. O "elemento singular sintomático", nos termos de Žižek, por sua vez, é justamente o termo ausente que abala, nega e perturba a falsa universalidade. Nesse sentido, a partir de Marx é possível que seja refutada a hipótese que sustenta "a última instância" das determinações mais gerais no "estado de exceção permanente" (AGAMBEN, 2004: 25). As relações jurídicas não podem ser "a última instância" do conflitos do mundo, mas talvez estejamos diante de um antagonismo ainda mais decisivo, que exige que localizemos uma ontologia primeira capaz de determinar a totalidade das relações jurídicas, políticas e ideológicas "aquém" e "além" do "estado de exceção". Para Marx:

> A saber, que toda forma de produção forja suas próprias relações jurídicas, formas de governo etc. A insipiência e o desentendimento consistem precisamente em relacionar casualmente o que é organicamente conectado, em reduzi-lo a uma mera conexão da reflexão. Os economistas burgueses têm em mente apenas que se produz melhor com a polícia moderna do que, por exemplo, com o direito do mais forte. Só esquecem que o direito do mais forte é um direito, e que o direito do mais forte subsiste sob outra forma em seu "estado de direito" (MARX, 2011a: 43).

O "excesso" constitutivo ao poder dominante do capital global reelabora permanentemente seu "estado" de situação, mas jamais podendo estar indeterminado em relação "a última instância" constitutiva decisiva. Isso significa que o poder dominante tem "a última instância" não numa "suspensão" do direito e, portanto, da democracia, mas nas relações substantivas que "governam" o mundo: relações que são derivadas da ontologia primeira inscrita nas relações econômicas que produzem a "cisão" fundamental. As classes não existem independente da "cisão" constitutiva, mas, ao contrário, são o dano decisivo da própria política, como derivação das relações sociais cegas que "governam" o mundo. Žižek tem absoluta razão quando diz que "a política, em sua noção mais própria, é campo de luta antagônica e refratária" (ŽIŽEK, 2005: 291). Assim, a potência excessiva da democracia produz uma específica forma concreta de antidemocracia latente, pois toda universalidade está em oposição permanente à exceção que ela mesma produz. Então, o postulado básico da democracia é que se trata de uma forma de governo de todos, mas que diante do paradoxo do curto-circuito da emancipação política democrática, não pode permitir realmente a participação decisiva de todos, pois, o conflito aparece na forma de um paradoxo irresolvível: "como que para indicar como a democracia parlamentar moderna é incompatível com o engajamento de todos os cidadãos" (ŽIŽEK, 2005: 291). É justamente aqui que podemos parafrasear a síntese filosófica elaborada por Deleuze e Guattari, quando o capital global "excessivo" não pode funcionar senão mediante a instituição da "falta". Pensar a democracia hoje é localizar sua incompatibilidade com "o engajamento de todos os cidadãos". O paradoxo do curto-circuito da emancipação política democrática não poderia ser aqui mais explosivo.

Ademais, esse ponto da discussão desdobra-se no que é, de fato, decisivo para a equação instigante entre a hipótese do "estado de exceção" e o impasse apresentando aqui do "excesso" do "estado" atual, a saber, que a luta de classes é uma potência e uma cisão, que afirma uma situação diferente e nega os enquadramentos constrangedores atuais. É por isso que não podemos reificar o conceito de poder, nem autonomizar a ideia de democracia. Pensar o poder dominante, com efeito, significa tratá-lo como um campo em disputa, tipo ideal não-weberiano privilegiado em que as classes antagônicas lutam impiedosamente pelo futuro do mundo, pois se trata de encarar o conflito agudo defendendo seus interesses sociais como particularismo de classe. Ou, o particularismo mudo de classe funciona para a manutenção da dominação oligárquica do mundo, ou, o particularismo de classe é mobilizado para a extinção de todo tipo de dominação política particular. O verdadeiro "estado de exceção" é que o "excesso" de estado e de capitalismo é suspenso, sua voracidade bloqueada, seu ritmo monstruoso interrompido. Mas isso não significa o fim dos problemas. Estamos diante do fim de tudo. Como insiste Alenka Zupančič, "o mundo certamente irá acabar, mas isso não será o fim dos nossos problemas" (ZUPANČIČ, 2017). É por isso que o poder não está concentrado em algum lugar – ao mesmo tempo que não pode ser percebido de todas as posições possíveis, mas apenas quando a posição particular efetiva descortina a falsa universalidade hegemônica dominante –, não pode ser reduzido a um dado empírico específico na forma de uma grandeza matemática ou ser percebido como uma metafísica abrangente dos costumes. O poder é resultado de uma equação política que começa com um litígio irresolvível, de um mundo que não é capaz de abrigar à todos, que denega a participação política plena na forma de uma democracia oligárquica – no sentido de "forma oligárquica" (RANCIÈRE, 2014: 69) –, que tem uma "economia parasitária" (VANEIGEM, 1999: 51) que desumaniza e desqualifica a própria existência ordinária da "humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante que é oprimida" (MARX, 2010c: 69). O que temos de concreto aqui é a luta que começa sem previsão de interrupção: é por isso que a dialética ainda assombra cada fragmento silencioso da cadeia, pois o "conceito" decisivo aqui é a luta impossível pelo

futuro do mundo. Nicos Poulantzas elabora uma interessante imagem sobre o lugar da luta antagônica no mundo:

> Por poder se deve entender a capacidade, aplicada às classes sociais, de uma, ou de determinadas classes sociais em conquistar seus interesses específicos. O poder referido às classes sociais é um conceito que designa o campo de sua luta, o das *relações de força* e das *relações* de uma classe com uma outra: os interesses de classe designam o horizonte de ação de cada classe em relação às outras. A capacidade de uma classe em realizar seus interesses está em oposição à capacidade (e interesses) de outras classes: *o campo do poder é portanto estritamente relacional*. O poder de uma classe (da classe dominante por exemplo) não significa uma substância que ela tenha em mãos: o poder não é uma grandeza quantificável que as diversas classes partilhariam ou trocariam entre si segundo a velha concepção de poder-soma-zero. O poder de uma classe significa de início seu lugar objetivo nas relações econômicas, políticas e ideológicas, lugar que recobre as práticas das classes em luta, ou seja as relações desiguais de dominação/subordinação das classes estabelecidas na divisão do trabalho, e que consiste desde então em relações de poder. O lugar de cada classe, portanto seu poder, é delimitado, ou seja ao mesmo tempo designado e limitado, pelo lugar das outras classes. O poder não é portanto uma qualidade imanente a uma classe em si no sentido de uma reunião de agentes, mas depende e provém de um sistema relacional de lugares materiais ocupados por tais ou quais agentes (POULANTZAS, 2000: 149, grifos do autor).

O que temos que pensar aqui é que a democracia não tem seu poder derivado de si, mas que ela é a expressão política do poder brutal ontológico que está espalhado pela totalidade do mundo, portanto toda luta no campo da democracia é uma luta "derivada" que compreende uma disputa mais substantiva que exprime interesses objetivo-econômicos e subjetivo-políticos, mas que tem sua aparência reduzida ao cálculo acidental da pequena subjetividade estrita. É assim que a totalidade se mostra como uma "questão obsessiva", pois ela "assombra cada elo, cada fragmento, cada detalhe da cadeia" (BENSAÏD, 1999: 338) em antagonismo permanente. Entretanto, a ideia de democracia não pode ser abrigada, reduzida, a uma certa posição paralisadora estranha à sua ontologia constitutiva: por isso que faz pouco sentido à contraposição que faz Agamben entre exceção e democracia, e que para ele se trata de uma impossibilidade imaginar qualquer "retorno do estado de exceção efetivo em que vivemos ao estado de direito" (AGAMBEN,2004: 131). E se o "estado de exceção" imaginado por Agamben for o "estado" de direito do "excesso" constitutivo ao poder dominante do capital global? Talvez tenhamos que inverter o teorema para que ele

faça algum sentido e tenha mobilização filosófica duradoura ampla. Rancière elabora uma posição crítica bastante precisa em torno do ideal democrático, quando diz que "a democracia, como forma de vida política e social, é o reino do excesso" (RANCIÈRE, 2014: 17). Ora, isso significa que toda crise vivida pelo governo democrático é uma crise de seu "excesso" constitutivo de uma vida democrática em curto-circuito com as formas brutais do "estado" de situação. Por isso que o paradoxo democrático, como forma política do governo de todos, é controlar toda a radicalidade "excessiva" da atividade democrática. Isso posto, a democracia política é a tradução complexa do caráter profundamente "excessivo" da atividade econômica ampla do capitalismo, incapaz que é de se acomodar às formas rígidas de atuação decisiva. A ideia política sugestiva de uma "democracia" contra o "capitalismo" que, à primeira vista aparece como uma verdade sintomática, talvez seja demasiada ingênua. Sua ingenuidade está naquilo que de verdadeiro ela apresenta, isto é, como temos uma estrutura econômica oligárquica – privatista e que garante os interesses pessoais e corporativos de classe na forma de uma progressão geométrica infinita – e a democracia como "contrafogos" da ideia plebeia de vida comum, de todos, não é incomum que as energias "excessivas" sejam mobilizadas contra o "excesso" do poder dominante do capital global. A antinomia aqui é que o "excesso" do poder do capital tem sua variação correlata nas energias "excessivas" populares que protestam por participação plena num mundo incapaz de garantir plena participação de todos. Bensaïd diz que temos que "suspender a permutação diabólica dos papéis do capital" (BENSAÏD, 1999: 338). Não seria o momento político adequado de suspender os papéis diabólicos da resistência? Não seria a resistência atual uma forma de colaboração ativa para que nada realmente mude? Agamben delineia a desqualificação da resistência política que é reduzida a uma disputa em torno da legitimidade da norma e do direito:

> De fato, tanto no direito de resistência quanto no estado de exceção, o que realmente está em jogo é o problema do significado jurídico de uma esfera de ação em si extrajurídica. Aqui se opõem duas teses: a que afirma que o direito deve coincidir com a norma e aquele que, ao contrário, defende que o âmbito do direito excede a norma. Mas, em última análise, as duas posições são solidárias no excluir a existência de uma esfera da ação humana que escape totalmente ao direito (AGAMBEN, 2004: 24).

Nem uma resistência adequada à norma, nem uma esfera resistente capturada pelo direito. É necessário transcender a hipótese do "estado de exceção", pois ela produz um efeito refratário sobre a resistência e as formas de combate aberto ao seu espectro dominante. Ela tem como efeito político a imobilização do "processo ativo de resistência e transformação" (HARDT; NEGRI, 2016: 23). Não podemos ignorar que o "estado da situação", como salienta Badiou, é "o sistema de imposições que limitam justamente a possibilidade dos possíveis", ou melhor, poderíamos "dizer do mesmo modo que o Estado é aquilo que prescreve o que, em dada situação, é o impossível próprio dessa situação, com base na prescrição formal do que é impossível" (BADIOU, 2012: 138). O "estado de exceção" é simplesmente o primado do fatídico, que subtrai toda capacidade de oposição radical aberta. Parafraseando Bensaïd – no sentido de alterar o "contexto" do sentido atribuído, que em Bensaïd se aplica à luta contra as teorias da justiça e que aqui se volta contra as teorias da injustiça –, temos diante do "estado de exceção" um tipo de oposição que faz "a passagem da luta à resignação" e da "resistência à colaboração" (BENSAÏD, 1999: 215). Isso somente é possível quando ficamos prisioneiros de uma interpretação do poder dominante à ideia de soberania política: ou como dizem Hardt e Negri interpretando a hipótese de um poder fascista soberano, "não pode haver engajamento político com um poder fascista soberano; ele só conhece a violência" (HARDT; NEGRI, 2016: 19). Assim, poderíamos usar uma homologia para dizer que não pode haver engajamento político dentro do "estado de exceção"; ele só conhece a violência total:

> A forma primária de poder que realmente nos confronta hoje, todavia, não é tão dramática ou demoníaca, mas sobretudo terrestre e mundana. Precisamos parar de confundir política com teologia. A forma de soberania contemporânea dominante – se ainda a quisermos chamar assim – está completamente incrustada em sistemas jurídicos e instituições de governança e é por ela apoiada, uma forma republicana caracterizada não só pelo império da lei mas também, igualmente, pelo domínio da propriedade. Em outras palavras, o político não é um terreno autônomo, está completamente mergulhado em estruturas econômicas e jurídicas. Não há de extraordinário ou excepcional nessa forma de poder. Sua pretensão de naturalidade e na verdade seu silencioso e invisível funcionamento diário tornam extremamente difícil reconhece-lo, analisá-lo e desafiá-lo. Nossa primeira tarefa, então, será trazer à luz as relações íntimas entre soberania, lei e capital (HARDT; NEGRI, 2016: 19-20).

O que temos que fazer é ir além da ideia de soberania, que está sustentada na primazia do "estado de exceção". Na verdade, a preponderância da atualidade dominante está justamente na combinação da força do capital global como relação de "dominação generalizada" (MARX, 2011a: 2018) sobre o mundo objetivo e sobre a subjetividade atuante e o poder político estatal. Reduzir toda a complexidade do poder dominante à política é tratar o domínio político como independente e autônomo. Trata-se de um erro incapaz de decifrar que o que se esconde por detrás da idealização de um "estado de exceção" é a ontologia inscrita do "excesso" do capital dominante sobre tudo. Em termos políticos precisos, o que temos hoje é a preponderância incisiva do "Estado oligárquico de direito" (RANCIÈRE, 2014: 95), que não é uma democracia típica idealizada, tampouco um campo prioritário à plena realização da "lei de exceção do governo biopolítico" (RANCIÈRE, 2014: 94). A hipótese da eliminação física da oposição política como forma demonstrativa de uma espécie preponderante de "totalitarismo moderno" não é apenas insustentável, como falsa, despolitiza o significado abrangente do poder dominante atual, desresponsabilizando o capitalismo e o imperialismo com suas consequências regressivas. Rancière acerta na crítica à hipótese do "estado de exceção" permanente, refutando suas características subjacentes, possibilitando que possamos percebê-lo na sua expressão sintomática estrita e não como explicação do paradoxo dominante. O que temos hoje é uma oligarquia em excesso. É contra ela que devemos lutar.

1.4 A paralaxe do ódio

É possível dizer que o ódio tem uma longa e ambígua má reputação. Trata-se de uma palavra maldita, assim como a controvérsia em torno da palavra "terrorismo", que "não mereceria reflexão, apenas reprovação". Donattela Di Cesare fala que se trata de uma situação limite, extremada, em que "mais do que em outras situações, os pensamentos são suspeitos" (DI CESARE, 2019: 73). Tudo que supostamente causa horror não pode ser *refletido*, mas apenas repugnado, abominado, rejeitado. O que afeta o mundo sensível mais diretamente como uma repugnância abjeta também possui

uma metafísica, cujo alcance imediato é a própria filosofia teórica. Sêneca já havia sentenciado o significado da ira – como um intenso sentimento de ódio – quando disse que, dos afetos propriamente humanos, ela seria "a mais terrível e violenta", pois "enfurecida por uma ânsia desumana de dor" (SÊNECA, 2014: 91), não poderia representar um sentido positivo. Diante disso, não é possível mais pensar os problemas ideológicos da política apenas do ponto de vista da luta pelo poder político como uma exterioridade ao sujeito político existente. Pensar a política contemporânea, nesse sentido, significa operar a tradução dos antagonismos políticos na forma de um paradoxo delicado, que envolve aqui a constituição de um "circuito de afetos" (SAFATLE, 2016: 14) e uma reclamação particular por reconhecimento particular. Assim, o processo de subjetivação é marcado pelo modo como os sujeitos são afetados e como os afetos são traduzidos diretamente em ação política ampla, como práxis. É por isso que não podemos tornar absoluta a fórmula de Lukács, para quem a crítica da "consciência reificada" (LUKÁCS, 2012a: 211) expressa a própria estrutura da subjetividade do homem imerso nas relações reificadas/danificadas mercantis, que são censuradas pela dominação social do capital global, ao mesmo tempo que moldam a própria formação da consciência. Essa fórmula é um tipo de enquadramento relativo – que não pode ser absolutizada, pois aqui deve ser pensada a partir de uma dialética mais complexa entre as partes constitutivas e o processo de totalização –, posto que a capacidade ativa das formas de consciência não é bloqueada absolutamente pela reificação, isto é, o que podemos dizer aqui é que a reificação opera sobre a consciência, mas ela não é *absolutamente* a consciência. O paradoxo é que a fórmula de Lukács produz o seu efeito reverso, a saber, o de fazer "desaparecer toda subjetividade" (SARTRE, 2015a: 30), já que a "consciência reificada" não pode ser nada além do que a própria reificação. O que temos que fazer é tratar a consciência como "objeto" do conflito decisivo, em que forças reativas e emancipatórias lutam pelo domínio da consciência do sujeito. Ademais, se é verdade que a consciência atua sobre o corpo, ele é movido não apenas por um comando consciente oriundo de sua racionalidade cartesiana, mas, sobretudo, pela forma como é afetado pelo mundo. Como disse

Sêneca, "a paixão e a razão não possuem sedes próprias" (SÊNECA, 2014: 99). Pensar as sociedades contemporâneas e a natureza da política perpassa pela consideração de sua existência em torno do "circuito dos afetos":

> Talvez precisemos partir da constatação de que as sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos. Enquanto sistema de reprodução material de formas hegemônicas de vida, sociedades dotam tais formas de força de adesão ao produzir continuamente afetos que nos fazem assumir certas possibilidades de vida a despeito de outras. Devemos ter sempre em mente que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuar a se repetir, a impor seus modos de ordenamento definido, com isso, o campo dos possíveis. Há uma adesão social construída através das afecções. Nesse sentido, quando sociedades se transformam, abrindo-se à produção de formas singulares de vida, os afetos começam a circular de uma outra forma, a agenciar-se de maneira a produzir outros objetos e efeitos. Uma sociedade que desaba são também sentimentos que desaparecem e afetos inauditos que nascem. Por isso, quando uma sociedade desaba, leva consigo os sujeitos que ela mesma criou para reproduzir sentimentos e sofrimentos (SAFATLE, 2016: 15-16).

O problema político fundamental hoje é localizar os afetos reativos que produzem a manutenção de um tipo de sociedade incapaz de realizar um mundo melhor. Na verdade, os afetos reativos contribuem para a reprodução generalizada do sofrimento. Aqui, há uma certa economia política da emoção, em que é possível dizer que "a conjuntura da emoção é uma consequência do processo econômico" (HAN, 2018: 59). Assim, o ódio – que Maquiavel "eleva a categoria política" e Hobbes produz "a passagem do medo individual ao medo compartilhado" (DI CESARE, 2019: 83) – funciona hoje como um afeto político poderoso capaz de delinear o problema do antagonismo político decisivo na forma de um paradoxo de toda subjetividade (não *absolutamente* reificada) política existente: a paralaxe do ódio é o enunciado que delineia o conflito decisivo, que tem no "medo como afeto político" (SAFATLE, 2016: 17) o impasse fundamental. Hobbes fala que existe uma instabilidade compartilhada entre os homens no estado de natureza, pois "enquanto os homens viverem sem um Poder comum para mantê-los todos intimidados, eles viverão nesse estado que é chamado de Guerra; e um tipo de guerra em que cada homem se opõe a outro" (HOBBES, 2015: 117). Essa passagem do medo individual para o medo compartilhado tem uma função política importante, pois atua de maneira preventiva sobre a reação

política. O medo captura a subjetiva singular, paralisando a capacidade ativa da consciência e castrando qualquer possiblidade de ação política. Temos, então, uma ontologia constitutiva do medo compartilhado:

> Percebe-se nos olhos dos outros, vê-se na expressão contraída da face, nas mãos trêmulas, e observa-se dentro de si, pelo calafrio, por um espasmo, mas também por uma aversão. Nem mesmo os mais corajosos são poupados. Contudo, por mais que ninguém o ignore, é difícil explicar o que é o medo. Conforme sugerem filósofos, é uma emoção forte, que aparece de improviso diante de um perigo real ou imaginário. Ao contrário do que a linguagem leva a crer, não é o "sujeito" que "tem medo", mas sim o medo que o possui, que o subjuga, que o dobra. O espaço se contrai e o tempo para. Quem é acometido pelo medo fica preso no lugar em que se encontra: gostaria de fugir mas não consegue. É como se uma prisão o impedisse. Paralisia e fuga – entre esses dois impulsos, o medo reina inconteste. Parece que não há saídas. O corpo se debate, as mãos buscam inutilmente por um apoio. O medo cega no momento em que os olhos se arregalam diante do perigo. De repente já não existem apoios e lugares seguros. O mundo deixa de ser familiar, a confiança desaparece e a incerteza impera (DI CESARE, 2019: 81).

O problema é que extensão/expansão do medo compartilhado não pode ser simplesmente controlada. A transformação do medo em pânico generalizado é apenas uma consequência da desmedida de um afeto que não é mais um impasse individual, mas o que temos aqui é uma forma genérica de politização extrema. Quando as pessoas comuns estão desobrigadas de relações de mutualidade, reciprocidade e solidariedade, elas estão desnudadas de qualquer tipo de responsabilidade coletiva. A globalização violenta não apenas abre as possibilidades de individualização – e essa é a ficção ideológica propagada pela ideologia liberal planetária –, mas ela também, por outro lado, desobriga qualquer vínculo de responsabilidade dos outros para com o impasse individual. Não há uma ética, mas temos uma *aética* imperativa dos modos de vida universalizados. O "eu" desobrigado para com os outros é também, digamos assim, radicalmente *descoletivizado*. Em momentos de infortúnio não há nenhum apelo à responsabilidade universal. As misérias individuais são tratadas como um problema particular que não pode ser generalizado para além do "eu" paranoico. É aqui que o medo opera como um controle da reação política, já que quando o medo não é mais um atributo individual, mas compartilhado, toda reação, mesmo que pessoal, expressa uma ação política reativa. O "medo" dos poderosos e dos donos do mundo dominante

é que o medo seja transformado em ódio, logo, em revolta política coletiva. Aposta-se numa certa ontologização impotente do medo, que seja apenas pânico social, nunca revolta fermentada pelo ódio político amplo:

> Se o medo toma conta dos ânimos, então com o medo é possível controlar os ânimos dos outros. Desde Maquiavel, que o eleva a categoria política, o medo revela sua estreita relação com o poder. É, no entanto, uma difícil arte incutir o medo veladamente enquanto a soberania se mantém intacta. O príncipe deve evitar que esse sentimento se transforme em ódio e leve o povo à revolta (DI CESARE, 2019: 82-83).

O que temos que entender é que o medo como pânico só pode ser traduzido como um tipo de afetação particular não-transformativa, pois o resultado é quase sempre um tipo de ação política regressiva. O medo como pânico, nesse sentido, atua como um bloqueio direto sobre a subjetividade política da práxis, buscando distorcer a ontologia da "esperança do mundo" (BLOCH, 2005: 17), pois o que precisa ser interditado é justamente sua potência que cria um tipo de mobilização dos corpos políticos na direção de uma ação política autêntica. A politização do medo possui uma função transformativa decisiva, quando o medo é substituído de seu papel preponderante mobilizador pelo ódio político autêntico. É por isso que ódio não pode ser rejeitado. É possível dizer que temos uma luta de classes em torno do ódio. O ódio como pânico é a atuação direta da dominação da classe dominante – independente da imprecisão que essa categoria política possa representar – sobre o ímpeto da revolta abortada. Todavia, o ódio politizado é resultado de uma afetação transformativa, que traduz o medo em revolta coletiva ampla. A paralaxe do ódio tem uma similitude com o que podemos chamar de profanação, pois desontologiza o significado de uma palavra que não pode ser dita, ou que está condenada *a priori*. Nesse procedimento, todo pensamento reflexivo – que é capaz de pensar sobre uma ficção ideológica aparentemente intransponível – é absolutamente insuspeito. Christian Dunker fala sobre "a função transformativa do ódio", que em Sêneca funciona como "o afeto dos impotentes" (DUNKER, 2017: 71), mas que, na verdade, é o grau extremo da politização. O que podemos chamar aqui de politização diz respeito não apenas ao processo amplo de radicalização da reclamação autêntica por uma vida melhor, mas

ela também traduz o tipo de conflito que se estabelece no núcleo fundamental das democracias contemporâneas. Paulo Arantes é categórico: temos a dominância do "ódio como política", pois, "ao que parece, só o ódio mobiliza hoje":

> Novamente é como você diz, "política oficial do ódio", mas, levando-se em conta os novos atores não estatais que entraram em cena no mundo, seria melhor dizer "o ódio como política", Ao que parece, só o ódio mobiliza hoje. Bem no fundo do tacho, o que se vê é perdedores atirando contra perdedores, tanto nas zonas desconectadas do mundo como nos guetos da normalidade capitalista. No topo, todas as variantes dessa política oficial do ódio, que se expressa sobretudo no confronto com as populações sedentarizadas e confinadas em espaços literalmente sitiados – e não só no Oriente Médio. Alguém observou que o eclipse de uma alternativa pós-capitalista intensificou exponencialmente o ódio como vínculo social preponderante – se é que se pode falar assim. Como se, na ausência da regulação moral associada às ideias socialistas, as pessoas se sentissem livres para odiar, como um desrecalque coletivo, enfim descarregar em novas vítimas a expiação da crise. Às vezes penso que seria mais apropriado falar em desprezo e crueldade quando nos referimos ao sentimento de classe dos vencedores globais, exercido em um continuum que vai do trabalho atroz nas cadeias produtivas terceirizadas pelo mundo às prisões iraquianas. No olho do furação, os territórios ocupados na Palestina. Continuamos a falar do mesmo princípio de desproporção, o ódio mora no coração do excesso que o define e na resposta a que estão condenados os que afrontam essa situação-limite de nosso tempo. Por isso já se disse muito bem que a fúria tranquila dos homens-bomba se deve à percepção do equilíbrio a ser restaurado nessa assimetria do sofrimento. Mas isso não é política, quando muito a sanção de seu esgotamento. Em termos materialistas, ainda vivemos na pré-história e, por isso mesmo, não podemos excluir a hipótese de que ela se encerre sem superação com a aniquilação recíproca dos dois campos em luta (ARANTES, 2007: 240).

O paradoxo é que o aparecimento de um afeto esteja associado à extinção de outro, isto é, o desaparecimento de ideias reguladoras morais alternativas possibilita que o "ódio como política" seja preponderante na constituição de um modo específico de vida. A generalização e normalidade da sensação pessoal que há demasiada violência e ódio entre nós – "perdedores atirando contra perdedores" –, possibilita que o ódio despolitizado cumpra a função de relacionamento vinculativo entre as pessoas. O "ódio como política" aqui é o mesmo que a preponderância do ódio despolitizado, que tomou para si a capacidade quase que exclusiva de mobilização permanente. Paulo Arantes diz que "o ódio mora no coração do excesso". Trata-se de uma resposta pessoal, mas, sobretudo, coletiva, ao absurdo da vida ordinária levada ao paroxismo da situação-limite do mundo. Donatella Di Cesare debate o problema do terrorismo dizendo que

"o terrorista não é um niilista", mas, "em vez disso, encontra-se no limite máximo". E arremata: "é melhor um fim aterrorizante do que um terror sem fim" (DI CESARE, 2019: 99). O problema do ódio despolitizado não estaria envolvido num dilema similar? O ódio que mobiliza, espalhado por toda vida comum, deveria ser pensado/refletido não como uma causa específica de excesso de irracionalidade patológica, mas como um sintoma de uma situação-limite insuportável. Ele é o desrecalque desgovernado. Ele é a fúria reativa contra a própria civilização democrática. Rancière diz que "o novo ódio a democracia" somente pode ser pensado como um paradoxo, isto é, "só existe uma democracia boa, a que reprime a catástrofe da civilização democrática" (RANCIÈRE, 2014: 11). Christian Dunker complementa essa noção:

> Entende-se que o ódio emerja em uma situação na qual o espaço público e o espaço privado estão sujeitos a uma indeterminação progressiva de fronteiras: sejam eles corruptíveis ou incorruptíveis. Isso é pontuado pelas telas de televisão que mostram, irônica, cínica ou pornograficamente, o que deveria ficar escondido: as coxias, os bastidores, o atrás do palco. Quando a alternância entre público e privado se dissolve, temos um ingrediente explosivo para a emergência de formações paranoicas [...] gramática do ódio [...] o ódio incita o excesso (DUNKER, 2017: 72).

A indeterminação existente entre o público e o privado nas democracias existentes produz "a emergência de formações paranoicas", quando confunde causa e efeito, oblitera o próprio sentido e significado de democracia como forma de governo da maioria. A democracia é despolitizada, tratada como uma falsidade que, ao contrário de politizar os conflitos, traduz a própria injustiça como uma característica constitutiva da civilização democrática. Assim, quando a democracia opera uma distorção decisiva, transformando a fúria legítima numa gramática paranoica – "perdedores atirando contra perdedores" –, a despolitização do ódio como política não poderia ter outro significado senão o de uma aspiração antipolítica da política democrática. O ódio, assim, volta-se contra aqueles que são impactados diretamente pela globalização violenta. É por isso que o ódio precisa ser despolitizado e transformado num problema paranoico pessoal, pois, é necessário deslegitimar o ódio legítimo contra uma situação-limite de desespero ou desamparo. Não é apenas o ódio

que é despolitizado, mas a pessoa odiosa precisa ser classificada como um sujeito abjeto. Ninguém se autodefine como furioso, alguém que possua uma subjetividade imanente de ódio. Não podemos esquecer aqui que o Estado exerce sua função violenta decisiva, sendo necessário localizar ideologicamente o grupo perigoso de fúria que precisa sem combatido, deslegitimado, para em seguida ser judicializado. O ódio como política, ao contrário da ficção ideológica subjacente, é o primado da despolitização, o desejo inconfesso da minoria dominante em governar sem política, sem a participação popular da maioria dominada. É assim que o ódio como política surge, justamente diante dessa constatação difícil: "a grande aspiração da oligarquia: governar sem povo, isto é, sem a divisão do povo", o que significa paradoxalmente, "governar sem política" (RANCIÈRE, 2014: 102). Cada vez mais o ódio como política é capturado pela distorção ideológica dominante:

> [...] há uma insatisfação crescente com o capitalismo global, a qual explode frequentemente em ódio, mas é cada vez menos possível expressar esse ódio num novo projeto político de esquerda. E, quando esse ódio crescente é articulado num programa, é predominantemente à guisa de direitismo populista" (ŽIŽEK, 2019: 12).

Isso significa que a palavra precisa ser submetida a uma revisão radical. Em vez dela tentar representar um certo conflito difícil como mera expressão linguístico-simbólica, ela passaria a ser o próprio conflito subjacente no interior do seu significado. O problema não é o ódio como afeto legítimo, mas talvez estejamos diante de uma disputa interna ao significado do ódio. É o ódio que aparece aqui como objeto de fúria, e a tarefa filosófica é emancipar o ódio de seu bloqueio subjacente. O combate ao ódio legítimo funciona como um impedimento da plena participação daqueles que não têm parte na política. Eles não apenas não aparecem, são inúteis, mas sua potência política é bloqueada pela rejeição à fúria do ódio, que é transformada num afeto repugnante que precisa ser combatido, quando não, eliminado. O ódio não é criado do nada absoluto. Donatella Di Cesare diz, por exemplo, que "o 'terrorismo' é uma etiqueta governada pelo Estado", pois se trata de "uma marca garantida, uma denominação de origem controlada" (DI CESARE, 2019: 74). Podemos dizer que a "etiqueta governada" que nomeia as coisas – do terrorismo ao ódio –, redefine sentidos e significados, é

diretamente produzida por interesses políticos e ideológicos dominantes. A "etiqueta governada" é resultado de uma operação ideológico-linguística decisiva, entretanto, não é ela quem opera a cisão, ela é a própria cisão constitutiva, um "desentendimento" sem fim. Rancière fala em "desentendimento" – potencializando a luta de classes das palavras e dos significados –, quando "a disputa sobre o que quer dizer falar constitui a própria racionalidade da situação de fala" (RANCIÈRE, 2018: 11). Bakhtin diz – possibilitando nossos significados sociais e uma nova escritura dos seus termos –, por sua vez, que o conflito se dá como "uma luta incessante dos acentos em cada área semântica da existência" (BAKHTIN, 2012: 141). Badiou é ainda mais radical, quando diz que "a história da política não a história das palavras, mas sim a história dos novos significados que podem ter as palavras", e que não deveríamos ser tentados pela fixação das palavras, posto que "uma palavra não é mais inocente do que a outra", afinal é preventivo, para uma ontologia materialista, que "não lutemos pela inocência das palavras" (BADIOU, 2012: 04). Nesse sentido, o ódio não é uma palavra inocente. A repugnância ideológica em torno da fúria, sobretudo daquela que vem de baixo, não é menos inocente, mas ela expressa determinado compromisso ideológico de "culpa". Isso significa que o ódio como palavra obscena teria um significado comum possível e seu excesso constitutivo, a saber, ela (a palavra) poderia esconder uma verdade perturbadora sobre o axioma básico do antagonismo social existente para além de qualquer rejeição ideológica/semântica *a priori*. Talvez estejamos diante de uma situação similar. Não podemos permitir que o ódio seja monopolizado por uma falsa universalidade constitutiva de classe – que não tem outro interesse distinto do que a manutenção e reprodução das posições sociais fixadas na forma de desigualitarismo global –, que reduz o ódio à particularidade expressiva da violência subjetiva. Aqui não há nada além do que a mera banalidade da violência brutal. É necessário não apenas o controle social da revolta, mas igualmente o controle "violento" do significado abrangente das palavras como controle ideológico da práxis. O ódio como afeto político poderoso não pode ser reduzido à sua máxima irracional paranoica. É assim que temos um "desentendimento" em torno do significado do ódio e da violência. As

palavras não transmitem uma cultura valorativa imanente, mas elas são o próprio "objeto" da disputa ideológica, que traduzem semanticamente as contradições do poder pressuposto. Por detrás de toda palavra reificada há a existência da contrapalavra resistente que desmascara o poder dominante da opressão, ao mesmo tempo que atua na profanação da filosofia política do futuro. Todavia, há um outro desdobramento ideológico fundamental: a equivalência do ódio como banalização da violência subjetiva funciona de maneira a excluir qualquer responsabilidade do poder do capital global sobre suas consequências – particularizando uma situação que é abrangente –, ao mesmo tempo que promove a subtração do potencial afirmativo/positivo dos afetos denegados. Raoul Vaneigem salienta que "todo o ser humano tem direito à cólera", pois:

> O sentido humano substitui a cólera que traduz as frustrações e as insolências da vontade de poder pelo furor suscitado pela exasperação da vida, contrariada na sua exuberância. Assim restituída à vontade de viver, a ira faz parte da energia criadora que se insinua no cerne dos seres e das coisas para os tornar mais humanos (VENEIGEM, 2003: 188).

O impasse está aqui: a paralaxe do ódio produz um curto-circuito que desestabiliza a repugnância em torno do ódio, possibilitando a abertura à sua ontologia criadora. Isso posto, é necessário estabelecer diferenças no âmago da constituição da violência, que não pode ser traduzida apenas na forma de sua particularização reativa como fúria raivosa, paranoica, acidental, avessa ao mínimo de racionalidade positiva. Para que o "ódio" e a "cólera" possam assumir seu lugar como "parte da energia criadora" de um novo tempo do mundo, temos que diferenciar a violência que é autêntica de suas distorções/falsificações, e assim, arrancar, através de uma separação decisiva, o ódio reativo da potência política contida no ódio radical emancipatório. Segundo Žižek, "devemos focar os curtos-circuitos entre diferentes níveis", que estabeleça uma conexão verdadeira "entre o poder e a violência social: uma crise econômica que leva à devastação é experimentada como um poder incontrolável quase natural, enquanto *deve* ser experimentada como violência" (ŽIŽEK, 2014: 07-08, grifos do autor). Então, a hipótese da "crítica da economia política" deve ser pensada diretamente como crítica da violência, mas como um tipo específico de violência

concreta invisível – e que produz consequências reais desumanizadoras/degradantes – , no entanto, empiricamente impossível de ser plenamente refletida. Para refletir sobre o ódio reativo como violência desmedida, é necessário dar um passo atrás e manter certa distância das cenas de horror e violência aparentes. Temos aqui um paradoxo estranho: é possível dizer que a violência praticada pela economia capitalista não escandaliza, quando não, sequer é percebida como "violência", mas as pessoas comuns experimentam a vida econômica de maneira antissistêmica, não associando seus problemas como derivação política do modo de funcionamento da economia e do capitalismo como um todo. Žižek defende um "passo para trás" se quisermos realmente perceber a potência da violência para além de seu paradoxo subjacente:

> Os sinais mais evidentes de violência que nos vêm à mente são atos de crime e terror, confrontos civis, conflitos internacionais. Mas devemos aprender a dar um passo para trás, a desembaraçar-nos do engodo fascinante desta violência "subjetiva" diretamente visível, exercida por um agente claramente identificável. Precisamos ser capazes de perceber os contornos dos cenários que engendram essas explosões. O passo para trás nos permite identificar uma violência que subjaz aos nossos próprios esforços que visam combater a violência e promover a tolerância (ŽIŽEK, 2014: 17).

Assim, Žižek estabelece dois níveis mais gerais de violência que se entrecruzam dialeticamente: violência subjetiva e violência objetiva. A "violência subjetiva" é justamente "a parte mais visível" do espectro da violência, enquanto a "violência objetiva" se subdivide em violência "simbólica" – "encarnada na linguagem" e voltada "à imposição de um certo universo de sentido" – e violência "sistêmica" – "que consiste nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político" (ŽIŽEK, 2014: 17). Nesse sentido, é possível elaborar uma similitude entre a ideia estruturada da violência em Žižek e a posição de Bourdieu. Para Bourdieu, a estrutura da dominação se vale de uma certa conexão entre um "poder invisível" existente e a "cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeito ou mesmo que o exercem" (BOURDIEU, 2003: 07-08). Não seria essa a posição de Žižek quando diz que a "violência simbólica" significaria "à imposição de um certo universo de sentido" capaz de produzir algum tipo de reconhecimento alienado? Esse universo de sentido não seria o anverso da "violência sistêmica" como

fluxo regular do funcionamento "normal" do capitalismo realmente existente? É por essa razão que Žižek defende que o ódio não pode ser monopolizado pelo poder dominante. Há um potencial radical emancipatório inerente ao ódio. Não podemos rejeitar absolutamente o ódio, mas o que devemos evitar é o ódio despolitizado sem programa de ação comum contra a opressão social global. A derivação do ódio despolitizado é a reprodução social da violência generalizada:

> A questão é que as violências subjetiva e objetiva não podem ser percebidas do mesmo ponto de vista: a violência subjetiva é experimentada enquanto tal contra o pando de fundo de um grau zero de não violência. É percebida como uma perturbação do estado de coisas "normal" e pacífico. Contudo, a violência objetiva é precisamente aquela inerente a esse estado "normal" das coisas. A violência objetiva é uma violência invisível, uma vez que é precisamente ela que sustenta a normalidade do nível zero contra a qual percebemos algo como a célebre "matéria escura" da física, a contrapartida de uma violência subjetiva (demasiado) visível. Pode ser invisível, mas é preciso levá-la em consideração se quisermos elucidar o que parecerá de outra forma explosões "irracionais" de violência subjetiva (ŽIŽEK, 2014: 17-18).

O segredo da paralaxe do ódio não estaria escondido no curto-circuito da equação explosiva entre a "violência subjetiva" e o estado pacífico "normal" da "violência objetiva" permanente? Talvez tenhamos que desmascarar o elemento "puro" do "grau zero de não violência" inerente ao funcionamento "normal" do sistema, se quisermos romper com o universo abrangente da "violência simbólica" como "dominação de uma classe sobre outra" (BOURDIEU, 2003: 11). A paralaxe do ódio poderá permitir que possamos transcender a própria circularidade do ódio-violência sempre reativa para que o ódio possa ser descarregado de todo significado negativo e, em consequência, tomado pela função criativa de elaboração do futuro. Ao contrário da ideia lugar-comum que trata o "desamparo" como uma paralisia do sujeito que se recusa a agir, pois estaria supostamente paralisado na sua potência de ação, ele precisa ser pensado como a total ausência de identidade no mundo. O que temos como desdobramento é uma dialética que vai do mundo ao sujeito, e do sujeito ao mundo: do mundo que atua contra ele com hostilidade permanente à uma afetação repulsiva dele para com o próprio mundo em que ele não consegue se identificar, pois é apenas parte de nenhuma parte. Hobbes estabeleceu o "medo" como afeto político

constituinte de respeito à ordem. De fato, o medo como afeto preponderante produz a paranoia pessoal e o pânico coletivo. O desamparo não pode ser tratado como o afeto da paralisia. Temos que modificar essa interpretação para, a partir de Freud, insistir na ideia da "afirmação do desamparo" como o afeto constitutivo da "emancipação" (SAFATLE, 2016: 18). As consequências são inevitáveis e imprevisíveis para a subjetividade/subjetivação política: "ressentimento", "raiva" e "ódio" são afetos humanos – que se tornam propriamente políticos – derivados da forma como a objetivação do ser e a apropriação do ser objetivado se materializam efetivamente na história. Não é possível tratá-los a partir de uma escala estritamente subjetiva, pessoal, acidental, mas seria mais adequado procedermos "uma retotalização em todas as circunstâncias", "ao mesmo tempo presente em toda parte e presença de toda parte nela" (SARTRE, 2015a: 45). Não podemos chegar aqui sem uma reversão dialética do problema pressuposto: é o ódio que atua como um afeto mediador "violento" diante de uma situação-limite de desamparo. O circuito violência-desamparo-ódio-criação é a exposição concreta da paralaxe do ódio.

Como temos insistido, há uma certa confusão ontológica quando da definição do significado do ódio: o ódio é sempre considerado um ato excessivo e inautêntico diante da vida democrática mínima. Mas, e se estivermos diante de uma noção *tapa-buraco*? Em vez de abrir nossa capacidade de pensar os antagonismos reais, forçando nosso pensamento a uma cisão decisiva na realidade existente, ela servir ao obscurecimento do que de fato vemos, desobrigando-nos a pensar? É aqui que a paralaxe do ódio se mostra importante. O ódio nunca se expressa – pelo que de fato realmente é – imediatamente no interior da coesão dominante como explosão da fúria e da violência subjetivas: temos aqui apenas uma falsa noção ambígua, pois o ódio nunca é diretamente o mesmo que terrorismo, desumanidade, barbarização do espírito. É justamente com a derrota da revolução de 1789 que os derrotados vão ser estigmatizados como "terroristas". Trata-se de uma tentativa de deslegitimação da "violência" contra a ordem dominante. Assim, é necessário combater a ideia de que o "terrorismo é apenas aqueles dos rebeldes", pois "todo tipo de violência ilegal seria um

ato terrorista" (DI CESARE, 2019: 76). Sartre diz, contraditando Lukács, que a transcendência do "homem total" no mundo se dá mediada por uma "realidade que não é ele", na forma de uma "explosão de si mesmo para": "a um além, ao que está fora dele e diante dele (SARTRE, 2015a: 31). Então, o ódio é produzido por uma interiorização da relação do homem com o mundo, resultado de uma transcendência do si interior para um "fora" de si, ao mesmo tempo funcionando como exteriorização e reexteriorização de suas necessidades contínuas. Nesse caso, o ódio é sempre resultado do sistema de interiorização do estar no mundo, que no complexo dominante atual caracteriza-se como exploração e dominação sistêmicas – e que produz uma situação-limite de desamparo –, mas que tem na universalidade da anomia social destrutiva do capital a sua causa não-evidente. Donatella Di Cesare diz que "o sentir-se fora do lugar se torna insuportável", posto que "isso acontece também porque todos aqueles nichos de existência onde nos sentíamos protegidos foram progressivamente excluídos" (DI CESARE, 2019: 86-87). O ódio aqui deriva da desestabilização social aguda – da perda de vínculos pessoais duradouros até o desmonte dos sistemas de proteção democráticos –, para além da paranoia pessoal e do pânico coletivo. Assim, o paradoxo é que o ódio como afeto político se expressa mediante o fenômeno da violência subjetiva pura, todavia, o mundo aparente não é coincidente ao que esconde e, portanto, silencia a violência sistêmica que produz a exclusão "normal" da vida democrática. É por isso que ela é sempre tratada como forma expressiva do desrecalque – que é o que possibilita, para Paulo Arantes, "as pessoas se sentirem livres para odiar, como um desrecalque coletivo, enfim descarregar em novas vítimas a expiação da crise" (ARANTES, 2007: 240) –, desprovida de qualquer relacionamento sistêmico com a transcendência do homem total com o mundo. O ódio não pode ser politizado, mas tratado apenas como um desrecalque histérico, um caso extremado de "patologia política" (DI CESARE, 2019: 87). Sobre o recalque, Bloch diz que:

> No processo de *recalque*, os desejos não realizados, ou até mesmo anulados pelo silêncio, simplesmente submergem num inconsciente mais ou menos completo. Ali eles apodrecem, formando tensões e complexos neuróticos, sem que aquele que sofre possa reconhecer as causas de seu sofrimento (BLOCH, 2005: 57-58, grifos do autor).

O problema está sempre na passagem do recalque silencioso ao desrecalque violento. É através do aprofundamento do recalque que temos o aumento da potencialidade do desrecalque. Desejos não realizados não desaparecem, eles se transformam em paranoia, pânico, fúria. A passagem do silêncio recalcado à explosão violenta é o segredo revelado do impasse da revolta. A violência é um gatilho, em que sua dimensão propriamente sistêmica afeta o antagonista subordinado fundamental através da produção do desamparo – na forma de privação e abandono dos tipos constitutivos "normais" de identificação social – e do ressentimento – que funciona como reação subjetiva cega às ofensas pessoas sofridas. O desamparo pessoal é resultado de um mundo circundante estranho, hostil, castrador de suas necessidades e que recalca suas pulsões mais fundamentais. Ernest Bloch diz que são das "pulsões não exteriorizadas, experiências inconclusas, feridas e decepções" que provêm a "sensibilidade aparentemente infundada, a reação exagerada, a ação neurótica compulsiva", fazendo com que tenhamos "afetos que se tornaram absurdamente independentes" (BLOCH, 2005: 58). Com a redução do ódio e da violência à sua escala subjetiva pura, o recalque oblitera e distorce todo ressentimento legítimo, traduzindo-se como expressão da subjetividade particular danificada pela fúria irracional. A ideologia dominante opera a deslegitimação não apenas do sujeito furioso, mas da própria fúria como afeto político legítimo. Por isso que ser revolucionário hoje significa ser tratado como "terrorista", pois se trata da nomeação de uma "deslegitimação perpétua", isto é, o terrorismo da fúria "é a marca do descrédito posta não apenas sobre o revolucionário, que uma vez vencido é excluído da esfera política, mas também em retrospectiva, sobre a revolução" (DI CESARE, 2019: 88). Trata-se de uma luta de classes no campo dos afetos. O desamparo pessoal pode ser transformado em ação política ampla contra a violência sistêmica, mas também pode ser traduzido como tolerância ao que temos. No léxico da tolerância, diferenças de classe são sempre traduzidas como diferenças culturais, isto é, "o objetivo é traduzir o antagonismo em diferença" (ŽIŽEK, 2012: 59). Com efeito, no lugar do ódio intolerante ao sistema como um todo, o substituto perfeito do discurso relativista em torno da tolerância e

do amor ao próximo são mobilizados para distorcer a fúria legítima coletiva. O desdobramento é a formação de um apelo interno subjetivo poderoso, que é traduzido como defesa intransigente da tolerância capaz de contraditar a legitimação do ódio pessoal e da violência subjetiva. O paradoxo é que a tolerância atua como categoria política da ideologia democrático-liberal – o que significa transformar todo o antagonismo de classes em diferenças indiferentes, que devem ser toleradas e seu litígio reduzido em torno do consenso democrático –, mas o significado de "tolerância" aqui funciona, na verdade, como violência sistemática externa contra àqueles que não são parte no corpo social. Mészáros diz que há um limite absoluto à tolerância democrático-liberal, isto é, "até o ponto para além do qual o protesto começa a se tornar efetivo e a se transformar num verdadeiro desafio à perpetuação da sociedade de tolerância repressiva" (MÉSZÁROS, 2011: 999). O que a paralaxe do ódio desmascara é que o ódio produzido aparece sempre de maneira reativa e é um ódio particular ideológico de classe, como um afeto político despolitizado, como uma loucura totalitária sem sentido, pois a ideologia democrático-liberal não pode tolerar a fúria intolerante dos dominados: a lição insolúvel da tolerância repressiva é que ela classifica e reclassifica sempre o ponto de vista da intolerância como o antagonista intolerável a ser eliminado. A intolerância aqui funciona como uma distorção da "normalidade" democrática que precisa ser eliminada. O ódio despolitizado jamais pode ser transformado em ódio político organizado e é apenas a expressão sintomática do ressentimento recalcado. O problema é que o ódio político aparece justamente naquele que está destituído da vida ordinária mínima, predicado necessário do tipo de opressão social que temos sob o capitalismo hoje. É por isso que o ódio aqui é desprovido de qualquer capacidade de universalidade autêntica, pois sua fúria é mobilizada como violência subjetiva contra uma "causa" deslocada, constrangendo qualquer reclamação legítima e distorcendo a verdade do dano. O ódio de classe interno à classe particular dominante é transformado numa profusão de ódio como afeto político preponderante, mas na forma de um afeto político subjetivo inautêntico. O ódio aqui é o equivalente imediato da raiva: reativo, violento e despolitizado. Temos

que rejeitar tanto o ódio despolitizado inautêntico, quanto à tolerância repressiva. O ódio impotente despolitizado produz a violência subjetiva repugnante. A ideologia da tolerância repressiva despolitiza o significado do antagonismo. Talvez seja imprescindível transitar da tolerância repressiva à intolerância política: do amor pueril despolitizado ao ódio político emancipatório. É necessário dar um passo adiante:

> Portanto, deveríamos tentar não nos prender ao jogo liberal do "quanta tolerância podemos tolerar" – devemos tolerar que eles não mandem seus filhos para es escolas públicas, que obriguem suas mulheres a se vestir e a se comportar de certa maneira, que façam casamentos arranjados para seus filhos, que agridam gays de sua própria comunidade? Nesse nível, é claro, nunca somos tolerantes o suficiente, ou sempre somos tolerantes demais, negligenciando os direitos da mulheres etc. A única maneira de sair desse impasse é propor um projeto positivo universal, compartilhado por todos os interessados, e lutar por ele. São muitas as lutas em que "não há homens ou mulheres, tampouco judeus ou negros", desde a ecologia até a economia. Há alguns meses aconteceu um pequeno milagre na Cisjordânia ocupada: palestinas que se manifestavam contra o muro estavam acompanhadas de um grupo de judias lésbicas de Israel. A desconfiança mútua inicial foi desfeita no primeiro confronto com os soldados israelenses que guardavam o muro, e houve uma solidariedade sublime na forma de uma palestina em trajes tradicionais abraçada a uma lésbica judia de cabelo cor-de-rosa arrepiado – um símbolo vivo de como deveria ser a nossa luta (ŽIŽEK, 2012: 51).

Assim, é justamente a ausência de substância determinante – que é o processo plástico de desidentificação, ou seja, que constitui um tipo de subjetividade que produz um sujeito sem predicado – que pode fazer com que uma "palestina em trajes tradicionais" e uma "lésbica judia de cabelo cor-de-rosa arrepiado" não se liguem em razão da tolerância, mas exista a impressão da solidariedade substantiva em torno de um projeto compartilhado. Em vez da preponderância de fúrias particulares, em que palestinas manifestam contra a ocupação fascista e judias lésbicas lutam contra o sexismo autoritário, temos aqui a elaboração de um ódio comum produzido contra uma situação ontológica de opressão e dominação. A lógica do respeito é impotente, despolitizada, pois respeitar verdadeiramente o outro é combater o que no outro há de regressivo. Além disso, estamos diante de um mundo em que os problemas são comuns, a desgraça é democratizada, a "exclusão" é o modo "normal" de funcionamento do capitalismo. Não é possível voltar-se furiosamente contra uma dimensão do capitalismo global sem que outras dimensões brutais preexistam dolorosamente. O

fascismo contemporâneo, que hoje é distorcido na forma de populismo – da esquerda à direita, passando pelo "extremo-centro" não populista e extremamente "realista" –, combina intensa guerra moral permanente com a intocabilidade da crítica ao sistema econômico "neutro". A fúria precisa ser controlada, embora permitida, para que ela se reproduza *apenas* como fúria impotente:

> Quanto ao aspecto da luta, é mais do que óbvio que os populistas travam uma guerra que simplesmente *não pode ser vencida*: se os republicanos proibirem o aborto e o ensino da evolução, se impuserem uma regulação federal a Hollywood e à cultura de massa, isso significará não só sua derrota ideológica imediata, mas também uma ampla depressão econômica nos Estados Unidos. O resultado, portanto, é uma simbiose debilitante: por mais que discorde da agenda moral populista, a "classe dominante" tolera sua "guerra moral" como um meio de manter sob controle as classes mais baixas, isto é, permitir que elas *expressem* sua fúria sem perturbar seus interesses econômicos. Isso significa que a *guerra cultural é a guerra das classes* em modo deslocado – isso basta para aqueles que dizem que vivemos numa sociedade pós-classes... (ŽIŽEK, 2012: 37, grifos do autor).

É como se tivéssemos uma certa pluralidade crítica no presente – a permissividade da fúria –, contanto que o futuro seja a extensão inflexível da economia. Isso significa que a fúria não pode perturbar os interesses econômicos hegemônicos. Esse é o significado da discussão sobre o ódio como fundamentalmente um impasse em torno do futuro. Trata-se, pela ficção ideológica dominante, da imposição de uma certa distorção do significado do ódio que funciona como uma mínima medida, impactando a subjetividade coletiva pela manipulação das expectativas. É necessário que o ódio funcione como violência subjetiva pura, recalcando toda "antecipação concreta" de futuro. É aqui que o fascismo exerce sua poderosa influência regenerativa ao sistema como um todo, evitando que as energias excessivas sejam mobilizadas contra as coordenadas básicas de funcionamento do capitalismo e aprofundando a distância entre o corpo alienado da vida política e a vida ordinária dos indivíduos. É assim que o desamparo é mobilizado na forma de um ressentimento reativo contra uma "causa" distorcida. O ódio despolitizado é ideologicamente manipulado para que a subjetividade como "perpétua projeção" (SARTRE, 2015a: 55) seja anulada, denegada, fraudada. Assim, o ódio e a raiva despolitizados voltam-se contra si, negando toda projeção possível:

> Pouco importa como são os judeus realmente; sua imagem, na medida em que é a imagem do que já foi superado, exibe os traços aos quais a dominação totalitária só pode ser hostil: os traços da felicidade sem poder, da remuneração sem trabalho, da pátria sem fronteira, da religião sem mito. Esses traços são condenados pela dominação porque são a aspiração secreta dos dominados. A dominação só pode perdurar na medida em que os próprios dominados transformarem suas aspirações em algo de odioso. Eles fazem isso graças à projeção patológica, pois também o ódio leva à união com o objeto – na destruição. O ódio é o negativo da reconciliação (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 164).

Temos uma problemática decisiva aqui. Os "judeus" não são apenas os judeus, mas todo "objeto" de expiação ao núcleo alusivo da exploração e dominação, àqueles que têm em relação ao seu predicado substancial à hostilidade do poder dominante. A destruição do outro é uma forma paranoica de liberdade. Sartre diz que "aquilo que odeio no Outro" não é uma "ação em particular", mas "a sua existência em geral, enquanto transcendência-transcendente" (SARTRE, 2013: 509). Trata-se, sem dúvida alguma, de uma "fantasia ideológica", pois "a figura antissemita do judeu não deve ser reificada" (ŽIŽEK, 2013a: 420) no sentido de uma projeção falsa do judeu real. O ódio contra a projeção do outro-destituído (pobres, mulheres, negros, homossexuais...) não é apenas um ódio ao seus conteúdos particulares-imanentes, mas propriamente ao *para-si-como-outro* que essas existências destituídas de significado podem alcançar num autêntico processo de universalização política. Sartre, mais uma vez, tem razão quando diz que "o Outro que odeio representa, na verdade, os Outros" (SARTRE, 2013: 510). Enquanto o dano for tratado como uma pequena rasura, inominável, seu núcleo particular sempre produzirá – e se de fato vier a produzir algo em algum momento – um tipo de reação política reativa, uma violência irracional ressentida, que pela sua própria natureza, será incapaz de traduzir-se na forma de uma universalização da revolta da fúria que estabeleça uma reclamação política comum. Um ódio particular não pode ser respondido com uma tolerância particular ou, de uma forma distinta, através da "politização" de um ódio particular. São respostas falsas, que particularizam o dano e o problema em si, e tornam real a impossibilidade de comunicação e reclamação autênticas, impedindo o estabelecimento de uma política comum entre os litígios particulares e indefinindo politicamente o inimigo básico decisivo. Diz Žižek:

> E, de novo, a questão-chave é que essa renaturalização oniabrangente é estritamente correlata à reflexivização global de nossa vida cotidiana. Por essa razão, quando confrontados com o ódio e a violência étnicos, devemos rejeitar completamente a ideia multiculturalista de que, contra a intolerância étnica, temos de aprender a respeitar a Alteridade do Outro e a conviver com ela, a desenvolver tolerância por diferentes estilos de vida etc. O *ódio étnico* não será combatido efetivamente por seu equivalente imediato, a *tolerância étnica*; ao contrário, precisamos *de mais ódio ainda*, mas de um ódio propriamente *político*: o ódio voltado contra o inimigo político comum (ŽIŽEK, 2015: 34, grifos do autor).

Para transcendermos toda confusão ontológica propriamente dita, temos que pensar que a violência subjetiva é, na verdade, apenas a imagem de uma ilusão. Deleuze e Guattari dizem que as "pessoas individuais não são inicialmente pessoas sociais" (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 275), pois são apenas a derivação abstrata de relações sociais estranhas que não podem controlar, pois são dominadas por elas. Isso significa que, no processo de hegemonização, a exploração e dominação capitalistas não apenas distorcem o conteúdo substancial dos problemas fundamentais, mas criam imagens capazes de alteração da percepção particular. É como se tivéssemos a "imagem" da imagem problemática da coisa em si. Debord fala que a divisão especializada das imagens "do mundo se realiza no mundo da realidade autonomizada", e que "tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação" (DEBORD, 1997: 13). É aqui que o problema do ódio se complexifica, pois não seria razoável supor que o ódio hoje não passaria de uma imagem idealizada completamente desprovida de validação real? Que a tipologia do ódio não seria apenas uma imagem distorcida, pois odiamos justamente aquilo que deveríamos ter uma relação substantiva de cumplicidade em razão do compartilhamento de determinadas relações comuns? O ódio é um afeto político e o ódio como ato é uma exteriorização que se materializa através das diversas formas de violência. Se o "objeto" do ódio é uma imagem distorcida, a violência motivada por uma imagem manipulada é absolutamente real, ela existe. Então, o problema desse tipo de violência é que ela incide sobre um "simulacro" e não diretamente à substância da coisa em si:

> O capitalista como capital personificado, isto é, como função derivada do fluxo de capital, o trabalhador como força de trabalho personificada, função derivada do fluxo de trabalho. E assim o capitalismo preenche o seu campo de imanência com imagens: até a miséria, o desemprego, a revolta e, por

> outro lado, a violência e a opressão do capital, se tornam imagens de miséria, de desespero, de revolta, de violência e de opressão. Mas a partir das figuras não figurativas ou cortes-fluxos que as produzem, estas imagens só serão figurantes e reprodutivas se informarem um material humano cuja forma específica de reprodução cai fora do campo social que, no entanto, a determina. As pessoas privadas são pois imagens de segunda ordem, imagem de imagens, isto é, *simulacros*, que recebem assim a capacidade de representar a imagem de primeira ordem das pessoas sociais (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 275-276, grifos do autor).

Todavia, é preciso que façamos a *passage à l'acte* ao ato em si. Para Žižek, a violência generalizada, que se tornou norma da ação política do "estado de situação", não poderia significar puramente que a luta pela emancipação estaria derrotada ou que o primado da dignidade humana se encontraria num ponto-limite intransponível de fracasso. É preciso insistir aqui no contrário: o ódio traduzido na ação violenta é o sintoma da possibilidade concreta do ato revolucionário, é como se ódio dissesse que há um "mais além" do que a simples brutalidade reativa do ato em si. Estamos diante de uma situação limite em que a única alternativa ao "estado de situação" foi a limitação da energia excessiva da política ao seu núcleo apenas reativo. É justamente na incapacidade da política em ir "mais além" do presente e das contrações incorrigíveis do poder desmedido global do capital, que o ódio se banaliza na violência subjetiva pura como resolução do conflito político em questão:

> Em outras palavras, o próprio ódio dos *pogroms* antissemitas é a prova, *a contrário*, da possibilidade da revolução proletária autêntica: sua energia excessiva só pode ser interpretada como uma reação à consciência ("inconsciente") da oportunidade revolucionária perdida. E não seria a causa maior da *Ostalgie* (nostalgia do passado comunista) entre muitos intelectuais (e mesmo "pessoas comuns") da defunta República Democrática da Alemanha também uma saudade não tanto do passado comunista, pelo que realmente acontecia no comunismo, mas pelo que *poderia ter acontecido* lá, pela oportunidade perdida de outra Alemanha? Não seriam as explosões de violência neonazista após o fim do comunismo também prova negativa da presença dessas oportunidades emancipatórias, uma explosão sintomática de raiva demonstrando a consciência das oportunidades perdidas? Não devemos ter medo de fazer uma comparação com a vida psíquica individual: assim como a consciência de oportunidade "privada" perdida (digamos, a chance de se engajar numa relação amorosa enriquecedora) quase sempre deixa marcas na forma de ansiedade "irracionais", dores de cabeça e acessos de raiva, o vazio da oportunidade revolucionária perdida pode explodir na forma de ataques "irracionais" de ódio destrutivo (ŽIŽEK, 2005: 275-276, grifos do autor).

Mas há uma equação importante aqui. Badiou diz que existem várias maneiras de um processo emancipatório fracassar. Qualquer oportunidade de mudança radical dos parâmetros "normais" do regime de exploração e dominação precisa se desvencilhar do vazio do niilismo subjacente a toda energia revolucionária típica. Na verdade, o tratamento da violência radical emancipatória – e, obviamente, do ódio legítimo – como um tipo de atitude niilista é uma operação ideológica que precisa ser desmascarada. A similitude do revolucionário furioso com o terrorista irracional tem uma funcionalidade ideológica decisiva, a saber, "o terrorista seria quem não crê em nada", "não apenas não crê em nada, mas não quer nada" (DI CESARE, 2019: 94). O crime insuportável do terrorista-revolucionário é justamente sua ausência de propósito. O que sobra? Apenas sua atitude desregulada de violência gratuita. A paráfrase sobre expressão racionalista clássica de Descartes não deixa de ser repugnante: "Mato, então existo":

> Permeado pela pulsão da morte, capaz de parar na beira do abismo, destinado ao delito supremo, que elimina o outro apenas porque nasceu, o terrorista-niilista não tem ideais e valores, não conhece regras e tabus. O ilimitado da transgressão é seu *ubi consistam*. Seu mote é: "Mato, então existo". Sempre pronto para o êxtase do abandono, antegoza a volúpia da tempestade antes do último e frio salto, inspirado pela alegria da destruição e inflamado pelo ímpeto da glória póstuma. Que se diga agnóstico, ou que se proclame a espada inclemente de uma vontade divina, com seu ego substitui Deus para dispor, pelo menos por um instante, daquela potência aniquiladora. Seu único sonho é levar o mundo de volta para o seu nada inicial. Descriar, fazer tabula rasa, reduzir ao *ground zero*. As vidas dos outros se apegam ao fio da sua, que se oferece no sacrifício último apenas para o maior número de seus similares, em direção à escuridão eterna. Nessa emoção extática não há nenhuma doutrina esóterica, mas se coagulam paixões banais e triviais. Seu gesto se resumiria a uma tentativa de acesso à soberania que passa pela morte (DI CESARE, 2019: 94-95, grifos do autor).

O que podemos pensar aqui é que se o revolucionário não é mobilizado por uma transgressão niilista, ausente de propósito, destituída de sentido ético, dominada por um tipo de gozo brutal, então, talvez o niilismo não seja o problema contido no *motivo*, mas a "crueldade" subjacente ao dia seguinte à revolução. Há toda uma complexa estrutura da crença instituída na vida cotidiana possível de localização na experiência do "socialismo realmente existente". A revolução política é sempre uma mediação. O significado de ir além da brutalidade da exploração e dominação não são

valores éticos descartáveis aqui, mas, em grande medida, explicam o que leva a subjetivação do sujeito alienado. É claro que à sublevação precisa ser explicada por uma adesão que começa com motivos pessoais para que depois um processo de politização individual se desenvolva, pois é justamente a forma como o sujeito é afetado que o mobiliza para a adesão ao projeto coletivo radical de mudança das coordenadas básicas do mundo. Temos que fazer uma distinção entre a violência derivada da atitude terrorista e da atitude revolucionária. O terrorismo usa a violência subjetiva direta como aniquilação do outro – que aqui representa o capitalismo ocidental e seus valores culturais imperialistas etc. –, mas o ato revolucionário autêntico é "violento" no sentido de tentar modificar a violência objetiva produzida pela dominação intransparente do capital universal. É por isso que o perigo do niilismo não está no *motivo* da revolução, mas ela pode assumir a centralidade da tarefa de mudar o mundo diante da ausência de criação revolucionária e do vazio do dia seguinte. Žižek elabora a pergunta decisiva, "o que teria acontecido no dia seguinte à vitória do povo: como eles iriam (re)organizar a sua vida cotidiana?" (ŽIŽEK, 2019: 15). A experiência do "socialismo realmente existente" foi que a violência generalizada brutal expressa *menos* uma crueldade subjacente ao projeto revolucionário e *mais* a própria incapacidade niilista de mudar o mundo. Badiou reitera a posição de Žižek. Ele considera:

> Que uma revolução nunca é mais do que um entremeio do Estado. Daí a tentação sacrifical do nada. O inimigo mais temível da política de emancipação não é a repressão pela ordem estabelecida. É a interioridade do niilismo, e a crueldade sem limites que pode acompanhar seu vazio (BADIOU, 2012: 22).

Aqui, temos que combater a ideia falsa que busca elaborar uma similitude entre a generalização da violência subjetiva – incluindo o terrorismo contemporâneo – à posição revolucionária. Trata-se de uma falsidade concentrada, cujo objetivo é impor uma certa ressignificação do ódio à brutalidade irracional da violência ilegítima, reduzindo-o ao niilismo sem sentido. A distorção está em subjetivar a violência, desfigurando seu significado da "crítica da economia política" e do Estado político em si mesmo, para que o problema da violência seja tratado em termos de um excesso

subjetivo acidental, ou uma irracionalidade absurda, na forma de uma "violência subjetiva" incompreensível. Não deixa de ser surpreendente que Weber possa defender a violência legítima do Estado, justificando-a em termos da constituição de um monopólio contra a dissidência política "ilegítima". Weber diz que o que constitui o Estado é sua determinação específica em exercer o "monopólio da coação física legítima" (WEBER, 1999: 525) como *meio* de manutenção da dominação legal. Mészáros, entretanto, contradita a fórmula de Weber como puramente apologeta e anistórica, para dizer que se trata de um "imperativo para a imposição e legitimação da *lei do mais forte* [*might-as-right*] (MÉSZÁROS, 2015: 49, grifos do autor). O próprio Weber não esconde o primado ideológico subjacente à sua pressuposição do "monopólio da violência legítima", sentenciando que o "Estado" significa "uma relação de *dominação* de homens sobre homens, apoiada no meio da coação legítima" (WEBER, 1999: 526, grifos do autor). O que Weber faz é naturalizar a violência estatal dominante contra todas as classes antagonizadas pelo poder global do capital. Assim, os excessos de ódio e violência são deslegitimados como comportamentos criminosos subjetivos acidentais, e que precisariam ser coagidos pela única força legítima capaz de garantir a ordem e o império da lei. A paralaxe do ódio opera uma determinada suspensão da negatividade do conceito de ódio, para que ele seja pensando como afeto político disjuntivo, em disputa e numa dimensão conflitiva que não pode ser reduzida ao universo simbólico-subjetivo. O ódio não é um problema apenas de conceito ou patológico, mas é como os antagonismos são resolvidos pelas classes em disputa, mediados que são pelos complexos ideológicos rivais. Mais ódio, por favor!

Mas a violência não é a única resposta possível aos antagonismos existentes. Judith Butler considera que o problema é que estamos imersos num universo de violência generalizada. Para ela, é essa situação-limite de violência generalizada que institui um conflito difícil, uma luta dura, mas que também possibilita uma reação não-violenta. É claro que a violência é sempre uma reação pessoal a uma situação de intensificação da raiva, fúria ou ódio contra um tipo de agressão violenta. Todavia, ela sabe que a violência não pode ser reduzida ao seu problema subjetivo acidental, pois,

fundamentalmente, "há formas de violência que estão destinadas a contrapor ou a deter outras violências", para além da "violência contra pessoas", "contra a propriedade" (BUTLER, 2015: 235). Aqui não importa a percepção "exterior" ao ato, mas o significado da violação moral sofrida pelo sujeito. No que diz respeito ao conflito, toda percepção válida é necessariamente "interior". Assim, como a violência está "dentro" do universo experimentado pelo sujeito, toda reação à violência é sempre carregada por uma forte concepção moral do sujeito afetado. Os motivos da reação pessoal são absolutamente pessoais – "o pessoal é político" – e, portanto, internos ao universo compartilhado/experimentado pela sua vida ordinária. O que Judith Butler intenta contraditar é a justificativa da reação violenta a partir de uma certa moralização do conflito, que trata a própria reação como moralmente justificada. O paradoxo apresentado por ela é que a reação violenta à violência sofrida pode ser impotente. Talvez aqui, segundo ela, seja mais eficaz a prática da não violência como forma de confronto decisivo à violência obscena sofrida:

> É precisamente no âmbito de uma contestação permanente do poder que emerge a questão de praticar ou não a violência. Não se trata de uma posição apenas de o privilegiado, sozinho, decidir se a violência é a melhor alternativa; é também – paradoxalmente e mesmo dolorosamente – obrigação dos despossuídos decidir se vale a pena retaliar e, em caso afirmativo, de que forma. Diante da violência massiva do Estado, por exemplo, pode parecer uma tolice ou uma extravagância colocar a questão, mas pode ser também que, sob determinadas circunstâncias, o ato violento não reciprocado exponha mais do que qualquer outro a brutalidade unilateral do Estado. Não estou certa de que a não violência salve a pureza da alma de ninguém, mas ela reconhece a existência de um vínculo social, mesmo quando este é violentamente atacado de outra parte (BUTLER, 2015: 249-250).

O que talvez a posição de Judith Butler revele – mesmo que seja por antinomia –, é que precisamos de rupturas mais traumáticas: do ódio político à violência que enfrente a brutal violência objetiva do poder intransparente do capital. Marx havia dito que "a vergonha é uma ira voltada para dentro" (MARX, 2010c: 63). Parafraseando ele, o ódio é uma ira voltada para fora. E nesse caso, é uma ruptura com o recalque subjacente ao disciplinamento dos corpos e das linguagens operado pelo poder desmedido da dominação do capital global sobre as pessoas e sobre os corpos sociais mais abrangentes. Assim, a politização do ódio, ou o tratamento da política como ódio

político organizado, tem como significado mais abrangente a constituição de uma fronteira tênue, delicada, entre o ódio no coração e o ódio filosófico. O ódio no coração é apenas a quietude passiva da indignação pessoal sentida pelo sujeito afetado. Ele não tem ainda potencial político radical, ainda é latência ressentida sem maiores desdobramentos ao poder dominante. O ódio filosófico é justamente o deslocamento de um afeto interior para a formação de uma consciência filosófica particular que entende o sofrimento como uma forma de dano ou sofrimento associado ao poder existente. Quando o sujeito afetado entende que seu sofrimento é resultado de um processo estranho, mas que está combinado aos ditames da circularidade da atualidade dominante, ele passa por um processo transformativo que o leva do ressentimento recalcado à profanação política do desrecalque na forma do ódio político. Então, não podemos ter medo das explosões de raiva e ódio. Não são apenas desumanização, mas podem ser a afirmação da humanização plena. O que a paralaxe do ódio faz é restituir o antagonismo ao interior da própria luta do significado do ódio como problema político amplo. Do ponto de vista da consciência reificada, o ódio atua como uma denegação do ideal democrático pleno. Temos aqui um impasse. A questão que se apresenta é emblemática: como é possível o ódio agir contra a democracia, se é a democracia resultado de um ódio constitutivo? Essa ambiguidade expressa toda contradição do impasse interno vivido pelo ódio como afeto político preponderante. O ódio à democracia surge desta condição intolerável do fracasso e da rejeição da injustiça desigualitária:

> É por isso que a democracia não pode deixar de suscitar o ódio. É por isso também que esse ódio se apresenta sempre com um disfarce: o humor trocista contra os burros e os cavalos nos tempos de Platão, os ataques furiosos contra as campanhas da Benetton ou a emissão de Loft Story nos tempos da Quinta República combalida. Por trás dessas máscaras ríspidas ou engraçadas, o ódio tem um objeto mais sério. Ele visa a intolerável condição igualitária da própria desigualdade (RANCIÉRE, 2014: 119).

Nesse sentido, não é possível que o ódio político seja destituído de seu conteúdo substancial, pois o ódio não atua no nada. O ódio político da política, que hoje aparece como ódio à democracia, surge de uma cisão entre o povo e a soberania popular representada, em que os cidadãos acreditam plenamente que “os políticos não

os representam, que os partidos (todos) priorizam os próprios interesses, que os parlamentos não são representativos e que os governos são corruptos, injustos, burocráticos e opressivos" (CASTELLS, 2018: 14). O problema é que o ódio a democracia é apenas um semblante de algo ainda mais perverso e brutal. A ruptura necessária é ideológica, isto é, não é possível que o ódio à democracia seja realmente efetivo se esse ódio não for deslocado para os fundamentos objetivos da democracia. O pluralismo democrático é correlato do pluralismo de capitais existente na circularidade dominante do capitalismo realmente existente. A luta democrática é uma luta necessária, mas insuficiente para que a plenitude de um novo tempo do mundo possa ser elaborado. O problema do ódio aqui se potencializa. Talvez seja mais preciso dizer que o ódio no coração – que aciona uma politização do pequeno sentimento intransponível – e o ódio filosófico – que subverte as noções despolitizadas do ódio subjetivo puro – são a substância da ideia de política como ódio político organizado. É assim que o ódio no coração, ao contrário de sua distorção ideológica, age como equivalente ao processo mais abrangente de emancipação. Emancipação de si, emancipação do outro, emancipação de todos. Em vez de rejeitarmos o ódio, talvez devêssemos aceita-lo com todas as suas consequências subjacentes decisivas. Ao contrário de Sartre, que insistia que "o ódio, por sua vez, é um fracasso" (SARTRE, 2013: 511), o ódio carrega uma potência emancipatória autêntica. Para Žižek:

> Ódio, rebelião e novo poder oferecem uma espécie de tríade dialética do processo revolucionário. Primeiro, há um ódio caótico: as pessoas estão insatisfeitas e demonstram isso de maneira mais ou menos violenta, mas sem nenhuma meta ou organização clara. Quando esse ódio se organiza, nós temos uma rebelião com organização mínima e uma consciência mais ou menos clara de quem é o inimigo e do que deve ser mudado. Finalmente, se ocorre rebelião, o novo poder enfrenta o imenso desafio de organizar a nova sociedade [...] O problema é que nós quase nunca temos essa tríade em sua progressão lógica: o ódio caótico se dilui ou se transforma em populismo direitista; a rebelião tem êxito, mas perde força e se compromete de muitas maneiras. É por isso que o ódio ocorre não só no começo, mas também no fim, como resultado dos projetos emancipatórios fracassados (ŽIŽEK, 2019: 11-12).

A politização do ódio tem um outro sentido na ressignificação do seu conteúdo e da abrangência ideológica alcançada. O ódio politizado, orientado para uma mudança autêntica e duradoura, no âmago do núcleo da perpetuação das relações de opressão

existentes, funciona desorganizando o *modus operandi* do consenso da parapolítica democrática, que reduz à democracia a uma polarização permitida entre o partido da ordem e sua oposição autorizada em torno de um programa mínimo comum de despolitização do antagonismo conflitivo subjacente à ordem do capital global, isto é, a uma sempre renovada e contínua normalização das relações econômicas estabelecidas. Uma das funções decisivas das ideologias em disputa pela hegemonização dominante é justamente impedir que todo ressentimento contra o núcleo alusivo do sistema dominante seja atacado pelos acessos coletivos de raiva e ódio, na forma de violência política direta. Impera aqui uma necessidade decisiva de domesticação dos corpos políticos, para que todo corpo político não apenas permaneça imobilizado, mas que exista permanentemente como corpo político alienado – no sentido duplo: de submetimento ao Estado político como corpo político separado e como sabotagem de sua potência política como corpo político alternativo à democracia alienada. A lógica policial não é outra senão a tentativa de destituição do componente autêntico do ódio. É necessário ao poder estatal policial subtrair as energias excessivas do protesto, manipular o sentimento popular autêntico em relação à "política", estabelecendo ódio à democracia como forma permanente do conflito, traduzindo toda forma de protesto radical contra o poder instituído como uma perversão às "regras do jogo" democrático, reprimindo violentamente através da violência legítima consensual estatal todo choque à ordem existente e suas instituições parasitárias funcionais à perpetuação do poder dominante. O paradoxo aqui é que o ódio coletivo é condenado, deslegitimado, para que o ódio subjetivo prevaleça, mas apenas como um problema subjetivo que deve ser combatido com força pela legalidade existente, isto é, a tolerância à violência subjetiva exerce a função de fazer desaparecer a própria existência simbólico-subjetiva da violência coletiva como uma forma de protesto legítimo ao litígio comum. Pois, o poder dominante percebeu que é mais simples operar com precisão parapolítica o ressentimento subjetivo do que o ódio coletivo abrangente. A violência estatal contra o protesto coletivo tem um preço demasiado custoso, e afinal de contas poderia voltar-se contra si, enquanto a repressão

estabelecida contra o excesso das energias subjetivo-individuais poderia ser canalizada para o niilismo do consumo paranoico mercantil, para o niilismo transcendental da clínica ou para o niilismo metafísico do fetichismo religioso: mercado, clínica ou religião.

Para a dialética materialista, "nunca devemos esquecer é que o ódio popular é flutuante e pode ser redirecionado" (ŽIŽEK, 2019: 313), não existindo nenhuma imanência anterior ao próprio conflito antagônico inscrito. É assim que Frédéric Gros evoca a necessidade do "ódio político do povo contra os ricos" (GROS, 2018: 13). Nesse tipo de ódio, não temos a preponderância do recalque que silencia os afetos interiorizados legítimos, que faz com que o sujeito tenha sua ação reduzida à dimensão da compulsão neurótica. Em analogia à Bloch, poderíamos dizer que é possível descer conscientemente ao porão do que foi recalcado, tornar conscientes os pressupostos inconscientes dos sintomas do ódio subjetivo puro, para que o ódio particular se transforme em objeto da consciência reflexiva e seja socialmente superado. É aqui que encontramos a passagem do ódio subjetivo puro como expressão dos antagonismos políticos subjacentes à realidade para uma "noção da política como ódio organizado (ŽIŽEK, 2017a: 170). Em vez de negar o ódio político, temos que afirmar todo o seu potencial radical emancipatório. Por isso que o ódio político jamais pode ser um ódio político particular, que se rebate com uma dimensão subjetiva específica, mas deve atuar como ódio coletivo capaz de assumir a tarefa da mudança radical do mundo. Redefinindo os termos de Sartre, todo ódio particular é uma subjetividade, como sujeito percebendo um objeto particular que é específico, e o ódio particular como reflexão percebendo a si mesmo como objeto particular, mostra que o conhecimento do subjetivo tem de fato algo de destruidor para o próprio subjetivo e para a subjetividade. Não se trata de destruir o ser odioso, mas de confrontar o ódio particular como problema, como subjetividade danificada que precisa ser eliminada, extinta. O ódio político é, por excelência, antitético ao ódio fascista. Podemos dizer que a diferença fundamental está precisamente no fato de que o fascismo se utiliza do ódio como justificativa para eliminação do "outro" como uma ficção simbólica, que é

sempre tratado como um "intruso" que vem de fora para desestabilizar as relações internas do mundo social estabelecido. O ódio político emancipatório, todavia, busca eliminar a subjetividade danificada do "outro". Não se trata da eliminação física do antagonista, mas da extinção do sujeito político degenerado e do próprio antagonismo como condição de possiblidade da barbarização subjetiva pura.

Pela esquerda do espectro político, o ódio político não pode ser confundido com o escândalo e, na verdade, o ato subjetivo escandaloso deve ser pensado diante de sua própria impotência política ampla. O problema da obstrução do acesso à realidade, através da irrupção do real escondido, é que quando a realidade subjacente "aparece", seu aparecimento-espetacular somente pode significar a reprodução da atualidade presente. Ela "aparece", mas como algo obstruído pela transparência obrigatória imposta pela dominação ideológica. Então, um bloqueio ideológico que estabelece uma certa "normalização" da oposição política autorizada se reproduz mediante a crítica *aparentemente* impiedosa, mas, todavia, impotente, pois cúmplice. Sartre é preciso aqui. Ele diz que a aposta do "escândalo" é distorcer sua função ideológica, tratando-se como "algo que acontece bruscamente e causa desordem". Ademais, esse tipo de "violência" subjetiva pura pressupõe que "qualquer escândalo" é válido "para desmontar a consciência burguesa" (SARTRE, 2015a: 48). Mas, e se o escândalo for *apenas* um mecanismo ideológico laudatório imanente aos interesses da atualidade dominante? O que sabemos hoje é que o capitalismo produz paranoicamente – essa função explicitamente paranoica da dominação dissemina a paranoia individual como mecanismo ideológico reativo, para que toda crítica sobre qualquer assunto relacionado ao poder dominante seja transformada em mais uma teoria da conspiração, quando não diretamente descredibilizada em boataria: o importante é que o capitalismo mafioso jamais seja mencionado e que, em seu lugar, a responsabilização recaia sobre um sujeito *absurdo* de maneira que a própria crítica seja absolutamente descreditada como absurda – um simulacro de reclamação e de crítica política. O que temos é a produção de uma espécie de conspiração voltada para dentro do núcleo do sistema:

> Das redes de promoção-controle, passa-se insensivelmente para as redes de vigilância-desinformação. Antigamente, só se conspirava contra a ordem estabelecida. Hoje, *conspirar em causa própria* é uma nova profissão em franco desenvolvimento. Sob a dominação espetacular, conspira-se para mantê-la e para garantir o que só ela pode chamar de seu bom andamento. Essa conspiração *é parte integrante* de seu funcionamento (DEBORD, 1997: 225, grifos do autor).

O paradoxo é que a conspiração é parte integrante da dominação espetacular, pois além de funcionar como justificação do seu prolongamento indefinido, produz ideologicamente a ideia de que (a dominação espetacular) é passível de contestação. Com isso, ela transforma a conspiração num elemento decisivo da participação democrática passiva – prisioneira da circularidade democrática de comunicação e ruído: é justamente a ideia de que todos podem falar, tudo dizer, ao ponto de que a linguagem é esvaziada de substância pela repetição insistente de palavras-espetáculo inautênticas –, e traduz o conflito antagônico como efeito de um curto-circuito saudável ao funcionamento "normal" do sistema dominante como um todo. É assim que a função do escândalo pode ser localizada. A questão é que a democracia tem como mediação política do conflito democrático o próprio escândalo, que opera como um fator substituto da *substância negativa* constitutiva do conteúdo da crítica elaborada pela oposição política e pela reclamação autêntica. As ideias políticas aqui não são intoleráveis, mas absolutamente toleráveis, pois não interferem, ou melhor, sequer ousam, alterar as relações *apolíticas* de exploração e dominação. A ilusão é que ódio saia apenas pela boca. O escândalo não é apenas um substituto poderoso do conflito, mas ele é traduzido como o próprio conflito decisivo. É como se tudo fosse tratado *a partir* dele, e não *apesar* dele, como um problema que precisa ser eliminado, mas não eliminado o problema que fabrica incessantemente o escândalo como pseudoconflito. Žižek diz que a corrupção é um tipo de escândalo público – mas, na verdade, um escândalo público derivado da ontologia do escândalo privado universal – que não pode ser revelado, existe apenas como uma presença fantasmagórica inalcançável. Devemos dizer aqui que a corrupção estrutural costura os antagonismos fundamentais e que o "direito de todos" é determinado pelo poder privado. Assim, a corrupção no espaço democrático é tratada apenas como simulacro da própria natureza da

corrupção, mas jamais temos acesso ao núcleo elusivo do simulacro. É por isso que o ódio precisa ser canalizado à luta metafísica contra a corrupção. O ódio se transforma num fator policial de mobilização política. Manuel Castells diz que "a intervenção policial contra a corrupção e o instinto de buscar uma ordem para além dos políticos parecem favorecer a ideia de que os servidores do Estado são mais confiáveis do que seus chefes" (CASTELLS, 2018: 16). A corrupção existe sempre como causa, mas como uma causa sem sujeito e, no que diz respeito ao seu caráter propriamente "acidental", sem predicado. A corrupção não pode aparecer:

> E se houve – e, na verdade, sempre há – uma conspiração ou um escândalo de corrupção em que o próprio poder estatal esteja envolvido? A lógica fantasmática da Conspiração impede efetivamente a revelação pública das conspirações atuais, dos casos de corrupção etc. – a eficácia da lógica fantasmática da Conspiração requer que o Inimigo continue sendo uma entidade imperscrutável, cuja verdadeira identidade jamais poderá ser revelada plenamente (ŽIŽEK, 2013a: 401-402).

Temos que pensar que existe uma diferença ontológica entre a democracia e qualquer outro regime de poder totalitário, não apenas quanto à forma, mas, sobretudo aqui, no que diz respeito ao conteúdo. O "capitalismo global é necessariamente inconsistente" (ŽIŽEK, 2013b: 104) e a democracia política autoimposta tem como fator decisivo a manutenção política do quadro estrutural básico subjacente às relações *apolíticas*. A democracia burguesa deve controlar e regular a reclamação popular autêntica negativa contra a ordem positiva do Ser existente. Ela não pode fazer isso mediante adoção de procedimentos diretos de exceção permanente, pois "os métodos da democracia espetacular são muito flexíveis, ao contrário da simples brutalidade do *diktat* totalitário". Nesse sentido, "é possível conservar o nome quando a coisa foi mudada em segredo (seja cerveja, bife ou um filósofo" (DEBORD, 1997: 193, grifos do autor). O escândalo funciona justamente aqui, isto é, quando ele atua no nível estrito do "nome", da forma que oblitera o predicado obsceno atuante. Com efeito, como o escândalo exerce a função da crítica autorizada e da oposição política, todo o dissenso democrático possível e a "guerra civil" de classes inerente é substituída por uma crítica moralmente concentrada na escandalização da ação política. Isso significa que há algo no mundo obstruído existente que precisa ser rompido, pois a dimensão inconsistente

do capitalismo, "essa necessidade de quebrar suas próprias regras, cria um espaço para intervenções políticas" (ŽIŽEK, 2013b: 104). O que o sistema dominante faz é capturar a intervenção política autêntica, sabotando toda crítica que vá além do escândalo. Não é que a crítica seja extinta. Ela apenas não pode ser mais distinguida da própria realidade que é objeto de sua reclamação. A democracia realizada não pode ser nada além do que uma *"perfeição frágil"*:

> Quando atingiu o estágio do espetacular integrado, a sociedade que se declara democrática parece ser considerada em toda parte como a realização de uma *perfeição frágil*. Assim, ela não deve ser exposta a ataques, porque é frágil; e já não é atacável, por ser perfeita como nenhuma outra sociedade o foi. É uma sociedade frágil porque tem grande dificuldade para dominar sua perigosa expansão tecnológica. Mas é a sociedade perfeita para ser governada; a prova disso é que todos os que aspiram ao governo querem governar essa sociedade, com os mesmos procedimentos, e mantê-la quase exatamente como ela é. É a primeira vez, na Europa contemporânea, que nenhum partido ou fragmento de partido tenta ao menos expressar a pretensão de mudar alguma coisa importante. A mercadoria já não pode ser criticada por ninguém: nem como sistema geral, nem como esses trastes que os chefes de empresa acharam conveniente colocar por enquanto no mercado (DEBORD, 1997: 182-183, grifos do autor).

O paradoxo da democracia como *"perfeição frágil"* é que ela não apenas não pode ser questionada, mas também, como "sociedade perfeita" autointitulada, não pode ser governada de uma maneira distinta do seu manual dominante de uso. Nós temos aqui que insistir numa revelação política fundamental, pois como "estamos 'naturalmente' na ideologia, nossa visão é ideológica": assim, com a ruptura com o modo operativo ideológico dominante, "aprendemos a ver a ditadura *na* democracia, e vê-la dói" (ŽIŽEK, 2013a: 634, grifos do autor). É sempre um problema da figuração do mundo que, através de sua imagem ideológica transparente, digamos assim, naquilo que é sua própria "normalidade", oblitera a realidade subjacente, ou melhor, a transparência do mundo satisfaz-se como significação objetiva intransparente. Só é possível romper com a "normalidade" ideológica transparente através de um ato político radical de renúncia ao que nos mantém dentro dos liames do que é "normal". A "normalidade" aqui existe através de uma ditadura difícil:

> Remetemo-nos, assim, não a um saber alienado na objetividade intimidante, como na primeira hipótese, mas a uma opinião que não poderemos diferenciar da experiência imediata do real num mundo que está

> estruturado precisamente pela ditadura de um conceito do real como intimidação (BADIOU, 2017: 15).

A intimidação que nos submete é um tipo de imposição de uma figuração, em que a "experiência imediata" e a representação ideológica são indistinguíveis. "Nunca a censura foi tão perfeita" (DEBORD, 1997: 183), mas um tipo de censura em que o sujeito é apenas um espectador do que é vivido pela experiência simbólica imposta. O nome da censura hoje é a democracia. O ódio à democracia jamais pode ultrapassar seu próprio limite, pois nunca pode se transformar em ódio ao capitalismo e suas relações brutais de exploração e dominação. É possível observar que o conflito democrático gravita em torno da "corrupção" democrática:

> O escândalo sempre se apresenta como a revelação de um pedacinho de real. Um dia ficamos sabendo, por nossa mídia preferida, que fulano foi à casa de ciclano e saiu de lá com uma mala cheia de dinheiro. E aí temos todos a impressão irreprimível de tocar em algo mais real do que o que toda essa gente costumar contar. O escândalo é precisamente aquilo que vai, em termos de opinião, abrir a porta para uma espécie de desvelamento de um cantinho real, mas desde que esse fragmento seja imediatamente tratado como uma exceção. Uma escandalosa exceção (BADIOU, 2017: 15-16).

O escândalo é uma distorção precisamente no sentido de que o "cantinho real" seja tratado como "exceção": "a coerência dominante é bem capaz de eliminar, ou de comprar, as eventuais exceções" (DEBORD, 1997: 230). A corrupção generalizada inscrita na democracia é deslocada para uma percepção imaginária de que é impossível contaminar a própria democracia com sua exceção repugnante. Tudo isso é elaborado pelo poder dominante como um mecanismo de bloqueio do autêntico desvelamento que precisa ser mostrado. O escândalo que oculta a realidade é acrescido do escândalo da oposição política que, em vez de fazer aparecer o que é real, oblitera-o ainda mais. Nada mais funcional ao sistema dominante do que um combate escandaloso da obscenidade do escândalo do mundo existente. Sartre já havia percebido a impotência do combate escandaloso do escândalo na sua crítica da ação política surrealista: "ora, o ato surrealista mais simples, como dizia Breton, é o *grabuge*. No fundo, pega-se um revolver e atira-se a esmo: é um ato escandaloso, mas também estritamente individual, tão destruidor de si como do outro" (SARTRE, 2015a: 49, grifos do autor). Para Sartre, a dimensão não-radical da função do "escândalo" está justamente na sua incapacidade

de enfrentar o problema da violência estrutural produzida pelo capital global. Provocações subjetivas à ordem dos costumes comuns, da moralidade imperativa etc., não atacam o núcleo elusivo do axioma da opressão. É um tipo de "escândalo" que tem pouca eficácia política duradoura em termos de transcendência positiva da consciência reificada. Por isso que a ação esquerdista baseada no "grabuge" como "violência anárquica" é equivocada. Nesse sentido, Sartre diz que a tática do "grabuge" tem como objetivo acionar a função do "escândalo" como ato político individual, posto que se tratava apenas de provocação limitada a provocar repulsa, mas continha uma ilusão de radicalidade absolutamente inexistente, ou seja, "que qualquer escândalo valia para desmontar a consciência burguesa" (SARTRE, 2015a: 48). O ódio expresso no escândalo é apenas um simulacro. Por outro lado, o ódio aos valores dominantes são legítimos e faz parte do ódio à ontologia constitutiva do mundo atual. Trata-se de uma luta necessária, mas insuficiente. Lutar contra a totalidade do mundo atual significa lutar contra o seu complexo de valores subjacentes. A violência do "escândalo" tem que ser pensada como uma não-violência, ou como pseudoviolência, e talvez seja apenas uma irritação lateral subjetiva sem qualquer possiblidade de universalização concreta. Temos que lembrar aqui da notável ponderação feita por Hannah Arendt: "só que uma rebelião, para nem falarmos na revolução, é muito mais do que uma histeria coletiva" (ARENDT, 2011: 54). Sartre sentencia:

> Destruir ao máximo a realidade burguesa por meio de um escândalo e, ao mesmo tempo, deixar-se destruir. Ou seja, destruiu em si mesmo a burguesia na medida em que tenta destruí-la no outro, sempre por um ato de violência autodestruidor e até suicida. Na palavra *grabuge* existe isso. Para nós, alguém que procura o *grabuge* é, por exemplo, um americano, desses que existem em Nova York e não sabem o que fazer à noite, e que entre num bar com a única intenção de brigar com alguém. Que ele quebre a cara do outro ou que o outro quebre a cara dele, tanto faz: ele volta para casa satisfeito. O que houve foi essa autodestruição, a destruição da vida, a negação dessa vida pela violência (SARTRE, 2015a: 50, grifos do autor).

Temos que transitar da impotência do escândalo para a potência do ódio político. Talvez a única maneira de romper com a atualidade das coisas seja emancipando o ódio de sua limitação subjetiva, transformando-o num ódio emancipatório coletivo. Sartre, que tanto foi capaz de desnudar o simulacro do

escândalo como um ato meramente reacionário, rejeita o ódio, pois, para ele, "o ódio não permite sair do círculo vicioso", e que "representa simplesmente a última tentativa, a tentativa do desespero" (SARTRE, 2013: 511). A questão aqui é que talvez Sartre esteja certo num estrito sentido, a saber, o ódio, de fato, pode representar "a última tentativa" de suprassunção do próprio desespero produzida pela opressão. O ódio aqui aparece como aquele afeto coletivo radical capaz de denegar os antagonismos fundamentais, ao mesmo tempo que seja em substância transformativo, capaz de organizar um novo padrão de regulação social e de economia moral para além do tempo presente.

Não, não é possível ou tolerável "a volta para casa satisfeito". Estamos diante de uma situação que exige a politização do ódio orientado em direção à emancipação humana da opressão insuportável existente. E é necessário que tenhamos nossa subjetividade como motim, para que não sejamos tragados para o ódio de si – das nossas aspirações coletivas e desejos pessoais –, ou que sejamos confundidos por uma mobilização falsa baseada no "escândalo". Aliás, o autêntico da "violência revolucionária" é justamente "a transformação da vítima oprimida em agente ativo" (ŽIŽEK, 2005: 274). Esse é o significado da politização do ódio: quando há uma afetação substancial que transforma o ressentimento pessoal em potência política mobilizadora coletiva. A esperança do mundo aparece aqui como uma combinação explosiva entre ódio no coração e ódio filosófico. Ou imaginamos um futuro que seja tolerante com a desumanização do presente? A resposta é aqui negativa. O ódio é assunto sério demais para ser monopolizado pelo poder policial estatal ou pela violência clínica. É assim que há uma indissociabilidade entre ódio no coração e ódio filosófico: o primeiro, como poética da sensibilidade autêntica: o segundo, como uma radicalidade da disposição do espírito. Não podemos pensar uma mudança radical dos parâmetros globais sem uma ideia de ultrapassagem, que aqui aparece ainda em torno de ideia de revolução: sendo que a "ideia de revolução é, a antes de tudo, uma ideia estética" (SAFATLE, 2018b: 02). Para que não sejamos derrotados por antecipação, o

ódio estético pode assumir a função ontológica duradoura na constituição de uma nova forma de vida, de um novo tempo do mundo. É assim o nosso ódio emancipatório.

2 Bem-vindo ao deserto da opressão

> Moralismo é sempre um sinal de fraqueza da esquerda, de sua dissolução em algum tipo de humanitarismo. Acredito, todavia, que muitos dos ativistas que gritam contra o discurso racista ou sexista provavelmente apresentariam uma interpretação distinta daquilo que estão fazendo. De minha parte, concordo que o gesto seja, muitas vezes, terrivelmente moralista. Ao mesmo tempo, penso que concordamos que as relações de poder que mantêm o racismo, o sexismo e a homofobia no lugar se ancoram numa rede um tanto intricada de insultos, piadas, comportamentos impróprios e microagressões cotidianas individuais. Com isso em mente, muito daquilo que parece ser condescendência moral pode ser lido como uma reflexão sobre os fenômenos sociais que têm de ser abordados. O objetivo é alterar as relações de poder, e não só distribuir culpa moral. Da mesma forma, imagino que o moralismo observável seja em parte criado pela ausência de um amplo movimento que corporifique uma práxis diferente e ajude a preparar o cenário para um encontro entre as massas de pessoas "normais" e algumas elites liberais que as repreendem.
>
> Rahel Jaeggi,
> *Capitalismo em debate*

2.2 A discordância dos tempos

Há uma disputa difícil em torno da compreensão compartilhada do significado da opressão social. Ela é sempre a expressão de uma "guerra civil' interna, de um mal-entendido conflituoso que separa os mundos do "mundo" e que apresenta o impasse do conflito fundamental: da "história da guerra civil mais ou menos oculta na sociedade existente", "até a hora em que essa guerra explode numa revolução aberta" (MARX; ENGELS, 2017: 32). Assim, só é possível ser afetado pelo significado da opressão social quando compartilhamos da experiência do "outro" – que não é estranho à mim na sua experiência primária, e não é fixado como um "outro" distante e indiferente: "os judeus são os "outros para o antissemita, os negros para os racistas norte-americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos proprietários (BEAUVOR, 2009: 17-18) –, para que a subjetividade simbólica pessoal seja materializada num mundo de significados compartilhados e que o significado do mundo atue na constituição de uma ação política comum. Temos que lembrar a noção de "eticidade" esboçada por Hegel, em que o "eu" e o "outro" estão implicados na

relação objetiva de interdependência, ou seja, "eu tenho o direito e um outro a obrigação relativa ao mesmo", pois "na moralidade, o direito do meu saber e de meu querer próprios, assim como de meu bem-estar, *devem* ser unidos e ser objetivos com as obrigações" (HEGEL, 2010: 173, grifos do autor). Axel Honneth fala que existe uma lacuna, que atua como uma falta decisiva, que produz a experiência da revolta, ou seja, para ele, está ausente "de certo modo o elo psíquico que produz do mero sofrimento à ação ativa" (HONNETH, 2003: 220). Esse é o problema da partilha experimentada, pois a lacuna que transforma a partilha da experiência negativa do "outro" em ação imediata é o problema político e ideológico decisivo do próprio antagonismo social. A transformação primordial do "eu" em *sujeito* é assinalada por Lacan como um processo mais largo de identificação – que experimenta a criança logo cedo –, em que ludicamente ela vivencia "a relação dos movimentos assumidos pela imagem com seu meio refletido", que marca a função simbólica do espelho, "e desse complexo virtual com a realidade que ele reduplica, isto é, com seu próprio corpo e com as pessoas, ou seja, os objetos que estejam em suas mediações" (LACAN, 1998: 96-97). Isto é, a identificação é mediada pela abstração simbólica virtual exercida pela função do espelho, que reflete sua própria imagem e "reduplica" a realidade existente, dos corpos, das pessoas e dos objetos. Então, todo o problema da identificação significa a descoberta da gramática dos conflitos sociais, que não é o impasse do "outro", mas se trata da ambiguidade do próprio "eu" como *sendo* parte do dano ou da rasura experimentada pelo "outro" como um problema constitutivo da eticidade. É, antes, um problema da micropolítica, ou se pudermos rodopiar o sentido, a macropolítica da micropolítica: não há identificação direta, mas a partilha resulta de um processo em que a "exploração", a "dominação" e a "humilhação" precisam ser sentidas pelo sujeito pessoal como um dano que lhe diz respeito, como um tipo de desrespeito atribuído a um poder alheio que não pode ser tolerado em seu exercício repugnante. Angela Davis formula um conceito de "empoderamento" – que precisa ser pensado como um tipo específico de levante subjetivo ativo em direção ao poder político e econômico –, em que "não pode ser definido de forma simplista de acordo com os interesses específicos

de nossa própria classe" (DAVIS, 2017: 20). O "empoderamento" é uma transcendência do particularismo da opressão, que faz com que diversos os tipos de "assédio", "abuso" ou "dano" estejam associados a outros tipos de desrespeito existentes produzidos pelo poder dominante do capitalismo global. Não é possível pensar o motivo insuspeito da revolta, ou da reação a uma situação conflitiva hostil, sem que a identificação atue produzindo um significado simbólico com-partilhado, ou seja, coletivo. A partilha não pode ser traduzida como um tipo de reação individual, que aqui é apenas expressão da paranoia isolada, logo, impotente. A relação entre a subjetividade e a estrutura é que a subjetividade é estruturada pelas "*obrigações* vinculadas para sua vontade" (HEGEL, 2010: 169, grifos do autor) e a estrutura subjetivada retorna na ação da pessoa singular. A estrutura de opressão aparece imediatamente no "outro" – como corpo concreto pelo qual a opressão se reproduz –, mas como ela é estruturada, precisa ser retotalizada, para que o postulado da opressão seja identificado na sua inteira ordem de determinações. É por isso que o impasse do privilégio pessoal é um falso problema ontológico. Em termos propriamente ontológicos, o sujeito do privilégio é o "capital-sujeito", que define e subtrai a subjetividade pessoal. Nesse sentido, parte significativa da reação pessoal está bloqueada pela colaboração não-intencional com o sistema dominante, que redefine os limites do próprio metabolismo através da incorporação de formas específicas de oposição e resistência. O fundamental aqui e que tem relevância social objetiva é a reação coletiva ativa, pois ela move – transformando – as próprias estruturas sociais arraigadas pelas quais a reação é produzida. O problema da revolta é o próprio problema deslocado da opressão social.

Desde a economia política inglesa aos prolegômenos intermináveis de Hegel e Marx, a controvérsia decisiva sobre a condição do "excluído" pode ser caracterizada como um tipo de discórdia inscrita naquilo que não apenas divide a crítica ao capitalismo como capitalismo, mas àquilo que nos separa do "outro" mundo existente – digamos, assim –, por cima do mundo vivido pela maioria. O "excluído" sempre aparece como "objeto" do poder de coação da opressão social, assim como surge, na radicalização dialética que se opõe, como "sujeito" político de sua liberação de toda

forma de constrangimento estrutural. Quem é o excluído? Laclau apresenta uma importante formulação, quando diz que a exclusão é operada pelo estabelecimento dos limites irreconciliáveis do sistema como um todo. Assim, "os verdadeiros limites nunca são neutros, mas pressupõem uma exclusão". Por outro lado, um "limite neutro seria aquele essencialmente contínuo com o que está em seus dois lados, simplesmente diferentes um do outro". Para Laclau, uma totalidade abrangente é um "sistema de diferenças", em que "ambos os lados são parte do mesmo sistema e que os limites entre os dois não podem ser os limites do sistema". A questão é que a exclusão produz "autênticos limites, dado que a realização do que está para além do limite de exclusão implica a impossibilidade do que está desse lado do limite". É assim que podemos dizer que "os verdadeiros limites são sempre antagônicos" (LACLAU, 2011a: 69). O que temos aqui é uma distinção fundamental entre "diferenças" que são internas ao sistema e a oposição que produz a "exclusão" do universo tolerado do "outro" que não pode ser absorvido pelo metabolismo social abrangente dominante. Trata-se de uma distinção ideológica decisiva, já que o limite entre uma diferença específica e outra é o "limite neutro", que é contínuo entre cada diferença oposicional, mas que não pode representar a oposição antagônica ao sistema. Somente a exclusão pode significar o limite absoluto do sistema, pois sua presença dentro dele não é outra coisa senão uma sublevação da "normalidade" do seu metabolismo e, portanto, pode significar a radicalização e anulação da exclusão antagônica. Aqui temos um impasse. A exclusão é econômica, ou ela pode ser traduzida a partir de outras determinações? O problema é que a "exclusão" foi geralmente traduzida, grosso modo, imediatamente como "exploração" econômica. O paradoxo é que o economicismo, como diz Horkheimer, "não consiste em tornar o fator econômico importante demais, mas em torná-lo demasiadamente restrito" (HORKHEIMER, 1983: 1967). Nesse caso, trata-se de um engano, mas que também possui um conteúdo objetivo de verdade. Em Marx, a "exploração" econômica é pensada como imposição do processo infinito de coação anônima, que tem como objetivo produzir mercadorias. O tempo de trabalho excedente regula o tempo necessário, estabelecendo a contradição imanente entre

tempo de trabalho necessário para a reprodução das necessidades humanas e o tempo excedente que é a fonte da reprodução social do valor, portanto, do próprio capital social. Assim, como todo o processo de produção é regulado pela necessidade autorreferente do capital, o produto do trabalho é apropriado privadamente pelo capitalista individual e, como classe, pelos capitalistas em geral. O modo de produção capitalista é definido pelos limites objetivos da reprodução do mais-valor como um tipo de compulsão abstrata infinita. O paradoxo da condição dos proletários é que estão incluídos na atividade produtiva – o trabalho é a fonte da produção da riqueza objetiva –, mas ao mesmo tempo estão "excluídos" do controle social da atividade econômica e dos próprios mecanismos existentes do poder político-ideológico. Isso significa que a parte subjetiva da atividade social experimenta a exclusão de maneira muito específica, já que ocupa o lugar primordial de produção dos objetos-mercadorias – alienação do tempo pessoal –, ao mesmo tempo que não tem lugar neste mundo, ou seja, embora seja determinante como força ativa de trabalho que produz o conteúdo da riqueza decisiva, é excluída da política e do próprio reconhecimento simbólico. Achille Mbembe elabora uma potente "crítica da razão negra" – que serve de maneira homóloga para pensar a condição de destituição de todo sujeito excluído –, para dizer, por exemplo, que a dialética da "expropriação e despossessão material" funciona como "uma singular experiência de sujeição, caracterizada pela falsificação de si pelo outro e em seguida o estado de máxima exterioridade e de empobrecimento ontológico" (MBEMBE, 2018:144). Temos que perceber que a exclusão é a combinação dialética entre despossessão objetiva e sujeição ampla ao sistema operativo dominante. Em termos propriamente ontológicos, a questão é que a exploração econômica produz imediatamente um tipo de excluído que é despossuído do mundo dos objetos, e essa camada social é o "objeto" primordial da estrutura de funcionamento do sistema dominante. É a falta que produz a subjetividade funcional à colaboração com o metabolismo social. Não podemos dizer com isso que inexistam outras modalidades – além da dimensão econômica – que operam a exclusão. É possível dizer que o econômico é o fundamento não-estruturado que define a opressão social. Angela Davis

salienta esse aspecto, quando insiste que "as raízes do sexismo e da homofobia se encontram nas mesmas instituições econômicas e políticas que servem de base para o racismo" (DAVIS, 2017: 22), ou seja, o econômico e o político estão permanentemente cruzados e são determinantes na produção da opressão social ampla e suas variações específicas. A diferença decisiva é que a opressão social não aparece de uma única maneira, mas ela é multiplicada pelo corpo social: a equação filosófica de Judith Butler é brilhante, quando ela diz que o reconhecimento e a solidariedade precisam incidir na situação de exclusão em que "uma pessoa foi destituída de um nome, ou quando o nome foi substituído por um número, ou quando ninguém se dirige àquela pessoa" (BUTLER, 2018: 223). O que temos que perceber é como o econômico atua sobre cada uma das opressões existentes, e como ele é determinado pelas outras esferas separadas, como a política e a esfera da moralidade. Raymond Williams diz que temos que reconstituir "um adequado reconhecimento das conexões indissolúveis que existem entre produção material, atividade, e instituições políticas e culturais e a consciência". Na verdade, importa aqui "não as relações abstratas, senão os processos constitutivos" (WILLIAMS, 2009: 111-112, tradução minha). Assim, é possível dizer que existe o *econômico* que atua sobre o *sexismo*, o *econômico* que define a *homofobia*, o *econômico* que produz e é parte da reprodução do *racismo* e o *econômico* que é a tradução ontológica da *exploração*: o que nos autoriza a dizer que como processo de conflito permanente, o determinado atua sobre o determinante, isto é, o sexismo, a homofobia e o racismo atuam dialeticamente sobre a base objetiva determinante apolítica. Trata-se de rebatimentos dialéticos que são desiguais e mal combinados, suas relações descontínuas e com uma temporalidade em discordância: o processo constitutivo da opressão é resultado do cruzamento entre as esferas específicas que definem o conteúdo objetivo e são reciprocamente definidas por ele. Temos então a ontologia de funcionamento do capital e sua multiplicação social que não é redutível a ela, embora seja determinada em "última instância", não de maneira economicista como diz Horkheimer, mas considerando a dimensão ampla de sua substância. Podemos falar que o sexismo é anterior ao capitalismo, mas não se pode dizer que o

sexismo hoje tem as mesmas características do sexismo que funcionava em modos de vida anteriores. Temos uma questão importante aqui entre "causa" e "efeito". Marx diz que "*as sociedades não geram todas, portanto, os mesmos produtos*" (MARX, 2006: 25, grifos do autor). Logo, o sexismo tem determinações específicas, mas no capitalismo ele não funciona como o "objeto" primordial pelo qual o capitalismo atua contra, ou seja, não temos um tipo de capitalismo que ontologicamente é contra mulheres: na verdade, a existência das mulheres é oposta ao capitalismo quando o *sendo* da sua existência social funciona imediatamente através da contestação do poder político e econômico dominante. Mas, em qual sentido? Lukács elabora uma reflexão decisiva:

> A igualdade deve, portanto, ser conquistada sobretudo no terreno específico de sua confiscação, no terreno da própria sexualidade. A sujeição sexual da mulher certamente constitui uma das bases mais fundamentais de sua sujeição em geral, tanto mais que as atitudes humanas que lhe correspondem não só desempenham um papel importante no mundo de representações e paixões dos homens, mas no decorrer de milênios penetraram profundamente na própria psicologia da mulher e se incrustaram ali. Por isso mesmo, a luta da libertação da mulher contra esse seu estranhamento não é, portanto, ontologicamente apenas uma luta voltada contra as aspirações de estranhamento que partem do homem, mas deve também visar a própria autolibertação interior. Nesse aspecto, o moderno movimento sexual possui um cerne decisivamente positivo, progressista. Está contida nele – consciente ou inconscientemente – uma declaração de guerra contra a ideologia do "ter", que, como vimos em Marx, constituí uma das bases fundamentais de todo estranhamento humano, impossível de ser superado também nesse campo sem um cancelamento radical da sujeição sexual da mulher (LUKÁCS, 2013: 611).

Lukács formula que a igualdade precisa ser recuperada a partir do seu confinamento, que é a sexualidade. A desigualdade começa lá, mas não se esgota nela. O que significa querer a igualdade? É querer ser igual no que é ruim? Silvia Federici faz um apontamento imprescindível, quando diz que "também devemos decidir *em que sentido queremos ser iguais aos homens*, a menos que presumamos que os homens já estejam liberados" (FEDERICI, 2019: 127, grifos do autor). O que o capitalismo faz é ampliar a sujeição das mulheres – quando mobiliza a questão da moralidade regressiva para localizar a função biológica da mulher e definir o suposto estatuto de inferioridade delas –, combinando exploração econômica, dominação política e humilhação social. Do ponto de vista da particularização do processo constitutivo da

opressão, podemos verificar o efeito discordante, quando mulheres burguesas não sofrem imediatamente exploração objetiva, ou mesmo não são diretamente dominadas politicamente como é constatado na situação de mulheres despossuídas: embora, ambas, estejam submetidas à permanente violência de gênero. Aqui, a ideia de dominação política não pode ser reduzida às relações cotidianas, da circularidade e repetição da vida particular, pois o pessoal somente é político quando ele significa a reprodução das relações de opressão social dominantes. Nem tudo que é pessoal é político. Nesse sentido, Marx diz que as relações privadas de violência e violação do outro são reflexo da forma de organização social existente, tratando o ciúme – no caso do exercício da opressão do poder masculino sobre as mulheres –, como o caso emblemático do problema. Ele diz que "o ciumento necessita de um escravo; o ciumento pode amar, mas o amor é para ele apenas um sentimento extravagante; *o ciumento é antes de tudo um proprietário privado*" (MARX, 2006: 41, grifos do autor). A violência masculina é imediatamente uma violência capitalista? Ou, a violência capitalista é propriamente um tipo de deslocamento social da violência ordinária masculina das relações privadas para o poder social abrangente? É possível dizer que há uma "masculinização" do capitalismo na forma de violência? Tratam-se de questões insolúveis, irrespondíveis agora, mas que funcionam como um curto-circuito permanente no interior das objeções debatidas e que são rebatidas aqui no interior da práxis instituinte. O que nos interessa, e o que parece pertinente em absoluto, é tentar estabelecer as conexões entre o econômico e o político, e a dimensão ampla da moralidade da reprodução da opressão social.

O problema da formação da identidade pessoal é o impasse subjacente à questão da opressão social. O que temos hoje, é a produção de identidades particulares como efeito da opressão social, mas cada identidade constitutiva não é operada como uma identidade que antagoniza com o capitalismo, pois ela não é o seu limite como fator de exclusão, nos termos propostos por Laclau. Fredric Jameson já havia dito que "a subjetividade é um problema objetivo" – uma noção que deve ser tratada como a grande descoberta da psicanálise, quando aborda o problema do "inconsciente" como

resultado de uma falha existente no mundo "objetivo" –, "e basta mudar o cenário e o ambiente, reformando os cômodos ou destruindo-os por um bombardeio aéreo, para que um novo sujeito, uma nova identidade miraculosamente apareça das ruínas do antigo" (JAMESON, 2006: 94). A identidade não pode ser tratada imediatamente como um elemento de exclusão, como um fator de resistência capaz de produzir uma mudança substantiva, mas ela pode significar apenas o próprio interior do sistema de poder dominante. O que é uma identidade? Hegel é fundamental aqui. Para ele, "não é aquela igualdade consigo, que é o *ser* ou também o *nada*, mas a igualdade consigo que é ao se produzir a si para a unidade, não é um reconstituir desde um outro, mas é esse produzir puro desde si e em si, a identidade *essencial*" (HEGEL, 2011: 134, grifos do autor). A identidade essencial é, então, pura negatividade, já que ela se forma a partir de si. Ela não é o limite do sistema, mas, no máximo, é o limite do exercício do outro, o próprio conceito formador da liberdade negativa. É, nesse sentido, que a identidade é contingente, pois ela se funda no estabelecimento da diferença que mantém a identidade essencial constituída. O que temos que perceber é que a identidade é sempre resultado de uma lacuna, de uma falha, derivada de uma crise inscrita no mundo social compartilhado. Laclau sustenta que a "multiplicação de novas identidades" precisa ser pensada "em decorrência do colapso dos lugares a partir dos quais os sujeitos universais falavam" (LACLAU, 2011a: 49). Para ele, a explosão multiculturalista de identidades étnicas aparece como sintoma de um problema mais substancial, que estabelece o conflito inerente entre a pura particularidade e o impasse da universalidade. Existe um puro particularismo contingente? É possível que exista um particularismo capaz de ocupar o vazio da universalidade emergente? A primazia do particularismo contingente é a emergência ideológica da política de identidade. É ela que impossibilita a encarnação do particularismo numa universalidade substancial. Asad Haider – que elabora uma posição divergente – diz que a política da identidade produz um impasse difícil, pois torna improdutiva qualquer possibilidade de universalidade constitutiva duradoura:

> Na sua forma ideológica contemporânea, diferentemente da sua forma inicial como teorização da prática política revolucionária, a política

> identitária é um método individualista. Ela é baseada na demanda individual por reconhecimento e toma essa identidade individual como ponto de partida. Ela assume essa identidade como dada e esconde o fato de que todas as identidades são construídas socialmente. E porque todos nós temos necessariamente uma identidade que é diferente da de todos os outros, ela enfraquece a possibilidade de auto-organização coletiva. O paradigma da identidade reduz a política a quem você é como indivíduo e a ganhar reconhecimento como indivíduo, em vez de ser baseada no seu pertencimento a uma coletividade e na luta coletiva contra uma estrutura social opressora. Como resultado, a política identitária paradoxalmente acaba reforçando as próprias normas que se propõe a criticar (HAIDER, 2019: 49-50).

O paradoxo da "particularidade enquanto particularidade" é esse, pois sua imanência política é regulada pelo aspecto diferencial, ou seja, a diferença é o estatuto que molda a própria identidade do "eu" e do "outro". Para Hegel, o que se tem é "a identidade como a diferença que é idêntica a si", mas "a diferença é apenas idêntica a si na medida em que não é a identidade, mas é absoluta não identidade". Isso significa que a identidade é absoluta "na medida em que não contém nada de seu outro, mas é apenas si mesma, isto é, na medida em que é a identidade absoluta consigo" (HEGEL, 2011: 135-136). O que podemos verificar é que a identidade é um falso limite excludente, pois não sendo um limite do próprio sistema, mas sendo interior a ele, "um apelo ao puro particularismo não oferece, nenhuma solução para os problemas que estamos enfrentando nas sociedades de hoje" (LACLAU, 2011a: 54). É por isso que Hegel insiste que "a diferença refletida, que se relaciona consigo mesma, ou a pura *diferença absoluta*", não pode conformar outra coisa distinta do que a "diversidade indiferente" (HEGEL, 2011: 135, grifos do autor). A "diversidade indiferente" é o ponto de impossibilidade de qualquer projeto emancipatório coletivo, pois a reclamação particularista é acionada apenas a partir da "identidade lesada" (HAIDER, 2019: 40). Assim, como cada identidade marca uma diferença absoluta para com a outra identidade, a lesão particular não afeta a outra diferença indiferente. Göran Therborn diz que esse tipo de reclamação particular envolve "uma variedade de causas 'sem classe" (THERBORN, 2012: 13). A legitimidade da ação reativa e da reclamação política não pode estar limitada ao ponto de impossibilidade de um envolvimento coletivo, ou seja, que apenas a reclamação particular possa ser o pleno acontecimento

de verdade. Mesmo um autor crítico como Axel Honneth apela ao postulado da lesão como o princípio determinante da ação política. Ele diz que "somente o sujeito lesado luta em sua resistência pela integridade de sua pessoa inteira" (HONNETH, 2003: 54). O paradoxo desse problema é que "se o particularismo for o único princípio válido, também terei de aceitar o direito de autodeterminação de todos os tipos de grupos reacionários envolvidos em práticas antissociais" (LACLAU, 2011a: 55). Todo ponto de vista é legitimo e aceitável? O que regula a previsível colisão entre grupos particulares antitéticos? Num tipo de estágio pós-hobbesiano, é necessário que tenhamos algum tipo de princípio compartilhado – da legalidade do direito à moral que seja capaz de sancionar simbolicamente, através da opinião pública, todo tipo de ação reativa que provoque lesões sociais ilegítimas –, senão toda reclamação política particularista será tratada como legítima. Retomando Lukács, o limite aceitável é todo tipo de ação que não tenha como efeito prático "a violação da dignidade humana" (LUKÁCS, 2013, 598). O argumento que exorta a pura diversidade é apenas uma forma de contradição interna, ou mesmo uma ambiguidade explosiva, posto que a diversidade pressupõe como moralmente válida toda forma de manifestação objetiva da diferença absoluta: fascistas e machistas, socialistas e fundamentalistas, tudo parece ter legitimidade e "lugar de fala" legítimo no exercício do seu puro particularismo indiferente, independente de cada conteúdo objetivo subjacente. Além da legitimidade da ação, o que nos parece mais ambivalente é a constituição de um tipo de operação ideológica cujo objetivo é a igualação substancial de *particularidades* que, pelas suas constituições ontológicas específicas, não têm como horizonte estratégico o puro *particularismo*. Por exemplo, o fascismo é um semblante que distorce a lesão ou dano sofrido, deslocando a razão do problema para grupos específicos que são tratados como inimigos e que precisam ser eliminados. O fascismo é um tipo de *particularidade* que é *particularista*, que não tem universalidade própria, pois é apenas uma forma de manifestação do domínio do capitalismo em tempos de crise estrutural, ou seja, a particularidade do fascismo se expressa através da universalidade da classe dominante sobre todos. Nesse sentido, não podemos tratar todo o particularismo como legítimo,

nem, tampouco, obliterar o fato decisivo que o particularismo é a expressão da pura diferença que constitui a identidade política.

De fato, não temos antagonismo autêntico numa situação de pura diferença absolutizada, mas coexistência infinita dentro do próprio sistema de diferenças absolutas, sem que nenhuma superação do próprio sistema absoluto apareça. Laclau defende que "a defesa do puro particularismo é, em última análise, inconsistente" (LACLAU, 2011a: 55), pois ela é incapaz de garantir uma tradução política mais abrangente do que a mera identidade específica em questão. Não seria esse o fundamento ontológico do apartheid? Laclau diz que nele "somente o aspecto diferencial é enfatizado, enquanto as relações de poder nas quais este último se baseia são sistematicamente ignoradas" (LACLAU, 2011a: 55-56). Sartre, comentando a ontologia do antissemitismo, diz que "se o judeu não existisse, o anti-semita o inventaria" (SARTRE, 1995: 12), isto é, sua identidade apenas existe através da noção do judeu estigmatizado, repugnante, desprezível. Trata-se da fantasia – no mau sentido da noção – do judeu operada pelo antissemita ideológico. Nesse sentido, é a própria identidade particular que constitui o antissemita, embora mediante uma determinação negativa, em sua particularidade. Podemos observar o mesmo problema na situação específica de constituição do apartheid, em que sua estrutura social é marcada pela divisão ideológica do "povo", que acaba por produzir um curto-circuito explosivo entre identidades específicas, ou seja, entre um tipo de identidade própria que representa as relações subjacentes corrompidas e àquela identidade repugnante que representa a condição abjeta da ficção da identidade interna dominante criada pelo sistema. É óbvio que existe uma ideia de supremacia identitária, o que significa que toda divisão é justificada em termos diferenciais e não é buscada a partir de uma universalidade autêntica constitutiva. O que queremos dizer é que o ponto de vista da pura diferença bloqueia, obstrui, qualquer reação positiva coletiva ao sistema de opressão dominante. Asad Haider diz que todo antagonismo governado pela identidade transforma o conflito num impasse, pois somente "aqueles cuja identidade possui mais linhas que se intersectam podem reivindicar o status de mais lesados" (HAIDER, 2019: 62). O

paradoxo dessa tentativa é que a pura diferença defende um tipo de "segregacionismo total, a mera oposição de um particularismo a outro", pois "é verdade que a afirmação de qualquer identidade específica envolve, como uma de suas dimensões, a afirmação do direito a uma existência separada", todavia, "o direito à diferença – tem de ser afirmada no interior de uma comunidade global, isto é, dentro de um espaço no qual aquele grupo específico tem de coexistir com outros grupos" (LACLAU, 2011a: 62). Podemos dizer, então, que identidades particulares são cortadas pela diagonal de classe – no capitalismo realmente existente, as identidades diferenciais são marcadas pela "divisão de classe", que funciona ainda *in abstracto* como um princípio particular, mas com vocação universalista pela luta política que aspira à dominação social ampla, ou seja, toda particularidade para ser dominante precisa elevar-se à hegemonia política constitutiva –, o que faz com que sujeitos singulares que tenham uma mesma identidade particular possam ter concretamente determinações ontológicas diferentes, têm a mesma identidade etc., mas são diferentes no que diz respeito à sua localização de classe. Aqui, temos que voltar ao caso específico da condição das mulheres, pois elas não podem ser absolutizadas na abstração do Ser mulher, pois sua forma concreta específica é dividida pela posição social que cada mulher singular ocupa na reprodução social. Além da sua genericidade ontológica – como ser humano que é capaz de dar respostas no interior do metabolismo social –, a representação da falha constitutiva aparece na particularidade do Ser mulher, que somente pode existir imediatamente dividido pela sua posição de classe. Trata-se de um silogismo complexo, conflitivo, inacabado. Sua forma específica posicional é imediatamente a da luta imanente – já que sua existência não está pressuposta, mas é resultado de um longo processo de conflito aberto –, ou seja, "o sentido (o significado) de toda luta concreta aparece, desde o início, internamente dividido" (LACLAU, 2011a: 73). Aqui, temos o aparecimento de uma duplicação perigosa do antagonismo: as mulheres até são antagonizadas diretamente com o capitalismo, mas a forma de antagonização é mediada, pois temos a força do sexismo operando a antagonização da noção de masculinidade à existência ordinária das mulheres. Isto é, entre mulheres somente há *solidariedade substantiva*

no nível da horizontalidade, quando elas partilham do mesmo sofrimento difícil. A ideia de *solidariedade substantiva* não é apenas uma disposição do espírito e subjetiva, mas estamos falando de uma partilha do "mundo", independente do estranhamento produzir uma indiferença brutal com o sofrimento do outro. A ideologia do *individualismo possessivo* produz isso. Mesmo que uma singularidade X não reconheça o sofrimento da singularidade Y, sua particularidade de classe coloca cada uma das singularidades no mesmo plano ontológico de opressão social. A opressão não é um problema singular, nem apenas particular, mas ela é operada na multiplicidade dos níveis dialéticos do silogismo concreto. A particularidade da condição das mulheres burguesas é ontologicamente antagônica a particularidade da condição das mulheres despossuídas, mas o sexismo masculino universal produz em ambas os efeitos da dominação sexista corporificada em homens burgueses e homens despossuídos, na conformação de uma variação do poder dominante que está traduzida na forma do "poder masculino" (LÖWY, 2006: 19). A corporificação da opressão no "poder masculino" não significa que a condição do homem despossuído atue explorando imediatamente a situação da mulher despossuída. A exploração é uma forma de compulsão abstrata operada pelo capital. Não podemos falar em capitalismo masculino ou capitalismo branco. Podemos dizer que o capitalismo vampiriza as relações entre as diversas particularidades para que a opressão social seja mantida e ampliada, ou seja, ainda que homens despossuídos não explorem imediatamente mulheres despossuídas, sua condição de corporificação do poder masculino universal opera formas específicas de sujeição das mulheres: agressão, assédio, estupro, humilhação física e simbólica, operam a destituição da integridade e da dignidade das mulheres em sua existência primordial. O assédio pessoal – que é uma forma de cerco do poder –, combinado com a exploração, amplia a subjugação das particularidades oprimidas. Todos os que são despossuídos estão, em termos ontológicos, explorados por aquelas particularidades que gozam do privilégio de classe. É por isso que não faz sentido lutar contra um tipo de privilégio específico ou até mesmo pessoal, sem operar a totalização do privilégio de classe. Qual privilégio? Quem é o sujeito do privilégio? Qual o objeto do privilégio?

Os homens despossuídos são privilegiados pela sua condição particular de masculinidade, mas também são privilegiados por estarem desempregados ou passarem fome? O privilégio do homem despossuído é uma escolha que envolve toda sua pessoa? Ou estamos diante de um conflito internalizado na singularidade da pessoa? O privilégio do homem despossuído é idêntico ao privilégio do homem burguês? A fixação nos "pequenos privilégios" é uma armadilha sem volta. O que temos que perceber é que não podemos reduzir a "política à psicologia do eu", pois "o ponto de partida deve ser a estrutura social e suas relações constituintes, nas quais os indivíduos são formados" (HAIDER, 2019: 76). A obsessão da crítica ao *privilégio pessoal* é despolitizada, pois ela se mostra como uma variação distorcida do que podemos chamar de "voluntarismo ético" (BENSAÏD, 2008: 52), em que o capitalismo realmente existente é combatido pela sua ficção espectral e não pela sua substância primordial. Em vez de atacar a universalidade corporificada na particularidade opressiva, o que temos é uma política que é reduzida ao "policiamento da nossa linguagem" (HAIDER, 2019: 49), cujo resultado é a formação da "culpa" e do "cancelamento" do outro, enquanto as estruturas institucionais de opressão e de desprezo permanecem.

O que queremos demonstrar aqui é que a luta de classes não pode ser traduzida como luta entre sexos ou luta entre raças, o que não significa obliterar os efeitos concretos da dominação social de uma particularidade sobre outra. O silenciamento é uma resolução ideológica autoritária que serve à ordem dominante. Ela mantém intacta o privilégio decisivo do poder dominante de classe. Não temos um grupo de pessoas que dominam o mundo. O que temos é uma forma específica de dominação social de classe, que se combina com a ontologia compulsiva do poder abstrato do capital: mais uma vez é importante dizer, a alteração da personificação política do controle social não altera imediatamente a estrutura do poder econômico. Na verdade, estamos diante de uma noção abrangente de injustiça social – que não é redutível à lesão econômica e que é reclamada pela ação jurídica, pois a luta jurídica transforma a reação política em uma luta pelo "reconhecimento de uma identidade lesada" (HAIDER, 2019: 40) –, que pode ser buscada naquelas "manifestações de injustiça

social que não são diretamente econômicas, mas dizem respeito à vida privada de indivíduos não-proletários". Isso nos leva a pensar que a reação política à opressão precisa acompanhar a própria dinâmica da injustiça, pois "a crítica da sociedade burguesa não se pode limitar à questão da exploração econômica (LÖWY, 2006: 17) como um dado isolado e fechado. Nancy Fraser elabora uma crítica importante a Lukács, quando diz que a onipresença econômica do capitalismo "torna invisíveis importantes camadas da interação social que são componentes essenciais de uma sociedade capitalista, mas não são governadas por normas de mercado" (FRASER; JAEGGI, 2020: 67). A questão é a relativização causal da forma-mercadoria, reconhecendo sua potência constitutiva, mas também percebendo que os antagonismo sociais escapam ao economicismo, ou seja, estão mais além dele. Daniel Bensaïd lembra que "em Marx, o capital é o sujeito de um processo não estritamente 'econômico'": "ele articula os processos de produção, de circulação (portanto, de distribuição) e de reprodução simultaneamente", assim "ao dissociar desse movimento conjunto as injustiças, contentamo-nos em corrigir as discriminações e retificar a má distribuição, sem ter de revolucionar as relações de produção e, portanto, as relações de propriedade" (BENSAÏD, 2008: 49-50). Em termos políticos, a identidade não pode ser o núcleo orgânico da reação política à opressão, isto é, "a política identitária é, ao contrário, uma parte integral da ideologia dominante", pois ela organiza sua reação na luta pelo reconhecimento de uma identidade lesada, que é a afirmação da excepcionalidade de uma diferença absoluta. Assim, "ela torna a oposição impossível" (HAIDER, 2019: 68). O que torna a política identitária um obstáculo a uma verdadeira reação política? A resposta é que enquanto a reação se reduz à luta pelo reconhecimento de uma lesão – identidade que é produzida pelo poder dominante, como demonstrou Fredric Jameson –, o próprio capitalismo transforma a diferença em desigualdade social profunda. As diferenças são toleradas – como recurso ideológico de elogio da tolerância –, de tal maneira que a "divisão de classe" seja traduzida como apenas um problema de identidade, isto é, nossa tolerância ao outro é mobilizada como pressuposto da vida democrática, inclusive no que diz respeito a produção da

tolerância à desigualdade existente como "divisão de classe" no capitalismo que temos hoje. Não é possível recuperar a lesão específica, quando o problema está no brutal desigualitarismo reproduzido pelo capitalismo abrangente. O paradoxo é que toda opressão que se transforma em reação política está dividida, entre uma identidade lesada e sua tradução pelo capitalismo como forma de sujeição e dominação, ou seja, ela aparece como parte do desigualitarismo existente na conformação da estrutura social. A dimensão dividida da luta é que toda luta é ela mesma um ponto diferencial em relação a todas as outras, ao mesmo tempo que ela precisa ser construída em torno de uma identificação política com outras reclamações ideológicas – que são indiferentes –, isto é, "todos nós temos necessariamente uma identidade que é diferente da de todos os outros" (HAIDER, 2019: 49), mas que precisam de um processo de identificação política que posicione cada identidade além da sua particularidade e que seja capaz de agir (em conjunto) contra a opressão social: a indiferença que constitui cada diferença precisa passar por um processo amplo de politização – consciência e subjetivação – na elaboração de uma universalidade de reclamação autêntica. A ressignificação do conceito de desigualdade, nesse sentido, não é apenas um problema imediato de exploração econômica, mas o econômico aqui é o significante da violência brutal "apolítica" sofrida por cada particularidade oprimida – mulheres, gays, lésbicas, negros e negras, judeus etc. –, formando uma cadeia ampliada de opressões particulares. A alternativa apresentada por Chantal Mouffe não é a revolução, mas a constituição da "cadeia de equivalência entre as demandas dos trabalhadores, dos imigrantes e da classe média precarizada, assim como outras demandas democráticas, tais como as da comunidade LGBT" (MOUFFE, 2019: 48), etc. É claro que essa alternativa objetiva "radicalizar a democracia", a mesma que é incapaz de resolver o problema da falha constitutiva e da igualdade que aparece como seu ponto de impossibilidade. O parâmetro sempre é a contigência de classe – não redutível ao economicismo –, ela não esgota o conflito, mas medeia cada parte de como o antagonismo funciona no capitalismo. A questão é delicada e os termos ontológicos aprofundam o impasse, pois o capital é sempre um processo de compulsão abstrata que

provoca um tipo de reação política permanente, às vezes apenas destrutiva, às vezes capaz de elaborar uma reação radical positiva. Marx entendia a forma de vida capitalista como profundamente convulsiva. Podemos dizer que o capital é o conceito do conflito. Assim, ele não pode ser reduzido e fixado no universo das coisas objetivadas – essa é a perspectiva que traduz o capitalismo pela ótica do mercado –, mas se trata de um processo permanente de apropriação privada do futuro, quando a capacidade imanente de produção de valor que se valoriza é potencialmente ampliada, mas não só, quando somos privados de mundo como horizonte estratégico. O caráter inconsistente do capitalismo produz um tipo de universalidade que é indiferente às formas concretas e específicas dos objetos e dos processos que constituem seu funcionamento: podemos dizer aqui que o *capitalismo funciona como capitalismo* independentemente da forma pela qual ele aparece. Todavia, é um erro pensar que a universalidade inconsistente do capitalismo prescinde das formas particulares, ao contrário, sua multiplicação funciona através da particularização ampliada de tudo. Tudo que é absoluto é também particular. A experiência das revoltas incorporadas pelo capitalismo nos diz que é errado pensar que a indiferença abstrata do capital antagoniza com o fato dele se corporificar em particularidades. Na verdade, a potência do capitalismo é que ele é capaz de se apropriar da revolta para poder sobreviver.

Na verdade, existe uma dialética entre a plena indiferença abstrata e as formas específicas de opressão social. Marx mostra que o valor é indiferente à sua forma concreta, mas os valores são realizados mediante a corporificação do trabalho abstrato nas mercadorias, que precisam ser trocadas no mercado, para que os valores sejam efetivamente realizados e a reprodução social seja completada. Todavia, apenas mercadorias diferentes podem ser trocadas, pois "como nenhuma mercadoria se relaciona consigo mesma como equivalente", "ela tem de se reportar a outra mercadoria como equivalente". A dialética apresentada por Marx mostra que "o valor de uso se torna a forma de manifestação de seu contrário, do valor" (MARX, 2013: 133), pressuposto para que diferentes mercadorias sejam relacionadas na circulação como portadoras da indiferença do valor contido nas próprias coisas. O que temos aqui

é que as mercadorias para serem trocadas precisam ser úteis aos seus compradores, então, a indiferença do valor à sua forma é transmutada em utilidade social quando a mercadoria – que tem a ambivalência de ser constituída por valor (de troca) e valor de uso –, para ser consumida, apresenta-se como portadora de qualidades concretas, ou seja, ela só é procurada no mercado em razão de sua utilização específica e não pela sua característica abstrata de possuir tempo de trabalho acumulado. A opressão social é a substância e sua multiplicação aparece como forma específica. Isso não significa que uma forma específica de opressão esteja destituída da substância da opressão social do capital como universalidade indiferente, ou que a forma seja destotalizada no sentido de não ter nenhuma interferência da substância primordial no seu aparecimento. É por isso que pensamos a desigualdade não como uma definição positivista da exploração, mas aqui ela é traduzida como injustiça econômica, isto é, politizamos as diferenças econômicas pelo critério propriamente político. Mas também temos o contrário, as diferenças políticas são definidas pela substância primordial contida nas relações econômicas. Assim, não se pode reagir contra a injustiça econômica sem a politização da economia, ou mesmo a reação contra a injustiça política é limitada quando deslocada do quadro mais amplo da exclusão econômica operada pelo capitalismo. A síntese de Angela Davis é precisa, isto é, a reação política deve ser orientada pelo princípio de "governar todas as lutas autênticas das pessoas despossuídas" (DAVIS, 2017: 17), da economia à política, da política à economia como um processo indissociável abrangente de opressão social ampla que precisa ser combatido. Nesse sentido, a exclusão jamais pode ser pensada como um problema inscrito no "sistema de diferenças", mas o sistema que produz diferenças é ainda um sistema que define as próprias diferenças, ou seja, o modo como a exclusão pode ser pensada. Logo, o limite da exclusão não é a diferença do "outro", mas o outro e o *eu* podem fazer parte do mesmo "mundo", isto é, estão dentro do mesmo limite definido pela exclusão. O que separa o "mundo" de exclusão atual do mundo emancipado dos antagonismos – que é um outro mundo – que temos hoje não é a fronteira das diferenças, mas o limite que está entre o que define a exclusão desigualitária e o

primado do igualitarismo substantivo. Laclau mostra que todo limite autêntico opera a exclusão como divisão interna ao sistema:

> Um primeiro efeito do limite excludente é que ele introduz uma ambivalência essencial no interior do sistema de diferenças que esse limite institui. Por um lado, cada elemento do sistema só tem uma identidade, na medida em que é diferente dos outros: diferença = identidade. Por outro, todas essas diferenças são equivalentes umas às outras, na medida em que pertencem ao lado interno da fronteira de exclusão. Mas, em tal caso, a identidade de cada elemento do sistema é constitutivamente dividida: por um lado, cada diferença expressa a si mesma como diferença; por outro, cada uma delas anula a si mesma enquanto tal ao entrar numa relação de equivalência com todas as outras diferenças do sistema. E, dado que só há sistema se houver exclusão radical, essa divisão ou ambivalência é constitutiva de toda identidade sistêmica (LACLAU, 2011a: 69-70).

A elaboração de Laclau é precisa, sobretudo quando diz que "todas essas diferenças são equivalentes umas às outras, na medida em que pertencem ao lado interno da fronteira de exclusão". Sabemos que, do ponto de vista materialista, as diferenças são apenas variações internas do mesmo sistema de dominação. Não há nelas uma contradição constitutiva irresolvível. Mas essa posição é suficientemente confortável? O esgotamento da política de identidade pode nos levar para além do capitalismo? A desintegração da oposição entre esquerda e direita atua no fortalecimento da política de identidade? Chantal Mouffe diz que o antagonismo é ineliminável, e o que poderíamos fazer hoje seria ativar o "pluralismo combativo" (MOUFFE, 1996: 15) como forma de contrapor à radicalização da democracia a todo tipo de autoritarismo estabelecido. Mouffe sugere que cada reclamação particular é irredutível entre si, e todo dano específico só pode ser partilhado numa linguagem política comum em torno do que chamou de "cadeia de equivalência". Como podemos conformar diferenças significativas num projeto comum de ação política? Nesse sentido, a reação teórica está na formulação crítica de Judith Butler, que acusa o materialismo marxista de operar a redução do antagonismo social ao econômico. Para ela, "a acusação de que os novos movimentos sociais são 'meramente culturais, de que um marxismo progressista e unificado deveria retornar a um materialismo baseado em uma análise de classe objetiva, presume ela mesma que a distinção entre a vida material e a vida cultural é estável" (BUTLER, 2016: 233). Trata-se de pensar o cultural de uma

maneira ressignificada, cujo objetivo é localizar a totalidade complexa do corpo social. Alenka Zupančič lembra que "não devemos cometer o erro de pressupor que o ser como múltiplo inconsistente é algo simplesmente *dado*, que apenas precisamos descobrir e descrever tal como ele é" (ZUPANČIČ, 2008: 11, grifos da autora). O que temos que fazer agora é a pergunta correta: o capitalismo não é precisamente um tipo de sistema social amplo em que sua ontologia negativa se caracteriza por uma inconsistência radical? É isso que faz com que a relação entre o poder dominante e a opressão social tenha um tipo de determinação múltipla – ou seja, ela é capaz de combinar diferenças específicas, formando um "sistema de diferenças" segundo Laclau, sem que tais distinções apareçam como limites antagônicos intransponíveis –, pois a inconsistência não "é" precisamente um ser. A totalidade é uma inconsistência generalizada? Lukács diz que "a totalidade não é, nesse caso, um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução ideal do realmente existente" (LUKÁCS, 2012b: 297). Mas a "reprodução ideal" é uma duplicação da realidade existente e, nesse sentido, ela carrega para si a tensão ontológica de uma realidade operada por uma inconsistência fundamental. Deleuze e Guattari dizem que a natureza esquizofrênica da máquina capitalista é em parte demonstrada pelo fato de que "o desequilíbrio faz parte do próprio funcionamento" (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 40), ou seja, ele funciona por colapso. O que temos é um tipo de estrutura social que é formada por camadas que delineiam o "mundo" existente, mas o que define a posição do *cogito* capaz de percepção do mundo em sua inconsistência é o ponto de vista da totalidade abrangente. Laclau diz que "a totalidade é impossível", pois ela "está presente no particular como aquilo que está ausente, como uma falta constitutiva que força constantemente o particular a ser mais do que ele mesmo" (LACLAU, 2011a: 41-42). Então, a absolutização da particularidade não pode ter outro resultado diferente do que a dimensão da "falta" como genérica. Como a particularidade não se basta, ela não é capaz de representar a "vontade geral", isto é, de representar a resolução duradoura para a "falta" constitutiva primária. A crítica de Judith Butler é que a diferença não é apenas a condição ontológica da operação da opressão social, mas ela é o axioma da

própria reação política, pois, defende que "a diferença permaneça constitutiva de qualquer luta" (BUTLER, 2016: 247). Sua proposição é que seja elaborada um tipo de articulação política contestatória que seja constituída em torno da diferença. Para ela, "a única unidade possível não será a síntese de um conjunto de conflitos" – isto é, ela invalida qualquer possibilidade de elaboração política de classe, que seja capaz de organizar os danos específicos numa autêntica reclamação universal –, "mas será *um modo de sustentar conflitos de formas politicamente produtivas*, uma prática de contestação que exige que estes movimentos articulem suas metas sob a pressão uns dos outros, sem consequentemente se confundirem com eles" (BUTLER, 2016: 234-235, grifos do autor). Slavoj Žižek contradita essa posição, dizendo que "a alternativa de negociação pragmática com problemas particulares na esperança de uma transformação radical é falsa, pois ignora o fato de que o capitalismo global é necessariamente inconsistente" (ŽIŽEK, 2013b: 104). O que podemos dizer é que "injustiças de falso reconhecimento são tão sérias quanto injustiças de redistribuição" (FRASER, 2016: 282), pois não se trata de criar uma hierarquia ficcional que estabeleça *injustiças legítimas* em contraste com *injustiças ilegítimas*. Estamos falando do conflito constitutivo entre a abrangência do poder social do capital, do poder político oligárquico e da elaboração da resistência. Para Judith Butler, o que constitui a "*autodiferença do movimento*" é o "que instala um certo conflito mobilizador como base da politização" (BUTLER, 2016: 235: grifos do autor). A politização aqui não é traduzida como alternativa política ao poder dominante. O paradoxo da primazia na diferença é que se trata de um tipo de politização baseado na revolta e na resistência ao poder dominante, mas igualmente indiferente ao exercício do poder político. Isso significa que a impotência política está inserida na ontologia da própria alternativa contida, quando se limita à mera resistência. Nada garante que a resistência possa produzir outra ideia de poder político. Sem uma alternativa de poder social – ou seja, ir além da resistência política e da reclamação da identidade lesada –, não é possível que sejam eliminados os enquadramentos opressivos experimentados por grupos particulares oprimidos. Na verdade, somente revoltas verdadeiramente universais são

capazes de produzir outra ideia de poder social, inclusive transcendo a limitação da emancipação como mera tomada do poder político. Aqui temos que ter cuidado com um aspecto decisivo reiterado. Não se trata de secundarizar, rebaixar ou desqualificar proposições particulares, mas de elaborar numa compreensão estratégica fundamental que insiste que toda reclamação particular é uma suspensão provisória de outras reclamações particulares, cuja articulação estratégica têm como objeto primordial a ontologia constitutiva do poder dominante. Todas elas são reclamações apenas imediatamente particulares e destotalizadas. No limite, são motins específicos de uma guerra total abrangente, em que cada êxito particular pode fracassar não apenas como alternativa ao projeto global de outro metabolismo de poder possível, mas também a própria integridade da reclamação particular é destituída de significado político duradouro. Nem sempre a incorporação de reclamações particulares pelo poder dominante significa a resolução do objeto da reclamação, mas pode significar a desmobilização da causa e a despolitização (da subjetividade) dos sujeitos lesados. Além disso, a incorporação da reclamação pela máquina inconsistente capitalista, em vez de operar a transformação do dano em consciência política ampla, pode ter seu funcionamento dado através da reificação do próprio objeto da reclamação. O cruzamento que temos que fazer aqui é que a fixação na particularidade precisa ser contrastada com a dimensão inconsistente global do capitalismo dominante. Asad Haider fala que "nessa realidade rasa e sem esperança alguns escolhem os consolos do fundamentalismo", mas "outros escolhem o consolo da identidade" (HAIDER, 2019: 29). É por isso que opor à fixação particular da identidade ao sistema dominante é, como diria Laclau, manter as "diferenças enquanto diferenças" (LACLAU, 2011a: 55), em que cada diferença é parte do sistema, não significando nenhuma oposição antagônica irreconciliável para além do presente existente. Nesse sentido, temos que que considerar que o capitalismo dominante é inconsistente em sua generalidade ampla:

> Tal inconsistência, essa necessidade de quebrar suas próprias regras, cria um espaço para intervenções políticas: quando o capitalista global é forçado a violar suas próprias regras, abre-se uma oportunidade para insistir que essas mesmas regras sejam obedecidas. Isto é, exigir coerência e consistência em

> pontos estrategicamente selecionados nos quais o sistema não consegue se manter coerente e consistente é uma forma de pressioná-lo como um todo. Em outras palavras, a arte da política reside em insistir em uma determinada demanda que, embora completamente "realista", perturba o cerne da ideologia hegemônica e implica uma mudança muito mais radical, ou seja, que embora definitivamente viável e legítima, é de fato impossível (ŽIŽEK, 2013b: 105).

Não seria esse o caso da luta por reconhecimento? O caráter inconsistente do capitalismo é paradoxal, pois ao mesmo tempo que limita as reivindicações políticas ao que é possível dentro dos limites absolutos do sistema, institui uma "pressão social pelo reconhecimento" (ŽIŽEK, 2020b) – a guerra de classes é distorcida como uma guerra cultural intransigente sem fim: é assim que o léxico comum dominante é a própria ideologia da tolerância –, já que o reconhecimento de uma identidade particular lesada não é capaz de transgredir o próprio sistema de diferenças instituído. A luta por reconhecimento pressupõe um processo reconstrutivo do sujeito lesado, pois "uma autoexperiência integral do sujeito, como seria dada com a consciência dos direitos intersubjetivos vinculantes, só é possível, portanto, sob a condição de que o indivíduo aprenda a conceber-se também como um sujeito das produções práticas" (HONNETH, 2003: 73). A ambivalência é que a energia vital primordial precisa ser recalcada pelo processo de civilização, substituindo a pulsão livre pela racionalização do corpo na disciplina do trabalho. Freud demonstra a dessexualização da pulsão no processo de trabalho, em que o desejo precisa ser transformado, para que a objetivação do ser seja reduzida à transformação do mundo exterior em coisas objetivas distintas do espírito humano. Ele diz que essa transformação não significa apenas uma ligação entre a pulsão e à objetivação, mas temos o envolvimento da "satisfação narcísica", que "não apenas as classes privilegiadas" – que gozam dos privilégios da dominação social –, "mas também os oprimidos podem tomar parte nessa satisfação, na medida em que a autorização para desprezar aqueles que estão fora da recompensa pelo prejuízo em seu próprio círculo" (FREUD, 2010: 51). Axel Honneth confirma a posição de Freud, e diz que a "autoexperiência" em decorrência das "carências insatisfeitas" produz um tipo de frustração no sujeito lesado "que adia o processo de satisfação dos impulsos ao produzir os objetos de um consumo independente da situação atual, isto é,

futuramente possível". Como as carências são interditadas de sua satisfação imediata, pelo processo de recalcamento ou repressão, temos que "as energias que são liberadas pela repressão dos impulsos e que influem no trabalho encontram apoio no 'instrumento', um meio de poupar forças, no qual por sua vez se condensam as experiências generalizadas de elaboração de objetos" (HONNETH, 2003: 74-75). O que queremos dizer é que autoexperiência no processo de objetivação faz com que ela se converta em experiência lesada, pois a exclusão econômica produzida pelo capitalismo faz parte do seu metabolismo inconsistente. A atividade vital transformativa do trabalho se converte em fonte de injustiça ontológica. É por isso que talvez não seja mais preciso cristalizar a ideia da opressão a um tipo de sujeito oprimido idealizado e, portanto, uma mera ficção simbólica, para que um tipo de sujeito oprimido correspondente à própria condição inconsistente do capitalismo tome seu lugar: o "sujeito" sendo destituído de sua dignidade ontológica primordial, quando sua existência é tratada apenas como reprodução da sua representação social abstrata – o *eu* real é substituído pelo *eu* ficcional que somente pode existir reduzido à força ativa de trabalho abstrato –, como miserável personificação econômica, "que faz com que o operário só viva para aumentar o capital e só viva na medida em que o exigem os interesses da classe dominante" (MARX; ENGELS, 2017: 35).

A questão da ficção simbológica e do aparecimento espectral é bastante importante. Discutindo o problema da afirmação da identidade, Žižek insiste na dualidade constitutiva da fantasia, que transita "entre ficção simbólica e aparição espectral". O problema é que temos uma tensão permanente entre a "realidade" sem perturbações e uma dimensão propriamente desestabilizante. Ele diz que "a fantasia 1 (a ficção simbólica) teve de recorrer à fantasia 2 (a aparição espectral) para explicar sua falha" (ŽIŽEK, 2013a: 398). Na impotência de uma configuração segura da identidade, incapaz que é de se estruturar numa "realidade" estável, precisa recorrer sempre, na forma de dependência intrínseca, à ficção espectral: a obsessão paranoica antissemita ou a "democratização" do inimigo stalinista que está em todo lugar etc., ou até mesmo à afirmação estúpida das normas de gênero e sexualidade etc. Žižek diz que:

> Fantasia 1 e Fantasia 2, ficção simbólica e aparição espectral, são, portanto, dois lados da mesma moeda: na medida em que uma comunidade experimenta sua realidade como regulada ou estruturada pela fantasia 1, ela precisa negar sua impossibilidade inerente, o antagonismo em seu próprio âmago – e a fantasia 2 dá corpo a essa negação. Lacan escreveu o "penso, logo existo" de Descartes como "sou aquilo que pensa 'logo existo'" – o importante, é claro, é a não coincidência dos dois "sous", e a natureza fantasmática do segundo. A afirmação patética da identidade étnica deveria ser submetida à mesma reformulação: no momento em que "sou francês (alemão, judeu, norte-americano...)" é reescrito como "sou aquilo que pensa 'logo sou francês'", a lacuna no cerne da minha identidade torna-se visível – e a função do "judeu conceitual" é justamente tornar essa lacuna invisível (ŽIŽEK, 2013a: 398).

O sentido da formulação de Žižek, a partir de Lacan, é decisiva na compreensão do paradoxo da identidade e da diferença diante dos impasses do capitalismo contemporâneo. O discurso ideológico hegemônico insiste na afirmação da identidade particular, pois somente a afirmação de sua localização identitária seria capaz de expressar a autenticidade das vidas rejeitadas pelo espectro do capital global. O "penso, logo existo" de Descartes precisa ser surpreendentemente transmutado para cá: no momento em que "sou negro" a reescrita necessária é "sou aquilo que pensa 'logo sou negro'". A lacuna da identidade particular se torna visível, todavia, a função do "negro conceitual" é justamente obliterar a lacuna inerente ao sujeito, tornando-a invisível. No conflito dos "sous" não coincidentes, há uma certa primazia da existência fantasmática do segundo "sou" sobre o primeiro. A questão aqui é que o sujeito está imerso em determinadas relações de poder que, no quadro estrutural do capitalismo existente, se conformam como relações de classe e entre classes, e a classe dos proletários aparece como uma "classe de sujeitos sem predicados" (SAFATLE, 2016: 236). O que a "identidade conceitual" faz é distorcer/invisibilizando a lacuna inerente à existência do sujeito imerso na "realidade", pois a dimensão puramente espectral do segundo "sou" – sua existência factual e empiricamente vivida – sobrevive, reproduz-se, sobre o primeiro "sou" identificado como puro conceito. Aqui, a identidade particular se identifica diretamente pelo seu predicado (ele é sempre algo), quando na verdade o sujeito é despossuído de tudo: ele acaba imerso numa "realidade" fantasiosa que afirma sua identidade particular, predicativa, mas que é obstruída traumaticamente pela lacuna inerente à sua própria existência antipredicativa. O "sou

aquilo que pensa" funciona como uma obstrução conceitual, que invisibiliza a lacuna conflitiva entre *o que somos* e nossa representação no plano do conceito. É justamente aqui que podemos encontrar a debilidade da insistência no "lugar de fala": quem fala, parece falar de uma representação simbólica a partir da "identidade conceitual" que é constrangida pela existência fantasmática do segundo "sou". O paradoxo é que o "lugar de fala" surge de uma relação ontológica com um predicado, entretanto, o fracasso do predicado em tornar o "lugar de fala" factível como sua representação direta, abre a lacuna constitutiva na forma de uma impossibilidade decisiva. O curto-circuito está no fato do "lugar de fala" elaborar sua posição a partir do "sou aquilo que pensa", da "identidade conceitual" sobre si, o que é contraditado pelo "aparecimento espectral" do Ser existente do sujeito antipredicativo. Isto é, o que temos aqui é que o fracasso da Fantasia 1 (ficção simbólica) exige a negação de sua impossibilidade, e a Fantasia 2 (aparição espectral) corporifica essa negação. Como derivação, temos uma ação reativa, que distorcida pela perturbação da Fantasia 2, redunda na política em sua variação paranoica. O sujeito que exige seu "lugar de fala", está absolutamente destituído de mundo e seus predicados não são nada além do que uma fantasia bloqueadora de seu próprio aparecimento autêntico.

Angela Davis apresenta uma equação importante, quando diz que "seremos capazes de redefinir os elementos básicos da nossa opressão como inúteis resquícios do passado" (DAVIS, 2017: 24). É uma inclinação ao futuro, um programa estratégico político poderoso. A questão é: começar por onde? O fetiche da micropolítica, embora sedutor, é impotente. A macropolítica aqui não significa uma totalização autoritária, mas podemos retomar Marx e sua potente "crítica inescrupulosa da realidade dada" (MARX, 2010c: 71) como uma crítica substantiva a tudo o que existe: da *micropolítica da diferença* à *macropolítica da dominação de classe*. É justamente "a estrutura do sistema capitalista que impede que todas as pessoas que não têm posse dos meios de produção, independentemente de suas identidades" – o que demonstra que o problema dos "meios de produção" é decisivo para que a carência primordial e até mesmo as demais satisfações subjetivas sejam interditadas –, "tenham controle sobre suas

próprias vidas e satisfaçam os desejos que possam ter, em todas as suas particularidades" (HAIDER, 2019: 81). Retomando Marx, a mudança das coordenadas básicas do sistema de dominação existente "não pode temer os conflitos com os poderes estabelecidos" (MARX, 2010c: 71). Ernst Bloch diz que "coração", "consciência" e "noção objetiva" são elementos constitutivos necessários para a retomada de uma disposição moral diante do mundo contra o espólio universal, voltando-se contra todo tipo de injustiça e a desumanidade subjacente à reprodução do poder existente: que aparece como a tradução imediata da opressão social capitalista. Marx aparece aqui como um filósofo que se coloca em comum com os "humilhados" e "ofendidos", não como um teórico abstrato impotente, mas como um "espírito humanitário que se compreende ativamente":

> Também a partir disso evidencia-se que a afinidade produzida simultaneamente por "coração", consciência e noção objetiva, mediante a qual a inteligência tantas vezes ultrapassou pela esquerda, torna Marx insuperável. Isso se deve ao fato de que o Marx não falsificado representa um exemplo demasiado seguro do caminho encetado pela inteligência vermelha: trata-se do espírito humanitário que se compreende ativamente [...] Ele se apresenta, em Marx, bem no início e de modo visível como um esforço próprio e jamais abrandado. Tanto porque esse indignado sentia a si mesmo como ser humano, quanto porque os demais são seres humanos como ele, mas são tratados preponderantemente como cachorros. Aqueles que os tratam dessa maneira nunca merecem da parte deles qualquer misericórdia, ao contrário; tolerá-los seria justamente agir de modo inumano em relação aos humilhados e ofendidos (BLOCH, 2006: 443).

O que é importante aqui é dar relevo ao que não é possível deduzir da interpretação radical de Bloch sobre a potência da teoria de Marx, ou seja, não temos uma cristalização abstrata do sujeito "excluído" – a ideia do trabalhador típico (operário, europeu), masculino e branco: a tríade do privilégio atribuído pela crítica identitarista –, mas que para além da exploração econômica brutal seria possível perceber outras formas de ofensas e danos contidos na teoria dele sobre a desumanização produzida pelo poder dominante opressivo do capitalismo. Isso significa que o sujeito "excluído" não pode ser subtraído de sua substância inconsistente, pois sua posição social no mundo existente é adversa, e como "todo ser humano concreto sempre se situa de um modo particular (BEAUVOIR, 2009: 14), a localização concreta adversa do sujeito "excluído" funciona através de adições na

própria formação de sua identidade pessoal lesada. Judith Butler insiste que há um paradoxo na incorporação dos "excluídos" pela forma estatal-democrática do capital – ou seja, a luta por reconhecimento é impotente, pois como assinalou Hegel, o postulado da "dessemelhança" impossibilita a plena incorporação de todos –, pois a retórica democrática insistente no pleno governo de todos pressupõe a delimitação do "quem" correspondente ao pleno significado do "todos". É assim que é possível perceber que "a inclusividade completa não é possível" (BUTLER, 2018: 10). Não é somente considerando a existência de um curto-circuito na vida democrática plena que é possível pensar a categoria dos sem-estado? Estamos diante de um tipo de sujeito "excluído" que está completamente destituído e expropriado de uma vida ordinária mínima. Na verdade, aqueles que não têm parte vivem uma existência espectral, em que a "exploração" econômica é apenas o começo de uma destituição ontológica marcante que se reproduz num circuito "quase" sem fim de sujeição. É necessário insistir aqui que a exploração econômica não define toda a completude da opressão social sofrida por uma pessoa, mas há na operação da "absoluta despossessão", que, na verdade, "é a situação que define a emergência do proletariado" (SAFATLE, 2016: 231), uma circularidade em que a exploração é entrecruzada por outras formas parciais de opressão, mas que tem como limite absoluto intransponível "a exploração de uns pelos outros" (MARX; ENGELS, 2017: 33). É a vida sem pátria, ou seja, o "sujeito" sem-estado é exemplo do assujeitamento contingente produzido pela ordem dominante do capital global, que na sua circularidade autorreferente, primeiro explora – quando a sobrevivência objetiva é o ponto zero da opressão –, e depois opera a destituição de toda forma de reconhecimento social mínimo:

> Esses humanos espectrais, desprovidos de peso ontológico e reprovados nos testes de inteligibilidade social exigidos para reconhecimento mínimo, incluem aqueles cuja idade, gênero, raça, nacionalidade e situação laboral não apenas os desqualificam para a cidadania, mas também "qualificam" ativamente para a condição de sem-estado. Essa última noção pode ser significativa, já que os sem-estado não apenas são destituídos de *status*, mas também recebem um *status* e são preparados para a destituição e deslocamento; tornam-se sem-estado precisamente por estarem em conformidade com certas categorias normativas. Dessa forma, eles são *produzidos* como sem-estado ao mesmo tempo em que são alijados dos modos jurídicos de pertencimento. Essa é uma das maneiras de entender

> como alguém pode ser sem-estado dentro de um estado, como parece ser o caso dos sujeitos encarcerados, escravizados ou aqueles que moram e trabalham ilegalmente. De diferentes maneiras, eles, significativamente, se encontram circunscritos dentro da *polis* como seu exterior interiorizado (BUTLER; SPIVAK, 2018: 25, grifos do autor).

Temos um paradoxo aqui: como pode alguém estar dentro e justamente pela sua inclusividade espectral estar fora? Ele só está fora pela sua condição de participação dentro do sistema, entretanto, sua posição dentro é experimentada como alguém que não tem lugar dentro da vida comum partilhada. Ernest Bloch, com efeito, insiste na amplitude da crítica de Marx ao capitalismo, quando considera a existência de um espectro de pessoas que são destituídas de dignidade ontológica, que começa com uma impressionante homologia entre o "sem-estado dentro de um estado" de Judith Butler e "os operários não têm pátria" (MARX; ENGELS, 2017: 38) de Marx e Engels. É sempre uma questão de mundo, ou melhor, sobre a destituição dele. Para ser claro, a substância da disposição filosófica de Marx estava voltada não apenas contra a exploração, mas a toda forma efetiva de "desumanização" (BLOCH, 2006: 444) em que "*o homem é o ser supremo para o homem*, portanto, com o *imperativo categórico de subverter todas as relações* em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível" (MARX, 2010b: 151-152, grifos do autor). O homem explorado é ele mesmo objeto de desprezo? Ou o desprezo ontológico deriva de sua condição de ser explorado? Lukács retoma a concepção ampla de opressão social de Marx para, por oposição, dizer que a "opressão" e "a exploração extrema" funcionam como a anulação do primado da "dignidade humana" (LUKÁCS, 2012a: 206). Trata-se, então, da produção ampliada da indignidade. Não há exclusividade no objeto do insulto social. O que existe é a partilha da indignidade entre àqueles que não têm parte no corpo social: sem-estado, sem-propriedade, sem-identidade, sem-pátria etc. Essa compreensão é bastante significativa, pois a opressão não pode ser tangenciada por um entendimento empírico daquilo que é puramente econômico, pois se trata de um processo conflitivo e não de um ponto fixado do prático-inerte. Assim, é possível que a opressão social exerça seu poderio na sua plenitude potente que, para além do empírico-econômico, é uma totalidade complexa atuante. É aqui que temos que pensar

o impasse em todo o seu volume, pois como "o capital é a contradição viva" (MARX, 2011a: 345), a opressão social derivada de sua amplitude também não poderia funcionar por equivalências e uma lógica estranha de proporcionalidade, por exemplo, classe como identidade, sexualidade como identidade, raça como identidade. A identidade não pode ser mobilizada como o mínimo múltiplo comum da opressão social, cuja equivalência do primado (isto é, a identidade) transforma a diferença numa variação dos níveis sociais de abrangência. Pela situação contingente da "eticidade" – que faz com que o "eu" e o "outro" partilhem do sistema multilateral de interdependência –, como formulou Hegel, somos determinados pelo mesmo sistema de "obrigações" objetivas, isto é, derivamos do mesmo antagonismo constitutivo. Nesse caso, a diferença faz parte do seu metabolismo e aparece apenas como uma variante do Todo. Não tem sentido equivaler classe, sexualidade e raça como apenas uma variação de diferenças em termos de identidade, isto é, o econômico é imediatamente equivalente das outras esferas sociais, seja ela política, cultural ou religiosa etc. Tudo é apenas uma questão de identidade e diferença. O axioma básico da contradição é que toda a potência da opressão social nunca se processa imediatamente sobre uma pessoa singular, pois isso significaria a própria eliminação dela. A situação é ainda mais difícil. É o indivíduo opressor? O sujeito oprimido é objeto isolado da opressão? Sartre lembra que se um antissemita tornou-se antissemita, "foi porque não se pode ser anti-semita sozinho" (SARTRE, 1995: 17). A atuação da opressão circula como um poder social amplo, mesmo que para isso ela tenha que se corporificar através da ação isolada do sujeito singular. Não existe identidade que seja imediatamente uma solução pessoal, da mesma maneira que não é possível pensar na reação política de uma identidade lesada que seja apenas minha, acidental, uma disposição isolada. É por isso que a "solução" apresentada pela política de identidade é falsa: não é possível pensar o privilégio como um problema pessoal, da mesma maneira que é uma contradição pensar o sujeito singular como corporificação – no sentido da responsabilidade e do julgamento – da opressão que é social. A lição que temos aqui é que a contradição insolúvel no capitalismo coloca em "constante oposição" direta, "opressores e oprimidos", mas que

essa contradição de classe não é capaz de eliminar por completo "outras gradações particulares" (MARX; ENGELS, 2017: 22). Marx e Engels falam aqui que a sociedade burguesa simplificou os antagonismos de classe, mas não disseram que as gradações particulares à cada classe teriam sido eliminadas absolutamente, ou que a simplificação não tenha possibilitado a agência de outras formas de conflitos que produzem desumanização. O argumento é não apenas brilhante, mas inovador, pois desmoraliza o economicismo vulgar antimarxista, assim como relocaliza o conceito de opressão social num sentido verdadeiramente radical. Na verdade, a simplificação opera a abstração da realidade, ou seja, a simplificação do antagonismo significa a tradução do próprio conflito decisivo. Têm razão Michael Hardt e Antonio Negri quando dizem que o antagonismo decisivo perpassa por um processo de transformação como subjetivação política, "uma vez que a 'classe' na partida não é a mesma que na chegada". Eles defendem um modelo de conflito baseado na irredutibilidade da multiplicidade diante da classe social. É isso que possibilitou a consideração de que "a passagem pela multidão transforma seu significado", isto é, propõem uma fórmula geral de organização "C-M-C'", "classe-multidão-classe principal", em que o conceito da classe primária "deve ser uma classe multitudinária, uma classe interseccional" (HARDT; NEGRI, 2019: 84, tradução nossa). Podemos dizer que o reducionismo de classe atribuído é uma ficção? Na verdade, a constatação possível é que existem distintas gradações inerentes à composição de cada classe particular, em que a estrutura substantiva da opressão social existente – como totalização complexa de exploração econômica, dominação política e humilhação social –, produz variações concretas em cada corporificação opressiva particular. A elaboração de Daniel Bensaïd adita algo decisivo, a saber, que a teoria crítica das classes em Marx "remete a um sistema de ralações estruturado pela luta" (BENSAÏD, 1999: 145), ou seja, o antagonismo é anterior à própria identificação da classe estruturada e acaba definindo a composição das classes antagonizadas. O que Hardt e Negri salientam com precisão é que "o conceito de classe pode ser usado para aprender os efeitos da sujeição criados pelas relações de dominação, não apenas com relação ao capital, mas também com relação

ao branco, supremacia e patriarcado, no interesse não apenas da classe trabalhadora, mas também da classe racial, da classe sexual e de outras" (HARDT; NEGRI, 2019: 89, tradução nossa). O múltiplo inconsistente da determinação do capitalismo realmente existente e da opressão derivada de seu metabolismo precisa aliar o econômico, o político e o social para reproduzir a atualidade da sua "normalidade", o que significa que a reação política efetiva da oposição autêntica – para além dessa "aparência superficial, que mascara a *luta de classes*" (MARX, 2011b: 59, grifos do autor) – não pode reduzir o político ao econômico, ou o social ao político. A elaboração apresentada por Hardt e Negri é muito importante, pois não separa a classe da sexualidade, a classe da raça etc., mas pensa o concreto como ele aparece como concreto. Stuart Hall já havia demonstrado que, em alguns contextos específicos – apartheid e contextos em que a raça opera decididamente uma estrutura social determinada –, a raça é uma modalidade pela qual a classe é experimentada, que acaba conformando a noção das "classes enquanto relações" (HALL, 2009: 131). A complexidade do problema está justamente na reciprocidade dialética da constituição das classes e do conflito decisivo e permanente que as costura no campo da política, isto é, "as relações de classes adquirem um grau de complexidade irredutível ao antagonismo bipolar que entretanto as determina" (BENSAÏD, 1999: 164). Então, é possível dizer que para Marx a exploração do proletário é determinada pela ontologia constitutiva do sistema econômico, mas também que a opressão social tem uma constituição ampliada: que começa na relação do proletário singular à pessoa homossexual, do corpo feminino racializado ao imigrante sem-estado etc. Nesse caso, falar em "classe sexual" ou "classe racial" significa dizer que as relações de classe são irredutíveis ao "antagonismo bipolar" instituído. Assim, a exploração econômica não atua sozinha na opressão do outro – o que significa que a luta contra a opressão não é uma atitude ética isolada –, pois não tem independência ou autonomia diante das outras formas atuantes de opressão social, isto é, temos que considerar também que a resistência pessoal e política é determinada como um tipo de resposta ao constrangimento específico. Não lutamos imediatamente contra o capitalismo, mas a reação é determinada pelo "objeto" da

opressão, ou seja, alguém que sofre de racismo luta contra a opressão racial, como alguém que sofre assédio sexual luta contra o machismo sexista etc. A questão é que o racismo e assédio estão combinados, e até são amplificados, pela violência "apolítica" capitalista – o primado da economia despolitizada pela ideologia dominante –, que mobiliza o racismo e o assédio para atravessar e violar o corpo do outro no interesse da acumulação de capital e do êxito da ideologia da dominação. A síntese é que o capitalismo tem como característica de sua dominância ampla – que funciona de maneira desigual e marcada pelo conflito –, a combinação dialética de exploração, dominação e humilhação, que atua de maneira inconsistente sobre as pessoas, isto é, a opressão não atua diretamente sobre as pessoas com todas as suas características totais. Não é apenas uma questão de percepção falsa ou verdadeira, mas de um exercício de poder que não pode ser controlado pela pessoa ofendida e/ou explorada. Ele é sempre objeto da opressão social que, na verdade, é sempre um tipo de objeto fixado pelo poder dominante. É assim que Daniel Bensaïd elabora uma precisa compreensão da atuação do capitalismo sobre as pessoas na forma da opressão social, a partir da consideração do "papel do contratempo ou da não-contemporaneidade entre as esferas econômicas, jurídicas, estéticas", posto que a "dinâmica do conflito trabalha nas falhas e nas fraturas dessa discordância dos tempos" (BENSAÏD, 1999: 15). A atuação inconsistente do capitalismo sobre as pessoas na forma de opressão social, na verdade, precisa ser pensada nos termos da ideia da "discordância do tempos", como "múltiplo inconsistente" (ZUPANČIČ, 2008: 03) atuante, pois é justamente a discordância subjacente à ontologia da reprodução social do mundo existente entre simultaneidade e não-contemporaneidade que esquadrinha a lógica elusiva dos conflitos estruturais e da própria opressão social em estado puro. Isso pressupõe uma dinâmica própria de afetação que, desde Spinoza, funciona como determinante na constituição do conflito: "o corpo humano é afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tomam sua potência de agir nem menor nem maior" (SPINOZA, 2013: 99). Com efeito, Nancy Fraser opera a restituição da capacidade de atuação do sistema dominante, ou seja, de maneira avassaladora, "o

capitalismo sujeita a todos" (FRASER; JAEGGI, 2020: 190). Quem é assujeitado? Temos uma discussão importante aqui sobre os limites dos afetos, que estão vinculados a própria dinâmica de reconhecimento social e as disputas subjacentes em torno do conceito de pessoa: quem vive a vida de sujeição? Axel Honneth retoma uma importante distinção elaborada por Hegel, entre o conceito de "pessoa" e "pessoa inteira". Ele diz que "pessoa" se refere "a um indivíduo que recebe sua identidade primariamente do reconhecimento intersubjetivo de sua capacidade jurídica", e a ideia de "pessoa inteira", por sua vez, "a um indivíduo que obtém sua identidade sobretudo do reconhecimento de sua 'particularidade" (HONNETH, 2003: 57). Podemos dizer, em conformidade à formulação de Judith Butler, que a política acontece quando "instaura o corpo no meio do campo político", quando a pessoa singular exerce sua condição subjetiva de "pessoa inteira":

> Do meu ponto de vista mais limitado, quando os corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária (BUTLER, 2018: 17).

A passagem da condição de "pessoa" à "pessoa inteira" pressupõe uma afetação que altere a "normalidade" na qual os "corpos" estão dispostos, pois "somente o sujeito lesado luta em sua resistência pela integridade de sua pessoa inteira" (HONNETH, 2003: 54). Aqui não é possível a alienação da defesa da integridade da pessoa singular para outro, pois "temos de emancipar a nós mesmos antes de poder emancipar outros" (MARX, 2010c: 34). O paradoxo é que uma "pessoa" nunca "é", mas ela se faz no conflito com o mundo, na dialética entre sua exteriorização e o retorno a si mesmo e, no limite, reduzir o problema do conflito à dualidade entre "pessoa" e "pessoa inteira" é dissimular o próprio paradoxo da alienação. Hegel já havia dito que "designar um indivíduo como uma *pessoa* é expressão de desprezo" (HEGEL, 2014: 327, grifos do autor). No quadro da dualidade exposta, o hiato que obstrui a passagem de uma coisa à outra é traduzido como um problema relacionado à injustiça, que sempre é uma

distorção do "direito", ou de uma garantia interditada por algum constrangimento estranho à vontade da pessoa singular. Axel Honneth fala que toda interdição produz um dano e privação específica, e que a resistência da pessoa singular lesada é uma "luta por reconhecimento" como uma "luta moralmente motivada" (HONNETH, 2003: 23). Aqui é fundamental contraditar Honneth, retomando um postulado importante em que a luta política ampla deve transcender a mera situação de injustiça: o paradoxo é que a luta política ampla – para além da política e do Estado – não pode ser algo diferente de uma ação coletiva que transcenda à luta política em torno da democracia. Isso significa que a luta comum ampla não pode ser reduzida à reparação das distorções sociais contingentes– como se fosse possível que a política funcionasse como efeito corretivo das distorções subjacentes sem a necessária mudança dos parâmetros globais –, encarando como estratégia a "elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia (MARX; ENGELS, 2017: 39). Ora, essa proposição significa que a "conquista da democracia" pressupõe uma certa compreensão de que o Estado político não é neutro – pode ser organizado por classes distintas –, mas ele mesmo é resultado de uma luta política que se traduz na dominância parcial de classe, embora paradoxalmente seja uma forma de dominância bastante limitada para os oprimidos, pois "o proletariado deve generalizar sua própria condição de existência: a saber, a incapacidade de dominar, às expensas de outros grupos sociais e classes" (MÉSZÁROS, 2015: 123). O problema da ontologia constitutiva do capital é que ela não possibilita que a luta pela emancipação social seja traduzida como uma luta moralmente motivada pela emancipação pessoal – pois, "o capital não é, portanto, um poder pessoal: é um poder social" (MARX; ENGELS, 2017: 34). Não podemos, portanto, rejeitar a moralidade na crítica do capitalismo e na elaboração de outro mundo. Entretanto, "uma crítica moral independente não é adequada aos objetivos da teoria crítica", pois é necessário considerar que "reações morais são um problema, mas elas não são a última palavra" (FRASER; JAEGGI, 2020: 141). O que temos que perceber é que uma revolução social não é apenas resultado da necessidade da "abolição da propriedade privada" por uma forma de controle coletivo, mas se estamos falando da emancipação

social, ela "deve acompanhar necessariamente a abolição de uma economia psíquica baseada na afirmação da personalidade como categoria identitária" (SAFATLE, 2016: 237). Nesse sentido, o proletariado "excluído" não pode limitar sua atuação política à luta por reconhecimento, que objetiva a mera restauração da justiça perdida. A questão moral é traduzida como um problema de injustiça – que produz assimetrias sociais distinguíveis –, já que o capitalismo "produz resultados moralmente indefensáveis" (FRASER; JAEGGI, 2020: 140), ou seja, toda a luta política aparece como uma tentativa de revogação das formas de injustiça. É verdade que podemos eliminar injustiças específicas, mas o dano fundamental que organiza o sistema social capitalista é eliminado? Parafraseando Marx, a fantasia do sujeito representado pela "identidade conceitual" só pode se relacionar com o Estado de modo conceitual, ou seja, como um estrangeiro em relação ao Estado, ao contrapor sua *existência real* à *existência conceitual*, de modo que ele acredite que tenha o direito de isolar-se da humanidade e da comunidade que vive a partir de sua "identidade conceitual" arbitrária. Na verdade, nos termos elaborados por Étienne Balibar, a luta pela emancipação precisa enfrentar a "existência fantasmática" contida na condição ordinária do "sujeito como vazio", ainda mais quando consideramos que a alteração do regime de propriedade privada é condição necessária – uma forma de dominação por outra –, embora insuficiente, para que o modo de apropriação seja transcendido:

> O proletário não tem propriedade [...] Todas as classes que no passado conquistaram o poder trataram de consolidar a situação adquirida submetendo toda a sociedade às suas condições de apropriação. Os proletários não podem apoderar-se das forças produtivas sociais senão abolindo o modo de apropriação correspondente e, por conseguinte, todo modo de apropriação existente até hoje. Os proletários nada têm a perder de seu a salvaguardar; sua missão é destruir todas as garantias e seguranças da propriedade privada até aqui existentes (MARX; ENGELS, 2017: 31).

O que podemos perceber nessa passagem delicada é que a questão a ser considerada não é apenas relacionada à injustiça, que impede que o proletário "excluído" possa ter acesso à propriedade e ao poder político, mas há o próprio modo de apropriação – que não pode ser simplificado ao econômico, mas que alcança também as outras dimensões de realizações propriamente humanas, das carências

alienadas às carências autênticas – das forças sociais existentes que estão alienadas da sua plena captura por parte do sujeito singular "excluído". A opressão social não é uma derivação imediata do sistema como um Todo, mas ela é replicada através de mediações sociais. É fundamental perceber que para cada sujeição imposta, uma forma restrita de reação é erguida. Temos um impasse aqui para a produtividade da luta contra a opressão social. Nancy Fraser sugere que "um foco exclusivo na exploração e na produção não tem como emancipar as pessoas trabalhadoras de todas as cores e gêneros", o que exige da teoria crítica a consideração ideológica da "expropriação" e da "reprodução" na elaboração de uma abrangente interpretação da própria exploração. A localização da discriminação como o objetivo da luta política é limitada, pois nos distanciamos bastante das conexões abrangentes entre "expropriação e exploração, reprodução e exploração" (FRASER; JAEGGI, 2020: 132-133). A posição política da emancipação deve combinar a luta contra as interdições particulares com a luta genérica pela transcendência do modo de produção dominante. Não se trata da definição estratégica de um "agora" e um "depois", mas da constituição de uma luta conjunta em que "a ação comum do proletariado é uma das primeiras condições para sua emancipação" (MARX; ENGELS, 2017: 38). A "sobrevivência a qualquer preço" e a "dignidade a qualquer preço", como diz Hannah Arendt, são parte indissociável da luta emancipatória ampla. A ação comum ampla do proletário "excluído" enquanto classe explorada, dominada e humilhada aparece como uma necessidade reativa imposta pelo poder social dominante, mas também é o desejo subjetivo ético-estético pelo melhoramento do mundo. De fato, essa posição é o avesso do multiculturalismo que funciona hoje como a ideologia dominante do liberalismo. Esconde-se nas noções de liberdade e da diversidade, mas seu "terreno oculto" é a sustentação ideológica do sistema dominante do capitalismo global. A despeito da ideia do multiculturalismo como "significante oscilante" (HALL, 2009: 49), ele representa a ideologia da "luta moralmente motivada", mas que não parece ser capaz de reverter o complexo processo de injustiça econômica existente no capitalismo. Para Žižek:

> É possível descrever em termos muito precisos esta redução da classe a uma entidade "nomeada mas raramente teorizada": uma das mais importantes e

> conclusões do assim chamado "marxismo ocidental", enunciado pela primeira vez pelo jovem Lukács, é que a estrutura classista-mercantil do capitalismo não é somente um fenômeno limitado ao "campo" particular da economia, senão o princípio estruturante que sobredetermina a totalidade social, desde a política até a arte e religião. *Esta* dimensão global do capitalismo é suspensa na política progressista multiculturalista atual: seu "anti-capitalismo" se reduz a como o capitalismo contemporâneo alimenta a opressão sexista/racista, etc. Marx sustenta que na série produção-distribuição-troca-consumo, o termo "produção" se inscreve por partida dupla: é simultaneamente um dos termos da série, e o princípio estruturante de toda a série. A produção como um dos termos da série, a produção (como princípio estruturante) "se encontra em sua determinação oposicional", como expressa Marx, apelando ao termo hegeliano preciso. O mesmo vale para a série política pós-moderna classe-gênero-raça...: a classe como um dos termos da série de lutas identitárias, a classe como princípio estruturante da totalidade social "se encontra em sua determinação oposicional". Contanto que a política pós-moderna promova, com efeito, uma sorte da "politização da economia", não é esta politização similar à forma como nossos supermercados – que fundamentalmente excluem de seu campo de visibilidade o processo real de produção (a maneira em que as verduras e frutas são colhidas e embaladas pelos trabalhadores imigrantes, as manipulações genéticas e de outras classes em sua produção e exposição, etc.) – colocam em cena dentro do campo as mercadorias expostas, como uma sorte substituta, o espetáculo de uma pseudo-produção (comidas preparadas à vista em "pátios de comidas", sucos de fruta recém exprimidos ante os olhos dos clientes, etc.)? Uma esquerda autêntica deveria, por conseguinte, levantar aos políticos pós-modernos a nova versão da velha pergunta freudiana ao judeu perplexo: "Por que está dizendo que teríamos que politizar a economia, quando na realidade haveríamos de politizar a economia?" (ŽIŽEK, 2011c*:* 102-103, tradução nossa, grifos do autor).

O paradoxo do "sujeito" vazio, sem substância, é que além da sua condição de despossuído – não tem propriedade, nem parte no corpo social – é destituído de dignidade ontológica. Assim, o dano que experimenta não pode ser reparado restringindo sua reclamação à luta política contra uma parcialidade que constrange suas realizações parciais imediatas. É possível que a redução do dano concreto à tentativa de reparação da injustiça possa produzir uma distorção no conflito, traduzindo a luta emancipatória como a passagem da "luta à resignação" e da "resistência à colaboração" (BENSAÏD, 1999: 2015). É por isso que o problema decisivo não está na dualidade incompleta entre "pessoa" e "pessoa inteira", mas é tão somente expressão de uma fratura irresolvível no interior explosivo da "normalidade" do antagonismo fundamental. Assim, como insistem Marx e Engels, "os proletários nada tem de seu para salvaguardar", e a luta de classes "não pode ser compreendida como

mera expressão de formas de luta contra a injustiça econômica, já que ela é também modelo de crítica à tentativa de transformar a individualidade em horizonte final para todo e qualquer processo de reconhecimento social" (SAFATLE, 2016: 237). No lugar da luta por reconhecimento diante de uma injustiça parcial, talvez seja necessário retomar os parâmetros da ontologia constitutiva do poder social dominante, que tem na injustiça decisiva o "princípio estruturante" de toda a opressão social hoje. Como esse princípio atua (por distorção) no sujeito "excluído" sem substância?

É possível dizer aqui que toda pessoa tem uma tensão própria entre sua capacidade jurídica como cidadão pleno e sua condição de pessoa privada. Marx formulou seu conceito de alienação política justamente a partir deste paradoxo, pois os interesses privados não são correspondentes diretamente à vontade geral de interesse público. Então, parece existir uma alienação constitutiva entre a "pessoa" e a "pessoa inteira", fazendo com que sua capacidade jurídica como cidadão pleno e o seu ser existente estejam completamente separados, embora componham a unidade viva de toda pessoa existente. Isso faz com que exista uma certa tolerância à diferença específica entre o cidadão abstrato e o homem privado, entre o bem de todos e a lógica dos negócios. O problema é que toda pessoa tem uma particularidade concreta, que escapa às determinações abstratas da pessoa genérica. Nesse sentido, podemos dizer que o proletariado é uma abstração, mas uma abstração determinada, que faz com que ele seja dividido internamente – homens, mulheres, negros e negras, homossexuais etc. – e sua constituição ontológica seja particularizada no conceito de "pessoa inteira", pois como concreto que é, mostra-se como "síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade" (MARX, 2011a: 54). Marx não diz aqui que o concreto é a síntese das mesmas determinações sociais, mas ele explicita, ao contrário, que todo concreto sintetiza múltiplas determinações sociais constitutivas. A diferença específica faz parte da constituição ontológica do sujeito singular. Deleuze e Guattari, numa posição aproximada à elaboração desenvolvida por Marx, já haviam dito que "é sempre a repressão que cria o sujeito fixo" (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 31). Não se pode concluir daqui que há um tipo de sujeito fixado em características rígidas com

uma identidade absoluta e autorreferente. A filósofa indiana Gayatri Spivak debate essa questão para retomar a formulação originária de Marx:

> Aqui o capitalista é definido como "o portador consciente [Träger] do movimento ilimitado do Capital". Meu argumento é que Marx não está trabalhando para criar um sujeito indivisível, no qual o desejo e os interesses coincidem. A consciência de classe não opera com esse objetivo. Tanto na área econômica (capitalista) quanto na política (agente histórico-mundial), Marx é compelido a construir modelos de um sujeito dividido e deslocado cujas partes não são contínuas nem coerentes entre si. Um trecho célebre como aquele no qual descreve o capital como um monstro de Fausto demonstra isso claramente (SPIVAK, 2010: 43).

O "sujeito dividido" descrito por Spivak é constituído – quase sempre –, em função do poder expansivo inconsistente do capital global que desintegra e cria subjetividades ativas. Ao contrário do que se imagina, as identidades não são positivas, mas reativas a alguma forma de lesão ou dano produzido pelo mundo. No caso do capitalismo, não podemos pensar outro tipo de aparecimento da subjetividade, senão como corporificada num "sujeito estranho, sem identidade fixa" (DELEUZE; GUATTARI, 2004: 21). Então, se estamos diante de um tipo de "sujeito dividido", as próprias classes são marcadas por uma fratura intrínseca, já que sua identidade é erguida a partir de uma cisão inerente à subjetividade das pessoas singulares: é necessário sempre retomar a ideia preliminar de que a subjetividade é um problema objetivo. As pessoas não são apenas diferentes, elas atuam no mundo de forma situada, acidental, e essa especificidade da experiência no mundo transforma a opressão sofrida como um impasse imediatamente pessoal. Evidentemente, trata-se de uma ilusão, senão erro e engano com enormes implicações políticas e ideológicas. Toda identidade pessoal é uma forma de identificação objetivamente situada. Isso sinaliza que a opressão social não atua e interfere imediatamente nas classes sociais, grupos específicos e pessoas singulares da mesma forma e no mesmo grau e intensidade, justamente em razão da constituição ontológica dos oprimidos, pois temos uma certa "distribuição desigual da vulnerabilidade" (BUTLER, 2018: 231), que reproduz e aprofunda a própria opressão – "explorados", "dominados", "rejeitados", "humilhados", "escravizados", "abandonados", "desprezíveis" etc. O paradoxo é que da mesma maneira que temos "o fracasso simbólico do poder" (ŽIŽEK, 2017c: 36, tradução

nossa), o acesso do capitalismo enquanto poder político-ideológico sobre as pessoas singulares não é imediato: nesse caso, o "fracasso simbólico do poder" está na tentativa de constituir um estrato político comum homogêneo. Temos que perceber que o exercício do poder pelo capitalismo precisa ser mediado, atuando em "discordância dos tempos", retardando o efeito da causa para cada dimensão específica da opressão. Numa situação de opressão total contra as pessoas comuns, maior é a capacidade de termos a reação total, isto é, o próprio poder produz a subjetividade coletiva reativa. A estratégia ideológica do capitalismo inconsistente atua de maneira diferente, ela relativiza e particulariza o "objeto" da opressão, retardando o efeito da causa decisiva. O resultado previsível é rearticulação da classe contra classe, mesmo que a classe concreta apareça como "classe sexual" ou "classe racial" etc. É por isso que Ernest Bloch faz uma leitura da crítica da opressão e da elaboração da alternativa em Marx, considerando propriamente a radicalidade do seu "espírito humanitário":

> Marx cultiva, em vez de um espírito humanitário geral e abstrato, um com endereço certo, um que está voltado para os únicos que necessitam dele [...] Da mesma forma, na miséria Marx não vê apenas miséria, à maneira de todos os compadecidos abstratos e ainda dos utopistas abstratos; ao contrário, o revoltante da miséria de fato assume esse nome, tornando-se força ativa da revolta contra aquilo que a causa. A miséria, portanto, assim que obtém clareza sobre as suas causas, transforma-se na própria alavanca revolucionária. E o espírito humanitário de Marx, voltado para os seus irmãos mais humildes, comprova-se pelo fato de compreender a partir da sua raiz a pequenez, a nulidade a que foi reduzida a maioria de seus irmãos, para assim arrancá-la pela raiz. O marco zero da alienação extrema, representado pelo proletariado, torna-se, no final das contas, o ponto de comutação dialético; Marx ensina a encontrar o nosso universo precisamente no nada desse marco zero. Portanto, essa alienação, desumanização, reificação, esse devir-mercadoria de todos os seres humanos e todas as coisas, na forma como o capitalismo o produziu em grau crescente: esse é, para Marx, o velho inimigo, que acabou triunfando como nunca no capitalismo, como capitalismo. O próprio espírito humanitário é o inimigo nato da desumanização; sim, do fato de o marxismo nada mais ser que a luta contra a desumanização que culmina no capitalismo até sua completa anulação, resulta também *e contrário* que o marxismo autêntico, de acordo com sua motivação, sua luta de classes e seu teor final, nada é, nada pode ser e nada será além de promoção do espírito humanitário (BLOCH, 2006: 443-444, grifos do autor).

Bloch apresenta uma questão muito importante aqui, quando subjetiva a miséria, possibilitando que ela se transforme em força da ação política. É assim que "o

revoltante da miséria" pode funcionar como "força ativa da revolta contra aquilo que a causa". O "espírito humanitário" contido da filosofia de Marx – segundo a elaboração de Ernest Bloch – exige "a luta contra a desumanização", mas pressupõe também um tipo de deslocamento decisivo da compreensão tradicional da opressão social. Todavia, isso significaria uma mudança radical nos parâmetros da opressão social? Como estamos tratando a questão da opressão social de uma maneira ampliada, para além dos constrangimentos econômicos estritos, é possível que a ideia de exploração seja substituída pela noção de "precariedade" como o novo fundamento do problema dos "excluídos" no capitalismo de hoje? A posição elaborada por Judith Butler intenta localizar os problemas dos oprimidos justamente considerando a equação política entre os impasses políticos e a lógica moral dos conflitos decisivos, posto que estaríamos diante de um impasse aparentemente insolúvel, a saber, que o capitalismo produz "formas contemporâneas de abandono e desespero" (BUTLER, 2020: 221). A sensação de insegurança generalizada, o "medo como afeto político" preponderante, a acirramento da violência e do ódio despolitizado, o despertencimento absoluto, a diáspora permanente como forma de governo das populações descartáveis, a fascistização do corpo e da subjetividade, racismos e xenofobias etc., tudo isso, numa combinação dialética explosiva, produz a "precariedade" como forma de vida e a "desesperança" diante de um futuro distópico absolutamente incerto e distante. Esse processo convulsivo esboça um cenário de "crise" aguda – que tem "efeitos sobre as relações sociais" e com isso incide diretamente "sobre as condições de vida", "o comportamento político" e "sobre a íntima relação de muitas pessoas" (DEMIROVIĆ; MAIHOFER, 2015: 09) –, não poderia produzir algo diferente do que um caos sistêmico desgovernado. A questão é que a barbárie não tem existência isolada. Para Nancy Fraser, "as 'contradições reais' ou tendências sistêmicas de crise" produzem também formas específicas de resistência, ou seja, elas aparecem como "formas de conflito e luta" (FRASER, JAEGGI, 2020: 25). É razoável pensar que para cada barbárie situada, temos o aparecimento de uma forma de luta que corresponda a cada impasse particular. A exploração econômica é um tipo de coação compulsiva abstrata. O que

temos hoje é uma ambiência de abandono generalizado. Para Judith Butler, "a precariedade implica um aumento da sensação de ser dispensável ou de ser descartado que não é atribuída por igual na sociedade", pois:

> [...] a precariedade implica um aumento da sensação de ser dispensável ou de ser descartado que não é distribuída por igual na sociedade. Quanto mais alguém está de acordo com a exigência da "responsabilidade" de se tornar autossuficiente, mais socialmente isolado se torna e mais precário se sente; e quanto mais socialmente isolado se torna e mais precário se sente; e quanto mais estruturas sociais de apoio deixam de existir por razões "econômicas", mais isolado esse indivíduo se percebe em sua sensação de ansiedade acentuada e "fracasso moral". O processo envolve uma escalada de ansiedade em relação ao próprio futuro e em relação àqueles que podem depender da pessoa; impõe à pessoa que sofre dessa ansiedade um enquadramento de responsabilidade individual, e redefine a responsabilidade como a exigência de se tornar um empreendedor de si mesmo em condições que tornam uma vocação dúbia impossível (BUTLER, 2018: 21).

O problema está no sintoma, ou seja, a "precariedade" não é igualmente distribuída por todos, o que significa que não é possível elaborar qualquer tentativa de destotalização do significado do capitalismo. O impasse está na caracterização da contradição constitutiva básica. A "contradição primária" é a relação de dependência de classe e outras determinações particulares no processo de luta – nunca podendo ser tratada estritamente numa determinação específica ou outra exclusivamente –, mas "as dependências entre as diferentes formas de dominação" (FRASER; JAEGGI, 2020: 128). Uma conclusão contrária aqui deveria justamente fazer a pergunta: "Por que, afinal, falar de capitalismo, por que não priorizar outra contradição?" (DEMIROVIĆ; MAIHOFER, 2015: 16). Por mais desconfortável que essa discussão que possa se mostrar, ela é mais importante pelo que justamente oculta, esconde, isto é, sua tentativa de deslocamento da contradição constitutiva para outros antagonismos destotalizados que possam desviar a reclamação política do capitalismo para outro aspecto particular. Acaso o capitalismo não tenha mais centralidade como forma de vida global opressiva – e que reproduza a opressão social ampla sem supressão da liberdade pessoal como mecanismo interno de funcionamento –, então, seria razoável encontrar outras variáveis distintas explicativas, que nos levariam, necessariamente, à formulação de outras hipóteses analíticas e ideológicas, pois não seria mais possível localizar o antagonismo constitutivo na relação entre às formas de objetivação do ser

e a apropriação do ser objetivado alienado, que torna inteligível a contradição entre as formas de trabalho e propriedade. O que estamos discutindo aqui é a própria dinâmica inerente dos conflitos existentes no capitalismo existente. Mas temos que considerar também, como os conflitos se desenvolvem pelos antagonismos sociais num tipo de sistema que sobrevive em processo de crise em permanência. O conceito do poder capitalista aparece como o conceito de crise.

Nesse sentido, a crise em permanência típica experimentada pelo capitalismo global se desenvolve a partir de "crises simultâneas e não simultâneas, de existência paralela" (DEMIROVIĆ; MAIHOFER, 2015: 09), que Bensaïd classificou como "discordância dos tempos", pois temos a existência objetiva da simultaneidade entre o "contratempo" e a "não-contemporaneidade" das diversas esferas atuantes da opressão social. Para Nancy Frase, "quando o capitalismo é visto como ordem social institucionalizada", "as lutas o racismo, o sexismo e o imperialismo respondem a formas de dominação tão reais, injustas e arraigadas na sociedade capitalista quanto àquelas que dão origem às lutas de classe" (FRASER; JAEGGI, 2020: 186). Não podemos dizer que os confrontos particulares contrários à formas específicas de exploração e dominação não indicam a situação mais estrutural de existência objetiva e real da crise do sistema? A crise funciona, pois, em torno de um paradoxo: as crises se expandem para além de si através da resolução na forma de renovação dos seus próprios obstáculos. O limite de uma crise é o embaraço da impotência de sua ultrapassagem positiva, pois sua própria continuidade exige, grosso modo, o esgotamento dos seus mecanismos inscritos de poder dominante, incorporando parte da potência resistente contestatória. Ao contrário do que se pensa, é a resistência política limitada – quando incorporada ideologicamente – que garante a renovação do ciclo de continuidade do sistema como um todo. Em vez de tratar as crises do capitalismo como algo antitético, talvez seja necessário colocá-las como necessárias à sua reprodução social e sobrevivência política:

> [...] a crise do capital que experimentamos hoje é fundamentalmente estrutural. Assim, não há nada de especial em associar capital e crise. Pelo contrário, crises de intensidade e duração variadas são o modo *natural* de existência do capital: são maneiras de progredir para além de suas barreiras

> imediatas e, desse modo, estender com dinamismo cruel sua esfera de operação e dominação. Nesse sentido, a última coisa que o capital poderia desejar seria uma superação *permanente* de todas as crises, mesmo que seus ideólogos e propagandistas com frequência sonhem com (ou ainda reivindiquem a realização de) exatamente isso (MÉSZÁROS, 2010: 69, grifos do autor).

É isso que faz com que o conceito de crise seja decisivo para que pensemos o problema da opressão social. Alex Demirović e Andrea Maihofer apresentam a ideia de "crise múltipla" para tentar localizar com maior precisão a crise em permanência do capitalismo global em toda a sua ontologia inconsistente. Toda crise, em seu núcleo elusivo, é, na verdade, constituída por uma circularidade de pequenas crises que se combinam e rebatem pelos antagonismos subjacentes. A multiplicação das lutas de resistência indicam a proliferação de pequenas crises mais ou menos convulsivas por dentro do funcionamento do metabolismo social dominante. Dito isso, é necessário formular a ideia de que a crise não tem um ponto fixo de manifestação, nem uma origem, mas ela acontece em processo amplo. Nancy Fraser diz que "suas lutas muitas vezes ocorrem longe do ponto de produção e são tipicamente moldadas por outros eixos de dominação, incluindo gênero e raça", entretanto são direcionadas "contra parcelas da classe capitalista e de seus agentes políticos e dizem respeito a processos que contribuem, ao menos de forma indireta, para a acumulação do mais-valor". É assim que, ao contrário da definição restrita de classe, podemos formular "uma visão expandida da 'classe trabalhadora' e uma compreensão alargada de 'luta de classes" (FRASER; JAEGGI, 2020: 187). A crise sistêmica do capitalismo – que é o ponto máximo que aparece na forma de classe contra classe –, é substituída aqui por uma leitura mais abrangente da crise, em que são as "pequenas crises" – quando a classe como dominação se manifesta antes mesmo e em ritmo distinto da classe como exploração etc. – que constituem o problema da hegemonia constituída pelo capitalismo como "ordem social institucionalizada". Mais uma vez, Alex Demirović e Andrea Maihofer salientam:

> Vale dizer, a crise representa um ponto culminante que se resolve numa outra direção: as coisas não podem permanecer como estavam, mas o novo ainda não se estabeleceu. A crise resulta de tensões e contradições que já existiam e que conduzem a uma infinidade de pequenas crises, as quais –

> caso medidas contrárias não sejas tomadas – podem derivar em grandes crises [...] As crises, portanto, não entram de fora num sistema em funcionamento para bloquear aquilo que até então transcorrera sem percalços. Pelo contrário, nelas soerguem-se barreiras internas preexistentes, incompatibilidades e conflitos (DEMIROVIĆ; MAIHOFER, 2015: 10-11).

Quando Marx falava numa reação contra uma condição múltipla de opressão – "em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível" (MARX, 2010b: 152) –, ele estava justamente indicando que a opressão social não incide de maneira uniforme sobre as pessoas. Há lutas em todos os lugares acontecendo. A contradição não está nas lutas, mas no imaginário político dominante e na reação filosófica impotente da esquerda. Nancy Fraser elabora que existem "lutas de classe" e "lutas de fronteira". Ela trata "as fronteiras institucionais constitutivas do capitalismo como prováveis lugares e temas de lutas". Assim, as "lutas de fronteira" não emergem de "dentro" da economia, "mas nos pontos em que a produção encontra a reprodução, a economia encontra a política", e "são, ao mesmo tempo, localizações onde o conflito emerge e objetos de contestação" (FRASER; JAEGGI, 2020: 187). Aqui é possível dizer que os antagonismos constitutivos derivam do metabolismo social dominante – confrontando as dimensões econômica, política, jurídica, ideológica etc. que existem no próprio sistema –, ou seja, eles não podem ser pensados fora do sistema de "obrigações" objetivas de que falava Hegel, mas não podemos falar que todos os conflitos são propriamente econômicos. Todavia, a solução não é o apagamento das relações econômicas que reforçam e são reforçadas pelos antagonismos não imediatamente econômicos. É por isso que em vez de obliterar a economia, temos que localizá-la dentro do conflito abrangente. Žižek sentencia aqui que "a luta de classes foi literalmente reprimida e substituída por tópicos liberal-cultural de tolerância e solidariedade" (ŽIŽEK, 2019: 25). Talvez seja necessário pensar que a precariedade experimentada pelas pessoas – que as descarta e as abandona à exclusão brutal –, exija não apenas solidariedade com o sofrimento ou a exortação despolitizada representada na exigência da tolerância: nesse caso, a solidariedade aqui precisa ser transcendida positivamente pela fúria política coletiva, enquanto a tolerância subjetiva deve ser

ultrapassada pela intolerância à opressão econômica latente. Não há espaço para nenhum meio termo. A repolitização das brutais relações econômicas pode nos ajudar a reconstituir os nexos perdidos no tempo de crise sistêmica – inclusive, percebendo as relações entre dominação e exploração –, mas, sobretudo, que nos permita "falar da crise como uma forma de processos autônomos de crise", considerando que as "crises são sempre crises de relações sociais particulares" (DEMIROVIĆ; MAIHOFER, 2015: 11). Nesse sentido, Bensaïd mostra que "não que os diversos antagonismos (sexuais, hierárquicos, nacionais) sejam redutíveis à relação de classe", mas que "a diagonal da frente de classe religa-os e condiciona sem confundi-los" (BENSAÏD, 1999: 13-14). Alex Demirović e Andrea Maihofer falam na existência de "diferentes mecanismos predominantes de estratificação, disciplinamento e discriminação" (DEMIROVIĆ; MAIHOFER, 2015: 10). A universalidade da opressão é sempre contingente em cada série da circularidade opressora do sistema como um todo, que produz de maneira combinada opressões parciais particulares contra grupos sociais inteiros ou mesmo contra pessoas singulares, mas que atuam em discordância quanto à sua própria temporalidade como *humilhação*, *escravização*, *abandono*, *desprezo*, *exploração*. A impotência política que é apenas reativa funciona justamente quando o impacto da opressão não produz nenhuma generalidade do dano e, portanto, mostra-se incapaz de produção de uma reclamação autêntica coletiva. O equívoco político da crítica de Ernesto Laclau à formulação de Žižek quanto à ambivalência entre luta de classes e política de identidade, é a afirmação apressada de que a luta de classes "está cada dia menos importante no mundo em que vivemos" (LACLAU, 2011b: 205, tradução minha). E se a ausência da política de classes fosse justamente o sintoma da sua existência como principal contradição constitutiva? O avanço da destituição da vida comum no nosso tempo exprime, mesmo que silenciosamente, que o ruído inaudito da luta de classes é o incômodo permanente a cada antagonismo e contradição que explode em todos os cantos do mundo capitalista inteligível.

A posição de Laclau, na verdade, é mais problemática do que como aparece mais imediatamente, posto que sua disposição tenta contraditar a existência de uma

universalidade autêntica emancipatória, já que, para ele, toda universalidade componente da política da emancipação seria autoritária e excludente. Em regra, como a política da emancipação plena tem uma certa infinitude no seu ideal de mudança dos parâmetros do mundo, os agentes vocacionados como sujeitos da revolução atuam na finitude de seu particularismo subjacente. Laclau insiste na proposição de um esgotamento da substância do universal, para a emergência de uma "rebelião de vários particularismos contra as ideologias totalizantes" (LACLAU, 2011a: 15). A substância do universal é a própria ontologia do poder dominante do capital global. Como o universal não existe, o que teríamos seriam formas particulares de dominação e uma resistência fragmentada correspondente. Žižek contradita essa posição ideológica, para dizer que não existe um mundo à parte da dominância do capitalismo global com alcance universal. O Todo não é a soma das partes, mas cada parte é decisivamente constitutiva da totalidade abrangente que é inconsistente, logo, não coincide com a própria definição arbitrária do Todo. Os particularismos emergentes em combate são parte constitutiva da dominância universal do sistema que – produzindo fragmentação e manipulação –, provoca uma destituição do significado do alcance e do impacto da opressão sobre as pessoas. Os conflitos não serão resolvidos por decretos legais, ao contrário, pois a "solução jurídica do conflito como a formulada na ideia do contrato social" pressupõe a elaboração de "um consenso normativo mínimo" (HONNETH, 2003: 85). A exploração e a dominação precisam ser atacadas no seu fundamento mais significativo. Nesse caso, a "solução jurídica do conflito" não é capaz de descortinar o sentido abrangente inteligível do dano e da ofensa. Por isso que Žižek tem razão em insistir numa localização do universal oniabrangente do sistema capitalista e na responsabilização dos efeitos deletérios do capitalismo sobre as pessoas:

> Consequentemente, "o mundo interior do capital não é uma ágora nem uma feira de comércio a céu aberto, mas antes uma estufa que sugou para dentro tudo que outrora esteve do lado de fora". Esse interior, construído sobre excessos capitalistas, determina tudo: "O fato primário da Idade Moderna não é que a Terra gira em torno do Sol, mas que o dinheiro gira em torno da Terra". Depois do processo que transformou o mundo num globo, "a vida social só podia ter lugar num interior expandido, um espaço interno doméstica e artificialmente climatizado". Com a dominação do capitalismo cultural, todas as revoltas suscetíveis de modelar o mundo são contidas:

> "Acontecimentos históricos não poderiam mais ter lugar sob tais condições – no máximo, acidentes domésticos". O que Sloterdijk aponta corretamente é que a globalização capitalista não significa somente abertura e conquista, mas também uma cúpula fechada em si mesma, separando o "lado de dentro" do "lado de fora". Esses dois aspectos são inseparáveis: o alcance global do capitalismo é fundado na maneira como ele introduz uma divisão de classe radical em todo o globo, separando aqueles que são protegidos pela esfera daqueles que estão fora da sua cobertura (*ŽIŽEK, 2019: 27).*

Laclau, por sua vez, insiste na ideia de que "o universal – tomado em si mesmo – é um significante vazio" (LACLAU, 2011a: 41): isso significa que mesmo não adotando um negacionismo abstrato do capitalismo realmente existente, Laclau não consegue localizar nenhuma ontologia constitutiva no comando do mundo. É necessário lembrar que o capitalismo opera sua dominância de maneira inconsistente, como salienta Žižek, de maneira que a dissidência é controlada, manipulada, interditada, a saber, "todas as revoltas suscetíveis de modelar o mundo são contidas". A perspectiva do *comando do mundo* é evitar que as "lutas de fronteira" sejam capturadas pelas "lutas de classe". Essa dualidade tem uma importância ideológica decisiva, pois o programa contra a dominação é diferente qualitativamente do programa contra a exploração. O objetivo ideológico do capitalismo é que a reclamação política fique restrita ao campo das "lutas de fronteiras", apresentando uma "solução jurídica do conflito". A "solução autêntica" significa, por outro lado, que devemos elaborar a combinação das "lutas de fronteiras" com as "lutas de classe" no horizonte da capacidade política e da disposição coletiva da mudança do mundo. O ambiguidade de Laclau está, na verdade, na própria formulação de negação da possibilidade de que o capitalismo tenha uma substância – mesmo que inconsistente –, por isso sua consideração do universal como "significante vazio". A perspectiva do capitalismo é que suas "pequenas crises" modificam os seus próprios limites inerentes e, na incapacidade de alteração dos parâmetros globais, transformam a crise em permanência em "mais-capitalismo". Laclau diz isso:

> Todavia, se o universal resulta de uma divisão constitutiva em que a negação de uma identidade particular transforma esta no símbolo da identidade e plenitude como tais, então temos de concluir que: a) o universal não tem nenhum conteúdo próprio, mas é uma plenitude ausente, ou melhor, o significante de plenitude em si, da própria ideia de plenitude; b) o universal só pode surgir do particular, pois apenas a negação de um conceito *particular*

> transforma este no símbolo de uma universalidade que o transcende; c) como, no entanto, o universal – tomado em si mesmo – é um significante vazio, *qual* conteúdo particular o simbolizará é algo que não pode ser determinado por uma análise do particular em si nem do universal em si. A relação entre os dois depende do contexto do antagonismo e é, no estrito sentido do termo, uma operação hegemônica. É como se a linha indecidível que separa os dois polos da dicotomia tivesse expandido seus efeitos indecidíveis ao interior dos próprios polos, à própria relação entre universalidade e particularidade (LACLAU, 2011a: 40-41, grifos do autor).

Laclau sugere nessa passagem que o universal não existe como substância própria e que toda universalidade só pode surgir como imediata negação da particularidade estrita. Chantal Mouffe complementa, salientando que "é necessário entender que as identidades políticas não são a expressão direta de posições objetivas na ordem social" (MOUFFE, 2019: 74). Nesse sentido, todo universal é um significante vazio, destituído de significado abrangente, ou seja, todo "significante vazio é, no sentido estrito do termo, um significante sem significado", pois "um significante vazio só pode surgir se há uma impossibilidade estrutural da significação e apenas se essa impossibilidade estrutural puder significar uma interrupção (subversão, distorção etc.) da estrutura do signo" (LACLAU, 2011a: 67-68). Talvez seja possível dizer que se trata de uma tentativa de desengajamento político diante dos impasses que possam formular uma reclamação pela mudança do mundo, pois como não há um mundo que possa ser objeto da luta direta, já que não tem nenhum conteúdo particular abrangente, toda particularidade é destotalizada. Laclau reduz toda energia ideológica da alternativa à luta pela democracia, considerando que "se a democracia *é* possível, é porque o universal não tem corpo e conteúdo necessários; antes diferentes grupos competem entre si para dar temporariamente a seus particularismos uma função de representação universal". A conclusão nos eleva a uma certa obviedade, isto é, "a sociedade gera um vocabulário de significantes vazios cujos significados temporários decorrem de uma competição política" (LACLAU, 2011a: 66, grifos do autor). O paradoxo é que não há democracia sem dominação particular de classe, não como resultado da luta ideológica competitiva, mas da imposição oligárquica da dominação que não permite a competição de projetos políticos *realmente* alternativos. No limite, a função da democracia é incorporar no seu metabolismo diferentes posições que sejam *apenas* a

variação do mesmo mundo, bloqueando a verdadeira mudança estrutural das suas coordenadas básicas. Alenka Zupančič diz que a "dissimulação" é a atitude própria de uma "suposta neutralidade", e que "em todo conflito social, uma posição 'neutra' é sempre necessariamente a posição da classe dominante" (ZUPANČIČ, 2008: 16). Há uma certa similitude entre o significante universal vazio e a própria "neutralidade" que faz com que não tomemos partido imediato diante de um impasse ontológico estrutural, pois a democracia resolverá tudo. O sufrágio é a forma predominante de neutralização do conflito fundamental, reduzindo o antagonismo a um problema de competição hegemônica. O problema decisivo é que "*a verdade é parcial*, só acessível quando se adota um dos lados, mas nem por isso menos universal" (ŽIŽEK, 2011a: 18*, grifos do autor).* Lukács lembra que, "nesse tocante, nunca se deve esquecer que também as decisões puramente pessoais no plano imediato se dão sob condições sociais concretas, são respostas às perguntas que emergem dessas condições", e que a "resolução alternativa" derivada do entrelaçamento entre a situação social mais ampla com a particularidade é acionada imediatamente por "motivos pessoais" (LUKÁCS, 2013: 587-588). As decisões puramente pessoais contra uma condição de imposição da opressão não podem ser pensadas apenas como questões estritamente particulares, mas toda reação pessoal a uma situação adversa de opressão social é, em si mesma, uma parcialidade componente de uma universalidade concreta combatente: de um modo absolutamente radical, "o fato é que todo ser humano concreto sempre se situa de um modo particular" (BEAUVOIR, 2009: 14), embora essa situação específica seja uma derivação de uma generalidade que produz formas de enquadramento parciais. Podemos dizer aqui, então, que a verdade dos motivos pessoais revela a verdade do axioma generalizado da opressão. A questão filosófica importante é que em toda particularidade temos a existência da universalidade como seu conteúdo objetivo específico – que atua como elemento simbólico de mediação objetiva –, o que significa que a particularidade somente aparece em razão de uma universalidade – como conteúdo objetivo – que provoca uma reação direta da pessoa singular contra aquilo que causa constrangimento e opressão: temos que dizer que a universalidade fraturada

produz a particularidade subjetiva – que retorna contra ela – com toda a potência política radical dos oprimidos. Angela Davis, debatendo a opressão escravagista, diz que "o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objeto era aniquilar o desejo das escravas de resistir" (DAVIS, 2016: 36). Isto é, vemos aqui que a resistência escrava contra a opressão brutal dominante não preenchia o significante vazio da universalidade, mas, ao contrário, o estupro sistemático de mulheres funcionava como um bloqueio antecipador violento da própria resistência política ao regime brutal. Nesse caso, o fator dominante aqui tem uma função ideológica e política muito importante – o corpo é político, ou melhor, a tentativa de colonização do corpo é uma forma de fixação da impotência ideológica e da transformação da resistência política numa impossibilidade prática –, pois a escravidão produz a coisificação de pessoas desumanizadas pelo processo da escravidão, como universalidade hegemônica que atua diretamente contra a identidade política particular e suas formas de resistência. A escravidão produz a identidade de escravo? Laclau elabora uma resposta alargada irrepreensível, quando diz "que não posso destruir um contexto sem destruir ao mesmo tempo a identidade de um sujeito específico que leva a efeito a destruição" (LACLAU, 2011a: 56). Temos que rejeitar a identidade da opressão, destruindo o contexto objetivo que produz a própria identidade política em questão.

Assim, não se trata apenas de uma luta hegemônica indecidível entre o particular e o universal, mas de um autêntico conflito insolúvel pela hegemonia política em torno de particulares falsas e autênticas. Particularidades falsas produzem apenas ditaduras democráticas de classe. É por isso que Asad Haider reclama a retomada da "universalidade insurgente" (HAIDER, 2019: 143). Trata-se de uma tensão que está presente no interior da disputa pela universalidade como significante em disputa, que é permeada pelo conflito de classe. A universalidade abstrata dominante atua no mundo existente ampliando a cobertura ideológica da opressão social. A função do "universalismo jurídico" é a colaboração com a perpetuação da "normalidade", que é o campo da continuidade das relações objetivas e subjetivas existentes. Por isso, temos que insistir abertamente na ideia da "luta de classes

universal pela emancipação" como o componente decisivo da atuação política coletiva, insistindo que "a única universalidade social verdadeira é a luta de classes" (ŽIŽEK, 2019: 50). Em conformidade com essa posição, a equação da tarefa política da emancipação não pode ser outra senão a destituição da identidade como elemento estruturador da reclamação social abrangente. Hardt e Negri dizem que "embora não seja alienável, a identidade, como muitas outras formas de propriedade, é título de possessão que confere poderes de exclusão e hierarquia". Assim, "a identidade é uma arma da república da propriedade, mas uma arma que pode ser voltada contra ela" (HARDT; NEGRI, 2016: 357). As "lutas de fronteira" atuam bem no enfrentamento às formas de dominação social, mas quando deslocadas das "lutas de classe" são impotentes no confronto decisivo contra opressão capitalista. As classes carregam em si toda a complexidade da "solução" do próprio conflito entre as classes antagônicas pela mudança do mundo. Todavia, não estamos falando numa polarização abstrata entre duas classes sociologicamente classificáveis e empiricamente identificáveis, mas estamos considerando que "as relações de classe adquirem um grau de complexidade irredutível ao antagonismo bipolar que entretanto as determina" (BENSAÏD, 1999: 164). O alcance global do capitalismo pode ser medido pela capacidade que ele tem na instituição da luta de classes como o antagonismo estruturante dos conflitos decisivos dentro do sistema como um todo, ao mesmo tempo que distorce a causa do antagonismo. É aqui que podemos encontrar em sua dimensão mais profunda os limites da teoria de Laclau. Ela é insuficiente na elaboração de um projeto insurgente de emancipação social. Hardt e Negri são impecáveis na superação da antinomia entre as "lutas de fronteira" e as "lutas de classe":

> Muitos na esquerda radical, por outro lado, e de modo mais significativo no que diz respeito aos nossos objetivos, criticam a política identitária por criar obstáculos à revolução. O reconhecimento e a afirmação das identidades – de classe, raça, gênero, sexo e até, às vezes, de identidades religiosas – podem revelar as feridas sociais, sustenta essa tese, exigir a correção dos males sociais e criar armas de revolta e emancipação, mas podem operar a metamorfose social, especialmente a autotransformação, necessária para a revolução. E, no entanto, todos os movimentos revolucionários alicerçados na identidade. É este o enigma que enfrentamos: a política revolucionária precisa começar da identidade mas não pode terminar nela. A questão não é estabelecer uma divisão entre política identitária e política revolucionária,

> mas, pelo contrário, seguir as correntes revolucionárias paralelas de pensamento e prática no interior da política identitária, todas elas, talvez paradoxalmente, voltadas para a abolição da identidade. Em outras palavras, o pensamento revolucionário não deve evitar a política identitária, e sim trabalhar através dela e aprender com ela (HARDT; NEGRI, 2016: 356).

Como é possível decifrar o impasse ontológico fundamental? É possível encontrar o segredo da opressão? Temos que dizer que ele – o impasse ontológico decisivo – não pode ser conduzido a isso (ao seu ponto limite) simplesmente através da descoberta do sentido da opressão decisiva "por trás" dos sintomas e das diferentes forças em conflito, muito pelo contrário, ele é conduzido a isso tropeçando no "fracasso terapêutico" da revelação definitiva da opressão constitutiva. Os sentidos da opressão são revelados, as conexões que conduziram foram estabelecidas e reconstruídas idealmente, não obstante o problema/sintoma persiste, isto é, a opressão mantém-se em permanência. O ponto de vista do entendimento é apenas a revelação do problema na forma da consciência limitada. Não é possível desdobrar daqui nenhuma alteração substantiva no próprio impasse, nem muito menos fazer desaparecer o antagonismo. "Como se resolve um antagonismo? Tornando-o impossível" (MARX, 2010c: 34). Žižek diz que "nosso dever ético-político não é somente tomar consciência da realidade fora da cúpula, mas assumir plenamente a corresponsabilidade pelos horrores fora dela" (ŽIŽEK, 2019: 27). É como se o sentido da opressão afirmasse a opressão como sentido ideológico decisivo, tão duramente re-produzido pelo capitalismo, estivesse lá para mascarar a realidade das revoltas, para separar cada revolta particular da própria opressão. Na verdade, as revoltas particulares são mobilizadas improdutivamente, cuja eficiência está na sua função, que funcionam apenas meio de satisfação da impotência: satisfação do sentido, satisfação na produção do sentido da opressão.

O sentido da opressão é o outro lado da revolta. Nesse sentido, cada revolta particular desliza dentro do campo social da opressão social, entrando em contato com outras revoltas na forma de curto-circuito, já que elas possuem reclamações autênticas prioritárias. Assim, o sentido da opressão e o espírito da revolta estão irredutivelmente conectados em uma zona genérica compartilhada, mas também são radicalmente

distintos, irredutíveis ao outro, "incompatíveis" a priori. Um tem seu aliado no capitalismo, e encontra sua satisfação "fazendo sentido", e o outro, a realidade das revoltas, é um ser silencioso, ambíguo, externo a qualquer sentido possível. Como somente é possível ser universal sendo parcial, assumindo um dos pontos/posições existentes no conflito estrutural, a disposição diante da opressão é justamente o que revelará o antagonismo subjacente entre o "ser" e o "sentido". O ser em sua inteiridade e o sentido do modo de vida são percebidos em sua conexão ontológica quando o ser desliza pelo sentido – mesmo que seja movendo por todo o estranhamento –, e quando o "fazer sentido" acontece pelo aparecimento do ser. É a opressão que torna possível o aparecimento visível dessa dualidade impossível, essa paralaxe da constituição ontológica da realidade, pois o ser em sua inteiridade e o sentido do modo de vida são termos relativos do espírito do mundo: eles não são dados de "nenhuma" normalidade subjacente, mas exprimem o curto-circuito entre a perpetuação da opressão e a transcendência da emancipação. Somente a luta conflitiva aberta pode resolver o problema como um todo: do inconsciente político recalcado à ativação da consciência do espírito humanitário. Foucault fala em "sublevação" como o próprio conteúdo objetivo da revolta. Ele diz que "é preciso praticar a sublevação, quero dizer, praticar a recusa do estatuto do sujeito no qual nos encontramos. A recusa de sua identidade, a recusa de sua permanência, a recusa do que somos. É condição primeira pra recusar o mundo" (FOUCAULT, 2018: 35). A recusa do mundo advém da recusa do sujeito que não somos? Não basta dizer que o capitalismo é uma forma de vida repugnante etc., mas é necessário dizer que o sujeito que somos, isto é, nossa identidade simbólica e política, é ela mesma objeto da revolta. Assim, podemos repetir Simone de Beauvoir na sua antecipação absolutamente inegociável, a saber, "não são somente os interesses econômicos que importam" (BEAUVOIR, 2009: 25), pois a subjetividade existente não pode ser outra coisa senão o próprio objeto do escândalo. Michel Foucault chama de "espiritualidade política" essa negação radical do mundo, mas também do mundo contido em cada sujeito que não somos:

> Acredito que seja essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia 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 também 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 [...] Todas as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter lugar na história a partir de um movimento que foi um movimento de espiritualidade (FOUCAULT, 2018: 21).

Trata-se de renunciar nossa "própria posição de sujeito", que é o sujeito que não somos. A luta pelo reconhecimento de nossa identidade – que é o que não somos –, não significa a legalização da posição arbitrária do sujeito que não somos? Asad Haider insiste que "proteger os direitos do indivíduo na esfera política não significava o fim da opressão", pois "quando os direitos são concebidos a indivíduos 'vazios', abstratos, eles ignoram as formas sociais reais de desigualdade e opressão que parecem estar fora da esfera política" (HAIDER, 2019: 140). O pressuposto é que a recusa do mundo repugnante é coincidente da recusa radical do próprio sujeito que não somos. É por isso que o programa que é constituído em torno das identidades lesadas não pode oferecer um horizonte estratégico que possibilite elaborar a recusa do próprio mundo objetivo que cria as identidades lesadas. A discussão ética aqui não pode estar relacionada "a categorias abstratas (o Homem, o Direito, o Outro...)", ou seja, "em lugar de fazer dela uma dimensão de piedade pelas vítimas, torná-la-emos a máxima duradoura de processos singulares". Não podemos traduzir a política nos termos da "boa consciência conservadora", ao contrário, "traremos à tona o destino *das* verdades" (BADIOU, 1995: 17, grifos do autor). A "espiritualidade política" é essa disposição que intenta modificar o mundo objetivo, mas deseja alterar a subjetividade que instituiu o sujeito que não somos. Não há mudança do mundo que não seja mudança de si. Na verdade, o Outro não está além de nós mesmos, o Outro pode ser encontrado também no próprio Eu. É por isso que a mudança deve ser operada na recusa do que não somos:

> A alteridade infinita é simplesmente o que há. Qualquer experiência é desdobramento ao infinito de diferenças infinitas. Mesmo a pretensa experiência reflexiva de mim mesmo, ela não é em absoluto a intuição de uma unidade, mas um labirinto de diferenciações, e Rimbaud certamente não estava errado ao declarar que "Eu é um outro". Há igual diferença entre, digamos, um camponês chinês e um jovem funcionário norueguês como entre mim mesmo e qualquer pessoa — qualquer uma, inclusive eu mesmo.

> [...] Igual — mas também então nem mais, nem menos (BADIOU, 1995: 40, grifos do autor).

Lutamos para libertar o Outro, mas o paradoxo é que a luta para libertar o Outro é coincidente com a luta pela libertação do sujeito que não somos. Como podemos ter uma política da identidade em que todos são diferentes entre si? É a diferença que deve estruturar nossa recusa do mundo repugnante? O impasse filosófico aqui diz respeito à ontologia da contradição constitutiva e sua relação com as outras esferas nas quais a opressão incide. Não é possível inverter o axioma proposto por Laclau, isto é, a particularidade não é vazia ou irrelevante – ela existe, afinal a constituição ontológica é que todos somos diferentes –, ela é apenas a parte cindida do processo mais amplo da circularidade dominante. Alex Demirović e Andrea Maihofer insistem que "em cada uma das áreas autônomas formam-se conflitos e dinâmicas de crise que apresentam uma específica dessincronização em relação às demais", entretanto, "sobre a base do modo de produção capitalista, nenhuma das áreas sociais e nenhuma de suas específicas dinâmicas de crise tem primazia" (DEMIROVIĆ; MAIHOFER, 2015: 15). A crise aparece na pequena recusa, pois ela parte da existência de uma desumanidade que precisa ser abolida. O impasse está no conflito entre a legalização da reclamação ou na própria destituição do enquadramento objetivo produtor do dano. É necessário considerar que a estrutura contém a particularidade, e a particularidade constitui o objeto que precisa ser eliminado e não contém o primado absoluto da libertação. A emancipação social é instituída pelas recusas particulares, mas elas precisas ser transcendidas na direção da recusa do capitalismo. Para Mészáros, não se pode confundir as variedades das hierarquias discriminatórias com a contradição constitutiva e o próprio comando político:

> As variedades existentes de hierarquia discriminatória não são a "causa original" do funcionamento do sistema do capital como exercício de relações antagônicas de poder na forma da subordinação autoritária da produção a um controle alienado (o que constitui a determinação *trans*-histórica de todas as metamorfoses concebíveis do controle sociometabólico na base material do capital, apesar de toda a conversa sobre "democracia"). Se a iníqua estrutura de comando fosse especificamente a causa dos antagonismos estruturais, eles poderiam, em princípio, ser resolvidos com uma alteração esclarecida dessa mesma estrutura, mantendo-se todo o seu quadro de reprodução (MÉSZÁROS, 2011: 269, grifos do autor).

A ambiguidade da questão da opressão está associada à elaboração do conteúdo objetivo da "causa". A força da distorção ideológica permanente é que ela traduz todo conflito específico como a "causa" prioritária do problema como um todo. Ou melhor, o todo é apenas aquela parte que se mostra objetivamente como lesão imediata da identidade. Teríamos, assim, o esvaziamento de qualquer significado abrangente da opressão social, em que a luta decisiva é elaborada nos termos de um tipo de "resposta defensiva à lesão infligida" (HAIDER, 2019: 142). A universalidade inteligível do conflito é imediatamente substituída pela particularização dos antagonismos sociais. É assim que o "corpo" é mobilizado como o principal objeto da luta emancipatória. O que temos é a completa destituição da individualidade moderna, em que cada singularidade da parte que sobrou é tratada apenas como "corpo" físico, sem direitos, felicidade, alegria, ou dignidade alguma. Alain Badiou percebe com precisão a agonia da oposição antissistêmica, pois diante da capacidade impotente em impor uma Ideia capaz de mobilizar a parte dos sem parte contra o poder dominante do capitalismo, fomos capturados pela "ideologia dominante hoje ", cujo núcleo ideológico é que "só existem corpos e linguagens". Ele segue:

> Essa declaração é o axioma da convicção contemporânea, a qual proponho nomear de materialismo democrático. Por quê? Primeiro: materialismo democrático. No mundo contemporâneo, o indivíduo reconhece a existência somente de corpos; de seu próprio corpo, antes de tudo. Na pragmática dos desejos, sob a evidência do domínio do comércio e negócios na lei formal da compra e venda, o indivíduo está convencido e formatado pelo dogma da nossa finitude, nossa exposição ao prazer, sofrimento e morte (BADIOU, 2011: 111).

O envolvimento coletivo hoje atua apenas quando se trata da política do corpo. Achille Mbembe fala que o racismo – como forma prioritária de preconceito –, adota como objeto a "centralidade do corpo", no estabelecimento do "cálculo da sujeição" (MBEMBE, 2018: 155). O corpo não seria o substituto das classes? A particularidade contra a universalidade incapaz de visibilizar o verdadeiro corpo da opressão. É isso que explica a importância da sexualidade na gramática dos conflitos. Axel Honneth lembra que "a sexualidade representa uma primeira forma de unificação dos sujeitos opostos uns aos outros" (HONNETH, 2003: 77). A sexualidade é o tema prioritário do

"materialismo democrático", e ela é colocada como a dimensão objetiva decisiva de toda política antissistêmica. O problema é que a sexualidade pode ser a verdadeira armadilha para que a "causa" do problema fundamental seja obliterada. Judith Butler assinala que todo o poder do sistema de opressão se materializa nos corpos assujeitados. Os corpos oprimidos são aqui reivindicados como o objeto diretivo do poder dominante e, por isso mesmo, somente corpos mobilizados contra os constrangimentos existentes é que podem reagir de maneira efetiva. Não é estranho que a primazia dada aos corpos resistentes seja a transmutação direta da política da sexualidade como política radical. Mas é necessário alterar a relação de causa e efeito aqui, caso queiramos nos desembaraçar dos antagonismos laterais – embora, sejam antagonismos particulares que compõem a configuração da crise estrutural em permanência que aprofunda, ainda mais, a potência e efetividade da opressão social existente – e poder localizar a "causa objetiva" do funcionamento do sistema do capital e seu mecanismo brutal de opressão social. Eric Hobsbawm contesta a radicalidade subjacente entre sexualidade e resistência:

> Em primeiro lugar, hoje já deveria ser evidente que as convenções sobre o comportamento sexual permitido em público não têm quaisquer conexões específicas com os sistemas de poder político ou de exploração social e econômica. (Uma exceção é a dominação dos homens sobre as mulheres e a sua exploração pelos homens, o que, supõe-se, implica limitações mais ou menos rígidas para o comportamento público do sexo inferior). "Liberação" sexual tem relações apenas indiretas com qualquer outra espécie de liberação. O sistema de dominação e exploração de classes podem impor severas convenções de comportamento pessoal (por exemplo, sexual) em público ou na vida privada, mas também pode não o fazer. A sociedade hindu não era, em nenhum sentido, mais livre ou igualitária do que a comunidade não-conformista inglesa, pelo simples fato de que a primeira utilizava os templos para demonstrar uma grande variedade de atividades sexuais da maneira mais atraente possível, enquanto a segunda impunha restrições rígidas a seus membros, pelo menos em teoria. Tudo o que se pode deduzir desta diferença cultural específica é que o devotos hindus que quisessem variar sua rotina sexual podiam aprender a fazê-lo muito mais facilmente do que os devotos galeses (HOBSBAWM, 1998: 325-326).

A defesa da liberdade não pode ser reduzida à liberdade de atuação específica num campo particular da vida social. Na verdade, "luto pela minha própria libertação exatamente porque luto pela libertação do estrangeiro, do estranho" (HAIDER, 2019: 145). A igualdade sexual e tudo que ela implica é um dispositivo que não pode ser

ontologizado, ela é processo social conflitivo. Os corpos podem dar *corpo ao impossível*, mas também podem dissimular a autêntica luta pelo impossível emancipatório aberto em nome de uma "reificação" da luta dos corpos. Alain Badiou diz que "o corpo é a única instância concreta para indivíduos desolados aspirando por prazer" (BADIOU, 2011: 112). O paradoxo do capitalismo é que ele produz corpos famintos, racializados, humilhados – com potência radical efetiva –, mas que podem ao mesmo tempo reclamar a liberdade universal para todos. À diferença entre a "desumanização" dos corpos individuais e a sublevação do corpo coletivo em luta, temos um hiato de alienação e, sobretudo, estranhamento da própria disposição ontológica dos corpos fragmentados e dissimulados. Nesse caso, o potencial radical dos corpos é reduzido a mera espetacularização de uma luta particular sem consequência para a mudança dos parâmetros da opressão existente. Lukács é preciso aqui, quando defende que "a igualdade deve, portanto, ser conquistada sobretudo no terreno específico de sua confiscação, no terreno da própria sexualidade" (LUKÁCS, 2013: 611). Qual a dialética da sexualização extrema e a sexualidade libertadora?

> Sem dúvida, se é possível alguma generalização simplista sobre a relação entre domínio de classe e liberdade sexual, é a de que os dominadores consideram conveniente estimular a permissividade ou a lassidão sexuais entre seus súditos, nem que seja apenas para conservar seu pensamento afastado do estado de sujeição em que se encontram. Ninguém jamais impôs puritanismo sexual a escravos – muito pelo contrário. As sociedades em que os pobres são rigorosamente mantidos em seu lugar estão acostumadas a certas explosões populares regulares e institucionalizadas de sexo livre, como os carnavais. De fato, como o sexo é a forma mais barata de divertimento, bem como a mais intensa (como dizem os napolitanos, a cama é a ópera do pobre), torna-se politicamente muito vantajoso, supondo-se que os demais fatores não variem, levar o povo a praticá-lo tanto quanto possível [...] Exigir que algumas formas de comportamento não permitidas sejam publicamente admitidas só é um ato político se implicar uma mudança mas relações políticas. Conquistar o direito de fazer amor entre brancos e negros na África do Sul seria um ato político, não porque amplie o âmbito do que é permitido sexualmente, mas porque ataca a opressão racial (HOBSBAWM, 1998: 326).

Nesse sentido, há um conflito inerente à relação entre a generalidade da sexualidade e a opressão social como um todo. A sexualidade pode assumir uma ontologia perigosa à constituição ontológica do mundo quando funciona como uma sublevação à lógica de manutenção e alteração na re-produção dos corpos políticos

assujeitados. Por isso que é possível dizer que o sexual/sexualidade "é aquilo no qual o conflito, o antagonismo do 'ser' e do 'sentido' está constantemente vivo" (ZUPANČIČ, 2008: 16). Parafraseando Lukács, o conflito constituído pela explosão ideológica da sexualidade pode ser a tradução direta da ontologia do estranhamento que conhecemos hoje. É assim que temos o paradoxo entre a "desigualdade concreta" e a "igualdade abstrata" (BEAUVOIR, 2009: 27) entre os gêneros sexuais, ou seja, a "inferioridade" da mulher, por exemplo, é justificada quando a igualdade abstrata é o sintoma de uma desigualdade concreta objetivamente inapreensível. Lukács apresenta a questão de maneira irretocável, quando traduz a opressão da mulher como a base da opressão como um todo:

> A sujeição sexual da mulher certamente constitui umas das bases mais fundamentais de sua sujeição em geral, tanto mais que as atitudes humanas que lhe correspondem não só desempenham um papel importante no mundo de representações e paixões dos homens, mas no decorrer de milênios penetraram profundamente na própria psicologia da mulher e se incrustaram ali. Por isso mesmo, a luta de libertação da mulher contra esse seu estranhamento não é, portanto, ontologicamente apenas uma luta voltada contra as aspirações de estranhamento que parte do homem, mas deve também visar a própria autolibertação interior. Nesse aspecto, o moderno movimento sexual possui um cerne decididamente positivo, progressista. Está contida nele – consciente ou inconscientemente – uma declaração de guerra contra a ideologia do "ter", que como vimos em Marx, constitui uma das bases fundamentais de todo estranhamento humano, impossível de ser superado também nesse campo sem um cancelamento radical da sujeição sexual da mulher [...] Portanto, é impossível que uma libertação sexual isolada por si só proporcione uma solução autêntica para a questão central da humanização das relações sexuais. Aqui existe o perigo de que tudo o que o desenvolvimento conquistou em termos de humanização social da pura sexualidade (erótica) seja novamente perdido. Somente quando os homens descobrirem relações mútuas que os unam inseparavelmente enquanto seres naturais (que se tornam sociais) e simultaneamente enquanto personalidades sociais o estranhamento poderá realmente ser superado na vida sexual (LUKÁCS, 2013: 611-612).

Todavia, isso não quer dizer que a opressão da mulher será um efeito direto da opressão sexual, pois "a consciência que a mulher adquire de si mesma não é definida unicamente pela sexualidade", "ela reflete uma situação que depende da estrutura econômica da sociedade" (BEAUVOIR, 2009: 87). A sexualidade é parte constitutiva da opressão social, mas ela não é capaz de isolar outras determinações fundamentais na composição da "causa". Badiou diz que – criticando o "materialismo democrático"

– "uma linguagem que clama por regular todas as outras, por governar todos os corpos, será chamada de ditatorial e totalitária" (BADIOU, 2011: 113). Aqui temos novamente o retorno de uma ideia mais ampla de como a opressão funciona sobre os corpos e sobre as pessoas. Qual é a verdade? É a liberdade. Asad Haider fala que a liberdade é "indiferente a suas particularidades" (HAIDER, 2019: 139). Nesse sentido, a verdade pode ser traduzida como "uma sequência de políticas emancipatórias ou uma nova forma de vida sob a lei do amor" (BADIOU, 2011: 116). A sexualidade só é o corpo de uma verdade se estiver orientada para a libertação de todos, e não apenas expressão de uma forma de reclamação particular. Dito isso, a sexualidade não é o limite da definição estrita da consciência, assim como a opressão sobre a mulher não é redutível a qualquer determinismo de opressão de classes. As "lutas de fronteira" estão no interior das "lutas de classe", assim como cada reclamação de classe está contida nas reclamações particulares de fronteira. O que temos é uma perversão do tempo, em que simultaneidade e não-temporalidade estão combinadas, isto é, somente é possível pensar a opressão social a partir da difícil equação elaborada pela discordância dos tempos, que confunde e produz a vinculação objetiva entre as múltiplas determinações ontológicas que ligam particularidade e universalidade em todo nó do conflito:

> A opressão das mulheres (ao mesmo tempo social sexual e simbólica) não começou com o desenvolvimento do capitalismo. Infelizmente, é provável que ela sobreviva ao reino da propriedade privada e do lucro, pois a verdade é que a evolução dos costumes e das mentalidades obedece a outros ritmos sociais que não são os das decisões legislativas. Mas as formas de opressão e de dominação têm uma história. Elas se transformaram com o conjunto das relações sociais. Uma formação social dominada pelo critério do lucro produz uma estreita imbricação entre divisão social e divisão sexual do trabalho, uma mutação das relações entre esfera privada e esfera pública, uma transformação do papel da família, uma desvalorização do trabalho doméstico em relação ao trabalho assalariado. Se relações de classe e relações de sexo são irredutíveis umas às outras, então elas se determinam e se condicionam reciprocamente, de tal maneira eficaz contra a opressão sem lutar também contra a exploração" (BENSAÏD, 2008: 52-53).

Isso nos leva a refletir que a tomada do poder político não apenas não resolverá o problema subjacente ao embaraço do axioma da "dessemelhança", mas temos também que supor que os decretos governamentais não podem obliterar ou extinguir as contradições constitutivas que estão aquém e além do poder político pleno. Por

outro lado, "é impossível deduzir a opressão da mulher da propriedade privada" (BEAUVOIR, 2009: 91). A socialização ou a coletivização social não significam a transcendência positiva de formas degenerativas de opressão social. A lição de Achille Mbembe pode ser generalizada, ou seja, "sem a destruição do preconceito, essa igualdade é apenas imaginária" (MBEMBE, 2018: 152). Podemos dizer que a igualdade só aparece como igualdade radical quando ela abole formas específicas de discriminação, dominação e humilhação. Assim, a igualdade não pode ser "apenas imaginária", mas ela precisa ter efeitos práticos imediatos sobre a vida das pessoas singulares. O equívoco do "materialismo democrático" é considerar que a "liberdade sexual é o paradigma de toda liberdade". Ao contrário dessa posição, "ser livre não é da ordem da relação entre corpos e linguagens, mas, diretamente, de incorporação (a uma verdade)". Badiou segue dizendo que o corpo que importa é o "corpo-de-verdade", ou seja, "a liberdade pressupõe que um novo corpo apareça no mundo". A liberdade não é a incorporação dos corpos ordinários existentes, mas a "liberdade é: participação ativa nas consequências de um novo corpo, que está além do meu próprio corpo" (BADIOU, 2011: 117-118). A liberdade que queremos é a superação positiva do complexo discriminatório subjacente à ontologia do capital, que não pode ser reduzida à superação da propriedade privada por uma forma coletiva de controle social, pois a superação de uma opressão particular não significa a transcendência da opressão objetiva propriamente capitalista. É importante dizer que a liberdade negativa é necessária, mas insuficiente na elaboração de um novo corpo de verdade. O postulado da "igualdade substantiva" é decisivo aqui:

> A exigência da emancipação das mulheres conferiu uma nova dimensão a esses antigos enfrentamentos históricos que faziam pressão em prol da verdadeira igualdade. As mulheres tiveram de compartilhar uma posição subordinada em todas as classes sociais, sem exceção, o que tornava inegável (até pelas forças conservadoras mais extremadas) que sua demanda pela igualdade não poderia ser atribuída a uma "particular inveja de classe" e assim descartada. Esta circunstância também deixou óbvio que o "poder nas mãos das mulheres" em qualquer sentido dessa expressão, seria inconcebível se o quadro estrutural de dominação e hierarquia de classes se mantivesse como princípio organizador da ordem sociometabólica. Mesmo que todas as posições de comando nas empresas e na política do capitalismo fossem reservadas por lei para as mulheres – naturalmente isso não poderia acontecer por uma série de razões, incluindo-se, em lugar proeminente, a

> estrutura existente da família; de onde a hipocritamente exagerada admissão de minorias –, um número incomparavelmente maior de irmãs continuaria em abjeta subordinação e impotência. Não se poderia encontrar nenhum "espaço especial" para a emancipação das mulheres no referencial dessa ordem socioeconômica. Por isso, o "poder nas mãos das mulheres" teria de significar poder nas mãos de todos os seres humanos ou nada, exigindo o estabelecimento de uma ordem de produção e reprodução sociometabólica alternativa radicalmente diferente, que abrangesse todo o quadro de referências e as "microestruturas" que constituem a sociedade (MÉSZÁROS, 2011: 286-287).

Mészáros esboça toda a completude da dialética materialista, quando localiza o ponto de vista particular como um tipo de impasse que somente pode ser resolvido quando está voltado para transcender seu próprio limite relativo, isto é, o poder particular teria que significar poder nas mãos de todos os seres humanos ou nada. Em vez do decreto político executivo, temos a exigência da suprassunção do conteúdo objetivo da opressão social. Daniel Bensaïd diz que "é preciso tirar todas as consequências da 'discordância dos tempos': as escolhas econômicas, ecológicas, jurídicas, os costumes, as mentalidades, a arte dependem de temporalidades diferentes". Isso significa que "as contradições de gênero e de geração não se resolvem da mesma maneira nem no mesmo ritmo que os antagonismos de classe" (BENSAÏD, 2008: 73). A questão é que temos que rejeitar a diferença como *apenas* diferença, pois aqui o particularismo está completamente limitado a sua infinita alteridade. Temos que retomar Hegel na compreensão da diversidade e da diferença. Ele falava em "diversidade indiferente", em que "cada um para si vale sem consideração ao outro", ou seja, "a diversidade como tal em sua abstração é de início indiferente diante da igualdade e da desigualdade" (HEGEL, 2011: 146-147). Pode a equação política da diversidade ser completamente indiferente à desigualdade? É aceitável a reparação dos danos sofridos para alguns enquanto temos o inferno experimentado pela maioria sofredora que somos indiferentes?

Adorno já havia dito que "não há vida certa na falsa" (ADORNO, 2008: 36). Não seria essa a constatação demolidora de toda tentativa de resolução particular de problemas verdadeiramente universais? A constatação de Adorno é paradoxal, na medida em que ele interdita a possibilidade de que possamos ter uma boa vida diante

de um mundo amplo que é marcado pela explosão crescente de desigualdade, exploração e formas brutais de eliminação social. Pergunta-se Judith Butler na esteira de Adorno, "como alguém vive uma vida boa em uma vida ruim?" (BUTLER, 2018: 213). Antes que seja interpretada como uma forma de desespero, a equação apresentada por Adorno assinala a impossibilidade de um ponto de vista ético que algumas pessoas possam viver bem diante da barbárie, pois a vida boa é sistematicamente e estruturalmente negada para todos. De fato, o capitalismo é para poucos. Nancy Fraser lembra que "muitas das características de uma 'boa sociedade' têm de ser deixadas para a imaginação e os desejos dos participantes", ou seja, "nenhuma 'solução' aceitável pode vir pelas costas de qualquer estrato identificável da população" (FRASER; JAEGGI, 2020: 192). A identificação de uma "vida boa" pressupõe que os sujeitos singulares tenham consciência da vida e do processo social abrangente. No capitalismo, como sabemos, a objetividade alienada é complementada pelo estranhamento subjetivo autorreferente, já que a atividade social atua "pelas costas" dos sujeitos singulares. A questão decisiva é que "a minha vida deve me parecer alguma coisa que posso conduzir, e não simplesmente uma coisa que me conduza" (BUTLER, 2018: 216). A situação do sujeito excluído é a completa destituição das expectativas do futuro.

A elaboração de Axel Honneth é imprescindível quando pensamos o problema do impasse, ou seja, que "não há vida certa na falsa" dentro do nosso mundo. Para ele, há elementos que impossibilitam a realização pessoal da "vida boa". Ele traduz essa impossibilidade como "violação, privação de direitos e degradação", que são, na verdade, a materialização das "formas de desrespeito" e "reconhecimento recusado" (HONNETH, 2003: 213). É possível uma "vida boa" diante de "formas de desrespeito" como forma de vida? Judith Butler se aproxima aqui de Axel Honneth, insistindo que a cisão de classe – através do poder político sobre a vida das pessoas comuns – produz um tipo de "estatuto de sujeito que é digno de proteções e de direitos, com liberdade e um sentido de pertencimento político" (BUTLER, 2018: 216). Podemos dizer que a forma de eliminação simbólica da validade e legitimidade da vida do Outro é o que

define o patamar da "violação, "violação de direitos" e "degradação". A exploração é parte constitutiva do inferno – no limite, produz o mundo como "desmundo" –, mas a ofensa não é limitada pela coação econômica. A situação de sofrimento experimentada pela situação de vulnerabilidade é aprofundada dentro da circularidade dominante do capitalismo. Raoul Vaneigem diz que "o sentimento de humilhação nada mais é que o sentimento de ser objeto" (VANEIGEM, 2002: 39). A "humilhação sutil" como tipo de "desrespeito" ou "ofensa" é uma das formas pelas quais a "lesão psíquica de um sujeito" (HONNETH, 2003: 214) aparece no sujeito singular, mas que pode ser aprofundada em função da profundidade da lesão. Nesse caso, a lesão física agudiza a humilhação sofrida, quando contraditamos com às formas de lesão simbólicas. O que queremos dizer com isso é que vidas que não importam não são passíveis de reconhecimento e não têm sua existência primordial respeitada. Trata-se de vidas sonâmbulas, em que a vida pessoal é experimentada como sofrimento e desamparo, objeto "indigno de ser protegido da injúria e da perda e, portanto, não passível de luto" (BUTLER, 2018: 218). A situação não poderia ser mais desoladora.

Essa precariedade é o que representa o limite de desumanização produzida pelo capitalismo. Não apenas carência objetiva, mas temos um tipo de falta subjetiva que aparece como destruição subjetiva do Outro. A questão aparece sempre como um problema ético decisivo. É o sentido da vida. Temos que nos perguntar, como é possível ter esperança quando a degradação é sentida na vida ordinária como um peso inviolável? A esperança aparece como desesperança. É por isso que a injustiça e a desigualdade são valores objetivos presentes em toda discussão sobre a "boa vida". A opressão social não é apenas o sintoma da gramática dos conflitos moralmente motivados, mas ela representa o apelo ético pela liberdade verdadeira, pela qual vale a pena lutar impiedosamente. O paradoxo difícil aparece justamente quando os "que vivem diariamente um horizonte temporal colapsado, sofrendo com a sensação, no estômago e nos ossos, de um futuro danificado, tentando sentir, mas ao mesmo tempo, temendo o que pode ser sentido" (BUTLER, 2018: 222). Não é apenas a sobrevivência que conta. A dignidade é o desejo inscrito em qualquer elaboração de "boa vida".

Mesmo em situações de miséria, a importância do Outro é fundamental na elaboração de relações morais de resistência. A questão é, qual vida é possível de ser vivida? Axel Honneth fala que o "amor, "direito" e "solidariedade" (HONNETH, 2003: 155) seriam formas de coexistência organizadoras da "boa vida". Será mesmo? Não podemos limitar nossa resposta ao curto-circuito da emancipação política. Teríamos nada além do que uma intrusão extrusiva. A resposta de Alain Badiou é mais radical, quando fala no "amor como força universal" (BADIOU, 2009: 101) que elabora o mundo melhor. O que parece fundamental é que a vida deve representar um tipo de envolvimento coletivo novo – "dar corpo ao impossível –, que sustente a criação de uma nova forma de vida para todos. Uma "nova forma de vida sob a lei do amor" (BADIOU, 2011: 116) não pode ser reduzida ao programa político que nos levaria à emancipação, mas precisa ser pensada como a própria ética da liberdade como "solução". O desejo aparece, "no estômago e nos ossos", na esperança do mundo de um futuro aberto e feliz. No lugar da discordância dos tempos, teríamos o esboço de novas formas de pertencimento solidários e amigáveis. Como o que virá não é uma sociedade sem problemas, mas estimulada por outras preocupações que não sejam culpa e ressentimento, a pergunta que aparece é decisiva na elaboração do futuro: é possível viver uma via boa numa vida melhor?

2.2 O sujeito depressivo

O "desespero" atual não é um problema estrito à clínica psicanalítica, embora também o seja, mas representa o sintoma da dimensão ampla da opressão social contemporânea, que não trata mais a exploração apenas na sua dimensão *meramente* econômica: a clínica está nas ruas, e a rua é a clínica ocupada. Estamos aqui diante de um impasse importante, pois a exploração econômica é a ontologia da opressão social dominante desde Marx, mas no século 21 temos um novo metabolismo social que comprime a exploração do trabalho alheio com uma forma muito específica de paralisia subjetiva atuante. Não apenas a exploração econômica é obliterada pela liberdade pessoal e pela democracia política, como, digamos assim, ela está ampliada

para a esfera da subjetividade do sujeito. O que temos é uma forma de colonização da subjetividade autêntica, que é resultado da exploração do capital global sobre a pessoa singular, mas que tem na produção da impotência o limite definidor do seu próprio poder. A opressão social contemporânea não apenas significa a contradição entre o 1% e o 99%, ela define o próprio estatuto da subjetividade atuante que, nesse caso, é produzida para não agir. Isto é, a subjetividade hoje é caracterizada pela paralisia imanente, desespero agudo, perda de orientação global, pessimismo sistemático, deterioração das coordenadas básicas do sujeito. Ele não pode agir, sua ação é uma negação do agir, é explorado etc., mas ele não sabe como agir para romper com o bloqueio subjetivo instalado, pois sua vida é um inferno caótico marcado pela insegurança, volatilidade, desespero, perdição. Estamos diante de um tipo sujeito desamparado, que para além do *cogito* cartesiano, não sabe, não pode saber, está desesperado. O sujeito depressivo é o nome hoje da exploração opressiva e da opressão que explora o desespero e a solidão até as últimas consequências da existência possível. Por isso que o problema não está na consciência autêntica capaz de desnudar o invólucro da opressão – que seria resultado da tomada da consciência radical –, mas a própria consciência e a subjetividade ampla foram invadidas pelos mecanismos da opressão social hoje. A *objetividade* não pode apenas ser apropriada pela consciência atuante crítica, mas, talvez, a objetividade produza esse tipo de subjetividade depressiva impotente. O problema da subjetividade é o problema da objetividade. Alenka Zupančič elabora uma consistente relação entre a objetividade e a subjetividade:

> Isso poderia ser dito como uma postura propriamente materialista da psicanálise: o inconsciente não é uma distorção subjetiva do mundo objetivo, ele é primeiro e principalmente uma indicação de uma inconsistência fundamental do próprio mundo objetivo que – como tal, ou seja, como inconsistente – permite e gera suas próprias distorções (subjetivas). A tese aqui é, de fato, muito forte: se a realidade 'objetiva' fosse plenamente, ontologicamente constituída, não haveria nenhum inconsciente. O inconsciente é testemunha de um caráter problemático da 'realidade objetiva', e não simplesmente do fato de que um sujeito 'tem um problema'. O sujeito e 'seu problema' são melhor vistos por Lacan como o modo mesmo no qual algum impasse ontológico da realidade objetiva existe dentro dessa mesma realidade (como uma de suas figuras subjetivas). Deveria estar imediatamente claro como essa perspectiva difere

> radicalmente da manobra ideológica contemporânea popular que consiste no reconhecimento massivo de nossos problemas subjetivos. Reconhecendo a singularidade, a profundidade subjetiva, e a importância de nossos problemas eficientemente rouba-se deles toda a validade objetiva. O imperativo aqui é reconhecer os direitos do subjetivo como subjetivo, e não como um possível indicador de algo objetivo, de algum mau funcionamento objetivo, de algo na realidade objetiva que não é (ZUPANČIČ, 2008: 12).

É assim que o sujeito depressivo precisa ser delineado, não como o "subjetivo como subjetivo", mas propriamente confrontado com a dimensão incompleta da "validade objetiva" da realidade. A manobra ideológica hoje produz o distanciamento dos problemas subjetivos da realidade objetiva existente. Todavia, a verdade é que há algo na realidade objetiva que produz a subjetividade depressiva, que faz com que a participação do sujeito seja incapaz de elaborar qualquer tipo de mudança, pois o sujeito aparece aqui como um tipo de impotente ambulante. A questão decisiva é que o "subjetivo como subjetivo" distorce a formação ontológica do inconsciente, que somente aparece em razão da incompletude objetiva da realidade subjacente. A posição de Alenka Zupančič é que o "inconsciente é testemunha de um caráter problemático da 'realidade objetiva', e não simplesmente do fato de que um sujeito 'tem um problema' [...] no qual algum impasse ontológico da realidade objetiva existe dentro dessa mesma realidade". Então, o problema da subjetividade do sujeito deriva do caráter problemático da "realidade objetiva" incompleta. A objetividade não é o empírico factual, pois aqui não temos a dimensão inconsistente, incompleta, da realidade objetiva. Podemos dizer que a realidade é uma descoberta, logo, ela não está imediatamente dada. O que temos que fazer é capturar a ontologia da objetividade, que possibilitará a apreensão das contradições, conflitos e inconsistências da subjetividade social danificada. Assim, o "subjetivo como subjetivo" é destituído de significado ontológico, e o complexo de problemas subjetivos pode ser traduzido como uma multitude derivada de problemas objetivos. Ao contrário da distorção ideológica contemporânea, a opressão social não pode ser pensada como um "conflito entre pessoas", que aqui seria um curto-circuito entre subjetividades mais ou menos autônomas e independentes, mas estamos falando de uma concepção ontológica do conflito – embora seja importante dizer que a opressão não é apenas um conflito, mas

uma forma de dominação social ampla –, que traduz todo problema subjetivo como fundamentalmente um problema objetivo. A opressão social não é um conflito subjetivo – o que bastaria para que a eliminação da subjetividade inautêntica fosse eliminada para que o problema da opressão fosse removido –, mas ela representa formas sociais objetivas de interesse. Nesse sentido, seria absolutamente insensato não começar por Marx, embora não podendo Marx nada dizer sobre o nosso tempo presente de miséria, podemos tratar os problemas de hoje pela ontologia filosófica delineada por ele:

> [...] porém, quando se trata de um filósofo realmente grande, a verdadeira pergunta não é o que ele ainda pode nos dizer, o que ainda pode significar para nós, mas o oposto, isto é, o que *nós* somos, o que nossa situação contemporânea pode ser para *ele*, como nossa época aparece aos olhos *dele* (ŽIŽEK, 2011a: 19, grifos do autor).

O que podemos fazer não é uma atualização da "realidade objetiva", isso seria apenas presunção idealista subjetiva, mas uma atualização do pensamento diante dos impasses da "realidade objetiva" inconsistente. Daniel Bensaïd diz, em plena similitude à posição de Žižek, que a oposição filosófica radical deve partir "nessa resistência para com Marx e ao que ele aceitou em sua época", para insistir que hoje "temos buscado 'o atual ainda ativo' na pluralidade de suas palavras" (BENSAÏD, 1999: 11). Ou seja, "o atual ainda ativo" significa o núcleo subversivo do materialismo dialético, que retira da objetividade o sentido capaz de explicar o mundo. Na verdade, a dialética de Marx apresenta as contradições existentes na própria realidade objetivada, não apenas capaz de revelar a gramática da opressão social, mas ela possibilita à subjetividade danificada a consciência política da transcendência metabólica na forma da luta pela emancipação. Simone Weil diz que a lição decisiva de Marx foi ter percebido que o "amor à liberdade" e "o amor à dominação" estão intrincados permanentemente no mesmo impasse difícil da vida social em conflito:

> De resto, Marx teve razão em olhar o amor à liberdade e o amor à dominação como as duas molas que agitam perpetuamente a vida social. Só que ele esqueceu de mostrar que há aí um princípio de explicação materialista. Não é evidente. O amor à liberdade e o amor à dominação são dois fatos humanos que se pode interpretar de várias maneiras diferentes (WEIL, 2001: 231).

Decerto, Marx foi capaz de perceber a dimensão unitária do ser social, de uma "realidade objetiva" cindida, fraturada, entre dominação e liberdade. Weil parece interpelar Marx por, curiosamente, uma suposta ausência de "explicação materialista". É possível dizer que aqui que ela erra e acerta. O que Marx faz, como lembra Lukács, é insistir "na rejeição da antinomia metafísica entre liberdade e necessidade no agir humano" (LUKÁCS, 2012b: 28). Para ele, o pêndulo ontológico é a práxis no agir humano. Assim, liberdade e necessidade não podem ser pensadas a partir do dualismo metafísico rígido que as separa, mas cada uma das determinações têm suas funções decisivas percebidas no complexo ontológico do ser social objetivo em sua inteira totalidade. É assim que a opressão social pode ser pensada, como um antagonismo inscrito na objetividade entre a perpetuação da necessidade abrangente e a liberdade transcendente. A dominância ontológica do capital submete a liberdade ao "sistema dos *carecimentos*" (HEGEL, 2010: 193, grifos do autor), o que significa que a liberdade é uma função negativa da reprodução ampla do sistema de necessidades dominante. Marx fala num tipo de sujeição inerente ao sistema social, que trata o sujeito "corpórea e espiritualmente reduzido à máquina" – mas que, na verdade, funciona como uma necessidade estranha à subjetividade atuante, pois sua práxis é controlada por um tipo de carecimento inautêntico –, "e de um tipo de homem [é reduzido] a uma atividade abstrata e uma barriga" (MARX, 2010a: 26). Trata-se aqui, evidentemente, de uma relação ontológica interna à objetividade, ou melhor, ela é sintoma da "inconsistência fundamental do próprio mundo objetivo", como salienta Alenka Zupančič. A inconsistência redunda da ideia de que os carecimentos constituídos – por isso, inautênticos – não são orientados pela liberdade transcendente, mas eles aparecem em função de uma distorção mais fundamental, que subordina a subjetividade à "realidade objetiva" estranha. Marx é preciso aqui:

> Vimos que significado tem, sob o pressuposto do socialismo, a riqueza (*Reichheit*) das carências humanas e, portanto, tanto um *novo modo de produção*, quanto um novo *objeto* da produção. Nova atividade da força essencial *humana* e novo enriquecimento da essência *humana*. No interior da propriedade privada o significado inverso. Cada homem especula sobre como criar no outro uma *nova* carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de *fruição* e, por isso, de ruína econômica. Cada qual procura criar uma força essencial

> *estranha* sobre o outro, para encontrar aí a satisfação de sua própria carência egoísta. Com a massa dos objetos cresce, por isso, o império (*das Reich*) do ser estranho ao qual o homem está submetido e cada novo produto é uma nova *potência* da recíproca fraude e da recíproca pilhagem. O homem se torna cada vez mais pobre enquanto homem, carece cada vez mais de *dinheiro* para se apoderar do ser hostil, e o poder de seu dinheiro cai precisamente na relação inversa da massa de produção, ou seja, cresce sua penúria (Bedürftigkeit) à medida que aumenta o poder do dinheiro. – A carência do dinheiro é, por isso, a verdadeira carência produzida pela economia nacional e a única carência que ela produz. – A *quantidade* de dinheiro se torna cada vez mais seu único atributo *poderoso*; assim como ele reduz todo o ser à sua abstração, reduz-se ele em seu próprio movimento a ser *quantitativo*. A *imoderação* e o *descomedimento* tornam-se a sua verdadeira medida... (MARX, 2010a: 139, grifos do autor).

É possível considerar que a noção de necessidade (ou carência) em Marx tem uma amplitude antropológica transcendente à circularidade econômica de produção e reprodução social objetiva. Agnes Heller fala que Marx formula "os conceitos de necessidade como categorias antropológicas de valor, e por conseguinte não são suscetíveis de definição dentro do sistema econômico" (HELLER, 1986: 26). Então, o problema da perda do controle sobre o "sistema dos carecimentos" pessoal permite que tratemos sobre a perda generalizada do sentido da vida, que começa com a alienação do sistema de objetos e segue com a captura da subjetividade. O paradoxo é que as necessidades são incompatíveis com o "sistema econômico", como insiste Agnes Heller. A resolução do problema ontológico aparece em torno de um conflito decisivo, pois, ou o "sistema econômico" é transformado radicalmente para um novo tipo de metabolismo social abrangente, ou, como diz Marx, uma "nova *potência* da recíproca fraude" é produzida para que as necessidades agora fraudadas sejam adequadas à presente universalidade da objetividade alienada. É por isso que impasse da opressão social não pode ser traduzido como um "conflito entre pessoas", mas deve ser buscado na permanência da dominância do metabolismo atual. Marx apresenta um postulado ontológico importante, que delimita o problema da opressão (e suas derivações) à relação inscrita no metabolismo social objetivo:

> Da relação do trabalho estranhado com a propriedade privada depreende-se, além do mais, que a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão, se manifesta na forma *política da emancipação dos trabalhadores*, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana

> universal. Mas esta [última] está aí encerrada porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação (MARX, 2010a: 88-89, grifos do autor).

A "opressão humana inteira" é uma caracterização ontológica ampla apresentada por Marx, pois não fala *apenas* na emancipação da exploração, mas parece dizer que há uma plêiade opressiva que aprisiona o sujeito ao "sistema dos carecimentos" alienado. Ademais, Marx apresenta aqui uma concepção objetiva da opressão social, não como algo particular, não como um "conflito entre pessoas", mas fundamentalmente enquanto uma potência universal "historicamente específica, abstrata e impessoal de dominação social", que "no seu nível mais fundamental, não consiste na dominação das pessoas por outras pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas" (POSTONE, 2014: 46). O paradoxo é justamente esse, pois a servidão experimentada pelas pessoas decorre das próprias estruturas sociais criadas pelos sujeitos atuantes. Não é uma servidão exterior, mas ela não somente está dentro, ela é parte constitutiva do nosso mundo compartilhado. Hegel fala que a "universalidade da vontade em geral é *carecimento subjetivo*, que alcança a sua objetividade, isto é, a sua *satisfação*", por meio de "coisas exteriores, que são igualmente a *propriedade* e o produto de outros carecimentos e *vontades*", e "mediante a atividade e o trabalho" (HEGEL, 2010: 193, grifos do autor). Isto é, o que medeia o metabolismo social é o trabalho, que produz as "coisas exteriores" objetivas no interior do regime de propriedade privada, cujo objetivo é a satisfação do "carecimento subjetivo". A economia política é justamente a anatomia do metabolismo social objetivo do "sistema dos carecimentos": nos termos de Lukács, necessidade e liberdade em conflito, já que o que temos aqui é a "contrariedade do presente, como problema não só do pensamento, mas também a própria realidade, como problema primordialmente ontológico" (LUKÁCS, 2012b: 183), pois a reprodução social da subjetividade se dá pela própria disputa da substância da objetividade – que para Hegel "tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*", pois "a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*" (HEGEL, 2014: 32, grifos do autor) –, ou seja, a

necessidade como objetividade alienada tem um tipo de subjetividade estranhada muito específica. Assim, não temos aqui uma objetividade neutra, pois isso significaria apenas uma mudança no estatuto da subjetividade para que a opressão pudesse ser eliminada. Para uma ontologia social, o "sistema dos carecimentos" alienado tem uma unidade problemática, que faz com que a objetividade e a subjetividade formem uma totalidade abrangente. Quando Hegel trata a substância da objetividade como sujeito, ele parece indicar que o conteúdo da objetividade não é neutro, mas ele mesmo carrega um significado efetivo decisivo. Ele diz que "é essencial sustentar que o conteúdo não é carente de forma, mas que tanto tem a *forma nele mesmo*, como a forma lhe é *algo exterior*", por conseguinte "o conteúdo não é senão o *mudar da forma* em conteúdo, e a forma não é senão o *mudar do conteúdo* em forma" (HEGEL, 1997: 253, grifos do autor). A dialética da objetividade-subjetividade é delineada pelo "mudar da forma em conteúdo" e pelo "mudar do conteúdo em forma". O que Moishe Postone quer dizer com a ideia de que a servidão significa a "dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas", é que a opressão social no capitalismo está *dentro* do funcionamento do metabolismo social abrangente. A mudança da forma não altera em nada o conteúdo substantivo. Então, a própria objetividade precisa ser tratada como sujeito, pois o primado ontológico da objetividade existe como "forma em conteúdo", que é implicado pelo metabolismo do "conteúdo em forma". Marx foi capaz de perceber a potência ontológica da dialética da objetividade-subjetividade, tratando o "*estranhamento* como a verdadeira *civilinização*" (MARX, 2010a: 89, grifos do autor), ou seja, o estranhamento não é apenas o fator ontológico que estrutura o próprio padrão de sociabilidade existente, mas funciona como uma forma de pátria universal, ou modo de vida universalizado. Isso significa que o sujeito atuante alienado é substituído pelo capital como sujeito. O sujeito que produz a riqueza objetiva não atua no metabolismo social em razão de suas necessidades autênticas, mas apenas como apêndice do capital como sujeito efetivo. À diferença de Hegel, em que o sujeito – o "Espírito Absoluto" hegeliano – é autoconsciente, o capital-sujeito em Marx "não tem ego", mas "pode induzir autoconsciência" (POSTONE, 2014: 98) mediante

vampirização do sujeito atuante alienado. Temos que evitar aqui a reificação dos elementos constitutivos do metabolismo social. O capital-sujeito não é dotado de subjetividade própria, mas ele constitui formas específicas de subjetividade alienada. A subjetividade alienada funciona como uma necessidade autorreferente ao "sistema dos carecimentos", em que cada vez mais confronta o próprio carecimento pessoal isolado. No plano ontológico, o que temos é "a pessoa solitária que se contrapõe a *todos*" (HEGEL, 2014: 327, grifos do autor), em que seu carecimento pessoal isolado antagoniza como a universalidade de *todos*. Como a necessidade cega do capital-sujeito é dominante no metabolismo social, "o *egoísmo subjetivo* transforma-se em *contribuição para a satisfação dos carecimentos de todos os outros*", e essa necessidade do poder do capital-sujeito "reside no entrelaçamento multilateral da dependência de todos" (HEGEL, 2010: 197, grifos do autor). É assim que o capital-sujeito institui formas estritas de subjetividade funcionais à sua reprodução objetiva ampliada. Mas, o que ele é?

O capital-sujeito que tem sua existência contingente, "é, portanto, o *poder de governo* sobre o trabalho e seus produtos", sendo que a subjetividade encarnada no capitalista decorre não de suas qualidades pessoais, mas do fato de ser proprietário de capital, em que "o poder *de comprar* (*kaufende Gewalt*) do seu capital, a que nada pode se opor, é o seu poder" (MARX, 2010a: 40, grifos do autor). Estamos diante de um poder encarnado espectral, que não pode atuar diretamente como subjetividade, mas que vampiriza formas sociais específicas de subjetividade. Como a sujeição é interna ao mundo, seu domínio pressupõe a dialética da "personificação das coisas" e da "coisificação das pessoas" (MARX, 2013: 187). O capital-sujeito, portanto, coloniza o mundo pela atividade primordial decisiva, alterando o sentido do metabolismo social, ou melhor, submete a relação metabólica à necessidade do capital-sujeito, em que a atividade de trabalho é uma "externalidade" e estranha ao sujeito atuante. Marx diz que:

> Primeiro, que o trabalho é *externo* (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína

> o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* de satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. Assim como na religião a autoatividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo" (MARX, 2010a: 82-83, grifos do autor).

O que Marx foi capaz de perceber é que a dualidade entre a atividade metabólica e o próprio sujeito existe como uma perversão decisiva, posto que o trabalho é "uma atividade estranha", e o próprio sujeito tem sua existência definida pelo espectro do capital-sujeito. Ele está "fora de si" no trabalho, isto é, sua existência social é sempre "a perda de si mesmo". A dialética do metabolismo social é a equação entre a objetivação do ser e a apropriação do ser objetivado. A objetivação é a exteriorização do ser, que se efetiva mediante "coisas" externas ao próprio sujeito. Assim, o trabalhador segue necessidades que são exteriores ao sujeito atuante e a apropriação é estranhada, alienada. O que temos aqui é a própria estrutura do antagonismo decisivo. Lukács diz que para uma concepção ontológica, "é o próprio antagonismo dialético que se exterioriza como estranhamento" (LUKÁCS, 2013: 580). As forças produtivas desenvolvidas pelo capital possibilitam um incremento abrangente da personalidade e da subjetividade, em confronto com as necessidades unilaterais do capital. É a primazia do sistema de objetos como força efetiva do poder dominante, que submete a totalidade da subjetividade existente. É assim que temos a encarnação de um tipo de poder objetivo sobre as pessoas reais. A objetivação como estranhamento significa a subtração das necessidades inautênticas pelo "sistema dos carecimentos" alienado, pois a atividade primordial exteriorizada prepondera sobre a autoatividade. Todas as mediações são submetidas à finalidade cega do capital-sujeito

autorreferente que, fundamentalmente, aparece como uma forma típica de estranhamento generalizado sem fim. Para Marx:

> [...] o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser *estranho*, como um poder *independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*) [...] A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. Sim, o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital (MARX, 2010a: 80-81, grifos do autor).

A efetivação do sujeito atuante, na verdade, aparece como desfetivação, pois o trabalhador não apenas é despossessado dos objetos da atividade primordial, mas ele também é alienado do controle sobre toda a atividade objetiva. Não é apenas um problema relacionado à apropriação estranhada do objeto perdido – isso bastaria uma alteração na forma de apropriação, hoje privada, para um tipo comunitário de apropriação social –, já que o sujeito atuante é reduzido à miserável condição de apêndice de um tipo de exteriorização repugnante. O sistema de objetos alienado controla e subordina o sentido da vida pessoal singular, mas, em termos propriamente genéricos, define o sentido do metabolismo social abrangente. Ou seja, o conteúdo da substância do objeto é em si mesmo problemático. Ele não é neutro. Ele encerra a captura da capacidade humana de transformação do mundo exterior, pois sua capacidade imanente é transformada em elemento constitutivo do valor. O valor aqui precisa ser pensado como o núcleo ontológico da exploração econômica. Como o objetivo da produção capitalista é produzir valor e mais-valor, as mercadorias são fatores imprescindíveis de seu objetivo pressuposto, já que o valor de uso é o "conteúdo material da riqueza" e "suportes materiais do valor de troca", enquanto o valor de troca "não pode ser mais do que um modo de expressão, 'forma de manifestação'

[*Erscheinungsform*] de um conteúdo que dele não pode ser distinguido" (MARX, 2013: 115, grifos do autor). Ora, trata-se de uma constatação muito importante, pois Marx demonstra que o motivo do trabalho exteriorizado não é a produção de coisas úteis à vida humana, embora não exista nenhuma mercadoria sem utilidade. Na verdade, o sistema de objetos alienado pressupõe à abstração do caráter útil das coisas para que as mercadorias possam ser trocadas no mercado. O mercado opera a subtração da dimensão concreta-útil das coisas e, nesse sentido, despersonaliza o caráter específico do resultado do trabalho humano, para que a universalidade das coisas seja medida pela substância universal contida em todas elas, isto é, o trabalho como dispêndio de energia física e da capacidade subjetiva ampla do sujeito atuante. Trata-se de um circuito ininterrupto objetivo. É a perda completa de si:

> Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como [com] um objeto *estranho* estão todas estas consequências. Com efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. Ele não é o que é o produto do seu trabalho. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é. A *exteriorização* [*Entäusserung*] do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele* (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (MARX, 2010a: 81, grifos do autor).

O impasse do sujeito e do conteúdo da substância é que quanto "mais poderoso se torna o mundo objetivo", "tanto mais pobre se torna ele mesmo", ou seja, o sujeito atuante cria a riqueza disponível através de sua participação no metabolismo social, à medida que empobrece na sua vida interior. Adorno, retomando a dialética do Senhor e do Escravo de Hegel, diz que o sujeito atuante, "no exercício de sua dominação, ele se torna parte daquilo que ele pensa dominar e sucumbe como o senhor hegeliano", pois "nesse modelo de senhor revela-se o quanto o sujeito pertence ao objeto na medida em que o consome" (ADORNO, 2009: 155). O sujeito está preso à lógica

laudatória do objeto. É a coisa dominando o sujeito atuante pelo exercício da sua liberdade reificada. É por isso que temos uma lacuna entre a capacidade objetiva disponível e a subjetividade absoluta. A alienação, nesse caso, é a lacuna aberta pela primazia da dominação da coisa. O poder da alienação pode ser pensado em torno da ambiguidade subjacente entre a potência objetiva e a efetividade subjetiva, em que "o desenvolvimento das capacidades humanas não acarreta necessariamente um desenvolvimento da personalidade humana", pelo contrário, "justamente por meio do incremento das capacidades singulares ele pode deformar, rebaixar etc. a personalidade humana" (LUKÁCS, 2013: 581). O paradoxo é que a objetivação produz a deformação da subjetividade, pois a elevação da riqueza objetiva não significa o aumento proporcional da personalidade pessoal diante da genericidade das forças produtivas objetivas. Marx analisa o problema da subjetividade como um sintoma do mal funcionamento da objetividade. Assim, tem razão Alenka Zupančič na sua crítica da manobra ideológica contemporânea, que trata o "subjetivo como subjetivo", pois, na verdade, temos que tratar como ilusão a ideia de uma "subjetividade absoluta" desprendida da "dominação absoluta". Como insiste Adorno, "as correntes que ele gostaria de arrebentar, as correntes da dominação, equivalem ao princípio da subjetividade absoluta" (ADORNO, 2009: 50). Todo o problema da objetividade está na sua ontologia constitutiva, que não pode ser alterada pela força da vontade ou da reflexão isolada, ela põe um tipo de determinidade irresoluta. Não se trata de uma coerção da liberdade, mas o capital-sujeito institui um tipo de liberdade absoluta reificada que, grosso modo, é o exercício prático da "dominação absoluta". Adorno diz que "essa coisidade, ela acredita estar acima da supremacia das mercadorias e de sua forma subjetiva de reflexão, da consciência reificada" (ADORNO, 2009: 162). A consciência subjetiva absoluta é a "forma subjetiva de reflexão" da "supremacia das mercadorias". Não se trata de uma transposição unilateral desideológica, ao contrário, a afirmação da ideologia é decisiva para que a "coisidade" possa ter sua efetividade ampliada. A "objetividade" e sua correspondente "forma subjetiva de reflexão" ideológica são solidárias entre si, isto é, elas correspondem à formas concretas e

específicas de dominação social ampla. Na verdade, há algo na objetividade existente que não pode ser controlado sem a sua efetiva suprassunção que, evidentemente, exige a superação ideológica correspondente. Talvez essa seja a grande questão teórica que precisa ser enfrentada. O que temos que perceber é que o impasse produzido pela alienação-estranhamento sobre a reprodução do metabolismo social é que ele é anterior à política propriamente dita, ou seja, ele funda o processo de dominação de classe, ao mesmo tempo que a dominação de classe agudiza tardiamente a "objetividade" do Capital. O que estamos dizendo é que todo o problema da objetividade é ontológico e, obviamente, não pode ser reduzido à questão do controle político. Em termos ontológicos, não é possível constituir uma subjetividade autêntica para um conteúdo da substância deformada. A ontologia da objetividade é fundante, mas o conflito é traduzido pela gramática político-ideológica em cada atualidade específica. A política é a tradução sintomática imperfeita do antagonismo ontológico. Assim, a totalidade da opressão social se realiza a partir de totalidades parciais: objetivas e subjetivas, subjetivo-objetivas e objetivo-subjetivas. Moishe Postone apresenta a complexidade da questão da opressão social no interior do curto-circuito entre objetividade e subjetividade:

> São consideráveis as diferenças entre interpretação "categorial" e a "centrada em classe" das relações fundamentais do capitalismo. A primeira é uma crítica do trabalho no capitalismo, a segunda uma crítica do capitalismo do ponto de vista do trabalho; elas implicam concepções muito diferentes do modo determinante de dominação no capitalismo e, portanto, da natureza da sua superação [...] O caráter específico do trabalho – para dar um salto à frente por um momento – também constitui a base de uma forma historicamente específica, abstrata e impessoal de dominação social [...] Na análise de Marx, a dominação social no capitalismo, no seu nível mais fundamental, não consiste na dominação das pessoas por outras pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas. Marx tentou apreender essa forma de dominação abstrata e estrutural – que abrange e se estende além da dominação de classe – com as suas categorias de mercadoria e capital. Essa dominação abstrata não apenas determina o objetivo da produção no capitalismo, de acordo com Marx, mas é também sua forma material. Na estrutura da análise de Marx, a forma de dominação social que caracteriza o capitalismo não é uma função da propriedade privada, da propriedade pelos capitalistas do produto excedente e dos meios de produção; pelo contrário, ela se baseia na forma de valor da riqueza em si, uma forma de riqueza social contrária ao trabalho vivo (os trabalhadores) como um poder estruturalmente hostil e dominante

> [...] para Marx, essa oposição entre riqueza social e pessoas se baseia no caráter único do trabalho na sociedade capitalista (POSTONE, 2014: 46).

A dialética negativa de Adorno é crucial aqui, pois ela retoma os prolegômenos filosófico-econômicos de Marx para debater a ambiguidade da "objetividade". O paradoxo do "fetichismo da mercadoria" produz a "personificação das coisas" em contraste à "coisificação das pessoas" mas, entretanto, Adorno lembra que esse paradoxo possibilita um certo desnudamento da própria "objetividade", pois "a coisidade do mundo também é uma aparência". Ela é uma aparência e somente é em razão do processo derivado de reificação do mundo e, portanto, das pessoas. A "objetividade", paradoxalmente, não define sua primazia inalterável, mas ela expõe sua fragilidade subjacente, sua tensão interna decisiva. O "fetichismo da mercadoria" não é um erro da consciência tardia incapaz de dominar a realidade, mas ela deriva do obscurantismo da "objetividade" autorreferente e espectral. A "falsa consciência" existe aqui como uma forma de atenuar a distorção entre a "objetividade real" e o seu caráter não-verdadeiro, já que ela é fundada no primado da igualdade. A tensão é que se trata de um tipo de igualdade fenomênica, que existe, é constitutiva da realidade, mas que se apresenta ontologicamente como não-verdadeira. Ela esconde que, por detrás das relações apolíticas, há uma certa distorção do princípio da igualdade: a igualdade no processo de troca distorce o desigualitarismo subjacente nas relações econômicas integradas ao processo de produção. Temos que falar aqui que todo processo de valorização é precedido da desigualitária e violenta dinâmica de acumulação primitiva, que tem na dialética da "expropriação" e da "apropriação" privadas sua característica ontológica decisiva. A igualdade jurídico-política é solapada de validade quando é contrastada com o autêntico e verdadeiro desigualitarismo apolítico, ou seja, a economia capitalista disforme pressupõe o desigualitarismo econômico fundamental para que a liberdade e a igualdade fenomênica possam existir. Adorno apresenta a questão:

> Apesar do primado do objeto, a coisidade do mundo também é uma aparência. Ela leva os sujeitos a, equivocadamente, atribuírem a relação social de sua produção às coisas em si. Isso foi desenvolvido por Marx no capítulo sobre o fetichismo, verdadeiro pedaço da herança da filosofia clássica alemã. Até mesmo o seu motivo sistemático sobrevive aí: o caráter

> de fetiche da mercadoria não é imputado a uma consciência que erra subjetivamente, mas é deduzido objetivamente a partir do a priori social, do processo de troca. Em Marx já se exprime a diferença entre o primado do objeto enquanto algo que é produzido criticamente e sua caricatura no interior daquilo que está estabelecido, sua distorção provocada pelo caráter de mercadoria. A troca tem, enquanto antecedente, uma objetividade real, e é ao mesmo tempo objetivamente não-verdadeira, ela enfrenta seu princípio, o princípio da igualdade; por isso, ela cria necessariamente uma consciência falsa, o ídolo do mercado. Não é senão de uma maneira sardônica que aquilo que pertence naturalmente à sociedade de troca é uma lei natural; o predomínio da economia não é nenhuma invariante. Para se consolar, o pensamento facilmente se imagina como possuidor da pedra filosofal junto à dissolução da reificação, do caráter de mercadoria. Mas a própria reificação é a forma de reflexão da falsa objetividade; centrar a teoria em torno dela, uma figura da consciência, torna a teoria crítica aceitável de maneira idealista para a consciência dominante e para o inconsciente coletivo. É por isso que os escritos de juventude de Marx, em contraposição a *O Capital*, desfrutam atualmente de uma predileção, sobretudo entre teólogos. Não sem ironia, constata-se que os funcionários brutais e primitivos que há mais de quarenta anos acusaram Lukács de heresia por causa do capítulo sobre a reificação em seu importante livro *História e consciência de classe* pressentiram o elemento idealista de sua concepção. Não se pode reduzir a dialética nem à reificação, nem a qualquer outra categoria isolada, por mais polêmica que ela seja. Por outro lado, o lamento sobre a reificação evita mais do que denuncia aquilo que produz o sofrimento dos homens. O mal está nas relações que condenam os homens à impotência e à apatia, e que, no entanto, teriam de ser alteradas por eles; e não primariamente nos homens e no modo como as relações aparecem para eles. Ante a possibilidade da catástrofe total, a reificação é um epifenômeno; e isso exatamente do mesmo modo que a alienação corporificada por ela e o estado de consciência subjetivo que lhe corresponde. A reificação é reproduzida pelo temor; a consciência, reificada na sociedade já constituída, não é o seu constituinte (ADORNO, 2009: 162-163, grifos do autor).

Adorno apresenta um problema muito interessante aqui, quando diz que a "reificação é a forma de reflexão da falsa objetividade", o que autoriza a ideia de que há uma outra "objetividade" possível para além da "objetividade" que pressupõe a reificação das relações pessoais e do mundo propriamente dito. A crítica da reificação, como faz Lukács, é ainda bastante insuficiente, pois ela parece centrar todos os esforços a partir da crítica idealista da "consciência reflexiva" do "sistema dos carecimentos" alienado. Em termos ontológicos, a crítica parcialmente "idealista" alcança com perfeição o epifenômeno reificado da dominação social capitalista, mas não consegue penetrar no primado da "objetividade". Não se trata de uma crítica errada, mas o que Adorno parece insistir é que a "reificação" não é a causa da opressão social capitalista

e de suas características específicas, mas ela é resultado do processo global da dominância do capital-sujeito. Assim, temos que pensar que o impasse alienação-estranhamento significa a perda do controle sobre a atividade primordial – no sentido ontológico significa: a generalizada perda de si, a absoluta falta de identificação na relação da pessoa singular e do gênero humano com a natureza e com o mundo, e a constituição da lacuna entre a singularidade pessoal e a plena genericidade –, e que ele funda o processo negativo de dominação de classe. A consciência reificada é, nesse sentido, resultado de um tipo de processo global de produção e reprodução do Capital. Com efeito, ele não pode ser democratizado ou socializado, mas apenas abolido. A lacuna entre a vida pessoal e a vida genérica é o sintoma que constitui, como já dissemos, o impasse da alienação-estranhamento. A consciência reificada é a experimentação do domínio da atividade primordial capturada pelo Capital global. Em outros termos, o que acontece é a constituição da subjetividade do capital-sujeito, através do domínio da "objetividade" espectral sobre as pessoas e o próprio metabolismo social reificado. O resultado da "objetividade" é estranha ao sujeito atuante, ele não apenas não se reconhece nela, como não consegue reconhecer seu mundo, sua vida, como parte do mundo dos outros genéricos atuantes. A transformação prática da matéria-inerte não é estabelecida como uma função ativa interna ao sentido da pessoa singular, ou mesmo do gênero humano. A universalidade existente aqui é apenas da relação abstrata do capital-sujeito com o metabolismo social. A generalidade do estranhamento não é parte, mas ela constitui o padrão mínimo de sociabilidade que determina tudo, pois o "estranhamento do homem, em geral toda relação na qual o homem está diante de si mesmo, é primeiramente efetivado, se expressa, na relação em que o homem está para com o outro homem" (MARX, 2010a: 86) na forma de um ser absolutamente estranho, em que o hiato entre a singularidade da pessoa específica e a universalidade do gênero humano conforma toda a exterioridade permanente que produz uma divisão alienadora na própria constituição do sujeito atuante. Então, todo o processo de identificação é o conceito de desumanização. Não se trata de uma desumanização imediatamente factível, mas

obviamente está ligada ao processo mais profundo de reificação. Isso significa que "o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal", o que produz uma reificada inversão, a saber: "o animal se torna humano, e o humano, animal" (MARX, 2010a: 83). A subtração produzida pelo capital-sujeito sobre as pessoas é efetivada como forma de vida. As funções meramente animalescas são transformadas em atributos propriamente humanos, genérico-universais. Marx anota que as funções vitais são também atividades genuinamente humanas, quando não são transformadas em finalidade do sentido da vida. A animalização acontece quando o meio passa a constituir a finalidade última de toda a atividade primordial. A desumanização é resultado imediato do estranhamento generalizado. O que temos é que a "energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal – pois o que é vida senão atividade – como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele" (MARX, 2010a: 83, grifos do autor). O estranhamento de si é o estranhamento da coisa.

Dito isso, o metabolismo social determinado pelo capital-sujeito tem um tipo de circularidade em que a subjetividade pessoal não existe de maneira independente do Todo, mas o que temos é "um processo social que ocorre pelas costas dos produtores" (MARX, 2013: 122). Não é o ponto de vista da vontade isolada que determina a potência da subjetividade pessoal. Marx fala na "atividade como miséria" e na "força como impotência" (MARX, 2010a: 83). Assim, a subjetividade do sujeito atuante não é estimulada na sua plena riqueza de possibilidades e a força vital de sua subjetividade é reduzida à impotência reificada. Todavia, o que temos que lembrar é que o poder do capital-sujeito não incide apenas como dominação de classe. Marx diz que ele significa também "o poder de governo do capital sobre o próprio capitalista" (MARX, 2010a: 40), ou seja, é óbvio que este antagonismo aparece na gramática política de classes, mas ele não pode ser reduzido aos termos próprios do antagonismo. Temos que lembrar que "enquanto o interesse do trabalhador", diz Marx, "nunca se

contrapõe ao interesses da sociedade, a sociedade contrapõe-se, sempre e necessariamente, ao interesse do trabalhador" (MARX, 2010a: 29). É necessário que a politização da economia seja feita, mas não podemos reduzir toda a complexidade ontológica do conteúdo da substância primordial à dominação de classe. Sabe-se que parte significativa das principais posições marxistas preconizam, em termos absolutos, a primazia da luta de classes como o elemento ontológico da teoria crítica de Marx. A questão, pois, reduz a mudança do metabolismo social ao controle do estado político, bem como aos aspectos derivados, relativos à distribuição da riqueza estranhada socialmente produzida, mediados na sociedade do Capital pelo mercado e pela propriedade privada. Nesse sentido, o controle político do Capital não apenas não suprime a base de todo o estranhamento que domina a atividade social primordial, como não altera radicalmente as próprias circunstâncias sociais de reprodução do Capital, da produção da riqueza estranhada. Adorno retoma esse ponto importante da posição de Marx e Engels, que defendia a "revolução" absoluta das relações econômicas estruturais e "não como transformação das regras de jogo da dominação, como transformação de sua forma política". Podemos dizer que Marx e Engels queriam alterar as relações ontológicas fundadas na "objetividade" e não reduzir a transformação radical à administração política da "falsa objetividade" atual:

> O primado da economia deve fundamentar com consistência histórica o final feliz como algo imanente à economia; o processo econômico geraria as relações políticas de dominação e as inverteria até transformá-las em liberação compulsiva da coerção econômica. Por sua parte, porém, a intransigência da doutrina, sobretudo em Engels, era precisamente política. Ele e Marx queriam a revolução como uma revolução das relações econômicas na sociedade como um todo, na camada fundamental de sua auto conservação, não como transformação das regras de jogo da dominação, como transformação de sua forma política (ADORNO, 2009: 267).

O problema aqui é a compreensão do significado da ontologia da "objetividade" – como um processo que acontece "pelas costas" da subjetividade atuante –, que é determinante na dominação de classe, mas não podemos falar aqui que ele tenha utilização exclusiva correspondente a um tipo específico de dominação de classe. A "objetividade" pode ser manipulada por diferentes formas de dominação de classe que, na verdade, são formas específicas de personificação econômica. É por isso que para

Marx a suprassunção da propriedade privada não pode ser tratada em termos de mudança relativa da apropriação social – por exemplo, do mercado ao planejamento estatal como modelo de distribuição social, da burguesia ao proletariado como classe social personificadora –, mas a própria substância do metabolismo social precisa ser radicalmente transcendida. O impasse está na própria "objetividade", que não é apenas um problema de forma, mas significa a totalidade substantiva da forma e do conteúdo do sistema de reprodução como um todo. Não é possível simplesmente operar a substância alienada mediante um processo particular transcendente de tomada de decisão. É um curto-circuito ambivalente, difícil de resolução pela tomada política do controle social. O problema é que temos um tipo de dominação que possui uma ontologia decisiva que não pode ser suprimida pelo controle social de uma forma política alternativa. Marcuse mostra que "a incorporação econômica e política dos indivíduos no sistema hierárquico do trabalho é acompanhada de um processo instintivo em que os objetos humanos de dominação reproduzem sua própria opressão" (MARCUSE, 1979: 93). Assim, a eliminação da substância alienada pelo controle político alternativo não pode significar nenhum tipo de transcendência substantiva, pois o mundo objetivo é elaborado pelos sujeitos atuantes, e tanto a "objetividade" como a "subjetividade" são alienadas. É por isso que a operação subjetiva da "objetividade" alienada é incapaz de impor outro tipo de controle social autêntico. A resolução da ambivalência é que a transcendência da "objetividade" pressupõe uma alteração radical da "subjetividade", assim como a transcendência da "subjetividade" alienada exige a suprassunção da "objetividade" existente. Mészáros apresenta um problema decisivo na ambivalência da forma política transcendente e da substância econômica alienada. Para ele, "processos de tomada de decisão global das formações estatais do capital – devido à base sociometabólica da reprodução material sobre a qual têm sido historicamente constituídos – podem representar apenas o paradigma da *sobreposição alienada* em seu modo incorrigível de operação" (MÉSZÁROS, 2015: 16-17, grifos do autor). A *sobreposição alienada* significa que a tomada de decisão política – por mais global que seja –, é incapaz de ter um tipo de resultado não-alienado. Como

"objetividade" e "subjetividade" estão ontologicamente interligadas – e em grande medida, são inseparáveis na reprodução do complexo social abrangente –, o axioma da opressão social pressupõe que o conteúdo da substância primordial seja revelado em toda a sua dinâmica complexa antagônica. Para que a substância alienada apareça em toda sua inteireza e com suas múltiplas determinações concretas, temos que indicar a crítica ontológica da economia e localizar o postulado da alienação desvelado pela psicanálise: crítica subjetiva da "objetividade" e crítica objetiva da "subjetividade".

O que interessa aqui é o problema da repressão. Marx demonstra que a dominação social é objetiva, que está ontologicamente imbricada ao processo de reprodução social cotidiana. Não se trata de uma forma de dominação social externa que viola e violenta o funcionamento da "normalidade" da reprodução social ampla. Trata-se de um processo que está, ou melhor, faz parte do funcionamento da "normalidade", não apenas como um intruso – como o fascismo supõe e trata todo distúrbio à sua lógica estrita de interesse ideológico –, mas os elementos da dominação social estão inseridos – "fazem parte" – da vida cotidiana "normal". Marx indica que o trabalho é o sintoma ambivalente da dominação social ampla. O sujeito que trabalha é livre, e sua liberdade é manifestação objetiva de sua capacidade em realizar suas necessidades pessoais. O que temos que considerar aqui é que o trabalho é a mediação ontológica entre as carências pessoais e as necessidades do sistema como um todo. A reprodução da economia mediante o trabalho transforma o próprio trabalho em elemento indispensável para a reprodução ampliada do sistema alienado como um todo. O sujeito atuante só trabalha, pois suas necessidades sociais não são satisfeitas imediatamente na sua relação com a natureza, mas o trabalho é o complexo decisivo do ser social no metabolismo. É por isso que Marx diz que "o trabalho é externo ao trabalhador", "não pertence ao seu ser", e "que quanto mais valores cria, mais sem-valor e indigno ele se torna" (MARX, 2010a: 82). Assim, é o trabalho alienado que produz a "objetividade" estranha ao sujeito atuante. O objeto resultado do trabalho é a "objetividade" do estranhamento, sua atividade metabólica é reduzida a mera exteriorização externa ao ser do sujeito atuante, o que faz com que "a atividade do

trabalhador" não seja "a sua autoatividade" (MARX, 2010a: 83). O que queremos aqui? Marcuse, retomando os teoremas psicanalíticos de Freud, diz que "a repressão é, talvez, mantida com tanto mais vigor quanto mais desnecessária se torna" (MARCUSE, 1979: 28). Não seria o trabalho o desvio primordial repressivo da livre manifestação dos instintos originários?

A pressuposição básica de Freud é que a repressão atua como elemento fundante para a constituição da civilização, pois a sua ontologia antropológica se sustentaria na plena realização de suas necessidades sexuais, ainda não castradas e reprimidas pela realidade subjacente. Para ele, a relação sexual primeira – inclusive o amor –, atuaria para que as energias físicas primárias fossem todas canalizadas para a vida privada estrita. Isso, por sua vez, evitaria que a civilização pudesse ser desenvolvida, já que, neste caso, as energias originárias demandariam outros tipos de gratificação não-sexuais. Freud trata estas transformações no metabolismo social como a passagem do "princípio de prazer" para o "princípio de realidade", isto é, trata-se de um tipo de alteração metabólica em que "os instintos têm de ser desviados de seus objetivos, inibidos em seus anseios", e que "a civilização começa quando o objetivo primário – isto é, a satisfação integral de necessidades – é abandonada" (MARCUSE, 1979: 33). A repressão dos instintos originários não significa a supressão imediata da liberdade, ao contrário, trata-se justamente do oposto, pois a liberdade aqui é a nomeação da vida submetida ao "princípio de realidade". Ademais, a repressão como liberdade significa a totalidade dos processos conscientes e inconscientes, externos e internos, restrição, coerção e supressão dos instintos originais que podem alterar a nova "normalidade" designada pelo "princípio de realidade". Com a repressão da liberdade instintiva básica, a subjetividade é alterada pela nova modalidade de "princípio de realidade", pois o prazer precisa ser adiado, castrado, deslocado para outro tipo de exercício vital. Marcuse mostra como o "princípio de realidade" produz um tipo de subjetividade específica:

> Torna-se um *sujeito* consciente, pensante, equipado para uma racionalidade que lhe é imposta de fora. Apenas um modo de atividade mental é "separado" da nova organização do aparelho mental e conserva-se livre do domínio do princípio de realidade: é a *fantasia*, que está "protegida das

> alterações culturais" e mantém-se vinculada ao princípio de prazer. Em tudo o mais, o aparelho mental está efetivamente subordinado ao princípio da realidade. A função de "descarga motora", que, durante a supremacia do princípio de prazer, "servira para aliviar o aparelho mental da acumulação excessiva de estímulos", é agora empregada na "alteração apropriada da realidade": é convertida em *ação* (MARCUSE, 1979: 35, grifos do autor).

O que temos aqui é uma perversão da subjetividade, pois sua liberdade está subordinada ao estranhamento. Marx diz que "a *essência subjetiva* da propriedade privada", "enquanto *sujeito*, enquanto *pessoa*, é o *trabalho*" (MARX, 2010a: 99, grifos do autor), ou seja, Marx está plenamente ciente que a subjetividade da pessoa singular está subordinada aos interesses do estranhamento, que tem no capital-sujeito sua determinação mais decisiva. O trabalho alienado é uma mediação que distorce as carências autênticas subjetivas, tornando-as necessidades do capital-sujeito estranho. A subjetividade não tem autonomia diante da "objetividade" existente. Marcuse retoma esse postulado, quando diz que "tanto os seus desejos como sua alteração da realidade deixam de pertencer, daí em diante, ao próprio sujeito; passaram a ser organizadas pela sua sociedade". O que temos é um "acontecimento traumático", em que "a submissão é continuamente reproduzida" (MARCUSE, 1979: 36). Mesmo que o sujeito atuante deseje, sua subjetividade é determinada pela "objetividade". A novidade aqui é que a "repressão externa" – "objetividade" – não atua sozinha, mas ela é reforçada pela "repressão interna" – "subjetividade" –, que internaliza o que é necessário para reforçar o "princípio de realidade" socialmente estabelecido. O paradoxo é que a repressão do "princípio de prazer" não elimina a substância reprimida, mas ela se mantém presente no inconsciente, que passa a existir como presença traumática no "princípio de realidade". Estamos falando do estatuto da memória, da esperança, da fantasia, que não podem ser plenamente capturadas pela "sublimação" repressiva. A "liberdade derivativa" é, na verdade, prisioneira da satisfação das necessidades, carências, e como a felicidade é a realização delas, a liberdade somente pode aparecer como antagônica à felicidade como satisfação das necessidades produzidas. Assim, o inconsciente é a completa ausência das necessidades ou carências e, claro, da repressão. É no inconsciente que a liberdade e a necessidade

são coincidentes. A liberdade não é subjugada a uma necessidade estranha, externalizada. É justamente no inconsciente que a liberdade e felicidade são mantidas como memória presente, que funciona como um espectro que manterá o "princípio de realidade" perturbado. Como diz Marcuse, "o passado continua a reclamar o futuro: gera o desejo de que o paraíso seja recriado na base das realizações da civilização" (MARCUSE, 1979: 38). O paradoxo indicado por Freud se materializa pelo "retorno do reprimido", em que o impulso instintivo básico segue no interior da própria civilização. O prazer adiado funciona como um curto-circuito interno ao "princípio de realidade", pois aqui a liberdade anterior se choca diretamente com a "liberdade derivativa". A permanência da memória no inconsciente é o que possibilita que o Eu (ou ego) seja confrontado pela constituição da "reclamação do princípio de prazer" de uma outra vida civilizada:

> O que a civilização domina e reprime a reclamação do princípio de prazer continua existindo na própria civilização. O inconsciente retém os objetivos do princípio de prazer derrotado. Rechaçada pela realidade externa ou mesmo incapaz de atingi-la, a força total do princípio de prazer não só sobrevive no inconsciente, mas também afeta, de múltiplas maneiras, a própria realidade que superou o princípio de prazer. *O retorno do reprimido* compõe a história proibida e subterrânea da civilização. E a exploração dessa história revela não só o segredo do indivíduo, mas também o da civilização. A Psicologia Individual, de Freud, é em sua própria essência uma Psicologia Social. A repressão é um fenômeno histórico. A subjugação efetiva dos instintos, mediante controles repressivos não é imposta pela natureza, mas pelo homem. O pai primordial, como arquétipo da dominação, inicia à reação em cadeia de escravização, rebelião e dominação reforçada, que caracteriza a história da civilização. Mas, desde a primeira e pré-histórica restauração da dominação, após a primeira rebelião contra esta, a repressão externa foi sempre apoiada pela repressão interna: o indivíduo escravizado introjeta seus senhores e suas ordens no próprio aparelho mental. A luta contra a liberdade reproduz-se na psique do homem, como a auto-repressão do indivíduo reprimido, e a sua auto-repressão apóia, por seu turno, os senhores e suas instituições. É essa dinâmica mental que Freud desvenda como a dinâmica da civilização (MARCUSE, 1979: 36-37, grifos do autor).

É assim que o Eu – que tem como função a "reconciliação" dos impulsos com a realidade – produz e regula os impulsos instintivos mediante a "sublimação" repressiva. Como sabemos, o "princípio de prazer" não é regulado pelas necessidades subjacentes, logo, a "sublimação" objetiva obstruir tudo aquilo que seja incompatível com o "princípio de realidade" atual. A questão é que a repressão atua de maneira cada

vez mais inconsciente. Ela faz parte do modelo ativo de castração da liberdade anterior. É por isso que a civilização somente pode ser pensada como dominação social, já que o objetivo fundamental do "princípio de realidade" é a canalização das energias instintivas para o funcionamento amplo da civilização. Marx parte da ontologia do trabalho na constituição do mundo e diz que que a "corporeidade" (MARX, 2013: 255) do sujeito atuante é monopolizada pelo metabolismo social dominante, já que a energia vital do trabalhador – como sujeito que tem a função transformativa decisiva –, é mobilizada para produzir objetos, coisas, mercadorias. Ele diz que o trabalho é um "processo que se extingue no produto", e que "o trabalho se incorporou a seu objeto", "ele está objetivado, e o objeto está trabalhado", ou seja, todo o processo de trabalho que aparecia "sob a forma do movimento, agora se manifesta, do lado do produto, como qualidade imóvel, na forma do ser" (MARX, 2013: 258). O que Marx descreve como "processo de trabalho" é resultado direto do processo de "dessexualização" (FREUD, 2011: 27) incorporado na civilização, pois a energia vital primordial é desviada do prazer absoluto sexual e canalizada para o metabolismo social mediante a função transformativa do trabalho. Com efeito, Freud diz que "a transformação da libido objetal em libido narcísica", produz um tipo de "abandono das metas sexuais", "uma espécie de sublimação", "que primeiro converte a libido objetal sexual em libido narcísica" (FREUD, 2011: 27), para depois alcançar outros objetivos derivados. Marcuse, seguindo Freud, diz que "o trabalho tornou-se agora geral, assim como as restrições impostas à libido", isto é, "a libido é desviada para desempenhos socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si somente na medida em que trabalha para o sistema" (MARCUSE, 1979: 58). Isso fica evidente quando retomamos o conceito de trabalho abstrato, que aparece como "dispêndio de força humana de trabalho", ou seja, "dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc." (MARX, 2013: 121). A "dessexualização" é necessária para a constituição da civilização, pois a "libido privada de finalidade" tem efeito destrutivo sobre a coesão social da civilização. É assim que a "corporeidade" precisa ser monopolizada para o trabalho transformativo, e a sexualidade reprimida pelo "princípio de realidade". Marcuse salienta que a lógica

inerente ao capitalismo – como "princípio de realidade" atual –, faz com que a estrutura da repressão seja alterada para um tipo de "*mais-repressão*", como a pluralidade disponível de instituições e relações que formam o corpo social do "princípio de realidade", transformando a repressão em "normalidade", pois "o indivíduo vive a sua repressão 'livremente' como sua própria vida", e que "seu desempenho erótico é posto em alinhamento com o seu desempenho social", já que "a repressão desaparece na esplêndida ordem objetiva de coisas" (MARCUSE, 1979: 59). Freud apresenta a ambivalência do investimento erótico, pois ele "se mostra particular indiferença quanto ao objeto" (FREUD, 2011: 42), que deslocado para a "normalidade" da reprodução social mediante o trabalho transformativo, é mobilizado socialmente para o "dispêndio produtivo" no interior do metabolismo social. Temos aqui o sentido da "sexualidade privada de finalidade" (MARCUSE, 1979: 86), já que sua utilização social precisa ser indiferente em relação ao objeto, tal como o trabalho abstrato utilizado pelo capital-sujeito na produção das coisas, objetos, mercadorias pelo metabolismo social do capital é indiferente ao caráter útil, específico, concreto, da coisa produzida. Assim, o que temos aqui é a interseção decisiva entre a crítica da economia política e a psicanálise. O trabalho alienado pressupõe a "dessexualização socialmente necessária do corpo", posto que "a libido passa a concentrar-se numa parte do corpo, deixando o resto livre para ser usado como instrumento de trabalho" (MARCUSE, 1979: 61). A "corporiedade dessexualizada" permite que o capital-sujeito abranja a totalidade da energia vital primordial reprimida e deslocada para o trabalho, assim como a mobilização do tempo tem uma utilização social definida pela e para a ordem objetiva das coisas. A "objetividade" define a subjetividade, e ela atua sobre a ampliação da "objetividade" alienada.

O que a intersecção entre Marx e Freud atesta é o caráter subordinado do sujeito – que não é autônomo ou independente – à processos sociais externos poderosos. A "objetivação" para Marx articula a universalidade concreta, posto que "o homem é um ser genérico" (MARX, 2010a: 83), não apenas como exemplar do gênero que é, mas pela dimensão ontológico-universal da mediação transformativa do

trabalho objetivada nas coisas. O "sistema dos carecimentos" de Hegel apresentou a universalidade das objetivações e a dependência multilateral dos carecimentos. É assim que o conceito de história pode ser pensado como a própria dinâmica dialética entre objetivação do ser e apropriação do ser objetivado. Marcuse apresenta uma equação muito interessante, quando destrona o sujeito autônomo, e fala em "dissolver o indivíduo: sua personalidade autônoma surge-nos como a manifestação congelada da repressão geral da humanidade" (MARCUSE, 1979: 67). Podemos pensar aqui que o sujeito singular é definido pela estrutura mais geral de funcionamento do sistema como um todo. Ele é um ser social livre, "dessexualizado", cuja participação no metabolismo social é ativado pelo trabalho. As carências singulares são resolvidas apenas e, sobretudo, pela mediação do trabalho social. Logo, é preponderante "o poder do universal sobre os indivíduos", pois não podemos obliterar o fato decisivo "que o indivíduo vive o destino universal da humanidade" (MARCUSE, 1979: 68), ou seja, a "dessexualização" do sujeito é sintoma da "repressão geral da humanidade", pois ele é interditado pelo "princípio de realidade" atual. O que temos aqui é que toda a energia libidinal precisa ser reprimida e deslocada para a utilização socialmente útil no metabolismos social. Freud fala que a "dessexualização" da libido produz "uma certa indiferença quanto ao caminho pelo qual sucede a descarga, desde que ela aconteça" (FREUD, 2011: 42). A questão é que o "princípio de realidade" não é uma abstração simbólica, mas existem "várias formas históricas do princípio de realidade", o que significa que "uma sociedade em que todos os membros trabalham normalmente pela vida requer modos de repressão diferentes dos de que uma sociedade em que o trabalho é terreno exclusivo de um determinado grupo" (MARCUSE, 1979: 52). Assim, a repressão operada pelo Eu hoje é própria de um sociedade de classes, em que o trabalho é monopolizado pela classe que é dominada socialmente. A "descarga" salientada por Freud funciona no metabolismo social atual na constituição do "mais-valor" (MARX, 2013: 263). Então, a "descarga" da libido reprimida na função econômico-abstrata de valorização do valor – que aprofunda o processo social da exploração do homem pelo homem a partir da lógica abstrata da coerção compulsiva indiferente –, é acionada pelo

"princípio de realidade" do capital, e sua energia erótica ampla sublimada pela compulsão abstrata de produção de riqueza estranhada. A erotização é acionada como "descarga" de energia vital indiferente na forma de trabalho abstrato, ou seja, o sujeito é deserotizado. Isso atesta que o trabalho alienado é a concreção da repressão operada pelo "princípio de realidade" atual, pois "o trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrífico, de mortificação" (MARX, 2010a: 83). A situação de ausência de necessidades no domínio do "princípio de prazer" é aqui alterada pelo "princípio de realidade", distorcida pela ontologia do trabalho, pois "a civilização é, acima de tudo, progresso no trabalho – quer dizer, trabalho para o agenciamento e ampliação das necessidades da vida" (MARCUSE, 1979: 85). Freud fala em "energia *sublimada*" (FREUD, 2011: 43, grifos do autor), da liberdade de prazer para a coação abstrata do trabalho alienado. Por isso que, para Freud, a civilização significa a subtração da libido, enquanto o trabalho alienado precisa aparecer como mal-estar generalizado, atividade desagradável, penosa, desprazerosa, não-libidinal, desrealização pessoal, à medida em que o capital é realizado dentro da "normalidade" cotidiana. Com efeito, a compreensão econômica da alienação pressupõe a análise psicanalítica dos processos objetivos autorreferentes. O segredo desvelado é que a "dessexualização" é anterior à alienação, assim como o estranhamento pressupõe a exploração. A alteração formal da distribuição dos objetos alienados não significa supressão da exploração nem, tampouco, suprassunção do estranhamento e da "dessexualização" subjacente.

A opressão social precisa ser compreendida a partir dos elementos fundamentais da dominação social capitalista, como atual "princípio de realidade", em que as categorias do valor, mercadoria e capital correspondem ao nódulo estruturante que caracteriza a forma abstrata e estranhada de dominação social. Marx, então, indica que no capitalismo o trabalho – substituto direto sublimado da sexualidade livre típica do "princípio de prazer" – é o principal elemento de mediação do metabolismo social, não apenas regulando a circulação das mercadorias e seus valores relativos, mas determinando o conteúdo da própria atividade vital elementar básica, isto é, uma

atividade orientada à produção desmedida de valor e mais-valor. O valor é a qualidade "objetiva", síntese da energia dispendida do trabalho "dessexualizado", que regula a produção e reprodução social da produção de mercadorias em escala ampliada. O que temos que pensar aqui é que a "forma-mercadoria" como "desenvolvimento da forma valor", torna independente a volatilidade da circularidade do "capital-sujeito", que produz, ao mesmo tempo que aprofunda, "a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas" (MARX, 2013: 147). A aparente independência das coisas e dos sujeitos é a corporificação espectral do fetichismo e da reificação, que não apenas oblitera uma substância traumática, mas a própria forma é sintoma do caráter problemático da "forma-mercadoria", isto é, ela é a tradução imediata da "manifestação congelada da repressão geral da humanidade", como sentencia Marcuse. Segundo Marx:

> O produto do trabalho é, em todas as condições sociais, objeto de uso, mas o produto do trabalho só é transformado em mercadoria numa época historicamente determinada de desenvolvimento: uma época em que o trabalho despendido na produção de uma coisa útil se apresenta como sua qualidade "objetiva", isto é, como seu valor. Segue-se daí que a forma de valor simples da mercadoria é simultaneamente a forma-mercadoria simples do produto do trabalho, e que, portanto, também o desenvolvimento da forma-mercadoria coincide com o desenvolvimento da forma valor (MARX, 2013: 137-138).

A dialética de Marx é importante aqui, pois ela foi capaz de implodir o segredo da determinação "objetiva" do poder estranho, em que a produção de valor – como categoria básica da atividade social alienada – torna-se independente e se autonomiza diante da atividade consciente primordial vital. Moishe Postone fala que "a sociedade, como o Outro quase independente, abstrato e universal que se coloca em oposição aos indivíduos e exerce sobre eles uma compulsão impessoal, é constituída como estrutura alienada pelo duplo caráter do trabalho no capitalismo" (POSTONE, 2014: 186). Trata-se da reificação como problema ontológico. O problema é que a reificação não é um desvio à "normalidade", mas há reificação onde estiver mantida a dominância do "capital-sujeito", ou seja, a reificação é a própria "normalidade". A síntese de Marx é conclusiva aqui, isto é, "capital é a potência econômica da sociedade burguesa que tudo domina" (MARX, 2011a: 60). Então, o que temos é a dinâmica imanente autocontraditória da atividade primordial no "sistema dos carecimentos" alienado,

cujo "desenvolvimento da forma-mercadoria coincide com o desenvolvimento da forma valor", que é erguida justamente pelo trabalho estranhado, cuja "potência econômica" determina forma e conteúdo da sua condição "objetiva". Na verdade, a qualidade "objetiva" da produção generalizada de valor é específica do metabolismo social reificado incontrolável dominado pelo "capital-sujeito". A "objetividade" não pode ela mesma atuar contra a totalidade do metabolismo, entretanto, sem uma radical modificação de sua ontologia, nenhuma atuação "subjetiva" será capaz de alterar as coordenadas básicas do sistema como um todo. O que queremos dizer, é que o metabolismo social não pode ser mobilizado, manipulado, por qualquer tipo de controle político amplo. É preciso retomar Marcuse aqui, para quem "a dominação torna-se cada vez mais impessoal, objetiva, universal", o que produz um tipo de repressão que "é despersonalizada: a restrição e arregimentação do prazer passam agora a ser uma função (e resultado 'natural') da divisão social do trabalho" (MARCUSE, 1979: 91). A qualidade "objetiva" da atividade social capitalista produziu um tipo de "substância" que não pode ser alienada sem sua necessária suprassunção definitiva. É o conteúdo da substância primordial que define, em termos ontológicos, a forma pela qual ela será controlada. A lição é que ele não pode ser controlado sem que a própria "substância" seja modificada. Isso significa que a qualidade "objetiva" é o verdadeiro problema que impede o definitivo desnudamento da ontologia da opressão social, bem como aquilo que inviabiliza a elaboração de uma alternativa duradoura, pois a qualidade "objetiva" inalienável captura a própria subjetividade à circularidade dominante do "capital-sujeito". Como a "compulsão exercida é impessoal e "objetiva", ela não parece" (POSTONE, 2014, 188), então, a subjetividade é capturada e incluída à "normalidade" do "princípio de realidade" atual. Marcuse relembra que "o desenvolvimento de um sistema hierárquico de trabalho social não só racionaliza a dominação, mas também 'contém' a rebelião contra a dominação" (MARCUSE, 1979: 92). O paradoxo da opressão social operada pelo capitalismo é que a coação existente é produzida pelo trabalho alienado. Ele produz a qualidade "objetiva" e a subjetividade reificada. A "normalidade" existente não é falsa, ela existe, mas ela – como forma

problemática –, manifesta a repressão brutal que a "objetividade" naturalizada da opressão social não entrega imediatamente à subjetividade capturada. Para Marx a "normalidade" da circularidade do "capital-sujeito" atua incontrolável e independente da vontade do sujeito:

> Na verdade, o caráter de valor dos produtos do trabalho se fixa por meio de sua atuação como grandezas de valor. Estas variam constantemente, independentemente da vontade, da previsão e da ação daqueles que realizam a troca. Seu próprio movimento social possui, para eles, a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de eles as controlarem. É preciso que a produção de mercadorias esteja plenamente desenvolvida antes que da própria experiência emerja a noção científica de que os trabalhos privados, executados independentemente uns dos outros, porém universalmente interdependentes como elos naturais-espontâneos da divisão social do trabalho, são constantementes reduzidos à sua medida socialmente proporcional, porque, nas relações de troca contingentes e sempre oscilantes de seus produtos, o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção se impõe com força de uma lei natural reguladora, assim como a lei da gravidade se impõe quando uma casa desaba sobre a cabeça de alguém. A determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho é, portanto, um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta elimina dos produtos do trabalho a aparência da determinação meramente contingente das grandezas de valor, mas não elimina em absoluto sua forma reificada [*sachlich*] (MARX, 2013: 150, grifos do autor).

O significado desse pressuposto é que, para Marx, o trabalho alienado cria a riqueza estranhada, independente da forma particular de como ela se apresenta. Somente uma libido sublimada sem finalidade específica é capaz de produzir coisas particulares, mas intercambiáveis entre si, pois são todas dispêndio da libido socialmente necessária, isto é, "objetivação" sublimada de energia física, mental, erótica. Nos *Grundrisse*, Marx indica imediatamente que o trabalho em vez de ser o antagonista absoluto do Capital, na verdade, mostra-se como contradição essencial na constituição de sua reprodução social ampla, pois o trabalho tem como condição básica a participação ativa no metabolismo social "não como objeto, mas como atividade; não como *valor* ele mesmo mas como a *fonte viva* do valor" (MARX, 2011a: 230, grifos do autor). O inconsciente do "capital-sujeito" é justamente a memória contida na subjetividade do trabalho transformativo, pois a liberdade reprimida pelo "princípio de realidade" retorna sempre no coração da "normalidade" de funcionamento do sistema como um todo, mas reclamando sua potência de ser livre. É preciso lembrar

aqui que a "essência subjetiva da propriedade privada", "enquanto sujeito, enquanto pessoa, é o trabalho" (MARX, 2010a: 99). O subjetividade do trabalho é o atormento permanente do inconsciente sublimado pela realidade subjacente. Por isso que o "capital-sujeito" precisa manter a ambivalência do trabalho irresolvida, pois isso prolonga a confusão que mantém o trabalho "sujeito" e "objeto" do próprio Capital. A riqueza constitutiva do metabolismo social é a "riqueza de um sujeito estranho" (MARX, 2011a, p.379). A ruptura com a liberdade reificada existente funcionaria como uma "perversão" repugnante ao sistema, uma espécie de reencontro do sujeito consigo mesmo, já que "as perversões parecem rejeitar a escravização total do ego do prazer pelo ego da realidade" (MARCUSE, 1979: 61). A utilização da "mais-repressão" é fundamental aqui, quando um complexo de mecanismos são mobilizados para impedir a generalização das "perversões" pelo corpo social. Nesse sentido, a manutenção do sujeito como "sujeito" e "objeto" é decisiva mantê-lo ligado ao "ego da realidade". Para Marx, o curto-circuito está na dialética da "pobreza absoluta como objeto" e da "possibilidade universal da riqueza como sujeito". O problema não é a contradição em si, mas está na possibilidade de que a contradição constitutiva passe a atuar perturbando o universo objetivo e subjetivo da "normalidade" dominante:

> A riqueza universal, perante o capital, no qual existe de forma objetiva como realidade, como possibilidade universal do capital, possibilidade que se afirma enquanto tal na ação. Portanto, de nenhuma maneira se contradiz a proposição de que o trabalho é, por um lado, a pobreza absoluta como objeto e, por outro, a possibilidade universal da riqueza como sujeito e como atividade, ou, melhor dizendo, essas proposições inteiramente contraditórias condicionam-se mutuamente e resultam da essência do trabalho, pois é pressuposto pelo capital como antítese, como existência antitética do capital e, de outro, por sua vez, pressupõe o capital (MARX, 2011a: 230, grifos do autor).

A "dessexualização" do sujeito que deslocou a libido para o trabalho é bastante importante aqui, pois a libido antes de ser transformada, sofre uma operação significativa, em que "o processo envolve o desvio da libido do nosso próprio corpo para um objeto estranho do sexo oposto" (MARCUSE, 1979: 55). Ora, o trabalho alienado não é uma exigência interna ao sujeito, mas está subordinado aos interesses do "capital-sujeito". Assim, são as necessidades reificadas que são preponderantes no

estabelecimento da finalidade social do trabalho. Da mesma forma que a libido é desviada do seu próprio corpo para um "corpo estranho", a libido sublimada no trabalho alienado também é subjugada por um "corpo estranho", já que a realização do trabalho alienado está na concreção produtiva de coisas externas para serem alienadas no mercado. O "corpo estranho" materializado através do dispêndio de energia significa a "objetivação" alienada e descontrolada das forças vitais "dessexualizadas". É por isso que Marx reitera o aspecto da "indiferença" como característica ontológica da dominação social do "capital-sujeito":

> Significa dizer, o trabalho em cada caso particular é, na verdade, um trabalho determinado; mas o capital pode se confrontar com cada trabalho determinado; a totalidade de todos os trabalhos se lhe defronta [potencialmente], e é fortuito qual deles exatamente o defronta. Por outro lado, o próprio trabalhador é absolutamente indiferente à determinalidade de seu trabalho; o trabalho enquanto tal não tem interesse para ele, mas tão somente na medida em que é trabalho em geral e, enquanto tal, valor de uso para o capital. Ser portador do trabalho enquanto tal, i.e., do trabalho como valor de uso para o capital, constitui, portanto, seu caráter econômico; é trabalhador por oposição ao capitalista. Esse não é o caráter dos artesãos, dos membros da corporação etc., cujo caráter econômico reside justamente na determinabilidade de seu trabalho e na relação com um determinado mestre etc. Por isso, essa relação econômica – o caráter que o capitalista e o trabalhador portam como os extremos de uma relação de produção – é desenvolvida tanto mais pura e adequadamente quanto mais o trabalho perde todo caráter de arte; a sua perícia particular devém cada vez mais algo abstrato, indiferente, e devém mais e mais atividade puramente abstrata, puramente mecânica, por conseguinte, indiferente à sua forma particular; atividade simplesmente formal ou, o que dá na mesma, simplesmente física, atividade pura e simples, indiferente à forma. Aqui, se evidencia novamente, enfim, como a determinabilidade particular da relação de produção, da categoria – nesse caso, capital e trabalho -, só devém verdadeira com o desenvolvimento de um modo material de produção particular e de um estágio particular do desenvolvimento das forças produtivas industriais (MARX, 2011a, p.230-231, grifos do autor).

É possível transcender a dominação social sem uma suprassunção positiva? Para Moishe Postone, o capitalismo não deve ser entendido "como um forma de dominação de classe", mas "como uma forma de sociedade" (POSTONE, 2014, p.87). Quando o capitalismo é compreendido como uma modalidade de dominação particular de classe, a crítica da política da emancipação sustenta-se em torno da substituição do particularismo de classe pelo particularismo de outra, mas uma forma de generalização de um tipo de particularismo capaz de suprassumir todos os particularismos possíveis,

que produziria supostamente a abolição do próprio predomínio da sociedade de classes. Trata-se de um paradoxo. O que deve ser considerado aqui é o fator subjetivo-ideológico. Há uma operação de "identificação" dos dominados com a opressão atuante. Sem o mecanismo ideológico da "identificação", seria impossível qualquer tipo de reprodução da "objetividade" existente. Marcuse insiste na questão da "objetividade", pois "a incorporação econômica e política dos indivíduos no sistema hierárquico do trabalho é acompanhada de um processo instintivo em que os objetos humanos de dominação reproduzem sua própria opressão" (MARCUSE, 1979: 93). O problema está na própria dinâmica da reprodução social dominante, pois o "sistema de objetos" funciona como um poderoso mecanismo de interiorização ideológica nos sujeitos que estão dominados socialmente. Para ser mais preciso, a repressão reproduz a opressão. Em termos psicanalíticos, o que temos é a impotência da "emancipação" quando ela significa uma rebelião interna ao sistema como um todo. Não se pode substituir a figura sublime do pai por outro. Marcuse diz que "essas encarnações finais e mais sublimes do pai não podem ser superadas 'simbolicamente', pela emancipação: não há libertação possível em face da administração e de suas leis, pois se apresentam como fiadoras supremas da liberdade" (MARCUSE, 1979: 93). A simplificação da superação da opressão social pela alteração política do domínio estabelecido produz mais problemas e traumas do que, de fato, significa a constituição de uma alternativa duradoura. Em vez do confronto com a "objetividade" difícil, a "emancipação" reduzida a sua dimensão "subjetiva" só poderia redundar em fracasso. Não podemos esquecer a função decisiva da "mais-repressão", como a pluralidade de leis e instituições capazes de manter estabelecida o "princípio da realidade" do capitalismo. Marcuse lembra que "a revolta contra elas seria uma repetição do crime supremo" (MARCUSE, 1979: 93). Moishe Postone apresenta o axioma básico do chamado "marxismo tradicional":

> A emancipação se realiza quando uma estrutura de trabalho já existente não é mais contida pelas relações capitalistas e usada para satisfazer a interesses particularistas, mas é sujeita ao controle consciente em nome dos interesses de todos. Portanto, a classe capitalista deve ser abolida no socialismo, mas não a classe trabalhadora; a apropriação privada do excedente e o modo de

> distribuição com base no mercado têm de ser negados historicamente, mas não a estrutura de produção (POSTONE, 2014: 86).

Isso nos possibilita retomar o próprio projeto originário de Marx, enquanto uma crítica ontológica da economia política, que certamente pode ser traduzido como uma abertura para a "possibilidade de repolitização da economia" (ŽIŽEK, 2012: 147). Aliás, o particularismo de classe, como ideologia potente, impossibilita aos sujeitos atuantes perceberem de maneira autêntica – quando o inconsciente reprimido aparece de maneira consciente – que o problema básico do capitalismo não se encontra "apenas" na esfera distributiva. O capital não é uma coisa inerte, mas um tipo específico de relação social ampla. Como é uma não-coisa, ele não pode ser simplesmente mobilizado livremente através da alteração da personificação finita. A dimensão espectral e traumática do "capital-sujeito" – como já dissemos, o capital não tem subjetividade em si, mas institui formas derivadas e inconsistentes de subjetividade atuante –, assombra cada elo da cadeia não-transcendida. Retira-se o capital do sujeito que tão logo ele é subtraído da sua condição de proprietário de capital, isto é, sua personificação econômica é eliminada do metabolismo social. O "capitalista singular" não é o problema do impasse do metabolismo social, mas a genericidade do "capitalista" como existência social em potência. É aqui que a problemática da classe aparece, pois o capital é uma relação social em conflito, que se personifica instituindo a subjetividade da classe dominante proprietária. A questão nunca pode ser reduzida à zona cinzenta da subjetividade singular, mas o fator decisivo é a capacidade do "capital-sujeito" em reproduzir o silogismo da dominação social ampla. Marx, inclusive, criticava o que chamava de "comunismo rude", como a "primeira suprassunção positiva da propriedade privada", todavia "apenas uma forma fenomênica (*Erscheinungsform*) da infâmia da propriedade privada que quer se assentar como a coletividade positiva" (MARX, 2010a: 105, grifos do autor). A "coletividade positiva" é capaz de administrar o capital, isto é, a contínua reprodução de mais-valor, sem nenhuma transcendência substantiva com o sistema dominante de metabolismo social. Em outro lugar, Marx potencializa aquilo que em sua juventude se tratava apenas de um esboço, a saber:

> Evidentemente, é dito por socialistas que precisamos do capital, mas não do capitalista. O capital aparece então como pura coisa, não como relação de produção, que, refletida em si mesma, é precisamente o capitalista. Eu posso naturalmente separar o capital desse capitalista singular e o capital pode passar a um outro capitalista. Mas perdendo o capital, ele perde a qualidade de capitalista. Por conseguinte, o capital, é decerto separável de um capitalista singular, mas não do capitalista que, enquanto tal, se defronta com o trabalhador. Da mesma maneira, o trabalhador singular também pode deixar de ser-por-si [*Fürsichsein*] do trabalho; pode herdar, roubar dinheiro etc. Mas deixa então de ser trabalhador. Como trabalhador, ele é somente o trabalho existente para si (MARX, 2011a: 236, grifos do autor).

É possível pensar que, para Marx, mediante a ideia notável que trata o trabalhador como "somente o trabalho existente para si", a dissolução do trabalho desfaz a qualidade do ser trabalhador, da mesma maneira que o capitalista, "perdendo o capital", "perde a qualidade de capitalista" (MARX, 2011a: 236). Assim, a emancipação não pode ser tratada na sua dimensão "simbólica", como salienta Marcuse, mas ela necessita se defrontar com a substância decisiva da ontologia do metabolismo social. A "emancipação baseada no trabalho" é a continuidade da "repressão" instituída pelo "princípio de realidade" atual, posto que ela compreende "a revolução socialista como a "recuperação" do proletariado: como o elemento produtivo da sociedade, a classe trabalhadora se realiza como a classe universal" (POSTONE, 2014: 86). Em contraposição a essa posição, Marx salienta o "limite da emancipação política" (MARX, 2010c: 38), pois a dominação abstrata do "capital-sujeito" é incontrolável e incapaz de ser governada pela forma-política. Não é possível que a emancipação mantenha a liberdade e a necessidade contrapostas, pois isso apenas reproduziria a "repressão" instaurada pelo "princípio de realidade". É sempre necessário retomar a ideia de que o trabalho alienado é a antítese do prazer e da sexualidade livre anterior. A "repressão" cumpre a função de manter relações estranhadas em genericidade. Lukács indica de maneira precisa que "o homem é um ser que responde" (LUKÁCS, 2013: 602), mas sua resposta ontológica é resultado de um conflito decisivo, pois a "subjetividade" é uma objetivação, que pode reproduzir o sistema de opressão dominante ou pode ser antagonizada a ele. Todavia, a emancipação que atue diretamente sobre o axioma básico do metabolismo social dominante, precisa dar respostas efetivas que signifiquem a "rejeição prática de formas de vida

estranhadas" (LUKÁCS, 2013: 587). A "transcendência" aqui funciona como um conceito filosófico mais radical – como a substância autêntica da emancipação –, já que apresenta a necessidade da mudança não como um problema meramente político, ou reduzida ao impasse da moralidade:

> Uma necessidade ontológica não pode ser oposta de maneira realista exceto por outra necessidade ontológica. A linha de raciocínio de Marx – ao insistir na relativa necessidade (histórica) da auto-alienação, bem como no anacronismo social destrutivo da auto-objetivação como auto-alienação em um estágio posterior de desenvolvimento – estabelece a Aufhebung (a transcendência da alienação) como um conceito denotando necessidade ontológica. Marx argumenta que o que está em pauta é a necessidade de uma supressão efetiva da reificação das relações sociais de produção; a qual foi antes inevitável, porém agora exerce um efeito cada vez mais paralisante (e portanto historicamente insustentável). Também sob esse aspecto, a teoria de Marx traz uma ruptura radical com as visões de seus predecessores, que retratavam a "transcendência" como um simples postulado moral (um "Sollen") ou então como uma exigência lógica abstrata de um esquema especulativo desprovido de relevância prática (MÉSZÁROS, 2006: 107, grifos do autor).

Assim, a manipulação da "transcendência" na sua forma reduzida de "coletividade positiva" não é capaz de eliminar a opressão social aguda. É por isso que temos que atualizar seu conteúdo, não apenas confrontando simbolicamente o estranhamento e a alienação, mas apresentando uma alternativa duradoura e irreversível. Moishe Postone fala que a "transcendência" precisa ser traduzida como um complexo "processo de autoabolição", que é ele mesmo, "um processo de autotransformação material" (POSTONE, 2014: 49-50). A "repressão" interditou a liberdade para a constituição da civilização. Marx diz que a "transcendência" positiva do estranhamento exige dos "homens livremente socializados" que o mundo objetivo esteja sob seu "controle consciente e planejado" (MARX, 2013: 154), mas suprassumindo o valor e o processo de valorização como "lei natural reguladora" (MARX, 2013: 150) da atividade consciente vital. A "dessexualização" precisa ser invertida. É necessário sexualizar a vida social novamente. Fourier falava em prazer. A "transcendência" positiva precisa restituir o lugar do prazer na atividade vital. O "fator subjetivo de uma revolução" (LUKÁCS, 2013: 601) – falamos em revolução não apenas como tomada do poder político, mas como um modo amplo de

"transcendência" do metabolismo social existente –, é indispensável no desafio histórico da "transcendência", pois a equação da "objetividade" pura não significa automaticamente o mundo melhor. O paradoxo está aqui, quando pensamos o problema das forças produtivas. Marx demonstra como a substituição de homens por máquinas produz uma contradição interna explosiva ao metabolismo social dominante, pois se o trabalho "dessexualizado" é a fonte decisiva na constituição do valor, a redução do "capital variável" em relação ao volume do "capital constante" levaria a redução da massa de valor e, portanto, de mais-valor. Marcuse debate essa questão difícil:

> Os recursos existentes e disponíveis facilitam uma transformação *qualitativa* nas necessidades humanas. A racionalização e a mecanização do trabalho tendem a reduzir o *quantum* de energia instintiva canalizada para a labuta (o trabalho alienado), assim libertando energia para a consecução de objetivos fixados pelo livre jogo das faculdades individuais. A tecnologia atua contra a utilização repressiva da energia, na medida e que reduz ao mínimo o tempo necessário para a produção das necessidades da vida, assim poupando tempo para o desenvolvimento de necessidades situadas *além* do domínio da necessidade e do supérfluo necessário (MARCUSE, 1979: 94, grifos do autor).

O problema é que a tecnologia não pode ser tratada como um dispositivo desideológico, já que ela não significa necessariamente emancipação da "repressão". A tecnologia é "objetivação" alienada. Não é apenas problemática na sua substância, mas a própria forma se apresenta como instrumento para a reprodução da "repressão". Na verdade, sequer significa "emancipação" da escassez econômica subjacente. A tecnologia e a maquinaria, embora ambas sejam resultado da mesma atividade social alienada, têm diferenças específicas importantes no metabolismo social. Talvez seja mais adequado pensar com Marx aqui, para quem "a troca de trabalho vivo por trabalho objetivado" precisa ser pensada como "o último desenvolvimento da *relação de valor* e da produção baseada no valor". Marx parte da contradição decisiva na reprodução do metabolismo social, isto é, trata-se ainda da regulação do "tempo de trabalho imediato" o "fator decisivo da produção da riqueza". A contradição está na possiblidade de que com o desenvolvimento ainda mais amplo das forças produtivas – em especial, a elevação da composição do capital fixo na produção da riqueza –, o

tempo de trabalho necessário seja cada vez mais irrelevante na composição do valor das coisas objetivadas, enquanto a superfluidade assume progressivamente o seu lugar na determinação do valor das coisas. Isso demonstra que a potencialidade técnica das forças produtivas produz, contraditoriamente, o seu contrário, ou seja, a desmedida do valor com base na participação do "tempo de trabalho imediato". Marx apresenta o problema numa longa, mas necessária, passagem elucidativa:

> A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado, *i.e.*, o pôr do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da *relação de valor* e da produção baseada no valor. O seu pressuposto é e continua sendo a massa do tempo de trabalho imediato, o *quantum* de trabalho empregado como o fator decisivo da produção da riqueza. No entanto, à medida que a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza efetiva passa a depender menos do tempo de trabalho e do *quantum* de trabalho empregado que do poder dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho, poder que – sua 'poderosa efetividade' –, por sua vez, não tem nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção, mas que depende, ao contrário, do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação dessa ciência à produção. (Por seu lado, o próprio desenvolvimento dessa ciência, especialmente da ciência natural e, com esta, todas as demais, está relacionado ao desenvolvimento da produção material.) A agricultura, p. ex., torna-se simples aplicação da ciência do metabolismo material, de forma a regulá-la do modo mais vantajoso possível para todo o corpo social. A riqueza efetiva se manifesta antes – e isso o revela a grande indústria – na tremenda desproporção entre o tempo de trabalho empregado e seu produto, bem como na desproporção qualitativa entre o trabalho reduzido à pura abstração e o poder do processo de produção que ele supervisiona. O trabalho não aparece mais tão envolvido no processo de produção quando o ser humano se relaciona ao processo de produção muito mais como supervisor e regulador. (O que vale para a maquinaria, vale igualmente para a combinação da atividade humana e para o desenvolvimento do intercâmbio humano.) Não é mais o trabalhador que interpõe um objeto natural modificado como elo mediador entre o objeto e si mesmo; ao contrário, ele interpõe o processo natural, que ele converte em um processo industrial, como meio entre ele e a natureza inorgânica, da qual se assenhora. Ele se coloca ao lado do processo de produção, em lugar de ser o seu agente principal. Nessa transformação, o que aparece como a grade coluna de sustentação da produção e da riqueza não é nem o trabalho imediato que o próprio ser humano executa nem o tempo que ele trabalha, mas a apropriação de sua força produtiva geral, sua compreensão e seu domínio da natureza por sua existência como corpo social – em suma, o desenvolvimento do indivíduo social. O *roubo de tempo de trabalho alheio, sobre o qual a riqueza atual se baseia*, aparece como fundamento miserável em comparação com esse novo fundamento desenvolvido, criado por meio da grande indústria. Tão logo o trabalho na sua forma imediata deixa de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem de deixar, de ser a sua medida e, em consequência, o valor de troca deixa de ser [a medida] do valor de uso. O *trabalho excedente da massa* deixa de ser condição para

> o desenvolvimento da riqueza geral, assim como o não *trabalho dos poucos* deixa de ser a condição do desenvolvimento das forças gerais do cérebro humano. Com isso, desmorona a produção baseada no valor de troca, e o próprio processo de produção material imediato é despido da forma da precariedade e contradição. [Dá-se] o livre desenvolvimento das individualidades e, em consequência, a redução do tempo de trabalho necessário não para pôr trabalho excedente, mas para a redução do trabalho necessário da sociedade como um todo ao mínimo, que corresponde então à formação artística, científica etc. dos indivíduos por meio do tempo liberado e dos meios criados para todos eles. O próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte de riqueza. Por essa razão, ele diminui o tempo de trabalho na forma do trabalho necessário para aumentá-lo na forma do trabalho supérfluo; por isso, põe em medida crescente o trabalho supérfluo como condição – 'questão de vida e morte' – do necessário. Por um lado, portanto, ele traz à vida todas as forças da ciência e da natureza, bem como da combinação social e do intercâmbio social, para tornar a criação da riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho nela empregado. Por outro lado, ele quer medir essas gigantescas forças sociais assim criadas pelo tempo de trabalho e encerrá-las nos limites requeridos para conservar o valor já criado como valor. As forças produtivas e relações sociais – ambas aspectos diferentes do desenvolvimento do indivíduo social – aparecem somente como meios para o capital, e para ele são exclusivamente meios para poder produzir a partir do seu fundamento acanhado. 'De fato', porém, elas constituem as condições materiais para fazê-lo voar pelos ares (MARX, 2011a: 587-589, grifos do autor).

A questão é que o "roubo de tempo de trabalho alheio" passa a ser, contraditoriamente, o "fundamento miserável" da produção ampliada da riqueza. O que nos interessa aqui é que Marx acreditava que o desenvolvimento autocontraditório das forças produtivas materiais possibilitaria "o retorno do reprimido" da liberdade humana. O prazer, que Marx formulava em termos de "formação artística, científica etc. dos indivíduos por meio do tempo liberado e dos meios criados para todos eles", significa a ideia de "emancipação". É possível perceber que a "objetividade" não pode simplesmente ser mobilizada para outros interesses dominantes, sem que a própria "objetividade" seja modificada radicalmente. A "objetividade" subjacente é a opressão social. Ela se reproduz idealmente na subjetividade atuante existente no interior do metabolismo social. A subjetividade corporificada na classe dominante, expande o poder da "objetividade". Pensar que a "objetividade" poderia funcionar sozinha é reproduzir o fetichismo das coisas e a reificação das relações sociais. Marx localiza no paradoxo entre as "forças produtivas" e as "relações sociais" o fato de que elas

"aparecem somente como meios para o capital, e para ele são exclusivamente meios para poder produzir a partir do seu fundamento acanhado". Assim, o "capital-sujeito" subordina a totalidade recíproca da potencialidade das forças produtivas e as relações sociais ao seu interesse autorreferente alienado. O paradoxo é que o antagonismo cada vez mais desenvolvido entre as forças produtivas e as relações sociais constitui "as condições materiais para fazê-lo voar pelos ares", ou seja, Marx considerava que a "objetividade" da produção capitalista funcionaria apenas como um "fundamento acanhado" diante do conflito crescente com as relações sociais incompatíveis com essa base miserável. Fica evidente aqui que o "capital-sujeito" liberou as necessidades humanas da escassez absoluta, criando, em potência, uma similitude importante entre necessidade e liberdade. O problema é que a liberdade está circunscrita à liberdade do capital e as necessidades são limitadas à mera sobrevivência como personificação econômica do trabalho e do capital. O que o "princípio de realidade" do capitalismo faz é manter a diferença fundamental entre necessidade e liberdade. A tecnologia produz uma antinomia, mas não resolve definitivamente o impasse da alienação fundamental. Marcuse apresenta a contradição da "emancipação" como um dispositivo automático da tecnologia:

> Mas quanto mais perto se encontra a possibilidade real de emancipar o indivíduo das restrições outrora justificadas pela escassez e imaturidade, tanto maior é a necessidade de manutenção e dinamização dessas restrições, para quem a ordem estabelecida de dominação não se dissolva. A civilização tem de se defender contra o espectro de um mundo que possa ser livre. Se a sociedade não pode usar a sua crescente produtividade para reduzir a repressão (pois tal uso subverteria a hierarquia do *status quo*), então a produtividade deve ser voltada *contra* os indivíduos; torna-se um instrumento de controle universal. O totalitarismo propagou-se nos tempos mais recentes da civilização industrial sempre que os interesses de dominação prevaleceram sobre os de produtividade, chamando a si e desviando suas potencialidades. O povo tinha de ser mantido num estado de permanente mobilização interna e externa. A racionalidade da dominação progrediu a um ponto tal que ameaçou invalidar seus próprios alicerces; portanto, tem de ser reafirmada de um modo mais afetivo que nunca. Desta vez não haverá assassinato do pai, nem mesmo um assassinato "simbólico" – porque talvez não encontre um sucessor (MARCUSE, 1979: 94-95, grifos do autor).

A análise de Marx não parece ser infalível, já que a o desenvolvimento das forças produtivas aparenta hoje possibilitar o estabelecimento de parâmetros sociais

regressivos, antes mesmo de garantir a libertação da opressão social do trabalho alienado. Mas não somente, pois a "objetividade" não está sozinha. Estamos tratando de problemas decisivos à subjetividade. Talvez o que tenhamos hoje seja a formação de um novo tipo de coação brutal, que alimenta a "repressão", em vez de combatê-la, mas que se sustenta em torno do desenvolvimento da liberdade. A exploração econômica hoje cedeu lugar a um tipo de controle ainda mais difícil, em que a paralisia e ausência de expectativas, a retração simbólica do Eu, a interdição da imaginação poética e política, forma um tipo de subjetividade paralisadora complexa. Estamos falando da "depressão", não como um mecanismo psicológico pessoal, mas de uma complexa estrutura de paralisia coletiva. Caso queiramos falar de opressão social hoje, temos que admitir que a exploração passa por modificações, não no sentido de um novo significado para a palavra, mas de um sentido ampliado da sua própria substância. A "objetividade" está toda ela voltada contra o indivíduo, mas ela, de maneira recíproca, possibilita um tipo de "liberdade" que é o autêntico problema. A deterioração da subjetividade na forma de um tipo específico de colonização pela "exploração" liberdade, marca a passagem do *cogito* cartesiano para uma nova modalidade de subjetividade, que aqui chamamos de *cogito* depressivo.

* * *

Lukács diz que "o estranhamento é um dos fenômenos sociais que mais decididamente está centrado no indivíduo" o que significa que embora sua expressão se dê "modo individual no plano imediato", "o ser-propriamente-assim dessa dinâmica é um acontecimento social" (LUKÁCS, 2013: 585). O paradoxo que vivemos hoje no capitalismo contemporâneo é que a verdade do espírito do nosso tempo não se apresenta pelo "ocultamento" das relações sociais. Na verdade, o tempo sem espírito se exerce continuamente sobre a realidade do mundo e que no sentido da perpetuação da opressão social funciona não pelo "ocultamento", mas por uma forma muito específica de "transparência". Temos aqui um processo permanente modificado da

opressão social, cujo núcleo elusivo precisa estar associado à nova transparência simbólica para que o capitalismo expanda sua brutal dominância sobre o mundo. Isso significa que o axioma da opressão, ou melhor, a "coisa em si", não está apenas oculta, funcionando como um fantasma espectral, mas a coisa em si aparece mediante uma distorção ideológica entre o Real e a realidade existente: ao contrário da hipótese de Foucault, a disciplina e o controle não são atributo de nenhuma instância imediata capaz de produzir a coerção direta, pois o que temos é a preponderância da liberdade compulsiva. O "ser-propriamente-assim" da liberdade compulsiva é um tipo de acontecimento social, mas por se tratar de uma resposta do sujeito individual atuante, ele mesmo é responsabilizado individualmente pela sua reprodução ideológica. O paradoxo da nova "transparência" que temos hoje é que a vida ordinária não é apenas resultado de uma opressão subjacente, mas temos que considerar o fato de que a distorção ideológica existente a torna, em absoluto, indistinta da sua liberdade espectral – que na lógica do "capitalismo integrado", o sistema não está mais além da realidade, mas a realidade subjacente e o sistema determinante misturam-se num tipo de "transparência" ininteligível, pois "o espetáculo confundiu-se com toda a realidade" (DEBORD, 1997: 173) –, do próprio axioma elusivo da opressão dominante: "a queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que a liberdade e coação coincidam" (HAN, 2017: 29). É nesse sentido que podemos falar em "transparência". O problema decisivo não é o que está por detrás da funcionalidade do mundo, mas àquilo que impossibilita uma certa revelação do próprio mundo, que é marcado pela "transparência" que nos impede de modificar substantivamente as relações de exploração e dominação social existentes. Isso significa que o problema que deve ser confrontado é o próprio "princípio de realidade" e sua instância reguladora máxima: a liberdade do "princípio de prazer" foi "sublimada" pela liberdade espectral do "princípio de realidade" subjacente. O filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, insiste que há uma passagem ontológica da exploração típica – conforme definida por Marx: que vai da dialética entre expropriação violenta e apropriação privada, passando pela dinâmica imanente de reprodução do capital social na forma generalizada de produção

da riqueza estranhada, e a determinidade da propriedade privada e do trabalho assalariado que tem no motivo do mais-valor em escala ampliada infinita a essência da lógica do mundo dominado pelo capital global – à "exploração da liberdade" (HAN, 2018: 11). Em regra, a liberdade é o contradito de toda coação. Freud formula que o "princípio de prazer" é reprimido pelo "princípio de realidade", ou seja, a sublimação da liberdade instintiva é pressuposto para a constituição da civilização. Marcuse diz que "se a ausência de repressão é o arquétipo de liberdade, então a civilização é a luta contra essa liberdade" (MARCUSE, 1979: 36). Aqui encontramos o paradoxo da liberdade, que funciona como uma forma dissimulada de coação/coerção do sujeito atuante através do exercício da liberdade espectral, ao mesmo tempo que assume a função de uma distorção ideológica da própria liberdade. É necessário retomar Marx aqui. Ele analisa todo o processo de troca – que não pode ser reduzido ao fetichismo da mera permuta de coisas, mas precisa ser pensado na complexidade do próprio efeito da circularidade autoimposta de relações sociais reificadas que são mediadas por coisas –, discutindo as ambiguidades inerentes à própria liberdade espectral concreta, que o "capital-sujeito" opera a subtração de sua dimensão ampla para tratá-la como liberdade econômica estrita:

> As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. Se não se mostram solícitas, ele pode recorrer à violência; em outras palavras, pode toma-las à força. Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e que agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de vontade comum a ambos. Elas têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias. Na sequência de nosso desenvolvimento, veremos que as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, como suporte [*Träger*] das quais elas se defrontam umas com as outras (MARX, 2013: 159-160, grifos do autor).

Percebe-se que, para Marx, a circularidade da troca de mercadorias pressupõe o exercício pleno da liberdade, mas que não é determinada pela vontade da soberania do sujeito, pois ele "existe" para o outro apenas como personificação econômica determinada. A liberdade espectral tem como fundamento o fato de ela não ter conteúdo próprio, pois são as relações sociais subjacentes que a definem. Assim, a soberania da livre vontade é destituída de significado, já que a liberdade espectral é operada pelos interesses "dessexualizados" do trabalho alienado. O estranhamento captura a liberdade e subordina sua substância à fantasmagoria espectral, ou seja, a circularidade das formas de relacionamento recíproco estabelecem "relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas". A soberania das coisas sobre as pessoas define não apenas a natureza da vontade, mas determina o agir como simulacro: a vontade singular não tem autonomia absoluta, não goza de liberdade plena, mas é sempre vampirizada por necessidades alienadas, que são estranhas à negatividade que caracteriza o domínio da liberdade do sujeito. Mas é possível dizer isso hoje? Ou estamos diante de uma modificação decisiva na ontologia social do capitalismo global que – pela sua dimensão propriamente inconsistente – deslocou a dominação das coisas em si mesmas para a soberania da liberdade? O capitalismo contemporâneo parece ter modificado e ampliado essa tendência esboçada por Marx, no sentido de que o conceito de coação atravessa a própria ideia de liberdade:

> Vivemos hoje numa fase histórica muito específica, na qual a liberdade evoca uma coação a si mesmo. A liberdade das *habilidades* gera até mais coações do que o *dever* disciplinar, que profere ordens e proibições. O *dever possui* um limite. Mas a *habilidade* não possui limite algum. Está aberta para elevar-se e crescer. Assim, a coação que provém da *habilidade* é ilimitada. Com isso, nos vemos colocados numa situação paradoxal. A liberdade é propriamente a contrafigura da coação. Ser livre significa ser livre de coações. Apenas que essa liberdade, que tem de ser o contrário da coação, gera ela própria coações. As enfermidades psíquicas como a depressão ou o *burnout* são expressão de uma profunda crise da liberdade. São um sinal patológico de que hoje a liberdade está se transformando em coação. É bem possível que a sociedade antiga fosse bem mais repressiva que a atual. Mas hoje não somos essencialmente livres. A repressão cede lugar à depressão (HUN, 2017: 116-117, grifos do autor).

A questão delicada aqui diz respeito à diferença de significado que a categoria da repressão exerce no metabolismo social entre a proposição de Byung-Chul Han e à

formulação original de Freud. Para Freud, a repressão funcionaria como sublimação da energia instintiva básica dos indivíduos, o que seria necessário para a constituição da civilização. Para Byung-Chul Han, a repressão está associada ao princípio das sociedades disciplinares, em que as instituições sociais erguidas, dispositivos e as leis correspondentes – que Freud classificou como "mais-repressão" –, serviriam para reprimir a subjetividade do indivíduo. Freud pensou a passagem do "princípio de prazer" para o "princípio de realidade" tentando localizar como a repressão da sexualidade e da liberdade instintiva foi mobilizada para a constituição da civilização. A liberdade instintiva era, nesse caso, antípoda da civilização. A função do Eu era a de justamente bloquear a liberdade absoluta, transformando a libido em trabalho "dessexualizado" alienado. A nova liberdade no "princípio de liberdade", que seria contraposta à liberdade instintiva, não passava de uma falsa liberdade, pois uma liberdade espectral. A liberdade espectral tem no trabalho alienado seu "fundamento tacanho", pois no metabolismo social dominado pelo "capital-sujeito" a liberdade de contrato é substrato de todas as relações sociais civis. Nesse sentido, o paradoxo da liberdade espectral é que ela somente pode funcionar como pressuposto da ampla mobilidade do "capital-sujeito", pois como ele não tem subjetividade, tem a capacidade plástica de vampirização, criando formas específicas de subjetividade atuante. O trabalho alienado – forma vampirizada de subjetividade alienada –, significa a separação entre necessidade e liberdade, subordinando a última à primeira. A relação entre objetivação e alienação é inseparável. O trabalho é a objetivação dos objetos naturais, cuja finalidade é a satisfação de necessidades sociais. No atual metabolismo social, as necessidades preponderantes são as necessidades alienadas. Logo, a liberdade mobilizada pelo "capital-sujeito" está ontologicamente subordinada aos interesses das necessidades dominantes. Por isso que Lukács diz que "a objetivação expressa imediata e materialmente o ser-para-si na existência material das objetivações" (LUKÁCS, 2013: 583). As objetivações não são neutras, mas elas expressam qualidade "objetiva" do metabolismo social existente. Então, podemos dizer que a liberdade espectral tem como função dentro do metabolismo a tarefa ontológica de se exteriorizar, alienando

sua energia vital básica, ou seja, ela não pode ser mais do que uma objetivação deformada: o sujeito só "é" quando se exterioriza na forma de alienação em estado puro, o que transforma sua condição em mera existência de um "não-sendo". O que podemos delinear aqui é que temos uma liberdade espectral completamente estranha à soberania do sujeito. Então, essa liberdade espectral que dissimula as verdadeiras relações de opressão e dominação, transmuta ideologicamente a repressão de fora para dentro. Não estamos mais dependentes de um tipo de poder autoritário disciplinar externo, mas a atualização do metabolismo social dominante é pautado substancialmente em função da liberdade espectral do sujeito sem restrições. Ele está, ao mesmo tempo, "conectado" ao mundo, sem que para isso tenha um mundo próprio do qual possa partilhar seu significado simbólico. A armadilha é essa: a liberdade pessoal é apenas uma liberdade espectral dissimulada, que hoje é correspondente à circularidade dos interesses do poder do "capital-sujeito" que não tem nenhuma subjetividade particular, mas se conecta com mundo através das subjetividades livres. O dilema é que a liberdade espectral do sujeito e sua subjetividade pessoal, na verdade, é a liberdade transmutada do "capital-sujeito". O "capitalismo é a primeira ordem socioeconômica que *destotaliza o significado*", pois "pode se acomodar a todas as civilizações, da cristã à hindu ou à budista" (ŽIŽEK, 2011a: 33, grifos do autor). A liberdade do "capital-sujeito" é traduzida na liberdade pessoal estrita. Não se pode falar, no nível empírico mínimo, que estamos diante de uma não-liberdade. As pessoas são livres e esse é o problema decisivo que constitui a "normalidade". Talvez exista uma paralaxe da liberdade, mas o que importa aqui é que a liberdade é o problema ideológico com o qual temos que nos defrontar. A ontologia da liberdade é que a liberdade somente tem sentido quando as relações apolíticas são despolitizadas, isto é, quando a esfera propriamente econômica é ignorada ideologicamente. Nesse ponto, Adorno fala em manipulação do "conceito de liberdade", o que significa "que ele acabou por se reduzir ao direito dos mais fortes e mais ricos de tirarem dos mais fracos e mais pobres o que estes ainda têm" (ADORNO, 1996: 41). Temos em Marx a plena demonstração da ambivalência frágil do pressuposto de indivíduos plenamente livres

e determinados exclusivamente pelas suas próprias orientações, na qual ele apresenta que a soberania dos sujeitos é apenas uma dissimulação concreta da soberania absoluta dos interesses do capital generalizado. Todavia, essa afirmação não significa que os sujeitos atuantes sejam apenas retransmissores de uma exterioridade hostil, mas que a liberdade negativa dos sujeitos é ontologicamente correspondente à liberdade absoluta do capital. O mérito de Marx foi ter percebido a determinação objetiva da liberdade espectral, desnudando as relações apolíticas fantasmagóricas, que constrangem qualquer possibilidade de liberdade pessoal absoluta. A liberdade espectral somente pode ser reproduzida sob determinadas condições estreitas da livre concorrência:

> A *livre concorrência* é a relação do capital consigo mesmo como outro capital, *i.e.*, o comportamento real do capital como capital [...] Na livre concorrência, não são os indivíduos que são liberados, mas o capital. Enquanto a produção baseada no capital constituir a forma necessária e, em consequência, a mais apropriada para o desenvolvimento da força produtiva da sociedade, o movimento dos indivíduos dentro das puras condições do capital aparece como sua liberdade; liberdade que, então, também é dogmaticamente garantida enquanto tal pela contínua reflexão sobre as barreiras derrubadas pela livre concorrência. A livre concorrência é o desenvolvimento real do capital. Por ela é posto para o capital singular, como necessidade exterior, o que corresponde à natureza do capital [,ao] modo de produção fundado no capital, o que corresponde ao conceito de capital. A coerção recíproca que os capitais exercem dentro dela uns sobre os outros, sobre o trabalho etc. (a concorrência dos trabalhadores entre si é apenas outra forma da concorrência dos capitais), é o desenvolvimento *livre* e simultaneamente *real* da riqueza como capital (MARX, 2011a: 545, grifos do autor).

Marx fala aqui que a "coerção recíproca que os capitais exercem" dentro da livre concorrência "uns sobre os outros" não é outra coisa senão "o desenvolvimento *livre* e simultaneamente *real* da riqueza como capital". Trata-se, então, de uma imanência do poder dominante atual – "que não é senão o livre movimento dos capitais, *i.e.*, seu movimento dentro das condições que não pertencem a nenhuma condição preliminar dissolvida, mas são suas próprias condições" (MARX, 2011a: 546, grifos do autor) –, que exige a plena liberdade espectral negativa para que possa se reproduzir livre de qualquer constrangimento estrutural. Nesse sentido, Byung-Chul Han apresenta que há sob a dominância do capitalismo neoliberal uma certa dissolução da "exploração estranha" para uma nova e difícil "autoexploração" (HAN, 2017: 115) que, para ele, é

uma ambivalência ao desenvolvimento da liberdade. Ele defende que o deslocamento da "exploração" para a "exploração da liberdade" alterou profundamente a caracterização da opressão capitalista, bem como a resistência política e a própria constituição de uma alternativa global. No lugar da utilização da "repressão" disciplinar imediata, como despotismo da coação dos exploradores contra os explorados, ele sugere que há um operativo interno ao próprio sujeito isolado, que produz a depressão como coação produzida pelo "excesso" subjacente de liberdade espectral. A depressão funciona com um tipo de mecanismo interno poderoso de dominação, pois ela é a única interiorização ideológica possível capaz de paralisar a atuação da subjetividade livre. Ademais, temos que considerar que "não se pode deixar o indivíduo sozinho, entregue a si próprio". A plena liberdade desenvolveria "uma inteligência livre e consciente das potencialidades de libertação da repressão", possibilitando que "a energia libidinal do indivíduo" pudesse voltar-se "contra as suas cada vez mais vasta área de relações existenciais, assim arrasando o ego da realidade e seus desempenhos repressivos" (MARCUSE, 1979: 60). A liberdade espectral é objeto da exploração capitalista, pois, como sabemos até aqui, o "capital-sujeito" produz formas estritas de subjetividade. O paradoxo da subjetividade alienada atribuída é que o próprio exercício da plena liberdade pessoal espectral produz uma tipologia muito específica de coação, isto é, ela é autoproduzida na execução da "*liberdade coercitiva*" (HAN, 2017: 30, grifos do autor). Ela não vem de fora, mas ela está dentro e, em grande medida, opera de dentro para fora e de *dentro para dentro*. O que temos que perceber hoje é justamente o "estreitamento entre liberdade e exploração" (HAN, 2018: 44), que operou uma transformação significativa na relação da repressão com a exploração. A "exploração da liberdade" alterou o metabolismo do antagonismo direto entre explorador e explorado, posto que além da exploração econômica que subordina os não-proprietários de capital ao "capital-sujeito", temos um aprofundamento da exploração que capturou a liberdade para finalidades psíquicas profundas à funcionalidade da dominação social opressiva. Isso significa que a liberdade espectral atua como "liberdade coercitiva" para si. Estamos falando de um tipo de interiorização

da repressão simbólica que, pelas suas próprias características específicas, transformou o "interior" do Eu no núcleo ativo da reprodução das coações simbólicas da opressão social dominante. Não estamos falando da eliminação da exploração capitalista, mas que o "capital-sujeito" projeta novas modalidades de subjetividade subordinadas à liberdade espectral, ou seja, a subjetividade tornou-se objeto primordial da exploração capitalista. A exploração capitalista se atualizou. Para Byung-Chul Han:

> Hoje, acreditamos que não somos *sujeitos* submissos, mas *projetos* livres, que se esboçam e se reinventam incessantemente. A passagem do sujeito ao projeto é acompanhada pelo sentimento de liberdade. E esse mesmo projeto já não se mostra tanto como uma figura de coerção, mas sim como uma *forma mais eficiente de subjetivação e sujeição*. O "eu" como projeto, que acreditava ter se libertado das coerções externas e das restrições impostas por outros, submete-se agora a coações internas, na forma de obrigações de desempenho e otimização [...] Vivemos em um momento histórico particular, no qual a própria liberdade provoca coerções. A liberdade de poder (*Können*) produz até mais coações do que o dever (*Sollen*) disciplinar, que expressa regras e interditos. O *dever* tem um limite; o *poder* não. Portanto, a coerção proveniente de *poder* é ilimitada e, por esse motivo, encontramo-nos em uma situação paradoxal. A liberdade é a antagonista da coerção. Ser livre significa estar livre de coerções. Ora, mas essa liberdade que deveria ser o contrário da coação também produz ela mesma coerções. Doenças psíquicas, como depressão ou *bornout* são expressões de uma profunda crise da liberdade: são sintomas patológicos de que hoje ela se transforma muitas vezes em coerção (HAN, 2018: 09-10, grifos do autor).

À medida que o "capital-sujeito" ampliou sua força através da projeção de um tipo de subjetividade subordinada, patologizada para dentro, em que a subjetividade significa imediatamente sujeição ao imperativo categórico "do desempenho como um novo mandato da sociedade pós-moderna do trabalho" (HAN, 2017: 27). Byung-Chul Han promove aqui uma alteração na escala de percepção que vai da exploração à depressão, ou melhor, para falarmos hoje em exploração ela precisa estar conectada à liberdade espectral que é a nomeação para a repressão contemporânea do sujeito. Ele diz que "o sujeito de desempenho está livre da instância externa de domínio que o obriga a trabalhar ou que poderia explorá-lo. É senhor e soberano de si mesmo". O que Byung-Chul Han parece propor é que a virada ideológica provocada pela psicopolítica neoliberal – que é uma variação específica do "capita-sujeito" – destituiu os quadros de referência disciplinares que eram prescritivos no que diz respeito ao conjunto das obrigações morais individuais. A ideia de uma ética do trabalho, por exemplo, foi

subtraída para uma moralidade internalizada compulsória em si mesmo. Não se trata mais de uma obrigação que vem de fora, mas temos agora uma auto-obrigação simbólica exercendo pressão imediata sobre a subjetividade do sujeito. Assim, Byung-Chul Han diz que "a queda da instância dominadora não leva à liberdade", mas, "ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam" (HAN, 2017: 29). A tradução da "queda da instância dominadora" é que a repressão internalizada pelo "capital-sujeito" aparece de maneira sintomática como depressão. É interessante perceber que um dos principais sintomas da depressão pessoal é perda do sono. Mas estamos falando de uma forma estrita de desespero. Jonathan Crary fala que "a insônia corresponde à necessidade de vigilância, à recusa de fechar os olhos para o horror e a injustiça que assolam o mundo" (CRARY, 2016: 28). A depressão aparece como perda de orientação do mundo, através do "distanciamento da experiência e redução da capacidade de satisfação", que o psicanalista Christian Dunker classifica como "o trabalho negativo da depressão" (DUNKER, 2017: 224). Perder a orientação do mundo é ser destituído da experiência autêntica, prolongando o presente para além dele mesmo e subtraindo a expectativa do futuro. O paradoxo da depressão é que estamos diante de uma situação cambiante e precária entre a inanição paralisadora permanente e o imperativo de que tudo é possível, cuja ontologia é capturada pela ideologia do excesso de positividade:

> Essa soberania está precisamente ausente daquele novo tipo humano, exposto e entregue indefeso ao excesso de positividade. O homem depressivo é aquele *animal laborans* que explora a si mesmo e, quiçá deliberadamente, sem qualquer coação estranha. É agressor e vítima ao mesmo tempo. O *si-mesmo* em sentido enfático é ainda uma categoria imunológica. Mas a depressão se esquiva de todo e qualquer esquema imunológico. Ela irrompe no momento em que o sujeito de desempenho não pode mais *poder*. Ela é de princípio um *cansaço de fazer e de poder*. A lamúria do indivíduo depressivo de que *nada é possível* só se torna possível numa sociedade que crê que *nada é impossível*. Não-mais-poder-poder-leva a uma autoacusação destrutiva e a uma autoagressão. O sujeito de desempenho encontra-se em guerra consigo mesmo. O depressivo é o inválido dessa guerra internalizada. A depressão é o adoecimento de uma sociedade que sofre sob o excesso de positividade. Reflete a humanidade que está em guerra consigo mesma (HAN, 2018: 29, grifos do autor).

Byung-Chul Han é preciso quando diz que o "depressivo é o invalido dessa guerra internalizada". Existe uma delicada sutileza na dominação social produzida pela

forma compulsória do poder do "capital-sujeito" que é operada pela psicopolítica. A depressão funciona justamente como uma "guerra internalizada", que entra em choque com o excesso de permissividade positiva. A ambiguidade é que temos a produção de uma subjetividade amorfa, aniquilada pela pressão do desempenho infinito, mas que, contraditoriamente, busca combater o fracasso e a dor através da incorporação na própria lógica que os gerou. O "capital-sujeito", através da psicopolítica, apresenta uma falsa solução ao problema do fracasso, a saber, "o imperativo da otimização sem limites explora até mesmo a dor", e "é tolerada apenas a dor que possa ser explorada em favor da otimização" (HAN, 2018: 48). O que temos que considerar aqui como relevante, é que o "capital-sujeito", na produção de uma nova subjetividade, não mais explora a força ativa de trabalho apenas mediante o roubo do tempo de trabalho alheio, mas a exploração de subjetividade em toda sua intensidade é utilizada pela reprodução do "princípio de realidade" atual. Não é absurdo falar de um tipo de capitalismo que explora as emoções no exercício da liberdade da subjetividade pessoal. Assim, o que temos, é que "o capitalismo da emoção faz uso da liberdade", e que "ser livre significa deixar as emoções correrem livres" (HAN, 2018: 65). A repressão hoje não bloqueia a manifestação da liberdade, mas ela distorce esse tipo de liberdade para que ela apareça sempre como liberdade espectral. O "capital-sujeito" utiliza as emoções livres como expressão do modelo dominante de repressão, que na impossibilidade de emoções autênticas, tudo se torna possível para a nova *emocionalidade*. O paradoxo é que a nova repressão psicopolítica não reprime, mas "é uma *política inteligente* que busca agradar em vez de oprimir" (HAN, 2018: 53, grifos do autor). São os *estímulos positivos* que controlam as emoções, e todo novo choque traumático – que produz paralisia e desamparo – é resolvido por uma nova articulação psicopolítica. Esse procedimento não deixa de ser problemático – no sentido de apresentar um problema paradoxal, cuja resolução ainda não está dada, nem garantida –, embora seja bastante significativo na identificação do impasse estrutural básico. O que está em questão é justamente o mecanismo decisivo pelo qual o poder se reproduz indefinidamente, e que define a lógica subjacente à reprodução da opressão social ampla. Ele intenta estabelecer um

deslocamento na percepção da "exploração fundamental", que após ampliar a relação inerente de exploração, fala na primazia da "autoexploração" de si. Todavia, não se trata apenas de um deslocamento da percepção subjetiva, embora ela seja decisiva na constituição do que, de fato, é verdadeiro. Entretanto, não podemos esquecer que com a dominância do capitalismo integrado, "a verdade deixou de existir em toda parte" (DEBORD, 1997: 176). É possível dizer aqui que a "autoexploração" é a "verdade" da mentira generalizada deste mundo. Assim, a imposição ideológica da ideia de "autoexploração" pelo capitalismo, na verdade, objetiva "produzir formas mais eficazes de sujeição" (DARDOT; LAVAL, 2016: 329). Aqui teríamos o problema em sua amplitude: trata-se de um tipo de opressão social em que é o sujeito, na sua obrigação de "gozo" na liberdade plena, que produz coações contra si, pois essa liberdade espectral é uma forma de subjetividade derivada assujeitada. Na verdade, Lacan diz que o que há além do "princípio de realidade" é a "renúncia do gozo", já que "é ela que constitui o senhor". Para ele, a "função de mais-de-gozar" (LACAN, 2008: 17) é o que define a constituição do objeto-*a*. Žižek insiste que o "excesso do gozo sobre o mero prazer é gerado pela presença do exato oposto do prazer, ou seja, a dor" (ŽIŽEK, 2013a: 152). O que temos que perceber aqui é que a coação de si é uma armadilha, pois ela parte da pressuposição de uma utilização absoluta do uso exponencial da liberdade, que provocada a gozar não alcança o pleno gozo – nem o mínimo gozo –, pois o gozo como "substância" do "objeto" primordial aparece como uma impossibilidade ontológica. Žižek apresenta a todo o impasse do problema quando diz:

> No entanto, na medida em que estamos lidando com a mediação propriamente dialética entre forma e conteúdo, não devemos reduzir a repressão primordial simplesmente à forma de uma lacuna: algo insiste, a estranha possibilidade de um "conteúdo excessivo" não só impermeável à negação, mas produzido pelo próprio processo da negação (autorrelativa) redobrada. Consequentemente, esse algo não é simplesmente um resto do Real pré-simbólico que resiste à negação simbólica, mas um X espectral chamado por Lacan de *objeto a* ou mais-gozar. Aqui entra em jogo a distinção fundamental de Lacan entre prazer (*Lust, plaisir*) e gozo (*Geniessen, jouissance*): o que está "além do princípio de prazer" é o gozo em si, a pulsão como tal. O paradoxo básico da *jouissance* é o fato de ela ser tanto impossível *quanto* inevitável: nunca é atingida, é sempre perdida, mas, ao mesmo tempo, nunca nos livramos dela – cada renúncia do gozo gera um gozo na renúncia, cada obstáculo ao desejo gera um desejo pelo obstáculo, e assim por diante. Essa reversão nos dá a definição mínima do mais-gozar:

> ele envolve um paradoxal "prazer na dor". Ou seja, quando Lacan usa o termo *plus-de-jouir*, temos de fazer outra pergunta ingênua, mas crucial: em que consiste esse mais? É apenas um aumento qualitativo do prazer comum? A ambiguidade da expressão francesa é decisiva: ela pode significar tanto "mais gozo" quanto "gozo nenhum" – o excesso do gozo sobre o mero prazer é gerado pela presença do exato oposto do prazer, ou seja, a dor; ele é parte da *jouissance* que resiste à contenção pela homeostase, pelo princípio de prazer; é o excesso do prazer produzido pela própria "repressão", e é por esse motivo que, se abolimos a repressão, nós o perdemos. É isso o que Herbert Marcuse deixa escapar em *Eros e civilização*, quando propõe uma distinção entre "repressão básica" ("as 'modificações' dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização") e "mais-repressão" ("as restrições requeridas pela dominação social" (ŽIŽEK, 2013a: 152, grifos do autor).

O paradoxo é que o gozo, ou ato de gozar, funciona como um mais além do mero prazer. Trata-se de uma fixação do "objeto" que não pode ser simplesmente suprimido. Lacan que "no campo do Outro existe o mercado, que totaliza os méritos, os valores, que garante a organização das escolhas, das preferências, e que implica uma estrutura ordinal, ou cardinal" (LACAN, 2008: 17-18). Lacan diz que um sujeito só pode ser representado de um significante para outro significante. Marx já havia dito que "o valor de uso se torna a forma de manifestação de seu contrário" (MARX, 2013: 133), isto é, Marx decifrou o sintoma da realidade econômica capitalista, quando mostra que o sujeito primordial aparece quando o significante valor de troca é representado no significante valor de uso. O mercado, "campo do Outro", é quem materializa o "mais-valor" que está contido potencialmente no significante valor, mas que só pode se realizar como "mais-valor" quando o significante valor de uso é adquirido no processo de troca do mercado. É nesta perda que o "mais-valor" aparece. Lacan diz que "em nosso nível, só importa essa perda", que "não é idêntico a si mesmo, daí por diante, o sujeito não goza mais", "perde-se alguma coisa que se chama mais-de-gozar" (LACAN, 2008: 21). Para Žižek, a "repressão" é justamente a aceitação indiscriminada do ato de "mais-gozar". Retomando Lacan:

> O sujeito, aí, é sufocado, apagado, no instante mesmo em que aparece. Como é que alguma coisa desse sujeito que desaparece por ser o que surge, que é produzido por um significante para se apagar prontamente em outro, pode se constituir e, no fim, fazer-se tomar por um *Selbstbewusstsein*, isto é, por algo que se satisfaz por ser idêntico a si mesmo? [...] O sujeito, seja qual for em que se produza em sua presença, não pode reunir-se em seu representante de significante sem que se produza, na identidade, uma perda,

> propriamente chamada de objeto *a*. É isso que é designado pela teoria freudiana concernente à repetição. Assim, nada é identificável dessa alguma coisa que é o recurso ao gozo, um recurso no qual, em virtude do sinal, uma outra coisa surge no lugar do gozo, ou seja, o traço que marca. Nada pode produzir-se aí sem que um objeto seja perdido (LACAN, 2008: 21, grifos do autor).

Estamos nos referindo, então, a uma perda. O *objeto a* é justamente essa perda primordial, que faz com que o fracasso seja a própria "normalidade" de uma experiência fadada ao fracasso, isto é, o "mais-gozo" é o excesso constitutivo de uma perda, pois o sujeito desaparece quando tenta aparecer no outro. O valor se apaga no valor de uso, e esse se perde como representante do próprio valor, já que o que importa não é a utilidade social do "objeto", mas o interesse autorreferente do "sujeito-capital". O que temos é a constituição ontológica da perda, da falta, de uma lacuna intransponível. Lacan diz, nesse sentido, que "não é certo que a tomada do poder tenha resolvido a subversão do sujeito" (LACAN, 2008: 17). A mera substituição do mestre não resolverá a questão. Para Žižek, temos que romper "com uma posição cindida do mal menor na política e na revolução espiritual interna", o que significa de maneira dissimulada que, "na política, deveríamos ser modestos e simplesmente aceitar que alguns Mestres são melhores que outros, e a única revolta é a revolta espiritual interna" (ŽIŽEK, 2013a: 29). A lógica do "mais-gozar" nega absolutamente essa linha "modesta", pois a mera "tomada do poder" ou a aceitação resignada do semblante democrático, não elimina automaticamente a perda constitutiva do "mais-valor" e do "mais-gozar".

A questão é que, para o sujeito atuante, a frustração resultante do fracasso de não conseguir ser ele mesmo não é suficiente para o prolongamento do seu permanente estado depressivo – que é uma certa impotência diante da possibilidade de tudo, pois nada mais é impossível: o paradoxo é que ele se sente pressionado a agir sempre, cujo fracasso diante da infinitude das possibilidades e pressões pelo "gozo" está previamente definido em decorrência do sentimento de incompletude –, mas isso resulta do "imperativo do desempenho como um novo *mandato* da sociedade pós-moderna do trabalho" (HAN, 2017: 27, grifos do autor). A exigência do desempenho

determina até o nível mais básico da vida. Žižek diz que "o paradoxo da economia libidinal é que o mais ou o excesso seja necessário até mesmo para o funcionamento mais 'básico'" – e essa é a grande armadilha do excesso constitutivo –, em que "um edifício ideológico 'seduz' os sujeitos a aceitar a 'repressão' ou a renúncia por meio do oferecimento do mais-gozar (o *plus-de-joir* de Lacan) – ou seja, o gozo gerado pela renúncia 'excessiva' do gozo em si" (ŽIŽEK, 2013a: 153, grifos do autor). Temos aqui uma ética *objetal*, um novo *dever* ser que modelou a moralidade subjacente, as emoções e a totalidade da economia psíquica do "neossujeito" como àquele tipo subjetivo que se dedica completamente em toda a circularidade da vida, um sujeito do engajamento permanente como "sujeito unitário", isto é, "o sujeito do envolvimento de si mesmo" (DARDOT; LAVAL, 2016: 327). Byung-Chul Han apresenta o curto-circuito da ambiguidade de como o alargamento do modo dominante da exploração não resulta diretamente na exponenciação da liberdade, mas na verdade, torna indistinta liberdade e coerção/coação como fundamento da própria lucratividade capitalista. Para ele:

> O neoliberalismo é um sistema muito eficiente – diria até inteligente – na exploração da liberdade: tudo aquilo que pertence às práticas e às formas de expressão da liberdade (como a emoção, o jogo e a comunicação) é explorado. Explorar alguém contra sua própria vontade não é eficiente, na medida em que torna o rendimento muito baixo. É a exploração da liberdade que produz o maior lucro (HAN, 2018: 11-12).

Podemos ver que Byung-Chul Han considera os efeitos do capitalismo sobre as pessoas singulares, como determinantes na compreensão da opressão social, e que seria a liberdade o problema axiológico na configuração da exploração. É uma espécie de compulsão abstrata à coação, sem a existência do sujeito explorador – pois, nesse caso, o sujeito não é o "objeto" da exploração, mas é ele próprio o senhor ativo da sua autoexploração –, já que não é possível dizer, segundo Byung-Chul Han, que exista uma determinação exterior à própria constituição da "exploração da liberdade". A liberdade, de antítese a qualquer forma de coação possível, torna-se com o advento do capitalismo neoliberal, o princípio pelo qual a coação fundamental é produzida e reproduzida indefinidamente. Weber falava em "jaula de aço" para caracterizar o

processo que aprisionaria o sujeito e o destino da civilização dentro da própria lógica da modernização capitalista. O imperativo da colaboração com o capitalismo, que derreteu a cidadania engajada e a subjetividade ativa, transformou os afetos do sujeito numa aflição sem fim, pois sua insistente necessidade de empresariamento, sua cambiante relação com as novidades do mundo, o peso permanente da ausência de coação/coerção externa, o impulso para a dizer e comunicar tudo e a infernal compulsão para que viva o "presente perpétuo" (DEBORD, 1997: 175), instalou um tipo de sujeição, em que "cada indivíduo é obrigado a construir, por conta própria, sua 'jaula de aço' individual" (DARDOT; LAVAL, 2016: 330). Toda resposta à catástrofe do mundo deixou de ser de responsabilidade coletiva para um tipo de governo de si, produzindo à amplificação da paranoia individual, do desespero, da infelicidade, da forma depressiva de sofrimento como medida mínima de sociabilidade. A "autoexploração" está um pouco além da expropriação do tempo do trabalhador e da riqueza social produzida alienada, mas tem que ser considerada diante da condição ilimitada do "tudo poder", em que cada sujeito é obliterado e reduzido à carcaça de sua personalidade cambiante. Quanto mais a liberdade subjetiva é potencializada, mais o sujeito sufoca-se no interior de sua "jaula de aço" intransponível. O paradoxo da suposta cura à "jaula de aço" é que "o imperativo da otimização sem limites explora até mesmo a dor", e na ambiguidade política da dor, "é tolerada apenas a dor que possa ser explorada em favor da otimização" (HAN, 2018: 48). O temos aqui? É possível dizer que existe uma ideia de tolerância à dor que está submetida à exploração, criando uma estratificação da própria dor. O que aparece como surpreendente aqui é que a nova etapa do capitalismo criou uma economia política da dor, em que teríamos a existência de dores descartadas, rejeitadas, em detrimento das dores prontamente capitalizadas ao mercado eleito da cura. A cura é o princípio da morte.

O problema é que a exploração é precedida pela preponderância do regime atual de expropriações contínuas no capitalismo que, em Marx, funciona como um sistema de expropriações tipicamente econômicas, abstratas, impessoais. É possível que o poder social dominante, abstrato e impessoal, exerça-se sobre as pessoas singulares,

sem a mediação decisiva das classes em disputa? Byung-Chul Han diz que o "sistema neoliberal não é mais um sistema de classes no sentido estrito", pois ele "não se constitui por estratos antagônicos da sociedade" (HAN, 2018: 15). Para ele, o capital não seria uma forma de dominação particular de classe, mas o próprio capital se converteu num tipo de poder dominante que, sob o regime do capitalismo neoliberal, "transforma a exploração imposta por outros em uma autoexploração que atinge todas as 'classes'" (HAN, 2018: 16). Aqui, curiosamente, temos uma inflexão filosófica significativa, que nos levaria ao encontro de Walter Benjamin. Abrigando como realmente válida a questão da "autoexploração" elaborada por Byung-Chul Han, mas reprovando a destotalização que elabora sobre o aspecto da dominação particular de classe – no sentido que o capitalismo neoliberal não seja um "sistema de classes" –, talvez seja possível dizer que, a despeito da própria dominação de classe existente no capitalismo neoliberal, estamos diante da reprodução do "desespero" (BENJAMIN, 2013: 22) como uma forma de "autoexploração" que, nesse sentido, atingiria todas as classes. Somente pela mobilização de uma distorção decisiva é que o capitalismo neoliberal não pode ser percebido como um "sistema de classes". Na verdade, a percepção comum de que não haveria mais classes, não poderia ser considerada como o sintoma que significaria que estamos imersos numa forma duríssima de opressão e dominação de classes sem precedentes? Não seria a generalização do "desespero" resultado de uma situação em que as pessoas estariam diante da ausência de uma alternativa possível? Não é justamente no desaparecimento de todas as alternativas políticas que a percepção de eterno presente se potencializa?

No capitalismo neoliberal de "autoexploração", "a agressão é dirigida contra nós mesmos", o que faz com que esse tipo de opressão voltada contra si não possibilite a transformação dos "explorados em revolucionários, mas sim em depressivos" (HAN, 2018: 16). Talvez seja o paradoxo entre o "desespero" e as formas deletérias da subjetividade depressiva, do fracasso, da culpa, que Benjamin capturou em seu "capitalismo como religião". Ele diz que as "preocupações" são "uma doença do espírito própria da época capitalista", que são provocadas por um impasse difícil, isto é, em que

uma "condição tão sem saída é culpabilizadora", e as "preocupações" não são outra coisa senão "o indicativo dessa consciência de culpa provocada pela situação sem saída" (BENJAMIN, 2013: 24). Podemos dizer que a "autoexploração" não produz apenas uma situação individual difícil, mas que dela resulta um "desespero" universal capaz de paralisar o sujeito na sua miserável condição de "cansaço solitário" (HAN, 2017: 71) e sofrimento particular – embora aqui ele não possa ser reduzido à sua condição de pessoa singular, mas necessariamente como alguém associado a determinadas formas coletivas de pertencimento social.

Talvez tenhamos que levar a sério o problema da opressão social, não reduzindo todo o conflito ao antagonismo de classes, ou seja, tratando o problema da opressão como meramente político, mas ampliando a reflexão crítica sobre ela. A tomada do poder político não pode subtrair "a ligação entre a mais-valia e o mais-gozar" (ŽIŽEK, 2013a: 355). O desespero pessoal e a depressão coletiva são derivações do mesmo processo social de dominação social. O que importa é que a patologização particular seja combatida, e a energia opositora – ao mesmo tempo que a energia criativa positiva –, deslocada para o axioma básico da dominância do "capital-sujeito". É preciso tomar um caminho.

3 Fenomenologia do fascismo

> Entre o conhecimento e o poder existe não só a relação de servilismo, mas também de verdade. Muitos conhecimentos, embora formalmente verdadeiros, são nulos fora de toda a proporção com a repartição de poderes. Quando o médico expatriado diz - "para mim, Adolf Hitler é um caso patológico" - o resultado clínico acabará talvez por confirmar o seu juízo, mas a desproporção deste com a desgraça objectiva que, em nome do paranoico, se espalha pelo mundo faz de tal diagnóstico, com que se incha o diagnosticador, algo ridículo. Talvez Hitler seja "em si" um caso patológico, mas certamente não "para ele". A vaidade e pobreza de muitas manifestações de exílio contra o fascismo ligam-se a este facto. Os que expressam os seus pensamentos na forma de juízo livre, distanciado e desinteressado são os que não foram capazes de assumir nessa forma a experiência da violência, o que torna inútil tal pensamento. O problema, quase insolúvel, consiste aqui em não se deixar imbecilizar nem pelo poder dos outros nem pela impotência própria.
>
> Theodore Adorno,
> *Mínima Moralia* (fragmento 34).

3.1 A coisa em si

Há uma certa ambiguidade subjacente à hipótese do fascismo – que nos assombra como uma má consciência histórica, no sentido de atuar como uma lembrança indesejada, mas que suspeita-se estar sempre pronta para aparecer em épocas difíceis, ou talvez ele jamais tenha desaparecido das nossas sociedades democráticas e exista como uma "obrigação" latente –, não como uma hipótese que talvez apareça como resultado trágico do devir histórico, mas como um "pseudoacontecimento" decisivo no tempo presente capaz de bloquear o surgimento de um "acontecimento" autêntico. Com efeito, temos que pensar o "acontecimento" não como uma *presentificação* do que é – como a "coisa" real existente –, um dado absoluto-inerte em que as coordenadas do mundo estão postas como irremovíveis mesmo que pareçam mudar, mas como "uma ruptura na disposição normal dos corpos e das linguagens tal como existe para uma situação particular". Badiou aqui é preciso, pois um "acontecimento" não pode ser pensando senão como "a criação de novas possibilidades", que diante da "situação ou ao mundo", significaria a abertura a uma "possibilidade daquilo que, do estrito ponto de vista da composição dessa situação ou

legalidade desse mundo, é propriamente impossível" (BADIOU, 2012: 138). Por essa razão o fascismo não pode ser pensado enquanto um "acontecimento" autêntico capaz de se confrontar com a situação do mundo, mas "a encenação fascista da revolução conservadora como um pseudo-Acontecimento" (ŽIŽEK, 2016: 149). Na esteira seguida por Žižek, Clara Zetkin diz que o fascismo não representa nada mais do que "um programa revolucionário fraudulento" (ZETKIN, 2019: 44). É nesse sentido que o fascismo é um tipo específico de dominação social ampla que funcionaria internamente à reprodução do poder hegemônico do capitalismo realmente existente. Assim, o fascismo funcionaria como um mecanismo interno, intencionado por uma compulsão externa soberana, que é reativo à perspectiva da mudança radical liderada pelo proletariado, mas positiva absolutamente os interesses colonizados pela burguesia. Trata-se de uma reação generalizada das "maiorias silenciosas" – que Robert Musil diz que aparece na forma de um "antissemitismo popular, como reação à emancipação" (MUSIL, 2016: 109) – contra as maiorias engajadas na democracia liberal e que, por dentro da democracia e valendo-se dela, reestruturam a própria democracia e os limites plenos de sua atuação. Por isso que o fascismo pode ser pensado como um espectro "reacionário" que ronda as próprias democracias liberais contemporâneas como uma má consciência de si. Nicos Poulantzas chega mesmo a dizer "que o fascismo não é estranho à democracia parlamentar", mesmo que isso implique considerar a "verdade que o Estado burguês – e o sistema capitalista – comporta em si mesmo os 'germes' do fascismo" (POULANTZAS, 1979: 64). Sartre, numa perspectiva diferente, diz que "a democracia sempre foi de fascistas porque ela tolera, por sua natureza, todas as opiniões, convém que se faça enfim leis restritivas: não deve haver liberdade contra a liberdade" (SARTRE, 2015b: 236). O que temos aqui é uma situação difícil à democracia, mas também ambivalente ao fascismo. Talvez, não seja possível contraditar "táticas legítimas da política democrática liberal" às "táticas desleais da política fascista" (STANLEY, 2019: 17), pois o fascismo pode significar apenas um prolongamento brutal da democracia liberal, por outros meios. O paradoxo a que podemos chegar é que combater o fascismo possa representar o combate impiedoso à

própria democracia liberal. Ademais, toda potência e complexidade possível contida no fascismo não pode ser banalizada nem, tampouco, descomplexificada de suas dificuldades, posto que diante da impossibilidade da eliminação por decreto das contradições difíceis do axioma básico do problema do fascismo, nenhuma das antinomias podem simplesmente ser substituídas por outras contradições simples mais verossímeis: é possível que isso oblitere ainda mais a compreensão e produza uma impotência política diante de mais horror e brutalidade.

Em grande medida, pois, todo fascismo é mais ou menos potente quando seu "pseudoacontecimento" é mais ou menos percebido como realmente existente. Adorno diz que "o fascismo é de fato tanto menos 'ideológico', na medida em que proclama de modo imediato o princípio da dominação que no mais fica oculto" (ADORNO, 2008: 104). Isso pode significar que o fascismo não é uma ideologia política que tenha como característica fundamental o encobrimento da realidade, em que suas intenções não são manifestas e apenas uma rasura no seu núcleo elusivo seria capaz de desvelar a verdade do seu fundamento. O filósofo radical, Guy Debord, lembra que embora "o fascismo se dedique à defesa dos principais pontos da ideologia burguesa tornada conservadora", ele "apresenta-se como aquilo que é: uma ressurreição violenta do *mito*, que exige a participação em uma comunidade definida por pseudovalores arcaicos: a raça, o sangue, o chefe" (DEBORD, 1997: 75, grifos do autor). Assim, no fascismo a própria forma contém a verdade ideológica de sua dominação, pois ele se apresenta "como aquilo que é". A tragédia é que o fascismo não pode ser enquadrado como uma falsa consciência social, mas sua legitimação está justamente no fato de representar a realidade, embora se trate de uma realidade distorcida. Nesse caso, a distorção é o próprio princípio pelo qual o parâmetro da realidade passa a ser confrontado. A realidade não desaparece diante da ideologia, mas ela apenas aparece mediante sua distorção simbólica fascista. O que está manifesto exprime a sua mais autêntica verdade, tornando "falsa" toda oposição/dissidência legítima e deslegitimando a existência de todo fundamento "oculto". No fascismo, temos uma operação complexa entre a validação da "verdade" e da "mentira", em que uma

disjunção ontológica do significado é realizada, sendo necessário contrapor a "verdade" fascista à "mentira absoluta":

> O poder magnético que as ideologias têm sobre os homens quando já se tornaram inteiramente cediças para eles vai além da psicologia, explica-se pela dissolução objetivamente determinada da evidência lógica como tal. Chegou-se ao ponto de a mentira soar como verdade e a verdade, como mentira. Cada enunciado, cada notícia, cada ideia está formada de antemão pelos centros da indústria cultural. Tudo que não é de pronto reconhecido pelo traço dessa pré-formação é desde logo desprovido de credibilidade – ainda mais quando as instituições da opinião pública sustentam suas emissões com mil provas de fato e com todo o poder persuasivo de que dispõe a ordenação total. A verdade que a isso se quisesse opor não apenas traz a marca do improvável como é demasiado pobre para avançar na concorrência com os aparatos de difusão altamente concentrados. O caso extremo alemão tem o que ensinar sobre todo esse mecanismo. Quando os nacional-socialistas começaram a torturar eles não apenas aterrorizaram os povos dentro e fora como estavam mais seguros do segredo na medida mesma em que o terror se tornava mais desabrido. O seu caráter inverossímil tornava fácil não crer naquilo em que de modo algum se queria acreditar, e nisto ao mesmo tempo se capitulava diante dele. Os trêmulos se esquivam dizendo que afinal há muito exagero: até a plena guerra a imprensa inglesa tratava como indesejável qualquer pormenor sobre os campos de concentração. Cada horror no mundo esclarecido torna-se necessariamente conto de horror. Pois a inverdade da verdade tem um núcleo ao qual o inconsciente se dirige com avidez. Mas o fascismo é de fato menos "ideológico", na medida em que proclama de modo imediato o princípio da dominação que no mais fica oculto. Tudo que as democracias podem lhe opor como humano ele refuta facilmente com a advertência de que aquilo que bravamente expeliu não é a humanidade inteira senão uma fantasmagoria dela. Tal é entretanto o desespero dos homens na cultura que, se instalados, eles se desfazem daquilo que, frágil, é o melhor, contanto que o mundo faça o favor à sua maldade de reconhecer quanto ele próprio é malvado. As forças políticas oposicionistas são obrigadas, por sua vez, a servirem-se elas mesmas da mentira, caso não queiram ser por sua vez eliminadas como destrutivas. Quanto mais fundo divergem do existente, que no mais lhes oferece abrigo contra o futuro pior, mais fácil fica para os fascistas amarrá-las a inverdades. Só a mentira absoluta ainda tem a liberdade de dizer de algum modo a verdade. Na troca entre verdade e mentira, que quase exclui a manutenção da diferença e que torna a adesão ao mais simples conhecimento um trabalho de Sísifo, anuncia-se na organização lógica a vitória do princípio que militarmente está prostrado. Mentiras têm pernas longas: elas se antecipam ao tempo. A conversão de todas as questões da verdade em questões de poder, à qual não tem como se furtar a verdade mesma se não quiser ser aniquilada por este, não apenas a submete como nos despotismos antigos como se apoderou até o mais íntimo da disjunção do verdadeiro e do falso, que os mercenários da lógica de todo modo contribuem com afinco para eliminar. Assim sobrevive Hitler, do qual ninguém sabe dizer se morreu os escapou (ADORNO, 2008: 104-105).

A ideia do poder concentrado, aqui indicada por Adorno, está bastante ligada à "concentração do terror", numa simbiose entre o poder concentrado do Estado fascista e a concentração/difusão da "verdade" manipulada como controle dos afetos e da própria resistência política ao regime ideológico. Guy Debord caracteriza como "espetacular concentrado" regimes políticos em que há a preponderância da "ditadura da economia burocrática", a qual "não pode deixar às massas exploradas nenhuma margem significativa de escolha, pois ela deve escolher tudo". Regimes políticos ditatoriais, pois, têm que ser acompanhados da "violência permanente" estatal, sendo funcional ao sistema o fato de que "onde o espetacular concentrado domina, a polícia também domina" (DEBORD, 1997: 42-43). O fascismo histórico se caracteriza, grosso modo, pela disjunção da liberdade econômica e da "mentira" como substrato da ideologia de validação da "verdade" do terror fascista. Em contrapartida, o fascismo contemporâneo se desenvolve a partir de um complexo mecanismo de concentração/difusão/integração dos aparatos de democratização das suas ideias dominantes, cabendo à fragmentação seu elemento nuclear mais importante, isto é, ela se fundamenta num tipo específico de exploração da liberdade, que faz com que exista um fascismo sem um regime concentrado fascista. Na verdade, "o termo 'fascismo' se adapta a tudo porque é possível eliminar de um regime fascista um ou mais aspectos e ele continuará sempre a ser reconhecido como fascista" (ECO, 2019: 42-43). O fascismo incorpora em seu mecanismo reprodutivo interno ideias que não fazem parte da ideologia comum às classes dominantes. Nesse sentido, o fascismo é uma forma reacionária de protesto, de denegação reativa da decadência da civilização burguesa que se expressa no "declínio do indivíduo e sua subsequente fraqueza" (ADORNO, 2006: 167), que vai incorporando aspirações populares autênticas de maneira instrumentalizada para que às relações de exploração e dominação sejam distorcidas. O objetivo é operar a distorção da causa do problema em si, elegendo um "intruso" como a própria encarnação do problema. O intruso para o fascismo é sempre um semblante, uma aparência falsa do problema decisivo que aparece como uma "fantasmagoria". É necessário aqui que o fascismo produza um tipo de paranoia

coletiva obsessiva, fazendo com que seus seguidores tenham que "se sentir sitiados" (ECO, 2019: 51). Os intrusos estão "dentro" ou "fora", conforme a conjuntura subjacente à explosão do fascismo. O desafio filosófico do nosso tempo é identificar o axioma básico do problema do fascismo em estado puro, o que significa distingui-lo da ficção simbólica do fascismo puro e da idealização abstrata do fascismo típico (ou histórico). A atualização do fascismo hoje pressupõe, necessariamente, que ele não seja tratado como se tivesse características inerentes inalteráveis (fascismo puro) ou que transformemos variações históricas em modelos anistóricos de mensuração (fascismo típico). Ainda é possível que ambos os modelos sejam fundidos numa ideia que classifico aqui de fascismo total. Tentaremos divergir das duas, ou três hipóteses, tomando o que nelas há de decisivo para a captura do fenômeno hoje, sem capitular à nenhuma obsessão sobre o fascismo no mundo.

O segredo do fascismo está nele mesmo, como dissemos. Aqui há uma ideia típica de todo fascismo, a saber, que é justamente o caráter rude, extremado, da violência simbólica fascista – em conformidade à brutalidade da violência objetal pura – que torna o segredo da verdade fascista intocável. Ademais, é a própria brutalidade do ato que protege o fascismo de uma oposição popular autêntica/sistemática, pois, afinal de contas, o fascismo é a denegação do colapso existente e não há outra maneira de *contra*-posição ao colapso existente senão com uma dose rude de violência. Žižek, comentando a decomposição da vida nua no final dos tempos difíceis, diz que "a verdadeira catástrofe já é esta vida sob a sombra da ameaça permanente de uma catástrofe" *(*ŽIŽEK, 2003: 12). Adorno parece indicar que o inverossímil do absurdo fascista favoreceu uma não-crença subjacente ao indivíduo isolado: que na sua cumplicidade prática adotou a menor resistência ao ato rude em si, negando que sabia, cujo efeito psicológico é a atenuação da cumplicidade com a banalidade do horror fascista. Robert Musil, comentando a experiência do fascismo alemão, insiste que "foi com olhos bem abertos que não vimos absolutamente nada" (MUSIL, 2016: 104). Por isso que há uma intimidade ontológica entre todo fascismo e a catástrofe. É o absurdo dos valores fascistas, aliado à negação de saber-se o fascismo como uma catástrofe, que

oblitera qualquer possibilidade de mudança duradoura do presente catastrófico. É assim que diante da catástrofe a maioria silenciosa é chamada a despertar contra todo tipo de violação promovida pelo ímpeto imperial do capitalismo global, mas como "causa" deslocada, manipulada. O fascismo funciona propriamente como um deslocamento da "causa" de seu fundamento ontológico do "dano" em si para uma "causa" manipulada, obliterando a "causa" autêntica para que uma "causa" intrusa possa alterar o próprio dano como o motivo da reclamação política universal. Nesse sentido, o fascismo opera a instrumentalização de uma aspiração autêntica "a fim de legitimar uma ideia muito específica daquilo que é a exploração capitalista" (ŽIŽEK, 2006: 29). Como a questão da "verdade" é uma questão de "poder", nos termos apresentados por Adorno, o fascismo funciona como o "alarme de incêndio" ideológico de um "dano" que não pode ser traduzido na sua inteireza, isto é, o problema da exploração capitalista não pode ser tratado a partir da ontologia negativa do funcionamento do poder desmedido do capital global e suas consequências, mas é necessário que uma "causa" *próxima* seja mobilizada para que a verdadeira "causa" se mantenha distante. O problema reside justamente quando há uma inquietação própria à ação, "a proximidade (do sujeito torturado) que desperta a simpatia e torna a tortura inaceitável não é a mera proximidade física da vítima, mas, a um nível fundamental, a proximidade do Próximo". O que Žižek nos ensina aqui é que a "causa" *próxima* encontrada para que o "dano" seja justificado não está distante de nós, pois "a proximidade da coisa que, independente da distância a que possa estar em termos físicos, encontra-se sempre, por definição, 'perto demais'" (ŽIŽEK, 2014: 48). Brecht apresenta dolorosamente o problema da proximidade, quando diz:

> Eu sou o vizinho. Eu o denunciei./ Não queremos ter aqui/ Nenhum agitador./ Quando penduramos a bandeira com a suástica/ Ele não pendurou nenhuma bandeira./ Quando lhe falamos sobre isso/ Ele nos perguntou se no cômodo/ Onde vivemos com quatro crianças/ Ainda há lugar para um mastro de bandeira./ Quando dissemos que acreditamos novamente no futuro/ Ele riu./ Nós não gostamos quando o espancaram/ Na escada. Rasgaram-lhe o avental./ Não era necessário. Temos poucos aventais./ Mas agora ele se foi, há sossego no edifício./ Já temos preocupações demais/ É preciso ao menos haver sossego./ Notamos que algumas pessoas/ Viram o rosto quando cruzam conosco. Mas/ Os que o levaram dizem/ Que agimos corretamente (BRECHT, 2012, 123).

O que o poema de Brecht expressa é toda a brutalidade e crueldade inerente à subjetividade distorcida pelo fascismo. Ao mesmo tempo, o "intruso" não está distante, não é algo alienado da vida ordinária, mas estamos todos "próximos demais". É daqui que se torna inaceitável a ideia do não-saber da brutalidade e violência praticada pelo fascismo. Adorno e Horkheimer dizem que há um processo de despersonalização no antissemitismo, "que praticamente deixou de ser um impulso independente", e que as massas "obedecem a mecanismos sociais nos quais as experiências de cada um com os judeus não têm a menor importância" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 165). A "proximidade da coisa" faz com que uma não experiência factual seja substituída por escolhas estranhas à própria decisão individual, capturada que está, pelos mecanismos abstratos da dominação fascista. É por essa razão que a paranoia fascista produz um tipo de "loucura" em que todo inimigo está sempre "perto demais" e que, como derivação política necessária, precisa ser eliminado para que a "causa" autêntica não prevaleça. A garantia do regime de propriedade da riqueza estranhada é o elemento social básico que protege/encobre o desmascaramento da razão objetiva do "dano", pois "a política não é mais somente um negócio, mas o negócio é a política inteira" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 143). É a isso que Walter Benjamin chamou de "estetização da política":

> A crescente proletarização dos homens de hoje e a crescente formação de massas são dois lados de um mesmo acontecimento. O fascismo procura organizar as massas proletarizadas recém-surgidas sem tocar nas relações de propriedade, por cuja eliminação elas pressionam. Ele vê sua salvação em deixar as massas alcançarem a sua expressão (de modo algum o seu direito). As massas possuem um *direito* à mudança das relações de propriedade; o fascismo busca dar-lhes uma expressão conservando essas relações. *O fascismo resulta, consequentemente, em uma estetização da vida política* (BENJAMIN, 2014: 117, grifos do autor).

Benjamin percebeu com astúcia filosófica que o fascismo se desenvolve a partir de uma *fúria* legítima, reconhecendo o *direito* da reclamação universal dos proletários massificados contra o pêndulo objetivo da propriedade da riqueza estranhada e hostil à maioria explorada e dominada, mas precisou traduzir o *direito* ontológico em apenas uma *expressão* incapaz de alterar as relações derivadas do pêndulo objetivo da riqueza.

É assim que temos a introdução dos expurgos e do *desaparecimento* como uma resposta à *expressão* do direito à reclamação autêntica dos explorados e dominados. Faz-se necessário tornar visível o "intruso" responsável pelo "dano", como forma de manipular a *fúria* autêntica às relações derivadas da propriedade estranhada. Não podemos esquecer que sob o nazismo, "a técnica dos campos de concentração visa assemelhar os prisioneiros aos seus guardiões e fazer das vítimas assassinos" (ADORNO, 2008: 98). Os judeus não apenas são transformados em intrusos, mas sua eliminação é condição necessária como resposta à crise da civilização particular. Uma luta entre raças é colocada como o problema decisivo do conflito. O fascismo intenta criar uma equivalência lógico-formal entre raça e classe, entre formas de subjetivação distintas, em que o antagonismo subjacente é "ocupado por um elemento positivo do ser". Logo, a raça é apenas "um elemento naturalizado positivo", enquanto "o antagonismo de classe é absolutamente inerente e constitutivo do campo social". Então, o fascismo "esconde o antagonismo traduzindo-o num conflito de termos positivos opostos" (ŽIŽEK, 2016: 263-264). Adorno, a partir de Freud, diz que o fascismo só pode operar uma divisão entre o *in-group* e o *out-group* adotando o dispositivo do "critério pseudonatural" da raça – na ausência de qualquer critério metafísico ou objetivamente tangível –, e que "ele age como uma força negativamente integradora" (ADORNO, 2006: 180). Para ele, a libido positiva está preenchida pela imagem do pai primitivo – que aqui aparece na figura do Líder supremo –, pois estaríamos diante da completa ausência de qualquer outro conteúdo positivo disponível. A intenção fascista é justamente subtrair toda "negatividade" política da raça, subtraindo sua exclusão subjacente através da equiparação ao nível de componente indispensável na ordem constitutiva do ser e do campo social: assim que toda luta de classes é substituída por uma luta reificada de raças inventadas e estigmatizadas. A obscenidade está na afirmação do racismo ao núcleo do antagonismo social decisivo. Existe, então, uma tensão interna entre as aspirações dos oprimidos e dominados e às causas próprias aos interesses hegemônicos da dominação: um curto-

circuito insolúvel entre a ideia da reclamação genérica e a reação ao dano manipulado como uma "causa" particular:

> A tensão, *no próprio interior* do seu conteúdo particular, entre os temas e os motivos pertencentes aos "oprimidos" e os que pertencem aos "opressores" é assim decisiva no que se refere à imposição de uma ideologia: as ideias dominantes NUNCA são directamente as da classe dominante. Tomemos aquele que é considerado o seu exemplo supremo: o cristianismo. Como se tornou este a ideologia dominante? A verdade é que o fez incorporando uma série de motivos e de aspirações próprios dos oprimidos (a verdade está do lado daqueles que sofrem e são humilhados, o poder corrompe...), para os rearticular de tal maneira que se tornam compatíveis com as relações de dominação existentes. E o mesmo se passa no caso do fascismo. A contradição ideológica fundamental do fascismo é a que existe entre organicismo e o mecanismo: entre a visão corporativa-organicista estetizada do corpo social *e* a "tecnologização", a mobilização, a destruição e o extermínio radicais dos últimos vestígios de comunidades "orgânicas" (famílias, universidades, tradições de autonomia locais) ao nível das "micro-práticas" reais do exercício do poder. No fascismo, a ideologia social organicista estetizada é a forma precisa adoptada por uma mobilização tecnológica inaudita da sociedade que vem subverter os laços "orgânicos" ... A compreensão deste paradoxo permite-nos evitar a armadilha liberal-multicultural que consiste em condenar como "protofascista" qualquer apelo a um regresso aos laços orgânicos (étnicos, etc.): o que define o fascismo é antes uma combinação específica de corporativismo organicista com a aplicação de uma modernização implacável. Para o dizermos por outras palavras ainda: em todo verdadeiro fascismo, encontramos elementos que nos fazem dizer que "não se trata ainda de um fascismo total, que existem ainda nele elementos contraditórios provenientes de tradições de esquerda ou do liberalismo"; todavia, este afastamento, esta distância diante do fantasma do "puro" fascismo *é* o fascismo *propriamente dito*. O "fascismo", tanto na sua ideologia, como na sua prática, não é mais do que um certo princípio formal de distorção do antagonismo social, levando ao desdobrar-se de uma certa lógica do seu deslocamento através de uma combinação e de uma condensação de atitudes contraditórias (ŽIŽEK, 2006: 29-30, grifos do autor).

Temos aqui uma homologia interessante entre duas perspectivas filosóficas distintas, mas que se costuram de maneira extraordinária: a posição de Žižek – que considera o fascismo em meio ao paradoxo/contradição entre "tecnologização" e "extermínio" dos valores comuns mais amplos – e a apresentada por Debord – para quem o "fascismo é o arcaísmo tecnicamente equipado". Ademais, Debord imaginava o fascismo como a "primeira racionalização de emergência" (DEBORD, 1997: 75) do estado de sítio da sociedade capitalista. É esse grito do fascismo como uma racionalização de emergência que faz de todo fascismo paradoxal no que diz respeito

à própria racionalidade. Isso significa que há uma similitude e complementariedade entre o irracionalismo subjetivo ordinário e a racionalidade dominante. Adorno diz que "a irracionalidade redespertada do seguidor é bastante racional do ponto de vista do líder" (ADORNO, 2006: 173). O fascismo é também inconsistente, pois como o fascismo opera uma distorção fundamental no quadro da dominância inconsistente do imperialismo global, talvez seja este elemento propriamente inconsistente que torna a distância diante do fascismo puro, o fascismo propriamente dito. Mas o fascismo não é um problema meramente subjetivo. Adorno sustenta que o "caráter autoritário" do fascismo – quando é subtraído de sua autonomia ideológica –, "que é, ele mesmo, produto de uma internalização dos aspectos irracionais da sociedade moderna" (ADORNO, 2006: 186). Todavia, os afetos mobilizados/manipulados não escondem que há uma "causa", mesmo que distorcida, de um problema que ataca uma situação de segurança estabelecida e que atinge a maioria silenciosa. Precisamos considerar sempre que "por detrás de um regime e de sua ideologia há sempre um modo de pensar e de sentir" (ECO, 2019: 23). Isso significa que o autoritarismo do líder fascista aparece "como mandatário de interesses econômicos e políticos poderosos", o que significa que seu autoritarismo não é um problema meramente subjetivo, pois "disposições psicológicas não causam, na verdade, o fascismo" (ADORNO, 2006: 187). A brutalidade e crueldade derivadas do fascismo não são questões subjetivas privativas ao líder, mas elas expressam uma distorção deslocada do dano produzido pela ontologia dominante. Talvez seja por esta razão que todo fascismo necessita que seus "líderes pareçam cômicos, sejam uma mistura de militar e palhaço de circo", pois somente assim, "através dessa ironização, tais proposições poderão circular com fricção baixa", afinal "não é para levar a sério tudo o que eles dizem" (SAFATLE, 2018a: 17). Se o fascismo se apresenta tal como ele é – o caráter inverossímil do absurdo que as pessoas, cientes da coreografia caótica da abrangência do absurdo, desejam negar a priori, conforme fórmula de Adorno –, então a ironização mobilizada pelo cinismo, que não necessita de nenhum recurso metafórico de distorção formal do significado, é capaz de fazer circular todo tipo de banalidade violenta em baixíssima fricção e oposição. A

ideologia em estado puro é quando há uma chamado ao enfrentamento à dura realidade que se mostra tal como é, sem desvios, manipulações ou obliterações. O problema é que toda ideologia em estado puro não é simplesmente pura, mas é contaminada pelas contradições mais genéricas existentes, que se expressam pela atuação particular das ideologias parciais na constituição da ideologia em estado puro dominante de uma época histórica. Aqui, há um desdobramento ideológico importante para a análise do fascismo, a saber: que toda universalidade ideológica hegemônica carrega em si uma ambiguidade indispensável, em que particularidades antagônicas coexistem em conflito na permanência/reprodução do sistema como um todo:

> Temos de insistir, por outro lado, no facto de cada universalidade hegemónica dever incorporar *pelo menos duas* componentes particulares, a componente popular "autêntica" e a sua "distorção" por obra das relações de dominação e de exploração. Naturalmente, a ideologia fascista "manipula" o desejo popular autêntico de verdadeira comunidade e de solidariedade social contra a competição feroz e contra a exploração; sem dúvida, "deforma" a expressão desse desejo com o fim de legitimar a perpetuação das relações da dominação e da exploração sociais. Seja como for, a fim de ser capaz de levar a bom termo o seu objectivo, nem por isso depara menos com a obrigação de incorporar uma autêntica aspiração popular. A hegemonia ideológica não constitui, portanto, o caso de uma certa componente particular que preenche directamente a vacuidade do universal vazio; bem pelo contrário, a forma precisa da universalidade ideológica documenta a luta entre (pelo menos) duas componentes particulares, exprimindo a componente "popular" os desejos secretos da maioria dominada, e a componente "específica", os interesses das forças da dominação (ŽIŽEK, 2006: 27-28, grifos do autor).

O que temos que pensar é que – numa ruptura teórica com a posição hegemônica elaborada pelo marxismo tradicional –, no campo da luta ideológica, como afirma Laclau, "nem toda contradição é uma contradição de classe, mas toda contradição está sobredeterminada pela luta de classes". Laclau tenta explicar o fascismo pela incapacidade da reclamação política ser traduzida em termos da "interpelação dos agentes como povo", numa autêntica "luta popular-democrática" (LACLAU, 1979: 112-113). Žižek contradita Laclau, dizendo que a verdadeira referência democrática somente é possível quando tivermos "o popular sem o povo, ou seja, o popular rachado, distorcido, pelo antagonismo constitutivo, que o impede de

adquirir a identidade substancial total de povo". Žižek, na verdade, considera que mesmo que Laclau esteja certo e que nem toda contradição não seja um antagonismo de classe, o povo não seria jamais um povo, pois seria necessário subtrair o elemento dessemelhante da abstração do povo, que impede realmente que o povo seja uma totalidade abrangente positiva, cindido que é pelo antagonismo constitutivo básico. Sentenciando, Žižek diz que o "populismo", distante de exprimir a política como tal, significa um "despolitização mínima" (ŽIŽEK, 2016: 284) incapaz de elevar o desentendimento para além da política. Ou, quando aparenta fazer uma política radical, seu ato é dotado de uma nulidade utópica absurda. Talvez o conceito de populismo sirva como substituto ideológico ao conflito político decisivo, em que os antagonismos estão à direita ou à esquerda do populismo como um termo mediador, ou mesmo funcionando como uma mediana social do antagonismo como um todo. Vladimir Safatle apresenta toda a ambiguidade subjacente à utilização generalizada do conceito de populismo:

> Diante de um desejo de recusa forte dos limites de nossa vida institucional, criou-se essa palavra mágica que faz tudo o que coloca em questão os sistemas de paralisias e acordos da democracia liberal parlamentar parecer "irracional", "emotivo", "fruto de frustrações", "convite a regressões atávicas", ou seja, "populista". Ainda de quebra, o termo permitia juntar os extremos, falar de um populismo de direita e de um populismo de esquerda, anulando com isto os dois polos, fazendo-os optar em uma balança de equivalências. Como se, no fundo, existisse apenas a "democracia" que conhecemos e os "populismos" (SAFATLE, 2019b).

O populismo precisa se fixar em torno de uma identidade, que aqui aparece como povo. Assim, o povo aparece como sujeito político preponderante. O erro é considerar toda reação popular como um autêntico processo político. Žižek fala em "popular sem povo" ou "popular rachado" para dizer que a identidade do povo é uma ficção ideológica. É por isso que "quando a política é pensada em termos de 'ser', a guerra se torna inevitável", e "o fascismo sempre é baseado na confusão de que a política é a expressão de uma identidade" (BERARDI, 2019). Temos que pensar que as explosões populares violentas não são necessariamente um "acontecimento" autêntico. Por isso que é possível que, nestas circunstâncias, nos deparemos com o "seu limite irracional: o que temos é um grau zero do protesto, um ato violento de manifestação

que nada reivindica" (ŽIŽEK, 2014: 70). Isto é, o fascismo não é apenas uma manipulação grosseira de determinadas formas de conflito, mas o fascismo pode exprimir – através da "distorção" de um dano ou reclamação autêntica – "os desejos secretos da maioria dominada" obliterados pela democracia representativa, que se mostra como "uma forma oligárquica, uma representação das minorias que têm título para se ocupar dos negócios comuns" (RANCIÈRE, 2014: 69). Mas qual povo é mobilizado? Umberto Eco fala em projeção, que "em nosso futuro, desenha-se um *populismo qualitativo de tv ou internet*, no qual a resposta emocional de um grupo selecionado de cidadãos pode ser apresentada e aceita como a 'voz do povo'" (ECO, 2019: 56-57, grifos do autor). Nesse sentido, o fascismo contemporâneo mobiliza a "maioria dominada" através de uma forma muito específica de racionalidade que traduz diretamente o "objeto" ideológico na sua forma mais crua de representação, sem engodos ou desvios. Isso significa abandonar a ideia de que o fascismo é um desvio ou uma anomalia ao desenvolvimento humanista do capitalismo democrático. Žižek lembra que, para Heidegger, há uma posição de depreciar qualquer tentativa de manter/conter o sistema distante de seus "excessos", "força-lo a respeitar as regras básicas da democracia e da liberdade, promover a solidariedade humana, impedir que ele caia no excesso totalitário", pois Heidegger imaginava acertadamente se tratar de "uma fuga da verdade interior do próprio sistema, que se torna visível justamente em tais excessos", ademais "esses esforços pouco empenhados para manter o sistema sob controle são a pior forma de permanecer em seu horizonte" (ŽIŽEK, 2016: 31). Assim, a racionalidade cínica se constitui no interior de uma "crise de legitimação" em que um dado sistema de representação universalizante não é mais capaz de apresentar respostas duradouras ao "conflito", embora "não têm a sua disposição uma nova legalidade". Safatle diz, valendo-se da hipótese fundamental de Sören Kierkegaard, que:

> "Para o sujeito irônico a realidade perdeu toda a sua validade; ela se tornou para ele uma forma incompleta que incomoda ou constrange por toda parte. O novo, por outro lado, ele não possui. Apenas sabe que o presente não corresponde à ideia" (Kierkegaard). Diante de uma realidade que não corresponde mais a expectativas de validade, abre-se sempre, para o sujeito, a negatividade da *ironização absoluta das condutas* ou, para falar com Hegel,

> da *Vereitelung* consciente-de-si de tudo que é objetivo. Abre-se ao sujeito a possibilidade de mostrar que essa realidade não pode ser tomada a sério, devendo a todo momento ser invertida e pervertida (SAFATLE, 2008: 38, grifos do autor).

Assim, como as democracias liberais pressupõem o pluralismo político imanente, como garantia da liberdade de associação e de disputa pelo poder político com fixação da oposição sistemática, a ironização não seria outra forma mais adequada à própria dinâmica de funcionamento inconsistente entre capitalismo e democracia. O fascismo não é aqui uma anomia à normalidade do axioma básico do capitalismo, mas talvez seja sua interpelação mais brutal diante da sua própria incapacidade de manutenção por períodos longos de uma legitimidade social difícil. Laclau lembra – para horror daqueles que imaginam que há sempre consistência entre racionalidade lógica e ideologia – que "a unidade ideológica de um discurso é perfeitamente compatível com uma ampla margem de inconsistência lógica" (LACLAU, 1979: 108). Por outro lado, Emmanuel Levinas lembra que o reconhecimento da existência da lacuna entre uma universalidade hegemônica e um particularismo político não produz um tipo de entendimento primordial, pois "uma contradição lógica não é capaz de julgar um acontecimento concreto" (LEVINAS, 2016: 51). Os impasses e antinomias do capitalismo como forma histórica hegemônica não são de ordem lógica estritamente – como se houvesse um capitalismo típico em torno do qual o capitalismo realmente existente pudesse ser mensurado –, ou de ausência de consistência na teorética fundamental do liberalismo, mas em todo discurso ideológico abrangente existe sempre um curto-circuito latente entre a dimensão meramente ideativa e a lógica histórica, que não é aqui uma lógica formal, mas ela é produzida no/pelo conflito social agudo. Nesse caso, o conflito não inicia ou se finaliza em algum ponto do futuro imediato, mas ele é, está em toda parte, em processo permanente de colisão.

Com efeito, como postula Kierkgaard, a realidade subtraída de qualquer validade não pode manter-se firme na hipótese de uma ideologia que torna o "objeto" oculto, velado. A ironização e sua consequente racionalidade cínica transforma o "objeto" em algo que se mostra como é, sem dissimulações, por isso a necessidade de que seja pervertido. Não é possível mais qualquer racionalidade, pois ser racional agora

significa ser em absoluto cínico. No campo do conflito político, o fascismo é a expressão cínica de um padrão de sociabilidade em crise. Hannah Arendt fala em "colapso do sistema de classes" (ARENDT, 2012: 443) como o elemento explicativo para a constituição do fascismo como fenômeno político abrangente. Nicos Poulantzas assevera a ideia de "crise política – situação de condensação das contradições, que rompe com o ritmo 'gradual' de desenvolvimento e que conduz ao fascismo" (POULANTZAS, 1979: 65). Laclau sustenta que "o fascismo emergiu/surgiu de uma dupla crise", a saber, "uma crise do bloco do poder, incapaz de absorver e neutralizar suas contradições com os setores populares através dos canais tradicionais" e, o que aparece como decisivo, uma profunda crise da classe operária, "incapaz de hegemonizar as lutas populares e de fundir em uma prática política e ideológica coerente a ideologia popular-democrática e seus objetivos revolucionários de classe" (LACLAU, 1978: 121). A desilusão das maiorias com o núcleo do funcionamento das democracias políticas seria a responsável pela constituição de um "outro" – na forma de um intruso – capaz de romper com o consenso do *maisntream* político. Manuel Castells tenta explicar "as raízes da ira" considerando o colapso insistindo que "além da desigualdade, há polarização; ou seja, os ricos estão cada vez mais ricos, sobretudo no vértice da pirâmide, e os pobres cada vez mais pobres" (CASTELLS, 2018: 18). É possível aqui localizar uma similitude entre o fascismo e neoconservadorismo, em que este "é o resultado de uma elaboração de desilusões" (HABERMAS, 2015: 64). Em termos propriamente materialistas, o fascismo mobiliza "a pequena-burguesia e os desempregados assustados com a crise ou decepcionados com a impotência da revolução socialista" (DEBORD, 1997: 75). Ou como diria Benjamin, "cada ressurgimento do fascismo dá testemunho de uma revolução fracassada": é possível dizer, utilizando-se da linguagem própria à filosofia política contemporânea, que estamos vivenciando uma crise do "extremo-centro", perspicaz conceito desenvolvido pelo filósofo paquistanês, Tariq Ali. O extremo-centro representou um determinado pacto – incluindo a pragmática da alternância do poder político entre os partidos "antagônicos" e o cotidiano das eleições como rituais pelas quais as diferenças políticos

são superadas – que mantém a estrutura da sociedade existente não apenas intocada, como inalterada em suas coordenadas básicas de funcionamento: o axioma ontológico fundamental da propriedade estranhada e suas consequências, o complexo ideológico pluralista, as instituições e os valores democráticos do poder político amplo. O extremo-centro pressupõe o pleno funcionamento da "rua de mão única" da economia/reificação e da política da democracia liberal. Somente os extremos radicais são capazes de transcender a ambiguidade subjacente ao bloqueio/interdição que representa o extremo-centro. Todavia, o fascismo que sempre aparece no espectro político comum como uma extrema-direita rude, é ambíguo e incapaz de proceder a transcendência política duradoura ao extremo-centro, pois, como movimento mobilizador das maiorias sociais, "deveria ser radical, ou seja, deveria apresentar-se como uma alternativa ao sistema, e não como fórmula alternativa dentro do próprio sistema" (LACLAU, 1978: 124). O paradoxo é que todo fascismo aparenta ser radical, mas não é tão radical assim. Parece suficientemente capaz de ser a solução ao impasse estrutural básico, mas é parte do problema insolúvel sem mediações radicais à transcendência positiva ao regime de opressão e dominação. Isso pode ser traduzido, em termos políticos, como uma "crise de confiança", em que opera-se "uma exacerbação de todas as contradições ideológicas" que levaria a uma "dissolução da unidade do discurso ideológico dominante" (LACLAU, 1978: 109). É uma situação típica de desamparo, no sentido de Freud, capaz de mover a situação de normalidade para as extremidades do espectro político. O fascismo se desenvolve a partir do intruso que penetrou na lógica da representação política normal, produzindo de "fora" à crítica das formas sistemáticas da "normalidade" da representação da política. Todavia, estar "fora" só pode representar algo distinto de uma ausência propriamente política, que, na verdade, representa uma conexão direta com uma maioria silenciosa dominada que está dentro. O problema é que estar dentro somente pode significar aqui ser carente de participação/representação, pois as democracias liberais são ambivalentes enquanto governo das maiorias paralisadas, pois, na prática, não passariam de distorções como governo das minorias ativas mobilizadas. O que temos no interior da crise é que

"quanto mais o Estado-nação se distancia da nação que ele representa, mas se dissociam o Estado e a nação". Isso significa que a "crise de legitimidade na mente de muitos cidadãos, mantidos à margem de decisões essenciais para sua vida", produz uma alienação e uma direta insatisfação com as "instituições de representação direta" (CASTELLS, 2018: 19). As democracias liberais são a desmoralização da representação política que, numa conjuntura de crise incontornável, esvazia o significado da soberania popular à maioria dominada. O paradoxo da soberania popular é pensada por Hannah Arendt como um processo constitutivo da ilusão do sistema democrático:

> O sucesso dos movimentos totalitários entre as massas significou o fim de duas ilusões dos países democráticos em geral e, em particular, dos Estados-nações europeus e do seu sistema partidário. A primeira foi a ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro. Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria. A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação. Agora, os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo, tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país. Assim, quando os movimentos totalitários invadiram o Parlamento com o seu desprezo pelo governo parlamentar, pareceram simplesmente contraditórios; mas, na verdade, conseguiram convencer o povo em geral de que as maiorias parlamentares eram espúrias e não correspondiam necessariamente à realidade do país, solapando com isso a dignidade e a confiança dos governos na soberania da maioria (ARENDT, 2012: 439-440).

Hannah Arendt percebeu que a ascensão do fascismo não apenas é possível no interior da democracia parlamentar, como talvez seja uma variável dela – rompendo com uma hipótese ingênua reiteradamente repetida que contradita a democracia liberal ao fascismo –, pois a existência de que uma maioria incomunicável, despolitizada e amorfa, não poderia ser mobilizada para além do antagonismo político autorizado não passava de uma ilusão da ideologia democrática. Diante da ausência de uma tradução política dos setores amplos à democracia parlamentar, grosso modo, possibilitou que toda potência de reclamação ao "dano" pudesse ser articulada "dentro" do regime democrático por "fora" do antagonismo político autorizado. Por isso que,

embora partindo de uma manipulação rude da verdadeira "causa", o fascismo não pode ser acusado de "constituir a expressão ideológica típica dos setores mais conservadores e reacionários das classes dominantes", mas, ao contrário, talvez exista um termo ausente na ideia comum acusatória de que o fascismo nada mais seria do que a expressão dos instintos reacionários mobilizados de maneira grotesca – embora todo fascismo seja reacionário, ele funciona como um tipo de proposição de revolução fraudulenta, conforme indicou Clara Zetkin –, posto que ele funciona realmente como "uma das formas possíveis de articulação das interpelações popular-democráticas ao dissenso político" (LACLAU, 1978: 117), mesmo que isso se dê através de operações progressivas de distorção da "causa". Aqui é importante uma anotação sobre a conexão entre a filosofia política e o político. Safatle retoma o axioma filosófico fundamental de Spinoza, especificamente sua teorética sobre os afetos que faz com os sujeitos sejam afetados de maneiras distintas por ações ou coisas exteriores, para daí elaborar uma teoria crítica da política contemporânea, uma espécie de "circuito dos afetos", em que talvez "houvesse a circulação daquilo a que nossos olhos não podem ser indiferentes porque nos afeta, seja através das formas da atração, seja através da repulsa", no "lugar da lei, das normas e das regras" (SAFATLE, 2016: 14). Em todo fascismo é possível localizar a funcionalidade dos afetos políticos na conformação de corpos políticos. Não podemos esquecer o significado do fanatismo provocado por Hitler, quando "ele é o principal objeto de culto" (MUSIL, 2016: 100). Hannah Arendt diz que o "fanatismo" é um afetação ideológica imprescindível ao fascismo, pois "a identificação com o movimento e o conformismo total parecem ter destruído a própria capacidade de sentir, mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou medo da morte" (ARENDT, 2012: 436). A desumanização produzida pelo fascismo não pode ser pensada como algo acidental, ou uma rasura, mas como uma forma muito específica de sociabilidade, de *ethos*, acertadamente indicada por Adorno e Horkheimer, quando dizem que "a cegueira é transformada em relacionamento" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 162). Por isso que uma das principais características do fascismo contemporâneo é que "sempre será solidário da insensibilidade absoluta em relação à violência com classes

vulneráveis e historicamente marcadas pela opressão" (SAFATLE, 2018a: 15). Trata-se de uma política de "*desprezo pelos fracos*" e da constituição de um tipo de "elitismo de massa" (ECO, 2019: 53, grifos do autor), que transforma violentamente a sensibilidade diante do sofrimento e do desamparo dos outros. Essa incapacidade de sentir, já esboçada por Hannah Arendt, funciona como uma guerra preventiva para que qualquer possibilidade de solidariedade no campo impossível do futuro seja bloqueada:

> Ele é a implosão da possibilidade de solidariedade genérica. Essa insensibilidade expressa o desejo inconfesso de que as estruturas de visibilidade da vida social não sejam transformadas. Pois toda política é uma questão de circuito dos afetos e estruturas de visibilidade. Trata-se de definir o que pode nos afetar, com qual intensidade, através de qual velocidade. Para tanto, há de se gerir a gramática do visível, a forma com que as existências são reconhecidas. Na vida social, ser reconhecido é existir, o que não é reconhecido não existe. Mas ser reconhecido não significa apenas uma recognição do que já existia. Todo reconhecimento é implicativo, ele exige que aquele que reconhece mude também, pois habitará um mundo agora com corpos que antes não o afetavam, e isto é o que aparece para alguns como insuportável" (SAFATLE, 2018a: 15-16).

O que há de similitude entre interpretações tão distintas, de Hannah Arendt – como a notável filósofa do totalitarismo – e Laclau – como o teórico do populismo –, é que ambos observam na combinação do colapso do sistema político atuante e do colapso do sistema de classes existente, como momentos determinantes para que uma nova interpelação das maiorias sociais pudesse movê-las à constituição de maiorias políticas. A alternativa sempre apresentada pelo fascismo é a de uma saída ao impasse estrutural básico que não seja radical demais, pois "se limitou a impor uma nova forma de poder executivo à rede de relações sociais existente – precisamente para conservar essa rede de relações". Žižek é impiedoso aqui. Diz que o fascismo é um "falso acontecimento", "o semblante de uma mudança radical – que aconteceu para que 'nada de fato mudasse', para que as coisas (isto é, as relações capitalistas fundamentais de produção) permanecessem basicamente as mesmas" (ŽIŽEK, 2016: 215). Não é à toa que todo fascismo é acompanhado de uma frustração individual e coletiva brutal, pois é justamente o choque do Real com a realidade existente – "a experiência direta do Real como oposição à realidade social diária", "o Real em sua violência extrema como o preço a ser pago pela retirada das camadas enganadoras da realidade" (ŽIŽEK, 2003:

19) – que faz com que as aspirações/reclamações universais sejam acomodadas à mudança executiva do problema e não à subtração do problema em si mesmo. O perigo do fascismo expõe-se diante da crise e é resultado direto de uma frustração generalizada resultante da corrosão da confiança no sistema como um todo. Manuel Castells fala que "a recorrente frustração dessas esperanças vai eclodindo a legitimidade, ao mesmo tempo que a resignação vai sendo substituída pela indignação quando surge o insuportável" (CASTELLS, 2018: 13-14). Por isso que todo fascismo tem um componente popular autêntico, já que seu programa pseudoradical não pode ser massivo se não traduzir a indignação autêntica numa política distorcida. Clara Zetkin já havia salientado que o fascismo "se transformou num asilo para todos os desabrigados políticos, os socialmente desenraizados, os destituídos e desiludidos" (ZETKIN, 2019: 41). A economia política da frustação coletiva advém diretamente do bloqueio das aspirações autênticas depositadas pela maioria dominada silenciosa no semblante fascista, que logo são demovidas com as primeiras medidas "conservadoras" do sistema político como um todo pelo fascismo à frente do poder político estrito. O paradoxo é o que fascismo restaura a economia capitalista da crise, atacando a liberdade individual e os direitos sociais do componente popular autêntico.

Com efeito, podemos pensar o fascismo considerando a abrangência complexa de seu significado: que aqui vai da constituição da decomposição do estado político à subjetividade reificada. Como o fascismo é o semblante da solução pseudoradical ao impasse estrutural básico da exploração e dominação, é razoável que o primado da crítica alcance a abrangência necessária do poder fascista. É, no mínimo, contraproducente que a analítica da crítica do fascismo seja reduzida a sua variação microfascista. A crítica microfísica do fascismo não alcança o núcleo elusivo do fascismo, mas talvez sirva para encobrir seu componente básico de funcionamento. Não é apenas um problema de antinomia filosófica – embora isso seja absolutamente decisivo –, mas talvez isso tenha implicação no combate político aberto tão necessário à manipulação fascista da reclamação política universal ao "dano". O problema não está num suposto desvio ou na existência de um "intruso" capaz de complicar as coisas

do seu estado "normal" subjacente. O problema do fascismo é sua relação direta com o poder desmedido do capital global e as relações desdobradas da propriedade estranhada. A crítica do fascismo vem acompanhada da crítica do capitalismo.

3.2 É possível falar em microfascismos?

É bastante conhecida a fórmula ambivalente elaborada por Deleuze e Guattari sobre o fascismo. Eles partem de uma consideração bastante específica acerca do problema do fascismo, preponderando uma certa ontologia micromolecular na determinação de sua efetividade como exploração e dominação, a despeito das próprias totalidades sociais mais abrangentes do capitalismo. No limite, a micrologia fascista intenta constituir uma cisão entre o fascismo como semblante e a preponderância do poder desmedido do capitalismo realmente existente. Para eles, há uma certa biopolítica fascista que funciona *menos* como um poder social abrangente e *mais* como uma relação de dominação e de poder estrito, no sentido de Foucault, cuja permeabilidade e poder de alcance estariam nas escalas microscópicas, sensíveis, quase invisíveis – afinal de contas, o capitalismo está muito distante e, obviamente, o que importa é o comportamento político próximo: é assim Foucault fala na existência de um "fascismo que está em nós todos, que martela nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora" –, que funcionam como controle e reprodução direta da própria lógica de dominação estrita do fascismo, a saber:

> Diremos, da mesma forma, que o fascismo implica um regime molecular que não se confunde nem com os segmentos molares nem com sua centralização. Sem dúvida, o fascismo inventou o conceito de Estado totalitário, mas não há por que definir o fascismo por uma noção que ele próprio inventa: há Estados totalitários sem fascismo, do tipo estalinista ou do tipo ditadura militar. O conceito de Estado totalitário só vale para uma escala macropolítica, para uma segmentaridade dura e para um modo especial de totalização e centralização. Mas o fascismo é inseparável de focos moleculares, que pululam e saltam de um ponto a outro, em interação, antes de ressoarem todos juntos no Estado nacional-socialista. Fascismo rural e fascismo de cidade ou de bairro, fascismo jovem e fascismo ex-combatente, fascismo de esquerda e de direita, de casal, de família, de escola ou de repartição: cada fascismo se define por um microburaco negro, que vale por

> si mesmo e comunica com os outros, antes de ressoar num grande buraco negro central generalizado (DELEUZE; GUATTARI, 1996: 85).

Deleuze e Guattari reduzem questões distintas a uma medida inaceitável de equivalências. O fascismo funciona como um semblante que tem como objetivo obliterar relações brutais de exploração e dominação. Assim, desviam a representação do dano para um sujeito capaz de corporificar toda a responsabilidade da crise experimentada pelas "*classes médias frustradas*, desvalorizadas por alguma crise econômica ou humilhação política" (ECO, 2019: 50, grifos do autor). A crueldade e violências derivadas do socialismo realmente existente resultam da incapacidade da revolução ir além do seu começo. Robert Musil diz que "a revolução se inicia com o objetivo de mudar o ser humano e termina praticamente sem mudá-lo" (MUSIL, 2016: 98). A questão é que fascismo e socialismo realmente existente não podem ter sua equivalência definida em razão da violência e crueldade. O que define sua posição simétrica, ao contrário, é o fato de que o fascismo busca deslocar a motivação da reclamação universal da "causa" autêntica para uma pseudocausa, enquanto o socialismo realmente existente fracassa pela incapacidade de aprofundar a revolução social para além da mudança meramente política. Talvez Hannah Arendt tenha razão na formulação do conceito de totalitarismo para apreender o fascismo e o socialismo realmente existente, desde que isso não signifique uma capitulação à ideia de liberdade subjacente às democracias liberais. No que diz respeito à ideia de Estado, o erro de Deleuze e Guattari é que partem de uma consideração absoluta do Estado totalitário, em que ele é tratado apenas como uma abstração vazia, pois a escala superestrutural não reduz o poder de alcance do Estado. Na verdade, o Estado possui níveis hierárquicos de totalização, destotalização e re-totalização, o que faz com que exista uma dialética entre singularidade, particularidade e universalidade na constituição da forma estatal plena. Hegel diz que "a ideia de Estado tem": "uma efetividade *imediata*, e é o Estado individual enquanto organismo que está em relação consigo", "ela passa à *relação* do Estado singular com outros Estados" e "ela é a ideia universal enquanto gênero e potência absoluta, contra os Estados individuais, o espírito em que se dá sua efetividade no processo da *história mundial*" (HEGEL, 2010: 234, grifos do autor).

Temos que pensar o Estado como um silogismo. O problema é que "o conceito de Estado totalitário" não pode ser reduzido à sua expressão fenomênica da macroestrutura política nem, tampouco, ser contraditado à sua função particular específica. Pois, o Estado nunca está "distante", ele engloba a totalidade da vida social. Mesmo que não esteja empiricamente *próximo*, ele existe como mediação concreta nos mais variados níveis da vida. Pensar o Estado como algo "distante" significa adotar um tipo de leitura absolutamente reificada do funcionamento das formações estatais modernas. É o próprio Hegel que insiste em dizer que se "o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal", então não poderíamos deduzir outra determinação, senão que "*o interesse dos singulares enquanto tais* é o fim último" (HEGEL, 2010: 230, grifos do autor). São as diversas mediações do Estado que formam o silogismo estatal, em que algumas funções ora são determinantes, ora são sobredeterminadas. A hipótese do microfascismo é que "cada fascismo se define por um microburaco negro, que vale por si mesmo e se comunica com os outros, antes de ressoar num grande buraco negro central generalizado" (DELEUZE; GUATTARI, 1996: 85). Então, o fascismo total seria a absorção de toda a infinidade e pluralidade dos microburacos negros existentes "num grande buraco negro generalizado". Preferimos a interpretação elaborada por Nicos Poulantzas que, seguindo a contribuição original de Foucault, lembra que "o papel do Estado traduz-se na materialidade de suas técnicas de exercício do poder, consubstancial à sua estrutura própria", relevando que é necessário ao poder desmedido do Estado totalitário "técnicas de moldam os sujeitos sobre os quais se exerce o poder até mesmo em sua corporeidade" (POULANTZAS, 2000: 67). Para o materialismo dialético, o Estado não apenas não pode ser tratado como um espectro abstrato "totalitário", como ele somente se efetiva no domínio sensível do corpo singular. Assim, como resultado de uma compreensão imanente do problema do fascismo, Adorno foi capaz – a partir da filosofia do Estado de Hegel – de esboçar uma cadeia de entendimento axiológico que trata o fascismo não como um "elemento" externo à formação das sociedades

capitalistas contemporâneas, ou mesmo como uma forma específica de formação estatal correspondente. Trata-se de localizar o fascismo na cisão própria da crise global das sociedades capitalistas. É assim que o fascismo precisa ser compreendido pela sua lógica inconsistente e sua funcionalidade histórica decisiva ao poder dominante. Para Adorno – num autêntico exercício do silogismo hegeliano –, há uma combinação bastante específica entre os elementos do fascismo como algo que está presente aqui, na vida pequena, sensível, e suas múltiplas determinações e conexões com as expressões mais gerais e "distantes", portanto, genéricas e universais, pelas quais o fascismo se exerce:

> Aquela sentença oriunda das considerações iniciais da lógica hegeliana segundo a qual não há nada no mundo que não seja tanto mediatizado quanto imediato não encontra em lugar algum uma sobrevivência mais precisa do que nos fatos sobre os quais se abate a historiografia. Com certeza seria tolo tentar contestar com argúcias epistemológicas o fato de, no fascismo hitlerista, quando a polícia de Estado toca a campainha de alguém em situação irregular às seis da manhã, essa ocorrência ser mais imediata para o indivíduo com quem ela se passa do que as maquinações precedentes do poder e a instalação do aparato do Estado com todas as suas ramificações administrativas [...] Não obstante, o *factum brutum* da investida oficial com a qual o fascismo se abate sobre o indivíduo depende de todos aqueles momentos que estão mais distantes para a vítima, e que são momentaneamente indiferentes (ADORNO, 2009: 251, grifos do autor).

Adorno está indicando que embora exista uma efetividade do fascismo na vida ordinária de um sujeito transformado em inimigo – é claro que há uma operação instigante aqui, pois, como lembra Žižek, a "judaicização" do outro transforma todo inimigo numa paranoica "entidade fantasmática" e que "quanto mais perdem poder público e tornam-se invisíveis, mais forte se torna sua onipresença fantasmática, seu controle indistinto" (ŽIŽEK, 2013a: 396-397) –, e que deve ser eliminado socialmente, o que é de fato "imediato" tem sua *situação* derivada "de todos aqueles momentos que estão mais distantes" da vítima. A experiência descrita por Adorno é uma representação notável do silogismo da barbárie hitlerista. Não é possível pensar o fascismo destotalizando o seu significado de uma forma específica de dominação política que corresponde a determinadas tarefas sociais imprescindíveis à opressão capitalista como um todo. Todavia, não é possível tornar as mediações "distantes" em fatores absolutos supressores da atuação factual do fascismo. O fascismo é, grosso

modo, "imediato" na sua efetividade ordinária – e por isso marcado por um elevado componente de irracionalidade, delírio, desespero, descompasso com padrões sociais mínimos e "ausência da reflexão que o caracteriza" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 156) – e "mediatizado" por uma certa racionalidade que atua como distorção do "dano" que desloca a responsabilidade ontológica da causa autêntica para uma "causa" distante, em que a ideologia e o poder político funcionam de maneira mais desinibida. Nesse caso, a elaboração dos campos de concentração, a tessitura da propaganda fascista e a polícia política executando sua política de "extermínio" funcionam como a circularidade do silogismo fascista da barbárie, em que o mais "distante" é também o mais imediato. É por essa razão que a posição de Deleuze e Guattari é frágil, ou sendo mais rigoroso, absolutamente equivocada. A ideia micrológica que define o fascismo como um "microburaco negro" no interior de uma circularidade comunicacional com os outros, cuja síntese é sua expressão num "grande buraco negro central generalizado", funciona com uma perspectiva ideológica capaz de destotalizar/despolitizar, mesmo contra sua intenção preliminar, o próprio significado abrangente do fascismo como um semblante do modo de exploração econômica existente, através de uma tipologia de dominação política sistêmica perigosa. É como se os fascismos parciais concorrentes formassem um tipo de fascismo total generalizado, numa arquitetura que vai de baixo para cima: nesse caso, o pequeno fascismo associado a outros tantos, formaria o grande e monstruoso fascismo total. O segredo da formulação de Deleuze e Guattari está na hipótese muito específica de controle social corpórea, que se desenvolve através da primazia da afetação da economia libidinal, do corpo pessoal sensível ao corpo genérico indiferente. O paradoxo é que talvez o caráter antitético desta hipótese esteja justamente na sua impotência em garantir uma reação ideológica significativa, na forma da constituição dos necessários contrafogos antifascistas. Pois, parafraseando Angela Davis, não basta não ser fascista, mas aqui a única posição indispensável é a adoção do antifascismo sistêmico permanente. Žižek, criticando a posição adotada por Deleuze quanto à preponderância absoluta da economia libidinal fascista, diz que:

> A imagem espelhada invertida ou contraparte dessa ambiguidade da atitude deleuziana em relação ao capitalismo é a ambiguidade da teoria de Deluze sobre o fascismo, uma teoria cujo entendimento básico é o de que o fascismo não controla os sujeitos no nível da ideologia, dos interesses, etc., mas diretamente no nível dos investimentos corpóreos, gestos libidinais e assim por diante. O fascismo encena certa montagem de corpos, então, deve-se lutar contra isso (também) *nesse* nível por meio de estratégias impessoais de oposição. Ao mesmo tempo, há uma oposição entre micro – e macro –, molecular e molar: o fascismo é uma visão de negação da vida, uma visão de renúncia, de subordinação sacrificatória a objetivos mais nobres; ele se baseia em micro-estratégias impessoais, manipulações de intensidades, que funcionam como negadoras da vida. Nesse ponto, entretanto, as coisas ficam complicadas: a renúncia fascista não é – em um perfeito modo deleuziano – uma máscara enganadora, uma isca que nos distrai da *positividade* do funcionamento ideológico real do fascismo, que é o do gozo obsceno do superego? (ŽIŽEK, 2008: 261, grifos do autor).

Isso por si mesmo já equivale a dizer que, para Deleuze e Guattari, o fascismo possui uma capacidade brutal de penetração/inculcação não-racional profundamente arraigada no campo ativo dos afetos e dos símbolos, pois temos o "desejo-fascista, inclusive o fascismo é desejo": que pode significar curiosamente "desejar seu próprio aniquilamento, às vezes desejar aquilo que tem o poder de aniquilar" (DELEUZE; GUATTARI, 1996: 26). Adorno, a partir de Freud, sustenta que o desamparo experimentado por indivíduos imersos na sociedade liberal, competitiva, narcisista, é o postulado objetivo da passagem do indivíduo que se rende à massa. A forma pela qual ele é rendido se dá mediante o "princípio de prazer", que é inflacionada com a existência de "gratificações reais" (ADORNO, 2006: 169). Na impossibilidade de qualquer vantagem econômica, a adesão ao fascismo tem sua explicação relacionada à libido pessoal ou coletiva, que transfere frustrações, recalques, e todo tipo de repressão, para a camada "consciente", propriamente desinibida – "de modo a desviar suas manifestações de uma forma adequada a fins políticos" (ADORNO, 2006: 171) –, do mundo social externo. Na verdade, Adorno retoma uma ideia original de Freud, insistindo que toda adesão pessoal ou coletiva ao fascismo se realiza através da liberação das repressões latentes e do próprio inconsciente reprimido. O que não significa que o fascismo seja apenas libido. Entretanto, não é possível compreender o paradoxo do fascismo sem um exame mais detido sobre a questão de identificação. O problema é que o fascismo e, portanto, o antissemitismo, "baseia-se numa falsa

projeção do 'outro'". Isso faz com que "os impulsos que o sujeito não admite como seus e que, no entanto, lhe pertencem são atribuídos ao objeto: a vítima em potencial" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 154). Além do antissemitismo ser uma projeção do recalque individual no judeu como "outro", ainda temos o problema abordado por Žižek sobre o "judeu conceitual", ou seja, "ele não existe", pois existe apenas com um "fantasma", mas é justamente por essa razão decisiva, que "eu o temo ainda mais – em suma, a própria não existência do judeu na realidade funciona como o principal argumento para o antissemitismo":

> No domínio da ideologia, o objeto fantasmático primordial, a mãe de todos os objetos ideológicos, é o objeto do antissemitismo, o chamado "judeu conceitual": por trás do caos do mercado, da degradação dos costumes etc., está a conspiração judaica. Segundo Freud, a atitude do homem para com a castração envolve uma clivagem paradoxal: sei que a castração não é uma ameaça efetiva, que não ocorrerá de fato e, no entanto, sou assombrado por sua perspectiva. O mesmo vale para a figura do "judeu conceitual": ele não existe (como parte de nossa experiência da realidade social), mas, por essa razão, eu o temo ainda mais – em suma, a própria não existência do judeu na realidade funciona como o principal argumento para o antissemitismo. Isso equivale a dizer que o discurso antissemita constrói a figura do judeu como um ente semelhante a um fantasma, que não pode ser encontrado em lugar nenhum da realidade, e depois usa essa mesma lacuna entre o "judeu conceitual" e os judeus de fato existentes como o argumento definitivo para o antissemitismo. Desse modo, somos aprisionados em uma espécie de círculo vicioso: quanto mais normais as coisas parecem, mais suspeitas despertam e mais apavorados ficamos. Nesse sentido, o judeu é como o falo materno: ele não existe na realidade, mas, por essa razão, sua presença fantasmática e espectral dá origem a uma angústia insuperável. Nisso consiste também a definição mais sucinta do Real lacaniano: quanto mais meu raciocínio (simbólico) me diz que X não é possível, mais seu espectro me assombra – como aquele corajoso inglês que não só não acreditava em fantasmas, como também não tinha medo deles (ŽIŽEK, 2013a: 392-393).

A "angústia insuperável" resulta justamente de uma relação paradoxal entre presença e falta, embora a ameaça seja sempre distorcida dialeticamente como uma "presença fantasmática e espectral" – isto é, uma não realidade factual –, e "os judeus de fato existentes". Isso não pode deixar de produzir uma ideologia paranoica desgovernada. Ela faz com que o sujeito paranoico seja dominado por um tipo específico de doença, uma anomalia ao estado tácito de normalidade – "que aqueles que acabam por submergir nas massas não são homens primitivos, mas exibem atitudes primitivas contraditórias com seu comportamento racional *normal*" (ADORNO, 2006:

169, grifos do autor) –, mas no caso do fascismo, "esse comportamento é adotado pela política, o objeto da doença é determinado realisticamente; o sistema alucinatório torna-se a norma racional do mundo, e o desvio a neurose" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 154). É justamente uma renovação do estatuto da "normalidade" que transforma a paranoia pessoal em paranoia política. Žižek diz que isso produz um tipo de circularidade indefinida, pois "somos aprisionados em uma espécie de círculo vicioso: quanto mais normais as coisas parecem, mais suspeitas despertam e mais apavorados ficamos". Nesse sentido, o fascismo precisa ser refletido no campo ideológico. A economia libidinal absoluta, operada por Deleuze e Guattari, é falsa, pois a dinâmica libidinal deve estar submetida ao componente ideológico de dominação ampla aos interesses do sistema como um todo. O fascismo não vai de baixo para cima, mas é precisamente a totalidade abrangente fascista que domina os níveis superiores e inferiores de alcance do fascismo em estado puro. Então, podemos dizer que Deleuze e Guattari operam o esvaziamento do significado do fascismo, quando excluem de seu funcionamento o seu componente ideológico determinante, isto é, o fascismo é um semblante do poder global do capitalismo. A identificação pessoal ou de massas inteiras com o fascismo se dá através de uma implicação complexa, pois o sujeito fascista paranoico é afetado por um inimigo, ou uma ameaça simbólica e ideológica, que não existe senão no domínio meramente fantasmagórico-espectral. O delírio é decisivo na constituição do sujeito em transe em razão da "normalização" da paranoia. Ele é afetado, penetrado, incorporado, mas interditado de reflexão sobre o próprio objeto de sua identificação. A identificação com o Líder, por exemplo, é apenas uma encenação resultante da paranoia coletiva. Adorno diz que as pessoas em transe "não se identificam realmente com ele, encenam seu próprio entusiasmo e participam, assim da performance de seu líder". O paradoxo da identificação pessoal está justamente na ambiguidade e fragilidade do objeto de identificação, pois se as pessoas "parassem para raciocinar por um segundo, toda a encenação desmoronaria, e só lhes restaria entrar em pânico" (ADORNO, 2006: 188). Mas como se pode reagir à identificação fantasmática? Žižek diz que ser necessário lutar contra "certa montagem

de corpos" – que se envolvem sempre em torno de um "outro" conceitual espectral-fantasmático –, "por meio de estratégias impessoais de oposição". Há aqui o imperativo de uma certa impessoalidade pura, em que os sujeitos são apoderados/capturados pelos afetos, instados na vida pública pela "paixão coletiva" (WEIL, 2016: 20), dominados que são pela economia libidinal fascista. Talvez a única maneira de contrapor o nível abrangente da economia libidinal fascista seja através de uma política radical impessoal, pois o semblante fascista não pode ser contraditado meramente pela crítica racional abrangente, mas é possível que estejamos diante da necessidade de uma economia política da luta antifascista ainda mais radical:

> Segundo a descrição que Deleuze faz do fascismo, apesar de os sujeitos enquanto indivíduos poderem compreender racionalmente que é contra seus interesses segui-lo, ele se apodera dos sujeitos precisamente no nível impessoal das intensidades puras: moções corpóreas "abstratas", movimentos rítmicos coletivos carregados libidinalmente, afetos de raiva e paixão que não podem ser atribuídos a nenhum indivíduo determinado. É, portanto, o nível impessoal dos afetos puros que sustenta o fascismo e não o nível da realidade representada e constituída. Talvez o exemplo máximo seja dado por *A noviça rebelde*: um filme antifascista, segundo seu enredo "oficial", cuja textura de intensidades gera a mensagem oposta. Isso quer dizer que, através de um exame mais cuidadoso, fica evidente que os austríacos que resistem à invasão nazista são apresentados como "bons fascistas" (demonstrando sua radicação no mundo-vida patriarcal local, gozando da estupidez da cultura alpina das músicas *yodel*, etc.), enquanto a imagem dos nazistas que o filme apresenta ecoa sinistramente a imagem nazista dos judeus, manipuladores políticos sem raízes que lutam pelo poder global. A luta contra o fascismo deveria ser feita nesse nível impessoal de intensidades - e não (apenas) no nível da crítica racional - pela destruição da economia libidinal fascista por meio de uma economia ainda mais radical (ŽIŽEK, 2008: 261-262, grifos do autor).

Temos que enfrentar aqui um problema difícil. A redução da escala de crítica do fascismo ao campo dos microfascismos produz, com efeito, outra ambivalência importante, quando todo ato/procedimento do nível pessoal-singular é banalizado como protofascista ou como absolutamente fascista. Os preconceitos arraigados, o pequeno autoritarismo pessoal, a violência subjetiva etc., tudo é tratado como fascismo. O fascismo, de fenômeno social como semblante das relações de exploração e dominação do capitalismo, é transformado em característica pessoal e prática política empírica. Logo, o fascismo está sempre no outro. Žižek vai apresentar dois argumentos decisivos aqui. Primeiro, desvencilhando-se da posição de Deleuze e Guattari, diz que

o axioma do fascismo deve ser tratado no campo amplo dos afetos, como condição necessária, embora insuficiente para o seu pleno desvelamento. A economia política libidinal é apenas o ponto de partida da crítica, mas que tem no capitalismo o ponto de alcance de sua negação política. Segundo, retomando a elaboração crítica de Jameson e dialogando com Laclau, vai apontar a insuficiência dos sintomas específicos para caracterizar a *fascização* de uma época ou de um todo social. O materialismo de Žižek aqui se desfaz, a um só tempo, da vulgarização da ideia de que o fascismo estaria em todo lugar – em Deleuze como microfascismos existentes molercularmente: da igreja à família etc. –, para a retomada fundamental do debate fecundo em torno da articulação hegemônica dos campos dispersos: que em Hegel e Marx assume a expressão do capital como universal concreto abrangente de todo o corpo social existente cindido. Estamos diante de um debate sobre a composição da aritmética dos antagonismos e como eles são traduzidos para o campo social dos conflitos. Contraditando a hipótese de Deleuze e Guattari, para quem "os fascismos têm sua especificidade, eles podem cristalizar num macro-fascismo, mas também flutuar por si mesmos sobre a linha flexível, banhando cada minúscula célula" (DELEUZE; GUATTARI, 1996: 102), Žižek vai responder à tese da banalização do fascismo em todo lugar da seguinte maneira:

> Além disso, o que Deleuze propõe como sendo seu grande *insight* já não havia sido dito – ainda que de forma diferente – alegado pelo marxismo mais tradicional, que frequentemente repetia que os fascistas desprezavam a argumentação racional e se aproveitavam dos instintos irracionais básicos das pessoas? Em um sentido mais amplo, essa abordagem deleuziana é demasiado abstrata – toda política "ruim" é chamada de "fascista" de tal forma que o "fascismo" é elevado a um receptáculo global, um termo genérico que tudo abrange, usado para qualquer coisa que se oponha ao fluxo livre do Devir (ŽIŽEK, 2008: 265-266, grifos do autor).

Evidentemente que tal posição também oblitera o fato determinante que vivemos num universo dominado pelo capital global como universalidade constitutiva do sistema como um todo. Faz parte do seu metabolismo social interno o controle/gerenciamento das alternativas sociais a si próprio e a decisiva falsificação na forma de pseudoalternativas. É possível que existam fascismos alternativos à ontologia dominante? É possível uma pluralidade de fascismos concorrentes entre si? A sentença

é constrangedora, "fascismo rural e fascismo de cidade ou de bairro, fascismo jovem e fascismo ex-combatente, fascismo de esquerda e de direita, de casal, de família, de escola ou de repartição" (DELEUZE; GUATTARI, 1996: 85). Temos aqui uma contradição importante. Podemos dizer que não há fascismo propriamente dito aquém ou além do capitalismo realmente existente. Diante disso, como a ideia de fascismo está entrelaçada à própria existência do capitalismo, aos usos e abusos que fazemos do seu significado, não seria possível que existissem fascismos sem uma multiplicidade de capitalismos flutuantes. O problema é que o "capital social total" engloba o pluralismo de capitais, pois aqui temos a configuração de um modo oniabrangente de exploração e dominação. Não é o caso do fascismo. Não há fascismos. Temos o fascismo total que opera um processo amplo de distorção ideológica da realidade subjacente. O fascismo não é um modo global de dominação, mas ele se apresenta sempre como uma distorção preventiva à rebelião das massas contra o sistema. Ele é um conceito ideológico puramente negativo, reativo. Nesse sentido, Fredric Jameson elabora uma crítica acertada à ideia de "modernidades alternativas", em grande medida em zombaria ao excesso de culturalismo e subjetivismo capaz de moldar os diversos tipos de modernidades e, portanto, de capitalismos e de seus semblantes fascistas, a saber:

> Como então os ideólogos da "modernidade" (em seu sentido atual) conseguem distinguir o seu produto – a revolução da informação e a modernidade globalizada do mercado livre – do detestável tipo mais antigo, sem se verem envolvidos nas respostas a graves questões políticas e econômicas, questões sistemáticas, que o conceito de pós-modernidade torna inevitáveis? A resposta é simples: falamos de modernidades "alternadas" ou "alternativas". Agora todo mundo conhece a fórmula: isso quer dizer que pode existir uma modernidade para todos, diferente do modelo padrão anglo-saxão, hegemônico. O que quer que nos desagrade a respeito deste último, inclusive a posição subalterna a que nos condena, pode apagar-se pela idéia tranquilizadora e "cultural" de que podemos confeccionar a nossa própria modernidade de maneira diversa, dando margem, pois, a existir o tipo latino-americano, o indiano, o africano, e assim por diante. [...] Mas isso seria passar por cima de outro significado fundamental da modernidade, que é a de um capitalismo mundial. A padronização projetada pela globalização capitalista, neste terceiro ou mais recente estágio do sistema, lança uma dúvida considerável sobre todas essas impiedosas esperanças por uma variedade cultural, num mundo futuro colonizado por uma ordem universal do mercado (JAMESON, 2005: 22-23).

Mas esse problema não é uma característica apenas das tendências pós-estruturalistas e pós-modernistas. Podemos encontrar em filósofos ligados à teoria crítica posições antinômicas entre a ideia de Esclarecimento e o fascismo como um "acontecimento" falso aos limites do capitalismo. Habermas trata os temas do fascismo e da alienação econômica como problemas não vinculados ao Esclarecimento, como se se tratassem de um "desvio" à lógica propulsora de progresso e civilização atinentes à modernidade capitalista. Não se trata aqui de uma tendência subjacente à lógica imanente do capital "esclarecido", mas sua aporia filosófica o leva a reivindicar o Esclarecimento como um "projeto inacabado", cujos elementos emancipatórios foram bloqueados, como um "desvio", pelas tendências destrutivas do poder do capital global reificado. Ele diz que "não se pode explicar em termos funcionais as fontes das quais se alimenta o fascismo", já que "provêm de um domínio heterogêneo da sociedade existente" (HABERMAS, 2002: 305). Trata-se de uma reversão da crítica marxista, como aqui, que observa o fascismo como um semblante ideológico do capitalismo realmente existente. É como se Habermas identificasse no "pseudoacontecimento" do fascismo como um sintoma de ausência de Esclarecimento, como se a modernidade ainda não fosse suficiente, o que leva Habermas a tratar essa "ausência" necessária dos elementos constitutivos emancipatórios da civilização moderna como um "projeto inacabado". O fascismo, então, aparece como uma "lacuna" aberta pela incapacidade do capital "esclarecido" em preenchê-la com substância humanista e civilizatória contra a barbárie não-esclarecida. O capítulo especial dessa crítica de Habermas pode ser encontrada toda ela voltada contra Heidegger. Habermas diz que "irritante é apenas a má vontade e a incapacidade do filósofo de admitir, após o fim do regime nazista, ao menos com uma *única* frase o seu erro político cheio de consequências", e, aprofundando sua petulância filosófica em todas as direções com uma crueldade mórbida, quando "presta homenagem à máxima de que os culpados não foram os criminosos, mas as próprias vítimas" (HABERMAS, 2002: 218-219, grifos do autor). O que temos que dizer aqui, é que o fascismo não pode ser tratado como um fenômeno derivado da inteligência – ou ausência dela –, mas a própria inteligência barbarizada

pelo fascismo é uma derivação complexa do poder dominante. Por isso que o fascismo não rasura o "projeto inacabado" da modernidade, mas talvez faça parte do seu próprio projeto.

Há uma inflexão importante aqui. É necessário "distinguir dois aspectos do fenômeno fascista: a "fascização" social profunda e a formação estatal fascista – que aqui aparece como o preâmbulo do regime fascista como máquina totalitária de extermínio, de guerra, da "ditadura, isto é, a reação permanente" (GRAMSCI, 2004: 104), de desaparecimento de toda oposição política. Nesses termos, Žižek tenta elaborar uma compreensão crítica totalizadora do fascismo, para além de sua "estatização" e da hipótese dos "microfascismos" – como fenômeno político amplo e formação estatal estrita –, para dizer que ele somente aparece como força social significativa quando seus elementos sintomáticos dispersos ganham uma gramática comum partilhada de poder. É assim que ele precisa ser pensado "menos" como uma sociologia compreensiva e "mais" como uma crítica da economia política do fascismo em estado puro, como regime de exploração e dominação amplos:

> É aqui, contra tais generalizações, que se deve evocar a lição ensinada pela concepção de Laclau da articulação hegemônica: o fascismo surge *apenas* quando os elementos dispersos começam a "ressoar em conjunto". Na verdade, ele é apenas um modo específico dessa ressonância entre os elementos (os elementos podem também ser inseridos em cadeias de articulação totalmente distintas) (ŽIŽEK, 2008: 266, grifos do autor).

Se a concepção de fascismo de Žižek se distancia da elaboração micrológica de Deleuze e Guattari – pelo excesso de banalização do termo sem articulação com uma compreensão global de hegemonia –, como poderíamos pensar *a coisa em si* do fascismo a partir de uma abordagem axiológico-materialista? Num texto de 1930, Walter Benjamin desenvolve um argumento interessante, quando associa a ascensão fascista à tecnologia de Guerra, que costura os interesses corporativos aos estatais, cortados pela diagonal da materialidade da luta de classes, que nada mais é do que o *a priori* dos antagonismos fundamentais expressos na guerra. Na verdade, o fascismo é um tema da luta de classes, que apenas por distorção ideológica é obliterado para uma causa deslocada, brutal. Seguindo Benjamin, a guerra aparece aqui como um

"semblante", que se traduz como uma pseudocausa, entretanto, não seria nada além do que uma mediação dramática de interesses "deslocados" de classe:

> O que se formou aqui, a princípio sob a máscara do voluntário, na Guerra Mundial, e depois, sob a do mercenário, no pós-guerra, é na verdade o confiável guerreiro fascista na luta de classes; e o que os autores entendem por nação é uma classe dominante apoiada nessa corporação, uma classe que não precisa prestar contas a ninguém e muito menos a si mesma, imperando nas alturas, com os traços de esfinge do produtor, que em breve promete ser o único consumidor de suas mercadorias. Com essa fisionomia de esfinge, a nação dos fascistas constitui-se, ao lado do antigo mistério, econômico, o qual, longe de iluminar-se com a luz da técnica, ostenta agora seus traços mais ameaçadores. No paralelograma de forças constituído pela natureza e pela nação, a diagonal é a Guerra (BENJAMIN, 1986: 136).

O conceito de hegemonia, pois, é bastante complexo e sua ontologia política é constituída no interior do próprio conflito decisivo. Não se trata de um campo vazio de tensões, mas ele expressa a própria tensão do mundo. Ernesto Laclau e Chantal Mouffe dizem que a hegemonia aparece diante de uma situação de "falha, de uma fissura que tinha que ser preenchida, de uma contigência que tinha que ser superada". O que define a hegemonia é que ela é sempre "a resposta a uma crise" (LACLAU; MOUFFE, 2015: 57). Toda hegemonia se materializa através da consolidação do bloco de poder dominante, que se apropria ideologicamente desde os dispositivos da vida comum ordinária das classes dominadas à utilização de mecanismos tradicionais de dominação política para inflacionar sua própria dominação como classe dominante particular no poder político, mediante a consolidação de uma ideologia inconsistente, ambivalente, mas com sofisticada capacidade de penetração na consciência média da maioria silenciosa, isto é, a populaça etc. Assim, a hegemonia é composta por um conflito aberto, que se inscreve diante de uma "lacuna", que exprime as contradições mais fundamentais existentes em torno de projetos rivais de poder e de modos operativos de vida. Temos que lembrar a insistência de Žižek:

> [...] no facto de cada universalidade hegemónica dever incorporar *pelo menos duas* componentes particulares, a componente popular "autêntica" e a sua "distorção" por obra das relações de dominação e exploração [...] a forma precisa da universalidade ideológica documenta a luta entre (pelo menos) duas componentes particulares, exprimindo a componente "popular" os desejos secretos da maioria dominada, e a componente "específica", os interesses das forças da dominação (ŽIŽEK, 2006: 27-28, grifos do autor).

Retomando Benjamin, quando ainda em 1930 falava em "nação dos fascistas" para caracterizar a situação da Alemanha, ele estava apenas descortinando o semblante – "aparência falsa que se dá por real" (BADIOU, 2017: 12) – fascista. Sob o conteúdo popular que traduz os interesses "secretos da maioria dominada", Benjamin indica o caráter particular por detrás da "nação" – "o que os autores entendem por nação é uma classe dominante apoiada nessa corporação, uma classe que não precisa prestar contas a ninguém e muito menos a si mesma" –, que representa o "interesse das forças dominantes" do capital global. A perspicácia de Benjamin o levou a censurar uma ideia falsa sobre a guerra, que não somente teria sua versão preponderante como "guerra eterna", mas que escondia as concepções de "guerra ritual" e "guerra técnica". Aqui Benjamin elabora uma ideia precisa na compreensão do fascismo realmente existente: uma guerra declarada/deslocada, embora "silenciosa", que não pode ser reduzida a "guerra das batalhas de material", mas propriamente como "guerra perdida" (BENJAMIN, 1986: 132). O que significa uma "guerra perdida" além da usual compreensão de fracasso? No sentido da localização do fascismo ela é decisiva, pois:

> Tê-la perdido a partir de sua substância mais íntima, não. A característica especial desta última fase da discussão sobre a guerra perdida, que desde 1919 abala tão profundamente a Alemanha, é que justamente a sua perda é reivindicada pela germanicidade. Pode-se falar em última fase porque as tentativas de se refazer da guerra mostram uma clara evolução. Inicialmente houve a tentativa de perverter a derrota em uma vitória interior, através de um reconhecimento da culpa, generalizada histericamente para a humanidade inteira. Essa política, que deu seus manifestos ao Ocidente decadente, foi o fiel reflexo da "revolução" alemã através da vanguarda expressionista. Depois, houve a tentativa de esquecer a guerra perdida. A burguesia deitou-se ofegante do outro lado, e qual seria um travesseiro mais macio que o romance? Os horrores daqueles anos transformaram-se em recheios de colchões, onde cada dorminhoco podia confortavelmente deixar a sua marca. Enfim, o que distingue a última tentativa das anteriores, é a tendência de levar a perda da guerra mais a sério que a própria guerra (BENJAMIN, 1986: 132).

A "tendência de levar a perda da guerra mais a sério que a própria guerra", conforme diz Benjamin, tem seu significado revelado quando pensamos a própria ambiguidade do processo de hegemonização, em que o componente "popular" – o sentimento de culpa, o apelo à germanicidade constrangida, o ideal de comunidade e nação, os valores tradicionais arraigados e o ódio à classe judia que corporificaria o

poder obsceno das finanças –, são obliterados pela substância real das classes dominantes com seus incontroláveis interesses particulares. Por essa razão o apelo à "nação" teve tanto efeito mobilizador, sobretudo no sentido operativo-simbólico, e o espírito da germanicidade capaz de dar organicidade ao componente subjacente do conflito, que opera a cisão permanente que não pode ser meramente resolvida no interior da representação política. Benjamin foi capaz de quebrar o semblante fascista com seu deslocamento crítico da "guerra eterna" para a "guerra perdida" e assim localizar a operação dos interesses particulares da burguesia por detrás do semblante da nação. Há uma homologia importante entre a posição de Žižek e a de Benjamin. Žižek diz conclusivamente que "o que define o fascismo é antes uma combinação específica de corporativismo organicista e o impulso a uma modernização implacável" (ŽIŽEK, 2016: 205). Assim é possível perceber que há uma articulação prioritária entre os elementos valorativos organicistas e o cálculo privado autoexpansivo do capital global. O que não podemos jamais esquecer é que "o fascismo se enrijece em torno do seu núcleo primitivo" (GRAMSCI, 2004: 33). É o núcleo primitivo que se moderniza implacavelmente como ideologia dominante, e não o elemento modernizante que se torna primitivo, isto é, "o fascismo não é simplesmente a recorrência do arcaico, mas sua reprodução na e pela civilização" (ADORNO, 2006: 170). Marx já havia dito que é o arcaico que aparece no moderno como um espectro, e não uma regressão do moderno no arcaico. Nesse sentido, o fascismo pode ser pensado como um populismo típico, embora nem todo populismo seja tipicamente fascista. É um populismo estrito, pois sua legitimidade está em ser capaz de traduzir como uma potente interpelação popular o "dano" brutal sentido pela populaça, em garantir que sua reclamação universal seja percebida, tratada, traduzida como um "dano" genérico. O paradoxo é que "diante de um desejo de recusa forte dos limites de nossa vida institucional" – que somente pode funcionar mediante a produção permanente de ódio e rejeições ingovernáveis –, "criou-se essa palavra mágica que faz tudo o que coloca em questão os sistemas de paralisias e acordos da democracia liberal parlamentar parecer 'irracional', 'emotivo', 'fruto de frustrações', 'convite a regressões atávicas', ou seja, 'populista'" (SAFATLE,

2019). Todavia, o problema é que a tradução do populismo aparece sempre tentando explicar o "dano" mediante uma distorção, isto é, por uma "causa" deslocada, que não é o "real", mas está profundamente ligada ao componente existente da "realidade" capaz de justificar o deslocamento não sabido pela populaça. No lugar da causa elusiva, temos a distorção aparente que funciona como a própria "realidade" do problema. Todo "real" é traumático e, por isso mesmo, o fascismo limita sua circularidade às camadas enganadoras da "realidade", em que o "real" só aparece como um "acontecimento" autêntico explosivo, quando o espectro do "real" desmancha a distorção da "realidade" fascista. Gramsci fala em "capitalismo fascista" (GRAMSCI, 2004: 63) para obstruir a falsa antinomia entre capitalismo e fascismo. Na verdade, a hegemonia do capitalismo não pode prescindir do fascismo na sua atuação decisiva. Como o capitalismo produz constantemente, além dos efeitos deletérios desumanizadores básicos, todo tipo de frustração e ressentimento, o populismo fascista funciona de maneira decisiva na composição da universalidade hegemônica dominante, pois estes afetos políticos precisam ser mobilizados de maneira reativa, ou seja, como fraude, evitando que possam ser ativados contra o núcleo de funcionamento do poder capitalista dominante, o que inclui o próprio "capitalismo fascista":

> Em última análise, o populismo é sempre sustentado pela exasperação frustrada de pessoas comuns, pelo grito de "não sei o que está acontecendo, só sei que para mim chega". Isso não pode continuar! Isso tem de acabar! - uma explosão impaciente, uma recusa a entender, uma exasperação com a complexidade e a consequente convicção de que tem de haver um responsável. Por toda essa bagunça, e por isso é necessário um agente que esteja nos bastidores e explique tudo. Aí, nessa recusa de saber, reside a dimensão propriamente *fetichista* do populismo. Ou seja, embora o fetiche, em nível puramente formal, implique um gesto de transferência (com o sujeito suposto saber): aquilo a que o fetiche dá corpo é exatamente o meu desmentido do conhecimento, a minha recusa em assumir subjetivamente o que sei. Aí reside o contraste entre o fetiche e o sintoma: o sintoma incorpora o conhecimento recalcado, a verdade sobre o sujeito que este não está a aceitar" (ŽIŽEK, 2011b: 285, grifos do autor).

É justamente na "dimensão *fetichista* do populismo" que reside o problema. Em se tratando do fascismo populista, a transferência da responsabilização é um recurso ideológico indispensável à sua hegemonia política. A frustração precisa ser mobilizada politicamente. Adorno diz que a função do agitador fascista é precisamente a de

"transformar essas mesmas pessoas em uma 'turba', isto é, uma multidão inclinada à ação violenta sem nenhum objetivo político sensato, e criar a atmosfera do *pogrom*" (ADORNO, 2006: 165, grifos do autor). Assim, "toda essa bagunça" (ŽIŽEK, 2011b: 285) precisa ser explicada, traduzida de maneira a dar respostas duradouras ao impasse materializado às pessoas comuns, através de uma falsa polarização. Adorno diz que o agitador fascista elabora um tipo de "discurso desinibido", que buscando alcançar o inconsciente pessoal e coletivo, "volta seu próprio inconsciente para fora" (ADORNO, 2006: 184). É através da identificação de um agente que está escondido, mas que é o sujeito espectral do problema, que a distorção fascista manipula a causa autêntica. Nesse sentido, há uma evidente manipulação do sentimento popular autêntico, que mantém o problema aprisionado numa causa deslocada, isto é, numa causa fraudulenta, frustrando a possibilidade de resolução positiva coletiva. O impasse precisa ter alguma resposta ideológica. A "normalização" do *pogrom* é decisiva aqui, através da identificação de um "corpo estranho" pela responsabilidade da ambiguidade política que aparece como uma lacuna. Não é possível pensar o fascismo senão diante do impasse da crise aberta. O fascismo vai sempre identificar o "intruso que corrompeu" a organicidade da estrutura social subjacente:

> Em outras palavras, para o populista, a causa do problema, em última análise, nunca é o sistema como tal, mas o intruso que corrompeu (quem manipula as finanças, não os capitalistas como tais etc.); não uma falha fatal inscrita na estrutura como tal, mas um elemento que não cumpre corretamente seu papel dentro da estrutura. Ao contrário, para o marxista (assim como para o freudiano), o patológico (o mau comportamento desviante de alguns elementos) é o sintoma do normal, o indicador do que está errado na própria estrutura ameaçada por surtos "patológicos": para Marx, as crises econômicas são a chave para entender o funcionamento "normal" do capitalismo; para Freud, os fenômenos patológicos, como os surtos histéricos, são a chave para a constituição (e os antagonismos ocultos que sustentam o funcionamento) do sujeito "normal". É também por isso que o fascismo é com toda certeza, um populismo: a imagem do judeu é o ponto de equivalência da série de ameaças (heterogêneas e até inconsistentes) sentidas por indivíduos – o judeu é, ao mesmo tempo, intelectual demais, imundo, sexualmente voraz, trabalhador, explorador …" (ŽIŽEK, 2011b: 282).

O que temos aqui, em grande medida, é uma profunda despolitização combinada com o caráter manipulatório da "causa", aqui sempre deslocada do seu

elemento determinante para algum "elemento" que cause distúrbios à "normalidade" do sistema como um todo. Por essa razão que o fascismo não pode ser entendido senão como um pseudoacontecimento, incapaz de alterar as coordenadas básicas da estrutura social dominante. O semblante fascista atua como uma névoa que oblitera a raiz dos autênticos impasses globais contemporâneos: operando/deslocando a "causa" do "dano" ligado ao funcionamento do capitalismo propriamente dito para a preponderância de "elementos" laterais/secundários, através da mobilização reativa dos afetos. Caso seja possível ainda falar em "economia libidinal", temos que fazer no sentido de Freud e Adorno, e não nos termos operados por Deleuze e Guattari, isto é, rejeitando uma certa preponderância dos microfascismos: não é possível dizer que não exista o fascismo numa dimensão empírico-acidental, que realmente possa existir e se fundamentar no interior dos corpos sociais dominantes, mas sempre como desdobramentos/derivações do fascismo como forma social hegemônica, a saber, uma maneira específica pela qual os elementos difusos são articulados na configuração de uma universalidade hegemonia determinada. O aspecto libidinal aqui está no envolvimento das pessoas à causa fascista, em que suas repressões são liberadas, mas "essa rebelião empresta suas energias em parte de outras instâncias psicológicas que são forçadas a servir ao inconsciente" (ADORNO, 2006: 170), submergindo ao envolvimento ambiguamente prazeroso do movimento reacionário. É necessário, pois, uma crítica esboçada/sustentada pela razão emancipatória das formas de exploração e dominação, sobre as quais o fascismo se reproduz politicamente. Mas parece emergente também uma nova economia libidinal radical que torne o semblante fascista o obituário do próprio regime que ele busca obliterar. A crítica do fascismo está rigorosamente ligada à crítica do capitalismo realmente existente.

3.3 Quem se importa com o fascismo?

Para T.J. Clark, a ambiguidade ontológica da esquerda e o próprio acontecimento da política como *catástrofe* faz com que tenhamos que abandonar qualquer fantasia sobre o futuro, sempre incerto e distante, e "deixar de olhar para a

frente – ficando-se para valer no presente" (CLARK, 2013: 29). Temos aqui uma fórmula sedutoramente ambígua, mas não-radical, pois, embora ela pareça estar carregada por um pragmatismo político combatente, seu axioma básico aparece desnudado como aquilo que de fato é, uma política paralisadora para o presente e subtrativa do futuro. Giorgio Agamben nos lembra que aquele que pertence de fato ao seu tempo e tem compromisso com ele, "é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões" (AGAMBEN, 2009: 58). Todo fascismo é uma combinação explosiva entre a manipulação da "causa" do desigualitarismo e a opressão produzida pelo capital global esclarecido – que altera os termos *finitos* de sua equação para que o teorema *infinito* de sua dominância se mantenha o mesmo – e a produção do esquecimento – que faz desaparecer toda memória histórica e paralisa a fantasia do futuro com a urgência da des-esperança. Importar-se com o fascismo é uma necessidade subjacente à defesa das causas perdidas, contra o presente, para que tenhamos a um só tempo um futuro impossível ao que é a vida possível danificada de hoje e uma alternativa política capaz de não ser tragada pelo "desaparecimento". É justamente à contrapelo de todo fascismo que a emergência do futuro aparece, mas que também mostra-se como antítese à política fascista do "desaparecimento": que aparece historicamente nos campos de concentração e é atualizada na forma da eliminação simbólica do outro.

Em grande medida a ideia de Benjamin que sustenta que todo fascismo é resultado de uma revolução fracassada parece ser precisa aqui, pois o fascismo é um pseudoacontecimento, sendo incapaz de atacar o núcleo fundamental da opressão produzida pelo capitalismo global, volta-se violentamente contra àqueles que são intoleráveis, numa autêntica deturpação da "causa" do problema, isto é, da própria incapacidade do sistema como um todo promover universalmente igualdade e felicidade para todos. Na verdade, o que temos é o fator subjacente do "igualitarismo malicioso, a fraternidade da humilhação geral", e "quanto menos desejam que a estrutura social inerente mude, mais tagarelam sobre justiça social". Em suma, podemos dizer que o componente ideológico decisivo é que o "igualitarismo repressivo

em vez da realização da verdadeira igualdade pela abolição da repressão é parte e parcela da mentalidade fascista" (ADORNO, 2006: 181-182). Arnold Davidson diz que o fascismo, "em vez de criar uma sociedade de iguais, a expansão da força, de uma força enraizada na raça, cria um mundo de senhores e escravos" (DAVIDSON, 2016: 34). Adorno e Horkheimer falam que o ressentimento desdobrado da frustração de uma promessa não apenas não cumprida pela civilização capitalista, bem como inalcançável no presente de crise global aguda, faz com que as pessoas comuns entrem no circuito da violência em estado puro, em que toda frustração traduzida como ressentimento reacionário seja descarregada contra aqueles que estão "fora" do circuito da responsabilidade do "dano" produzido contra eles mesmos. Para eles, "as massas enganadas pressentem que essa promessa, na medida em que é universal, permanecerá uma mentira enquanto houver classes, sua fúria se vê excitada; pois se sentem escarnecidas" (ADORNO, HORKHEIMER, 2006: 143). Ademais, o fascismo tem como característica básica a existência de uma política sustentada no antissemitismo – já que precisa criar sempre uma "causa" deslocada na explicação do "dano" propriamente capitalista que jamais pode aparecer –, todavia não podemos tratar o problema do antissemitismo como ódio estrito aos judeus. Umberto Eco diz que "o primeiro apelo de um movimento fascista ou que está se tornando fascista é contra os intrusos", o que significa que o fascismo "é, portanto racista por definição" (ECO, 2019: 50). Na verdade, todo antissemitismo autêntico é aquele capaz de mobilizar sua fúria contra os desamparados criados pela conjuntura histórica e, por isso mesmo, não podem ser sobrecarregados por uma ontologia impossível. Assim, o exclusivismo judeu explica a variação nazista, mas não encerra a potência política degenerativa do fascismo amplo. A complexidade do fascismo é justamente essa: tanto as vítimas quanto os antissemitas são variáveis históricas decisivas para que sua brutalidade consiga ter eficácia duradoura:

> Só a cegueira do antissemitismo, sua falta de objetivo, confere uma certa verdade à explicação de que ele seria uma válvula de escape. A cólera é descarregada sobre os desamparados que chamam a atenção. E como as vítimas são intercambiáveis segundo a conjuntura: vagabundos, judeus, protestantes, católicos, cada uma delas pode tomar o lugar do assassino, na mesma volúpia cega do homicídio, tão logo se converta na norma e se sinta

> poderosa enquanto tal. Não existe um genuíno antissemitismo e, certamente, não há nenhum antissemita nato (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 142).

Adorno e Horkheimer apresentam aqui uma posição muito importante, pois há uma tendência a creditar algum tipo de exclusivismo na ideia da vítima permanente, quando se trata de negar a existência do fascismo para além das experiências do fascismo histórico. A violência descarregada sobre os desamparados é uma forma de obliteração da causa autêntica – o capitalismo liberal-democrático e sua vicissitudes – para uma "causa" deslocada, falsa, aparente, mas não menos real e brutal. Podemos dizer que há uma pulsão externalizada pelo ressentimento no seu culto desmedido da violência, pois "o fascismo, nesse sentido, oferece uma forma de liberdade" que faz com que possamos falar em "vampirização da revolta", uma espécie de liberalização desenfreada bruta, "um carnaval sempre liberado pelo fascismo" (SAFATLE, 2018a: 13-14) que produz um circuito ininterrupto de brutalidade capaz de modificar o próprio significado da "normalidade". Trata-se de uma situação ambivalente sobre o exercício da liberdade, pois ela aqui vai representar um tipo de "abolição no sentido oposto, pela perpetuação da dependência em lugar da realização da liberdade potencial, pela expropriação do inconsciente por meio do controle social em lugar de tornar os sujeitos conscientes de seus inconscientes" (ADORNO, 2006: 187). Isso significa que a liberdade exercida como "vampirização da revolta" é apenas o prolongamento da dependência, em que o inconsciente é expropriado pela ideologia fascista, tornando o inconsciente objeto do controle social. Adorno e Horkheimer falam que o fascismo típico produziu uma certa ambiguidade quanto à violência antissemita, que quando expressa cruamente, "se sentia ao mesmo tempo burguesa e rebelde", produzindo um tipo de racismo que se constituía como "uma forma distorcida de liberdade civil" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 165). Foi por isso que Gramsci, com grande lucidez filosófica, chamou o fascismo de "subversivismo reacionário", isto é, o fascismo manipula a pretensa radicalidade e a rebeldia de sua atuação política, mas que não é algo diferente de um "subversivismo passado do novíssimo reacionário" (GRAMSCI, 2004: 68). Aqui temos uma inversão interessante,

pois não é "o antissemitismo que vinha desfigurar a ordem, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens". O fascismo é apenas uma forma específica pela qual a desumanização/desfiguração se dá – considerando as determinações mais genéricas do tempo histórico em que ele se efetiva –, obviamente orientada pela ordem do capitalismo global e seu poder desmedido. Então, a perseguição como efetividade da violência em estado puro não tem uma imanência própria, um cálculo específico de terror, não pode estar separada do regime de funcionamento da ordem dominante, pois sua "essência, por mais que se esconda às vezes, é a violência que hoje se manifesta" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 140). O fascismo é um tipo específico de dominação política que redunda no alargamento da humilhação social àqueles que são considerados inimigos, obstáculos ou mesmo gente descartável que precisa ser eliminada socialmente. Assim, o fascismo não é uma forma estrita pela qual uma nova modalidade de exploração econômica se desenvolve, pois não temos uma nova classe anteriormente subalternizada agora à frente do poder político. Temos, e isso é fundamental aqui, uma forma de dominação política capaz de ter traduzido, nos termos de Žižek, o "sentimento popular autêntico" de maneira reativa, numa época de crise incontrolável, aliada à modernização capitalista. Benjamin fala que o fascismo "se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerando uma norma histórica" (BENJAMIN, 2011: 226). De fato, o fascismo não pode ser tratado nem como algo esporádico, nem como uma anomalia à ordem, mas talvez ele seja propriamente contemporâneo ao núcleo de funcionamento do progresso capitalista. A ambiguidade é que ele não se repete, o que significa "ver o fascismo em sua realidade objetiva, fora de qualquer esquema preestabelecido, fora de qualquer plano político abstrato, ou seja, como uma proliferação espontânea de energias reacionárias que se agregam, desagregam e se reagrupam" (GRAMSCI, 2004: 75). O fascismo típico é o ponto de partida, mas não pode ser o ponto de chegada hoje.

Com a liberação da violência desenfreada – como um modelo típico de envolvimento –, o fascismo também produz um tipo de indiferença/cumplicidade em

relação ao outro que sofre todo tipo de violação de sua integridade. Quando falamos em violação/violência, nos termos típicos do fascismo, precisamos discutir o problema do "desaparecimento", não apenas como uma categoria factual –desaparecimento da oposição política e dos dissidentes etc. –, mas da eliminação subjetivo-simbólica produzida pela complexa mobilização ideológica fascista. Adorno e Horkheimer tratam a primeira forma de "desparecimento" promovida pelo fascismo histórico de maneira muito elucidativa, a saber:

> As etiquetas são coladas: ou se é amigo, ou inimigo. A falta de consideração pelo sujeito torna as coisas fáceis para a administração. Transferem-se grupos étnicos para outras latitudes, enviam-se indivíduos rotulados de judeus para as câmaras de gás (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 166).

Mas o "desaparecimento" não pode ser tratado apenas como a eliminação factual do "outro", pois estamos diante da própria tentativa de eliminação do sujeito, da existência simbólico-subjetiva do "outro" como ser-sujeito, através da imagem criada pela política fascista de "desaparecimento". A dimensão alucinatória da política fascista na construção do inimigo é sintomática, pois "quem é escolhido para inimigo é percebido como inimigo", de tal maneira que "o sistema alucinatório torna-se a norma racional do mundo" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 154). Adorno e Horkheimer falam que os olhares fascistas "extinguem o sujeito", porque "a esses olhares falta a reflexão, os irrefletidos deixam-se eletrizar por eles", e opera-se uma afetação em que "eles são traídos: as mulheres se veem rejeitadas, a nação reduzida a cinzas" (ADORNO, HORKHEIMER, 2006: 158). Talvez seja necessário ampliar o conceito de "desaparecimento", passando a considerá-lo também como um tipo de bloqueio interno de parte das classes dominadas e humilhadas em outras "longitudes" – pois, não se trata de um "outro" que antagoniza sua posição particular de classe, mas ele é apenas um "outro" que está deslocado das posições simbólico-subjetivas internas à classe à qual pertence – , quando há permanência do "outro" na mesma "latitude", mas eliminado da convivência social mais larga e tratado com repugnância, desprezo etc. Na verdade é um tipo de desaparecimento interno, que transforma "amigos" em inimigos que precisam ter sua existência simbólico-subjetiva esvaziada de sentido. A percepção sobre o "outro" é alterada, manipulada, "através dos modelos conceituais e

termos técnicos que constituem a estrita ração imposta pela desintegração da linguagem" (ADORNO, HORKHEIMER, 2006: 166). Talvez tenhamos aqui uma noção apropriada a todo tipo de totalitarismo, da esquerda à direita do espectro político. O "outro" tem seu circuito determinado sempre entre uma não-existência repugnante e, portanto, desprezível à vida compartilhada comum ordinária, cuja existência se dá apenas como um não-sujeito, e uma vida sofrível que precisa ter sua integridade pessoal devassada, destruída, destituída, em que o denominador comum é a estranha ideia de merecimento: merecimento da violência, merecimento da pobreza, merecimento da morte etc., o que produz um tipo de ideia repugnante, "a mera existência do outro é motivo de irritação", sendo que "todos os outros são 'muito espaçosos' e devem ser recolocados em seus limites, que são os limites do terror sem limites" (ADORNO, HORKHEIMER, 2006: 151). Além disso, pois, o "desaparecimento" funciona à economia política da dominação como uma manipulação dos desejos/aspirações, transformando aquilo que é autêntico em si em algo absolutamente odioso para os próprios dominados. Adorno e Horkheimer dizem que "a dominação só pode perdurar na medida em que os próprios dominados transformarem suas aspirações em algo de odioso" (ADORNO, HORKHEIMER, 2006: 164). Nesse sentido, temos a extinção de um tipo de sujeito que é incapaz de se reconhecer como alguém autônomo e independente, pois suas aspirações particulares são transformadas em obstáculos à própria vida pessoal. Ele precisa odiar suas expectativas pessoais. O que o fascismo faz é produzir a eliminação de qualquer possibilidade de particularização. Na verdade, o fascismo associa toda projeção do sujeito como equivalente à imagem da dominação social, isto é, a *presentificação* do sujeito singular é o *eterno presente* da falsa projeção elaborada pela dominação fascista. O significado é que a alternativa do futuro autêntico não-fascista é obliterada por um futuro realista, truncado, mas que, na verdade, trata-se de uma falsa projeção, pois todo o realismo que tagarela o poder dominante é equivalente ao prolongamento das relações brutais existentes de dominação social.

Para que a potência do fascismo seja mobilizada em conformidade à ontologia do poder dominante, ele precisa não apenas manipular o desejo do futuro, mas operar o presente distorcido no sentido de que as pessoas singulares sejam indiferentes para com o sofrimento do "outro". É assim que o fascismo alcança sua potência mais decisiva, quando aprisiona à liberdade do sujeito numa tipologia de rebaixamento da sensibilidade em relação à alteridade, criando uma bolha que promove a incapacidade de qualquer "possibilidade de solidariedade genérica" (SAFATLE, 2018a: 15) – na verdade, o ódio despolitizado transfere a revolta através da desassimilação do dano, e é isso que permite que na ausência de solidariedade ao sofrimento, tenhamos a reificação da solidariedade na forma de gozo com a dor do "outro" que encarna algum tipo de rejeição – , de qualquer afetação ao sofrimento do "outro", da exploração econômica brutal à humilhação social degradante sofridas pela populaça contemporânea. Todo fascismo não apenas é indiferente ao sofrimento e humilhação experimentadas pelas camadas mais vulneráveis da sociedade – populaça, proletariado, parte dos sem parte etc. –, mas produz um recalcamento da subjetividade que faz como o "eu" se regozije com a humilhação do "outro", produzindo sempre uma política do "nivelamento por baixo", pois:

> Os que não têm nenhum poder de comando devem passar tão mal como o povo. Do funcionário alemão aos negros do Harlem, os ávidos prosélitos sempre souberam, no fundo, que no final não teriam nada senão o prazer de que os outros tampouco teriam mais que eles. A arianização da propriedade judaica (que, aliás, na maioria dos casos beneficiou as classes superiores) não trouxe para as massas do Terceiro Reich, vantagens muito maiores que, para os cossacos, o miserável espólio que estes arrastavam dos guetos saqueados. A vantagem real era uma ideologia parcialmente devassada. O fato de que a demonstração de sua inutilidade econômica antes aumenta do que modera a força de atração da panaceia racista [*völkisch*] indica sua verdadeira natureza: ele não auxilia os homens, mas sua ânsia de destruição. O verdadeiro ganho com que conta o "camarada de etnia" [*Volksgenosse*] é a ratificação coletiva de sua fúria. Quanto menores são as vantagens, mais obstinadamente e contra seu próprio discernimento ele se aferra ao movimento. O antissemitismo mostrou-se imune ao argumento da falta de rentabilidade. Para o povo, ele é um luxo (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 140-141, grifos do autor).

A sentença demolidora fala por si mesma: "Quanto menores são as vantagens, mais obstinadamente e contra seu próprio discernimento se aferra ao movimento". É

perceptível que a captura da subjetividade pelo movimento aparece como a única explicação razoável que possa elucidar a objetividade da adesão. Todavia, a subjetividade é precedida pela objetividade, ela não é aderida, mas adere mediante atuação poderosa de forças estranhas. O paradoxo é que a inutilidade econômica funciona como a principal força de atração da populaça ao fascismo, pessoas singulares que estão objetivamente embaixo, mas que existem como sujeito portador da fúria coletiva contra uma pseudocausa alimentada pelo ressentimento social. Adorno diz que "as finalidades objetivas do fascismo são amplamente irracionais na medida em que contradizem os interesses materiais de grande número daqueles que elas tentam incorporar" (ADORNO, 2006: 185). Talvez isso contradiga a ideia de que o suicídio – simbólico, político e social – seja antinatural. O fascismo intervém diretamente como uma negação ampla da racionalidade econômica individual. A desumanização se desenvolve desta maneira, quando a atração não pode ser mensurada pela rentabilidade prometida, ou pela perspectiva de alguma ascensão social possível, mas funciona apenas como "ratificação coletiva da fúria", pelo desejo de estar acima daqueles no qual o ódio está corporificado e que materializa, por essa razão, sua miséria social profunda. É o desrecalque generalizado. Mas esse tipo de desumanização não é algo externo à vida ordinária. O paradoxo do fascismo é que não há novidade na violência fascista, pois o fascismo é uma forma de vida que não está distante da vida ordinária das pessoas comuns. Adorno salienta que "o líder deve ao mesmo tempo realizar o milagre de aparecer como uma pessoa comum", isto é, "a imagem do líder satisfaz o duplo desejo do seguidor de se submeter à autoridade e de ser ele próprio a autoridade", pois o "grande homem comum" expressa "tanto onipotência quanto a ideia de que é apenas um de nós" (ADORNO, 2006: 176-177). Não é à toa que o seguidor fascista precisa aparecer como uma ampliação do líder que corporifica todo o ideal ideológico do fascismo em estado puro. Trata-se de uma relação de intimidade simbólica inquebrantável pela mera confrontação discursiva. Aqui, a questão da objetividade torna-se irrelevante, os fatos são apenas invenções que resultam da manipulação de uma grande conspiração que age em segredo, cujo objetivo é obstruir,

senão derrotar, todo o ideal de comunidade que o fascismo promete ampliar. O fascismo capitaliza para si todas as forças ressentidas num único ideal. Para Clara Zetkin, "todas essas forças deveriam unir-se em uma comunidade", "e essa comunidade, para os fascistas é a nação". Ademais, "imagem erroneamente que a disposição sincera para a criação de uma realidade social nova e melhor é poderosa o suficiente para superar todos os antagonismos de classe" (ZETKIN, 2019: 41). O que o fascismo faz é aproximar, ou dar sentido, a vida prática de uma existência simbólico-subjetiva fascista:

> O fascismo apresentou-se como um antipartido, abriu as portas para todos os candidatos; e, prometendo a impunidade, permitiu que uma multidão informe cobrisse com um verniz de idealismo político vago e nebuloso o transbordamento selvagem das paixões, dos ódios, dos desejos. O fascismo tornou-se assim uma expressão de nossos costumes, identificando-se com a psicologia bárbara e anti-social de alguns estratos do povo italiano, ainda não modificados por uma nova tradição, pela escola, pela convivência em um Estado bem organizado e bem administrado (GRAMSCI, 2004: 57).

Dito isso, há de se considerar que ainda estamos presos ao universo simbólico hobbesiano, que produz "o medo como afeto político" (SAFATLE, 2016: 17) preponderante. Isso faz com que uma nova paranoia organize a subjetividade coletiva, através da fixação de uma moralidade de retração a todo tipo de "intruso" – numa versão cínica recalcada que identifica nos refugiados, negros, homossexuais ou mulheres a "causa" do desigualitarismo produzido pela universalidade negativa do capital global "esclarecido". O Estado paranoico aparece "como o último refúgio do que é meu, do que me é próprio", quando no seu conteúdo de verdade nada mais seria do que "apenas a figura alargada de uma propriedade que aparece como a expressão básica do medo como afeto político central" (SAFATLE, 2018a: 15). O Estado paranoico pressupõe e põe sujeitos sequestrados em sua subjetividade para uma variação absolutamente paranoica, recalcada, traduzida na violência subjetiva pura em que "a mera existência do outro é motivo de irritação", como já haviam indicado Adorno e Horkheimer. A denegação fascista existe quando do surgimento do "outro" como sujeito político capaz de reivindicar a igualdade, a liberdade, a paz, a pátria, a cidadania. O fascismo atua na obstrução da realização do ideal amplo de comunidade

efetiva. Isso significa que, para o fascismo, é operativo um tipo de reação negadora não apenas da reclamação política, mas da própria existência do reclamante em si. Todo fascismo típico age incorporando o "desaparecimento" como modo de funcionamento básico, seja através da eliminação física do "outro", seja através da eliminação simbólico-subjetiva dos seus antagonistas. Assim, não há excesso na devastação fascista do "outro", o fascismo é a própria devastação, o excesso mórbido permanente, o alarme de incêndio da barbárie "esclarecida".

Como consequência da frustração, recalque e fúria coletivas, todo fascismo típico canaliza o ressentimento como afeto político para que um desejo anti-sistêmico massivo possa ser mobilizado contra o simulacro do sistema. O pretenso anticapitalismo fascista atua contra uma específica distorção do sistema. É assim que a fúria popular nada mais é do que "a colonização do desejo anti-institucional pela própria ordem" (SAFATLE, 2018a: 16) que, sendo incapaz de tencionar o sistema absolutamente, adota um tipo de discurso desinibido e uma prática irracionalmente violenta de uma repressão conectada à fúria existente na sociedade. Por isso que o sentimento fascista não está "fora", ele está "dentro", e sua força somente pode partir do interior do axioma de funcionamento do sistema. A única maneira da "colonização do desejo" ser eficaz é quando o fascismo consegue "enfrentar", de "dentro" do impasse estrutural – embora com a aparência radical, que produz uma falsa percepção de "fora" contra o sistema etc. –, o simulacro do sistema para que a ordem das coisas do capital global "esclarecido" se mantenha intacta. A carnavalização da perversão entre ordem e desordem aliada à ironização dos líderes políticos fascistas, é o que possibilita que a liberdade de tudo dizer possa "circular com baixa fricção" (SAFATLE, 2018a: 17). Há fascismo propriamente dito quando o "absurdo" funciona como nexo operativo de toda a discussão pública sobre a realidade propriamente dita. Há fascismo quando o que temos diante dos olhos, como se diz comumente, "não parece fascismo, mas há elementos autoritários que lembram o fascismo". O perigo está justamente nesse ainda não. A primeira tarefa de uma alternativa política duradoura consistente é assumir que a situação do presente não é apenas difícil, mas que estamos diante de um tipo de

fascismo que não é uma ditadura típica. O paradoxo é que o fascismo hoje não aparece com tanques nas ruas e também não pode prescindir da democracia política. Na verdade, podemos mesmo falar em "fascismo democrático" para caracterizar o fascismo contemporâneo que está tomando absolutamente o próprio conteúdo político das democracias liberais degeneradas. Segundo Badiou, diante do revigoramento do fascismo como imagem política dominante hoje, o "fascismo democrático" é a atualização do alargamento da hipótese estratégica dominante, mas que complexificada por sua atuação decisiva "dentro" da democracia, ao mesmo tempo que se mantém "fora" da cumplicidade democrática:

> Em certo sentido, esta nova figura política – Trump, mas muitos outros hoje – está próxima da figura do fascista dos anos trinta. Há algo similar, embora sem esse grande inimigo que era o Partido Comunista. É uma espécie de fascismo democrático, o que é um paradoxo: funciona dentro do plano democrático, dentro do dispositivo democrático, mas onde se joga algo de muito diferente. Donald Trump é racista, machista, violento, e sobretudo não tem nenhuma consideração pela lógica e pela racionalidade – o que é uma característica fascista. Porque o discurso, o modo de falar dessa espécie de fascismo democrático é precisamente uma certa deslocação da linguagem, a possibilidade de dizer tudo e o seu contrário. Com Donald Trump não há problema, a linguagem não é a linguagem da explicação, mas é uma linguagem que procura criar efeitos e afetos, é uma linguagem afetiva que cria uma falsa unidade, mas uma unidade prática. Temos isso em Trump, mas já tivemos isso com Berlusconi em Itália. Berlusconi é talvez a primeira figura desta espécie de novo fascismo democrático, com exatamente as mesmas características. É algo que acontece em escala mundial: o aparecimento de uma nova figura de determinação política que está dentro da constituição democrática, mas em certo sentido está também fora. E a isso podemos chamar fascismo – porque era o que se passava nos anos trinta, afinal de contas Hitler também ganhou eleições. Assim, eu chamo fascista a esse tipo de pessoa que está dentro do jogo democrático, mas de certa maneira também está fora: dentro e fora. E dentro para, finalmente, poder estar fora. É, de fato, uma novidade, mas uma novidade que está inscrita dentro da figura geral do mundo de hoje, porque para a grande maioria isso não é uma solução, mas uma nova maneira de estar no jogo democrático onde, do lado da oligarquia clássica, não há qualquer diferença. Em certo sentido, o princípio do efeito Trump é o efeito de algo novo. De fato, em detalhe, não há nada de novo, porque é impossível pensar que é novo ser-se racista, machista, etc. Mas no contexto da oligarquia clássica atual, estas coisas velhas parecem ser qualquer coisa de novo. E, por isso, Trump está na posição de dizer que a novidade é "Trump" quando diz coisas que são absolutamente primitivas e absolutamente velhas e ultrapassadas. E, por isso, estamos também no tempo onde algo como um retorno à velha existência aparece subitamente como novo. E essa conversão do novo no velho é também uma característica desse tipo de novo fascismo (BADIOU, 2018).

O fascismo democrático, grosso modo, é apenas um tipo de reação democrática à crise aguda que vivemos hoje. Funciona como um tipo de resposta ideológica na forma da política democrática à desagregação do estado político, da economia oligárquica e da subjetividade destituída. O fascismo democrático parece ser menos repressivo, mas não o é. Talvez estejamos diante de um tipo de repressão diferente, em que o exército permanente sem fardas está em todo lugar, pessoas comuns assustadas e próximas demais, apavoradas pelo medo, alimentadas pelo ódio despolitizado, ressentidas, à procura de inimigos que possam ser transformados em "objeto" do desrecalque coletivo, reproduzem-se numa bolha autorreferente de paranoia coletiva sem fim. O fascismo democrático é o problema, não a solução, dos nossos impasses incalculáveis hoje.

3.4 Ainda é possível agir?

Mark Lilla, como um liberal de esquerda, insiste que "o problema é achar que resistir é suficiente". Na verdade, há uma falsa percepção amplamente difundida que resistir ao fascismo é suficiente para derrotá-lo. Isso, entretanto, simplifica o fascismo democrático à sua variação típica – e para que sua derrota seja concretizada, apenas e suficientemente uma frente única democrática –, não agindo diretamente para a sua atualização, o que faz com que a mera resistência seja o único fator mobilizador na disputa ideológica fundamental. A circularidade resistente diz que "nós resistimos, nós falhamos, nós resistimos de novo" (LILLA, 2018). E se estivermos enganados? Talvez a autoconfiança na resistência seja hoje um obstáculo difícil de ser superado. Por isso que a primeira grande vitória do fascismo se dá quando derrota seus antagonistas no campo do pensamento e da imaginação política. Não apenas quando consegue ter penetração popular, mobilizando corpos e linguagens, mas quando faz com que acreditemos que seja possível enfrentá-lo pelo campo democrático-liberal como limite absoluto da luta e da resistência possível. Deveríamos dizer, entretanto, que somente é possível derrotar o fascismo quando a luta democrática antifascista se autonega, indo além de suas aspirações meramente democráticas, pois é justamente a *absoluta*

cumplicidade da democracia política com o fascismo que permite a ele se apresentar como apenas uma variação específica da própria democracia e não como sua denegação a priori. É óbvio que há diferenças decisivas entre a democracia liberal e o fascismo democrático. Todavia, são variações por dentro da mesma forma de mundo. Não podemos dizer que o fascismo democrático abre a possibilidade concreta para uma nova forma de vida, da mesma maneira que a defesa abstrata da democracia contra o fascismo signifique um mundo diferente. Badiou é preciso aqui:

> Depois disso, o que fazer? A pergunta de Lênin. Eu penso que uma das razões que levou ao sucesso eleitoral de Trump é que a verdadeira contradição de hoje, a real contradição de hoje, não pode ser entre duas formas do mesmo mundo. Eu sei que Hillary Clinton e Donald Trump são muito diferentes, mas essa diferença (que é importante e que é a diferença entre a oligarquia política e o novo fascismo – e toda a oligarquia política é menos terrível que o novo fascismo) pertence ao mesmo mundo. Isto é, não é a expressão de duas visões estratégias do mundo. O sucesso de Trump é possível, apenas, porque a verdadeira contradição do mundo não pode ser expressa nem simbolizada pela oposição entre Hillary e Trump, porque ambos pertencem ao mesmo mundo – de forma diferente, mas de forma diferente no mesmo mundo. E, por isso, durante todo o processo eleitoral a verdadeira contradição foi entre Trump e Bernie Sanders. Porque temos na proposta de Sanders aspectos que estão para além do mundo tal como ele está, algo que não existe em Hillary Clinton. É uma lição de dialéctica, uma teoria das contradições. A contradição entre Hillary Clinton e Trump era uma contradição relativa e não absoluta; isto é, uma contradição nos mesmos parâmetros, na mesma construção do mundo. Mas a contradição entre Sanders e Trump era de fato o início da possibilidade de uma verdadeira contradição; isto é, uma contradição com o mundo e com algo que estava para além do mundo (BADIOU, 2018).

A zona de compromisso compartilhado hoje entre a oligarquia política e o fascismo democrático é o campo "neutro" da própria democracia política liberal. A lição que podemos ter aqui é que ambas "pertencem ao mesmo mundo", mesmo que seja "de forma diferente, mas de forma diferente no mesmo mundo", como salienta Badiou. Os fascistas reivindicam para si o direito democrático de defesa de suas ideias políticas: "democraticamente, ele insiste em exigir a igualdade de direitos para o seu delírio" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 159). O que temos é uma impossibilidade ontológica da resistência política em impor uma derrota irreversível ao fascismo no campo propriamente democrático, pois a democracia é uma distorção do poder dominante abstrato despolitizado da economia, que atua negociando o preço dos

territórios, das nações e dos corpos, por detrás da política, enquanto os chefes fascistas tagarelam de maneira desinibida seu autoritarismo típico, mobilizador da populaça em silêncio. Não podemos esquecer que "nem todos os que se dizem fascistas e agem em nome do fascismo pertencem à organização" (GRAMSCI, 2004: 58). O fascismo democrático tem como característica decisiva o fato de representar uma contradição relativa, pois ele não aparece como uma alternativa opositora absoluta ao funcionamento "normal" da democracia. No nível propriamente simbólico, o fascismo democrático está difuso por todo o corpo político "normal" da democracia. Não podemos dizer que exista uma autocracia fascista de comando do fascismo democrático. Nesse sentido, a adesão ao fascismo é democrática. Trata-se de uma manipulação do desejo popular autêntico que, diante da crise da oligarquia política tradicional, é capaz de fraudar o ressentimento popular de acordo com os interesses do poder dominante. Assim que temos uma difícil ambiguidade subjacente à democracia, ou seja, que ela não é capaz de extirpar a falsa alternativa fascista como uma "alternativa" à interpelação popular. O fato da democracia ser cindida pela incapacidade de representação do povo, faz com que a fúria do povo seja mobilizada contra o *mainstream*. Toda a disputa se dá no campo da populaça. É necessário que o "dano" não seja localizado na distorção ontológica do próprio axioma básico de funcionamento do capitalismo. Não há possibilidade efetiva que o "direito de todos" (HEGEL, 2010: 189) seja realizado, pois a "dessemelhança", uma desigualdade apolítica típica que torna a plena representação propriamente política da vontade geral impossível, é o bloqueio ontológico que faz com que a populaça seja sempre não-representada, a distorção própria que faz com que o fascismo não possa ser superado pela luta democrática, mas apenas combatido relativamente, suas barreiras sociais distanciadas, embora não vencidas. O antagonismo político ao fascismo não pode ser reduzido à mera resistência passiva, apenas, pois ele deve ser combatido no sentido da sua suprassunção positiva, para que não tenhamos que nos proteger dele pela democracia, que tem nas suas fissuras a matéria bruta do próprio fascismo como distorção do "dano" causado pela combinação entre capitalismo e democracia. O

perigo do fascismo é que ele não pode ser controlado, pela democracia, ou mesmo pela impotência da direção política fascista:

> Tornou-se agora evidente que só parcialmente o fascismo pode ser considerado como fenômeno de classe, como movimento de forças políticas conscientes de um objetivo real. Ele se espalhou, rompeu com qualquer quadro organizativo possível, revelou-se superior às vontades e aos desígnios de qualquer comitê central ou regional, tornou-se o desencadeamento de forças elementares irrefreáveis no sistema burguês de governo econômico e político (GRAMSCI, 2004: 56-57).

Isso significa que agir hoje não pode simplesmente dizer que o fascismo é o excesso suportável, uma anormalidade ao próprio funcionamento da democracia, e que talvez seja possível conciliar medidas autoritárias consensuais necessárias para que a crise seja resolvida. O fascismo precisa ser localizado como o que de fato ele é, uma forma de manipulação do "sentimento popular autêntico" do povo, como diz *Žižek,* através da "colonização da revolta", para que a opressão permaneça infinitamente. Não podemos esquecer que o fascismo possui "um programa revolucionário fraudulento, que se liga de forma extremamente esperta com os humores, interesses e necessidades de amplas camadas sociais" (ZETKIN, 2019: 44). Moishe Postone, por exemplo, trata o "nazismo como um movimento anticapitalista reduzido" (POSTONE, 2012: 26). A ação política antifascista precisa combinar o enfrentamento ao "excesso" incômodo intolerável da prática fascista brutal com o combate à "normalidade" incômoda da tolerância repressiva das democracias liberais contemporâneas. O "excesso" fascista e a "normalidade" da dominância da economia capitalista não são antinômicos. Assim, como a democracia é a ampliação das garantias políticas da propriedade privada e do capital global, qualquer antifascismo radical exige um tipo de antidemocratismo capaz de bloquear a reprodução política do fascismo democrático. O que talvez tenhamos que reconhecer é que os germes do fascismo estão em toda a linhagem e circularidade democráticas. Isso não significa abandonar o espaço da democracia ao fascismo. O que estamos a dizer, todavia, é que a luta democrática antifascista é necessária, embora insuficiente para derrotar a ontologia política do fascismo, isto é, temos que vencer aquilo que produz o fascismo e não reduzir o combate na forma de resistência à doses corretivas conjunturais ao "horror" e "absurdo" do espantalho fascista. O que

chamamos aqui de emergência do fascismo democrático complexificou a ontologia do fascismo em estado puro, pois tornou indeterminada a fronteira entre a democracia liberal e a democracia fascista.

Com efeito, toda ação política antifascista é sempre uma combinação imperfeita entre a luta democrática finita e a luta radical infinita. O primeiro tipo de luta é o próprio limite do "estado da situação" (BADIOU, 2012: 138), que limita a luta transcendente à possibilidade da manutenção democrática dos antagonismos produzidos pelo capitalismo e pela democracia. A ultrapassagem da luta democrática à luta radical aberta é o autêntico "acontecimento", pois "abre a possibilidade daquilo que, do estrito ponto de vista da composição dessa situação ou da legalidade desse mundo, é propriamente impossível" (BADIOU, 2012: 138). Não podemos esquecer que um dia "os inteligentes disseram que o fascismo era impossível no Ocidente" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 173), e hoje insistem que teríamos que defender a democracia contra os "excessos" do fascismo. A questão relevante aqui é: quem nos protegerá do excesso de democracia? Ou, quem é capaz de ainda se importar realmente? Qual alternativa temos diante da "normalização" do fascismo democrático? Na verdade, a contradição entre democracia política e fascismo democrático é uma contradição relativa. Badiou insiste que a alternativa possível hoje é a criação de uma "verdadeira contradição":

> O resultado das eleições é, nesse sentido, de natureza conservadora porque é o resultado de uma falsa contradição, a continuação da crise atual. Contra Trump, não podemos desejar Clinton ou alguém do mesmo gênero. Devemos, sim, criar um retorno, se possível, à verdadeira contradição. Esta é a lição deste terrível evento. Isto é, devemos propor uma orientação política que vá para além do mundo tal como está, mesmo se esta é ainda pouco clara. Quando começamos algo não vemos o seu desenvolvimento, mas devemos começar. Essa é a questão. Depois de Trump, devemos começar. Mas não apenas resistindo ou negando. Devemos começar algo, de fato. E a questão do início é o início do retorno à verdadeira contradição, a uma escolha real, a uma escolha estratégica real que diz respeito à orientação dos seres humanos. Devemos reconstruir a ideia que é possível criar novamente um campo político com duas orientações estratégicas (contra as desigualdades monstruosas do capitalismo atual e contra os novos gângsters da política como Trump). O retorno a algo que foi ainda a possibilidade do maior movimento político do século XX e do início do século passado. Filosoficamente falando, devemos ir para além do Um em direção ao Dois. Não uma orientação, mas duas orientações. A criação de um novo retorno a

> uma nova escolha fundamental como a própria essência da política. Se temos apenas uma hipótese, a política progressivamente desaparece e, em certo sentido, Trump é o símbolo dessa espécie de desaparecimento. O que é a política de Trump? Ninguém sabe. É algo como uma figura e não uma política. Portanto, o retorno à política é por necessidade o retorno à existência de uma escolha real. Assim, finalmente, ao nível das generalidades filosóficas, é o retorno dialético ao real. Dois mais que Um. E podemos propor alguns nomes para esse retorno (BADIOU, 2018).

Diante da catástrofe, precisamos de uma política da moderação dos "excessos", ou precisamos ir além das palavras democráticas? Podemos até adiar a catástrofe com a resistência democrática, empurrando a crise para um pouco mais além da pressão do momento crítico da conjuntura, mas ela será sempre insuficiente para resolução da crise em permanência. Simone Weil toca nesse ponto de maneira extraordinária, quando diz que "em quase todas as partes, a socialdemocracia se demonstrou idêntica a si mesma, adornada com as mesmas virtudes, corroídas pelas mesmas debilidades". Ela segue, apresentando o paradoxo decisivo da atuação socialdemocrata, ou seja, "sempre as mesmas intenções excelentes que pavimentam o caminho do inferno, o inferno dos campos de concentração" (WEIL, 2018: 47, tradução nossa). Então, a posição de Badiou parece ser acertada, pois ela exige a emergência política do "retorno à verdadeira contradição, a uma escolha real, a uma escolha estratégica real que diz respeito à orientação dos seres humanos". A "verdadeira contradição" significa romper com a falsa polarização dentro do mesmo mundo entre a oligarquia política tradicional e o fascismo democrático. Nesse sentido, a circularidade da política democrática não nos levará a lugar algum, mas apenas nos manterá imobilizados no *eterno presente*, ou à atualização dos campos de concentração. Isso significa que é necessário atuar no presente, ou talvez contra ele, mas afetado pela esperança que há futuro além da mera atuação democrática de colaboração. Temos que ir contra a afirmação conservadora de T.J. Clark que "não haverá futuro algum" (CLARK, 2013: 74). Não se trata de uma posição política ou filosófica precisa, capaz de apresentar uma solução significativa e duradoura ao impasse estrutural básico. Ela oblitera a capacidade ontológica da resistência à opressão, mas também nos afasta da constituição de uma "estratégia para governar" (LILLA, 2018). Como "a racionalidade ligada à dominação está ela própria

na base do sofrimento" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 141), uma razão emancipatória precisa se desviar do sofrimento mutilador opressivo produzido pelas condições objetivas e do pêndulo democrático impotente, bem como da ideia de felicidade comum integrada ao gigantismo da sociedade de consumo e da circularidade da vida vazia da obsolescência da vida tecnocrática programada. O que temos aqui é a discussão em torno da liberdade. É possível que a *objetividade* atue por si mesma contra o fascismo? Ou teríamos ainda a participação da *subjetividade* capaz de denegar o fascismo?

Existe uma certa ilusão, que é, na verdade, uma armadilha ideológica, que em algum momento o fascismo irá se mostrar como de fato é, e que, portanto, levará às pessoas comuns a se rebelarem contra ele, ou mesmo que o fascismo desmoronará solitariamente pela sua própria impotência social abrangente, pois não será solução da crise, mas a própria extensão da crise. Quando falamos em crise, não estamos nos referindo apenas a sua imagem habitual na forma de crises cíclicas e sistêmicas de natureza estritamente econômica, mas podemos caracterizar o que estamos experimentando globalmente como "uma crise global que não é reduzível à crise econômica dos últimos anos, mas que vai muito para além disso, é uma crise de subjetividade, porque o destino dos homens torna-se cada vez menos claro para eles" (BADIOU, 2018). O problema é que o fascismo democrático não cria uma oposição política aparente, que supostamente criaria uma fronteira antagônica entre a democracia e o fascismo. A ambiguidade é que o fascismo democrático atua diretamente por "dentro" da democracia, cujo "propósito político" é fundamentalmente "a abolição da democracia mediante o apoio de massa contra o princípio democrático" (ADORNO, 2006: 165). É justamente o que fala Badiou sobre a atuação do fascismo "dentro e fora" da constituição política do mundo de hoje. As energias excessivas do povo precisam ser contidas, bloqueadas, rejeitadas, substituídas pela distorção semelhante do líder máximo fascista. Uma populaça desgovernada pode representar um problema decisivo, já que a única tolerância aceitável é justamente a tolerância repressiva às alternativas internas do próprio mundo. O fascismo

democrático ataca o princípio democrático de autogoverno da vontade geral, pois em vez de democratizar a plena participação, obstrui o próprio povo do poder soberano. Trata-se de um fascismo democrático *absolutamente* limitado, ou um tipo de fraude aguda, pois o fascismo democrático funciona apenas na constituição democrática do mundo, sem que o povo seja interpelado à participação política plena. Por isso que o inimigo antifascista não está no corpo político singular do pequeno fascista, mas naquilo que o constitui propriamente como sujeito político. Sartre diz que quando transformamos o antissemitismo – na concepção ampla elaborada por Adorno e Horkheimer – em "objeto" de crítica e percepção, abandonamos a ideia destruidora de eliminação do "outro", e colocamos no plano profundamente ideológico a atuação antifascista, cujo objetivo é eliminar esse tipo de subjetividade ideológica suicida para uma vida inteira. Temos que eliminar o antissemitismo que está no sujeito – desdemocratizar a ideologia nefasta que aprisiona a pessoa singular à falsa polarização interna no mundo de hoje –, e não explodir o sujeito portador da ideologia antissemita:

> Naquele momento, uma espécie de contradição entre uma atitude geral e uma atitude particular – contradição que, infelizmente, não vale, por exemplo, para o pequeno-burguês a quem nada conseguirá deter quando afirma o seu antissemitismo –, contradição entre o humanismo comunista geral e uma atitude particular leva à tomada de consciência reflexiva. Mas é possível notar que, naquele momento, o antissemitismo como tal está em vias de supressão. Há passagem para o objeto, é verdade, mas, no momento, preciso em que operário reconhece o seu antissemitismo, está quase se livrando dele. Talvez isso lhe custe caro, talvez ele tenha uma recaída, talvez se julgue liberado e afinal ainda repita o mesmo comportamento. Mas o fundo da questão é que ele está bem perto de se livrar do preconceito porque o antissemitismo já não é a construção subjetiva de um objeto, relação do dentro-fora com um dentro que se ignora, o antissemitismo passa de repente a título de objeto diante dos olhos, diante da reflexão de quem o pratica, e, então, o sujeito fica livre para decidir-se em função disso. Trata-se de uma relação diferente. Ora, essa distinção da relação entre o antissemita como subjetividade, como sujeito percebendo um objeto que é o judeu, e o antissemita como reflexão percebendo a si mesmo como objeto antissemita, mostra que o conhecimento do subjetivo tem de fato algo destruidor para o próprio subjetivo (SARTRE, 2015a: 36-37).

Trata-se de uma reversão tão necessária, como politicamente produtiva. A passagem do "antissemita como subjetividade, como sujeito percebendo um objeto que é o judeu" para "o antissemita como reflexão percebendo a si mesmo como objeto

antissemita", indica um caminho possível de ação. Talvez estejamos diante de uma luta de classes no núcleo básico do problema, capaz de elaborar uma confrontação ideológica no lugar de produção da subjetividade atuante do fascismo democrático. Temos que lembrar que o líder fascista projeta-se no seu fiel seguidor, e esse é observado como uma ampliação corporificada de todo o ideal do fascismo em estado puro pressuposta pelo líder. A relação de intimidade simbólica inquebrantável precisa ser combatida no campo ideológico-simbólico. Não é afastando o "outro" fascista da zona de compromisso compartilhado do conflito que o fascismo ideológico será combatido. Por isso que o "antissemita como subjetividade" é apenas a existência espectral reproduzida do racismo típico do fascismo. O judeu não pode ser o "objeto" aqui, mas o antissemitismo aparece como o "objeto antissemita" que precisa ser superado. Temos que eliminar o fascismo como "sujeito", para que ele apareça apenas como "objeto" de reflexão e ação política consciente. A eliminação é ideológica. Talvez aqui possamos obstruir o fascismo democrático no campo delicado à sua sobrevivência ampla. Sartre diz que "no caso do antissemitismo, tomar conhecimento é tomar conhecimento de uma 'jazida' que é um resíduo da ideologia burguesa a ser liquidado". Ele insiste que:

> Em termos de valor, isso induz que já sou o homem que compartilha os valores dos meus camaradas; ao contrário, em nome dos valores deles, eu estou condenado, e preciso portanto escolher entre condená-los ou condenar a mim mesmo etc. Enfim, acontece que, nesse momento, o próprio objeto é radicalmente diferente como objetivo; torna-se compromisso, conduta objetiva, objeto de juízo de valor, relação com toda a comunidade, hipótese para o futuro; já não temos nada a ver com aquele momento, que era o da subjetividade, no qual o único objeto era aquele indivíduo que havíamos considerado judeu. Isso significa que ele não era antissemita quando agia assim? No sentido em que consideramos que ele retinha em si um resíduo da sociedade burguesa, da ideologia burguesa que não conseguira eliminar, sim, era antissemita. Mas, no sentido em que teria havido uma "jazida" que o tornará antissemita, não ele não era – "ele não era" no sentido em que havia simplesmente uma tentativa subjetiva de orientar-se no mundo que não compreendia, não incluía seu próprio conhecimento, sua própria distância a si e seu próprio juramento (seu próprio compromisso). Vemos assim que o aparecimento da subjetividade-objeto provoca na pessoa a sua transformação (SARTRE, 2015a: 37-39).

A desinibição salientada por Adorno, estimulada pelo líder fascista, que manipula racionalmente a irracionalidade da pessoa comum, na verdade, significa não

desresponsabilizar o pequeno fascismo. Trata-se, sem dúvida alguma, de problematizar o fascismo como "objeto" e não como uma "subjetividade". O pequeno fascismo praticado pela pessoa comum não pode ser pensando, senão como "uma tentativa subjetiva de orientar-se no mundo que não compreendia". É assim que o fascismo mobiliza a fúria distorcida das pessoas comuns, que são aquela parte silenciosa dentro do compromisso democrático. O fascismo democrático é uma forma de reconhecimento no mundo, uma visão abrangente do mundo, o estabelecimento de valores e uma ética comum. A intervenção antifascista precisar atuar especificamente no campo estético das imagens do mundo, no impasse subjetivo-simbólico do imaginário, nas expectativas mínimas. Como a perspectiva pseudoradical do fascismo tem como objetivo a fraude generalizada das reclamações autênticas, ele precisa traduzir os impasses objetivos derivados do sistema como um todo para "causas" que apenas acentuam a cumplicidade da ação que poderia provocar perturbações monumentais à ordem de coisas existente. As palavras têm uma imanência paradoxal. Todavia, as palavras têm substância ontológica. Denegar o fascismo democrático pela crítica dialógica, na verdade, não passaria de ilusão impotente. Isso significa que não é possível superar o fascismo democraticamente. Não é possível estabelecer um tipo de antagonismo ao fascismo democrático sem o combate impiedoso à distorção ideológica provocada por ele nas pessoas comuns. A "esperança fraudulenta" (BLOCH, 2005: 15) promovida pelo fascismo democrático é um empecilho, um limite, pois enquanto o fascismo despertar "esperança", materializar uma forma de "liberdade", e impor-se pela "colonização da revolta", ele seguirá potente. É possível vencer ideologicamente o fascismo? É necessário refletir aqui sobre um aspecto muito importante do seu poder, isto é, naquilo que o fascismo democrático atua de maneira decisiva, a saber, quando produz o "desaparecimento" do futuro do imaginário político e, sobretudo, como alternativa política ao campo comum/compartilhado pela subjetividade das pessoas comuns. O fascismo precisa ser combatido justamente aqui, no lugar ocupado pelos sonhos lúcidos e acordados – que para Ernest Bloch é quando a "antecipação concreta" pode ser desenvolvida –, para que os dispositivos dos corpos e das linguagens não

possam atuar radicalmente, ou seja, a posição do fascismo é preventiva, o que significa que a atuação política mobilizada por ele aparece apenas como um tipo de mobilização fraudulenta impotente. É um tipo de não-atuação ontológica, pois o que move a pessoa singular afetada pelo fascismo não é a mudança do mundo – ou, como para Lukács, um ser que dá respostas ao complexo dos problemas objetivos –, mas sua ação é reativa e regressiva, ontologicamente reacionária. O paradoxo é que o fascismo oferece um tipo de "utopismo" limitado, prisioneiro deste mundo que é, que fracassará tão logo o poder dominante do capitalismo expanda seu desenvolvimento autorreferente. O capitalismo vai ter que tratar aqui o fascismo como um "excesso", ou mesmo tentar associar sua posição ao antagonista socialista, pois a inconsistência do capitalismo produz a dissimulação como mecanismo ideológico. Hayek contradita essa posição, e diz que é "um engano comum considerar o nacional-socialismo uma simples revolta contra a razão", mas ele vai um pouco além aqui, salientando as ideias nazistas, que "não foram apenas a derrota, o sofrimento e a onda de nacionalismo que as conduziram ao sucesso". Hayek, curiosamente, aponta que as lideranças nazistas não se opunham aos elementos socialistas do marxismo, mas aos elementos propriamente liberais. Ele diz que o nazismo não é uma reação do capitalismo ao avanço visceral socialista, todavia, foi justamente "a ausência de uma burguesia forte, que favoreceu sua escala ao poder" (HAYEK 1984: 158-159). Hayek apresenta filosoficamente o ápice da dissimulação capitalista. Assim, a frustração sentida pelo fracasso da experiência fascista precisa ser refletida. O problema não é a tomada do poder político, mas o que fazer diante do poder constituído. Não é difícil perceber que após o fracasso do fascismo como experiência política a solução vem de dentro do próprio mundo. As pessoas comuns capturadas pela ideologia fascista são invadidas pelo excesso do real do capitalismo dominante e a ideia de comunidade é substituída por um excesso de voracidade ainda mais brutal. Não há nenhuma virtude emancipatória no seu utopismo evolutivo organicista. É interessante retomar uma equação apresentada por Yuval Noah Harari, quando diz que o fascismo representa "apenas uma versão extrema do humanismo evolutivo". Para ele, "os horrores do nazismo não deveriam nos deixar

cegos a todo novo conceito que o humanismo evolutivo possa oferecer" (HARARI, 2016: 262). Evidentemente, temos que rejeitar tanto o fascismo quanto seu "humanismo evolutivo" reacionário, posto que o fascismo democrático hoje significa o êxito da unilateralidade da hipótese estratégica do capitalismo global. Assim, parece necessário aqui retomar uma antiga caracterização de época elaborada por Jürgen Habermas, só que adotando sua posição através de um prolongamento filosófico decisivo, pois estamos diante da preponderância de um tipo específico de "nova obscuridade" (HABERMAS, 2015: 207), isto é, de uma nova obscuridade tardia. A defesa do "humanismo evolutivo" tem como resultado a brutalidade dos "campos de concentração", como assinalado por Simone Weil.

Qualquer ação antifascista hoje precisa ser apresentada não apenas do ponto de vista do combate político negativo, mas como quer Alain Badiou, como "um outro caminho estratégico" (BADIOU, 2019). Lembremos que a função do recalque funciona justamente como a reação do comportamento ressentido da pessoa singular contra o impasse criado pelo capitalismo como um todo. Tudo se reduz à qualificação do dano. Por isso que temos que transcender a fixação da identidade. Franco Berardi diz que "quando a política é pensada em termos de 'ser', a guerra se torna inevitável", pois o "fascismo sempre é baseado na confusão de que a política é a expressão de uma identidade" (BERARDI, 2019). Sem a disposição fraudulenta, todo ressentimento pode ser canalizado pela esperança/expectativa de um futuro que vá além do presente reificado e, portanto, de todo o sistema de fixação identitária que temos hoje. O que significa que não podemos abandonar as pessoas comuns, a "populaça" nos termos de Hegel, que é justamente "o puro nome dos incontados, um modo de subjetivação que coloca num litígio novo a parte dos sem-parte" (RANCIÈRE, 2018: 98) à dominação política fascista. Na verdade, a identidade da "populaça" é a ausência completa de qualquer fixação. A luta pela emancipação empreendida por aqueles que não tem parte – da "populaça" ao proletariado –, não pode ser reduzida à luta antifascista nem, tampouco, pode ficar aprisionada aos estreitos limites da contradição básica entre a cidadania pública e a vida ordinária burguesa. Apenas um extrato social que não é nada

é capaz de ser tudo, "uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil" (MARX, 2010b: 156), um termo puramente negativo, dessemelhante, pode produzir um abalo sísmico no próprio escândalo universal da opressão capitalista e da dominação fascista. O que precisamos pensar é que uma política emancipatória não pode circular apenas no alto campo das estruturas burocráticas da luta e da resistência. Ao contrário, "a política de emancipação é essencialmente a das massas anônimas, é a vitória dos sem-nome, daqueles que são mantidos pelo Estado numa monstruosa insignificância" (BADIOU, 2012: 142). Enquanto os sem-nome estiverem submetidos ao semblante fascista, subtraídos da possibilidade de mudança radical do presente, pois sem contato com a expectativa do futuro, estaremos sendo derrotados. É necessário abrir outro caminho, que passa pela imposição ideológica de uma outra "estratégia alternativa":

> E, o último aspecto, é a ausência de qualquer estratégia alternativa. Existem muitas experiências políticas – não digo que não se passa nada a esse nível. Conhecemos novos protestos, novas ocupações, novas mobilizações, novas determinações ecológicas… Nesse sentido, não se trata da ausência de formas de resistência ou de protesto, mas da ausência de um outro caminho estratégico, isto é, de algo que esteja ao mesmo nível da convicção contemporânea do capitalismo como única hipótese possível. É a falta de força na afirmação de uma outra hipótese e a ausência daquilo que eu chamo uma Ideia, uma grande Ideia. Uma grande Ideia que é a possibilidade de unificação, unificação global, unificação estratégica de todas as formas de resistência e invenção. Uma Ideia é uma espécie de mediação entre o sujeito individual e a tarefa coletiva histórica e política, é a possibilidade de ação com subjetividades muito diferentes, mas sob uma mesma Ideia (BADIOU, 2019).

Não podemos dizer, então, que o problema está relacionado à ausência de protestos ou à limitação das formas de resistência, mas a inexistência real de uma gramática política comum em torno de uma Ideia. Trata-se de uma mediação entre uma dano individual e uma reclamação genérica. China Miéville vai dizer que não podemos ficar limitados ao presente, mas que nossas expectativas políticas e toda a complexidade da subjetivação ideológica precisam atuar para que uma ruptura necessária com o presente possível seja efetivada. Há que se distanciar do presente, da realidade factual constrangedora, voltando-se contra ele, pois é justamente no campo puramente fantástico que é possível articular demandas impossíveis impensáveis ao

mundo de hoje. Não sabemos o que será o futuro, se haverá algo após a catástrofe do capitalismo predatório, mas podemos fantasiar o futuro sem nenhum vínculo direto com a realidade empírica constrangedora. A única responsabilidade aqui é com a imaginação política criadora. O presente atua como um pêndulo difícil sobre nossa imaginação política e filosófica. É no sentido abstrato-fantástico que precisamos não apenas nos afastar do presente, mas fantasiar contra toda forma de *presentismo*, para podermos atuar contra ele, afinal de contas "nós precisamos da fantasia para pensar o mundo", e "para "transformá-lo" (MIÉVILLE, 2015: 117). Agir contra o fascismo democrático realmente existente não pode ser apenas uma luta democrática, para que o melhor do capitalismo seja reposto, uma espécie de capitalismo democrático sem excessos. É preciso lutar contra a própria tirania do ideal democrático. Precisamos da disposição democrática de corpos e linguagens. Mas precisamos de uma fantasia capaz de elaborar uma reclamação propriamente impossível aos termos de hoje, que atue contra o presente de opressão, dominação e humilhação, mas que atue pelo presente, pois não há luta antifascista emancipatória dos gabinetes dos governos ou da resistência impotente. É necessário retomar uma antiga lição de Hegel, para quem a verdade só pode advir do extremo distante. São aqueles que não têm parte, os sem-nome, "o puro nome dos incontados", que sobrevivem no curto-circuito da insignificância, que são em ato e potência a dessemelhança incômoda, o sujeito coletivo da emancipação. Não sendo nada, podem ser tudo. Àqueles que não têm parte sempre foram "objeto" da democracia oligárquica. Não seria estranho dizer que sua ontologia política é antidemocrática. Ou o futuro que queremos é a repetição infernal do presente que temos hoje?

4 O futuro está em todo lugar

> O jogo das imaginações não conhece fronteiras; é, como a vida de onde emana, uma fonte de infinitas criações. A pluralidade dos universos que existem em nós esboçam, apesar de uma vida reduzida aos seus rudimentos, o mapa das inúmeras possibilidades onde as teias do destino só esperam pode traçar-se. As portas do sonho abrem-se e fecham-se, independentemente de nós, sem que tenhamos tido até hoje preocupação de decidir sobre isso, como se o fio dos nossos desejos labirínticos permanecesse fora do nosso alcance, embora estando nas nossas mãos.
>
> Raoul Vaneigem,
> *Declaração Universal dos Direitos do Ser Humano*

4.1 Explosante: imaginação, fantasia e a realidade do mundo.

A ideia de um "outro mundo possível" não é uma derivação necessária imanente à teoria radical. Algumas teorias radicais podem ser uteis – quando possibilitam o desvendamento de um determinado fenômeno difícil de tradução na realidade –, sem terem algum tipo de comprometimento com a emancipação. Outras, podem ser estéreis na sua capacidade de interferir na realidade, mas profundamente comprometidas no seu idealismo radical com a mudança do mundo. A relação entre a filosofia e a ação política não é de imediatividade. Nesse sentido, a aposta que a revolta é uma derivação da lógica radical é absolutamente insuficiente. O fracasso da filosofia radical é o fracasso da revolta? Ou o fracasso da ação é, na verdade, o próprio fracasso do pensamento? O que temos que perceber aqui é que a filosofia não pode ser julgada por ter fracassado. Alain Badiou diz que "a filosofia se dirige a todo pensamento, sem exceção", "ela não é nacional, mas internacional", "ela quer ultrapassar toda cultura particular, toda tradição" e "seu verdadeiro destino não é a sala de conferência, mas a rua, a praça pública, o mundo inteiro" (BADIOU, 1994: 12). Assim, a filosofia pode ter fracassado por ter cumprido sua natureza ontológica? Diz-se que a razão da teoria crítica não é, necessariamente, a prescrição de um estado social para além de sua limitação interna contingente. Ela deve ser controlada pela objetividade axiológica. É possível perceber a fronteira entre o puro pensamento radical e o mundo existente? O limite entre a filosofia e sua própria expansão acontece quando o pensamento contesta o mundo, isto é, a ontologia negativa inscrita aqui está localizada nos termos de um

tipo de ação política de oposição: "os movimentos que lutaram para mudar o mundo ao colocar o princípio da igualdade no centro de sua agenda" (TRAVERSO, 2018: 15). A igualdade substantiva é o ponto de impossibilidade do capitalismo. Badiou diz que "nosso mundo não gosta de revolta nem da crítica" e "desde a desmoronamento da ideia comunista, este mundo não oferece nenhuma perspectiva de revolta". Na verdade, "ele pede a cada um para adaptar-se" (BADIOU, 1994: 13). A adaptação não é apenas do corpo – como é possível perceber a partir de Foucault e Judith Butler –, mas a subjetividade é decisiva para que a adaptação seja produtiva à dominação social ampla. É aqui que temos que recolocar o problema no campo propriamente simbólico da subjetividade, tentando perceber o antagonismo decisivo dentro das "imagens do pensamento" (BENJAMIN, 2012: 147). A força do presente está na capacidade de mobilizar o sujeito pela lógica da adaptação, que impede a própria transcendência efetiva da *presentificação* paralisante. A tradução desse modelo de dominação aparece como universalidade, isto é, "o fenômeno de que as ideias que dominam são cada vez mais abstratas", "ideias que assumem cada vez mais a forma da universalidade" (MARX; ENGELS, 2007: 48). O paradoxo é que o presente dominante precisa incorporar na sua universalidade abstrata as ideias antagônicas que explicitam o conflito dissidente. A tarefa da universalidade dominante é impedir que os afetos sejam mobilizados como desobediência aberta ao sistema dominante. Eles precisam ser regulados em torno da liberdade pessoal – que, nesse caso, incorpora a contestação da reclamação particular no metabolismo ideológico da dominação atual –, e não apenas suprimidos violentamente como em regimes abertos de Terror. É verdade que "as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias" (MARX; ENGELS, 2007: 43), mas há uma circunstância própria à subjetividade. O que temos é a operação de um tipo de pressuposto ideológico da própria subjetividade que vai definir o conflito simbólico entre a adaptação ou a contestação. Isso tem efeito imediato na constituição de uma certa cumplicidade com a memória do passado, que não pode deixar de funcionar como um espectro. É assim que podemos dizer que a experiência da derrota não é capaz de esgotar a potência de uma imagem do futuro,

mas sua idealização inautêntica pode ser operativa para que a fórmula da "consciência antecipatória" (BLOCH, 2005: 21) seja bloqueada, ou desviada, de sua finalidade decisiva. É por isso que a Ideia do comunismo – como a imagem insuperável do futuro de igualdade, liberdade e felicidade para todos – não pode ser desvinculada de uma determinada ruptura com o padrão existente de ideias e imagens. Elas precisam aparecer como um conjunto, no qual ele é a própria "ideia dessa subversão" (MARX; ENGELS, 2007: 43). O "outro mundo possível" é sempre um conjunto de afetos, sensações, ideias propriamente estéticas. O desânimo, a equação difícil entre a depressão pessoal e coletiva, o pessimismo ativo, são todos efeitos diretos do impasse produzido pela captura da imaginação política ampla. Não é apenas um problema da ideologia como falsidade, mas talvez estejamos diante de um problema ainda mais complexo, quando pensamos a questão da imaginação como uma disputa, um conflito fundamental no campo da antecipação das imagens do futuro. A imaginação do futuro pode ser subversiva quando ela não funciona como uma antecipação fraudulenta, isto é, pelo seu contrário, quando ela problematiza a própria integração como falsa, impotente. Ela não aceita a negociação na forma de fraude. Ela não permite que sua radicalidade seja adaptada ao falso consenso estabelecido pelo presente. André Breton fala que "a beleza convulsiva será erótico-velada, explosante-fixa, mágico-circunstancial ou não existirá". O teorema da mudança é um processo. Talvez seja agora o momento da reversão da fórmula apresentada por Marx. A necessária potência da mudança do mundo hoje não é resultado imediato de uma emergência para que o mundo realmente mude *praticamente*, mas talvez tenha chegado a hora de uma re-formulação do postulado em termos propriamente *idealistas*. O momento crítico é que temos que mudar o mundo imediatamente, diante da insuportável situação global de desumanidade e barbárie, mas não podemos mudá-lo apenas pelo excesso de vontade. O desejo é condição necessária, mas insuficiente. Teríamos como emergência hoje a mudança do pensamento que quer mudar o mundo, de um tipo de pensamento que é substituído pela imaginação política do futuro e pela alteração da práxis radical que interfere no metabolismo atual. A questão que aparece como autêntica é: qual o

significado da esperança do mundo? Aqui, a mudança explosante não poderia ter outra nomeação, senão aquilo que desavergonhadamente podemos nomear de comunismo. Mas, começar por onde?

Todo começo é difícil, então, temos que considerar agora que uma nova orientação da esperança que se quer autêntica precisa estar em confronto com a temporalidade existente. Não apenas a questão do tempo histórico, mas uma ideia ainda mais profunda de tempo, que associa o tempo como experiência e experimentação pessoal ao tempo dos sonhos acordados, capaz de transcender o dano subjetivo causado pelo capitalismo que obstruiu nossa capacidade de imaginação livre. É a imaginação que produz um tipo de potenciamento da força e da vontade numa direção realmente emancipatória, pois "a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real" (MARX; ENGELS, 2007: 35). O que queremos dizer é que pensar outro mundo pressupõe uma ruptura com a disposição subjetiva atual – que é o campo ideativo da práxis –, pois sua função ativa é operar o bloqueio de toda e qualquer capacidade de imaginação política e estética do futuro. A mera constatação da contingência não significa imediatamente a abertura da imaginação livre. Talvez tenhamos um curto-circuito inscrito na estrutura psíquica universal, que se singulariza no sujeito que está submetido à liberdade pessoal. O paradoxo é que a disposição incorporada capaz de produzir um tipo de subjetividade orientada ao futuro precisa romper com os parâmetros básicos da liberdade que temos hoje. É possível ainda imaginar o futuro? Não estaríamos diante de uma ruptura traumática com a vida ordinária que é necessariamente contingente? A pergunta não apresenta o problema, ela o é.

Na verdade, Marx foi capaz de perceber o problema do tempo na contingência da plena liberdade. Para o liberalismo, a liberdade negativa é o ponto máximo do alcance da liberdade humana, isto é, temos aqui a liberdade negativa como um limite moral que impossibilita que o eu pessoal destrua o outro. O medo como afeto político é o que condiciona o respeito à liberdade do outro, mas essa liberdade não é apenas

subjetiva, ela tem existência objetiva na forma da propriedade privada. A questão é que se todos implementarem sua pulsão egoíca, não será possível a existência de um tipo de sociedade contratual, o que significa a perturbação da ordem objetiva do regime de propriedade existente. Sobre o problema da contingência do tempo, Marx vai um pouco além. Ele diz que o capital é um tipo de controle do futuro pelo passado. Nancy Fraser, debatendo com a formulação originária de Marx, salienta que "o capitalismo desfaz a relação entre, passado, presente e futuro" (FRASER; JAEGGI, 2020: 153). O que "desfaz" a relação não é uma confusão meramente subjetiva do tempo, sobretudo quando, para a pessoa singular, o tempo é experimentado no presente. Além disso, o sujeito consome o tempo, mas é imediatamente consumido por ele, de maneira que o tempo somente existe para o sujeito singular na forma de eterno presente. É como se a vida fosse um "eterno retorno" – sem a dimensão trágica aplicada por Nietsche – da experimentação do presente. Entretanto, o tempo do metabolismo social do capital se move de maneira distinta. A dinâmica da produção e da reprodução é sempre um tipo de processo em que o passado está no presente – em que o processo de objetivação aparece na forma-mercadoria universal, seja como coisa útil para o consumo improdutivo ordinário, seja como meio de produção para o consumo produtivo do capitalista –, não apenas pela presença da mercadorização de tudo, mas pelo exercício da função de controle do mundo. O pressuposto da atividade econômica é a existência do excedente econômico, que é resultado do trabalho passado realizado. Nesse sentido, o capital é um tipo de processo automático em que o passado domina o presente, fraudando absolutamente nossa noção ordinária e percepção presente do tempo. O paradoxo decisivo é que experimentamos o tempo como uma sucessão ininterrupta de *agoras* – que jamais parece ultrapassar o presente longo –, enquanto que para o capital é o passado que estabelece as condições objetivas da experiência do tempo, do presente e do futuro. A coisa objetivada é a existência do passado no presente, ou melhor, a satisfação das necessidades sociais e carências pessoais são realizadas através das coisas produzidas e consumidas pelas pessoas singulares. A abstração de todo o complexo processo de produção das mercadorias disponíveis para o consumo pessoal – em que a

alienação é mediada pela simplificação da relação econômica: tudo é reduzido ao processo de troca, sendo que o dinheiro como "terceiro elemento" aparece como sujeito decisivo da "dominação dos proprietários sobre os não proprietários" (MARX; ENGELS, 2007: 51) –, significa a permanência do trabalho objetivado passado no presente longo. Temos que perceber que a capacidade propriamente econômica do capital aparece sempre como antecipação, isto é, ele é adiantado na forma de força ativa de trabalho e meios de produção, cuja função produtiva é ser exponenciado no interior do processo de valorização, alterando sua forma preliminar e sua potência valorativa. A força do metabolismo do capital está justamente no estabelecimento objetivo de controle sobre o futuro, pois as expectativas pessoais são coincidentes ao processo da atividade econômica do metabolismo atual, que é, grosso modo, definida no passado. O metabolismo social é profundamente transformativo. Ele transforma o sistema de objetos para perpetuar o presente longo. A experiência do presente longo indispõe-se com a imaginação do futuro que não seja coincidente com o primado do presente longo sem contestação substantiva. É por isso que o capital opera a captura do sentimento do mundo. Trata-se de uma ruptura importante da atividade primordial com a própria história. Segundo Rahel Jaeggi, temos em funcionamento uma função retroativa importante da dominação social, em que "o capitalismo nega nosso acesso àquilo que a sociedade produziu *num sentido histórico*" (FRASER; JAEGGI, 2020: 153, grifos do autor). Para Marx:

> *A apropriação passada de trabalho alheio aparece agora como a condição simples para nova acumulação de trabalho alheio*; ou, em outros termos, o fato de que o trabalho alheio em forma objetiva, na forma de valores existentes, é propriedade do capitalista aparece como condição para que ele possa se apropriar de novo da capacidade de trabalho *viva* – portanto, de trabalho excedente –, de trabalho sem equivalente. O fato de que ele já se contrapunha ao trabalho vivo como capital aparece como única condição para que ele não só se conserve como capital, mas, enquanto capital crescente, *se aproprie* de forma crescente de trabalho alheio sem equivalente, ou para que se estenda seu poder, sua existência como capital perante a capacidade de trabalho viva e, por outro lado, para repor continuamente a capacidade de trabalho viva em sua indigência subjetiva e insubstancial como capacidade de trabalho viva. A propriedade de trabalho alheio passado ou objetivado aparece como a única condição para a apropriação futura de trabalho alheio vivo ou presente (MARX, 2011a: 376, grifos do autor).

A ontologia do passado é preponderante sobre o futuro, pois como o trabalhador existente no presente nada mais é do que "tempo de trabalho personificado" (MARX, 2013: 317) produzido no passado, isso significa que a pessoa singular é reduzida a uma condição espantosamente miserável, ou seja, o sujeito vivo é apenas "indigência subjetiva e insubstancial como capacidade de trabalho viva". A pessoa singular existe apenas como personificação econômica, então, sua utilidade social é correspondente à capacidade de ser alienada no processo de produção de mercadorias e nas outras atividades que são funcionais à reprodução do capitalismo para além da atividade estrita de produção. É o trabalho objetivado que atua como pressuposto da apropriação no tempo futuro do "trabalho alheio sem equivalente", condição da exploração capitalista. Ele é futuro diante da antecipação inicial do capital corporificado em capacidade produtiva, mas o sentido do tempo precisa ser aqui relativizado, posto que cada ciclo do capital ocupa uma sentido temporal específico em relação à circulação do capital. Marx diz que "cada momento aparece como ponto de partida, ponto de transição e ponto de retorno", o que explicita que "o processo cíclico do capital é de contínua interrupção: abandona-se um estágio, entra-se no estágio seguinte; descarta-se uma forma, assume-se outra; cada um desses estágios não apenas condiciona, mas, ao mesmo tempo, exclui o outro". O que temos aqui implicado é o "traço característico da produção capitalista" em relação ao tempo – condicionado pela sua capacidade técnica –, ou seja, "é a continuidade" (MARX, 2014: 179, 181) que define a ontologia da reprodução da força do metabolismo social do capital, que tem temporalidades específicas discordantes enquadradas numa temporalidade universal dominante. Nesse quadro, o que resta da subjetividade? Ela ainda é capaz de imaginar algo distinto da necessidade contingente do capital? É possível que o sujeito esteja além da mera indigência subjetiva? O retorno a Marx é decisivo. Ele diz que "o tempo é tudo, o homem não é nada; é quando muito a carcaça do tempo". Assim, é o elemento objetivo que é preponderante, "a quantidade por si decide tudo: hora por hora, dia por dia" (MARX, 2001: 49). O futuro para o sujeito singular é determinado pelas obrigações compulsivas internas ao processo de trabalho. A liberdade que possibilita o sistema

como um todo é a liberdade negativa, marcada pela sensação ampliada de liberdade civil, mas com déficits profundos de liberdade positiva. Toda liberdade no capitalismo é precária, instável, cuja substância negativa estabelece um tipo de exercício incompleto da liberdade, pois a liberdade é cindida pelo desigualitarismo substantivo. Além disso, a liberdade dentro do capitalismo é sempre contingente, pois o que experimentamos é uma liberdade sem liberdade efetiva de escolha. A lição apresentada por Marx é que o paradoxo do processo de trabalho é que ele cria as próprias condições que obstruem o exercício pleno da liberdade pessoal e coletiva. Nancy Fraser insiste que a "autodeterminação genuína requer tanto liberdade pessoal quanto coletiva" e defende que "a autonomia pessoal diz respeito, em parte, a ser capaz de escolher entre um conjunto de alternativas em questões de carreira, residência, casamento" (FRASE; JAEGGLI, 2020: 151-152). O que impede o aparecimento da liberdade? Temos que pensar que em Marx a alienação aparece como o próprio exercício da liberdade negativa, que produz um tipo de dependência ao processo autorreferente do capital. A liberdade é o pressuposto do desenvolvimento das forças do capital. Nesse sentido, a alienação só pode ser a constituição da liberdade negativa em todos os seus atributos, o que significa que o ser da liberdade está contido na constituição alienada da objetivação que comanda a vida efetiva. Para Rahel Jaeggi, a "alienação, em outras palavras, é um obstáculo à liberdade social", mas não somente, trata-se de um tipo de "obstáculo à liberdade e uma forma de dominação" (FRASER; JAEGGI, 2020: 154-155). É assim que a relação de liberdade no capitalismo precisa ser pensada, ou seja, como um processo dialético de renovação das condições subjacentes de dominação:

> Por fim, o que aparece como resultado do processo de produção e de valorização é, sobretudo, a reprodução e nova produção da *própria relação entre capital e trabalho*, entre *capitalista e trabalhador*. Essa relação social, relação de produção, aparece de fato como um resultado do processo mais importante ainda do que seus processos materiais. Em termos mais precisos, no interior desse processo o trabalhador produz a si mesmo como capacidade de trabalho e o capital a ele contraposto, do mesmo modo que, por outro lado, o capitalista se produz como capital e produz a capacidade de trabalho viva a ela contraposta. Cada um reproduz a si mesmo ao reproduzir o seu outro, a sua negação. O capitalista produz o trabalho como trabalho alheio; o trabalho produz o produto como trabalho alheio. O capitalista produz o trabalhador, e o trabalhador, o capitalista etc. (MARX, 2011a: 377, grifos do autor).

Temos que perceber algo decisivo aqui. Marx está falando que "a reprodução e nova produção da própria relação entre capital e trabalho, entre capitalista e trabalhador" é mais importante do que o próprio resultado da atividade primordial. Isso significa que a disputa pela manutenção da reprodução continuada da subjetividade alienada está em questão, pois o que importa é a constituição do "sujeito", isto é, a "propriedade privada" que funciona aqui como a "figura ativa" (MARX, 2010a: 100) diante da autonomia sabotada das pessoas singulares. Então, a subjetividade não pode estar plenamente livre para imaginar, sua imaginação deve estar limitada ao limite perpétuo do presente longo. Ela precisa ser controlada por um tipo de coação por dentro da liberdade, que seja exercida por ela e que seja ela própria idêntica à liberdade. É assim que o futuro sempre é uma função do tempo de reprodução da rotação do capital, pois, se para o sujeito singular que trabalha sua experiência está vinculada ao presente longo – em que ele age pelo instinto de sua sobrevivência –, a abrangência do tempo do capital social consiste na "totalidade dos movimentos de suas frações autonomizadas, das rotações dos capitais individuais" (MARX, 2014: 449). A questão é que cada etapa do processo de produção tem seu próprio ciclo, que funciona enquanto os outros estão em movimento. Não existe nenhum tipo de pausa no interior do comando. O tempo de trabalho delimita e organiza a vida da pessoa singular, com pausas para descanso, alimentação e lazer, que são exigências da reprodução social. Não é uma pausa no seu funcionamento, mas um intervalo que faz parte da exigência do seu metabolismo constitutivo, pois a pausa e suspensão de atividades singulares constituem o próprio funcionamento da máquina capitalista. A subjetividade atuante precisa estar livre para se movimentar no interior do metabolismo. O tempo livre não é o gozo da liberdade desprovida da compulsão abstrata, mas sua própria definição. O que é o consumo individual senão parte decisiva da reprodução do capital social? É assim que a pausa da pessoa singular que trabalha é contemporânea do ciclo de rotação das mercadorias, como a expressão ordinária e concreta do modo de vida existente. As mercadorias estão em todo lugar. O nexo constitutivo da vida social se dá mediado por elas. Elas encerram todo conflito. As mercadorias são o próprio alfabeto da linguagem

do mundo atual. O que temos aqui é um processo de transformação que "devora o espaço e demoniza o tempo" (BENSAÏD, 2013: 49). Marx mostra como a continuidade é o aspecto decisivo da totalidade do capital:

> Como totalidade, o capital se encontra, então, simultaneamente e em justaposição espacial em suas diferentes fases. Mas cada parte passa constantemente por turnos, de uma forma funcional a outra, e assim funciona sucessivamente em todas as formas. As formas são, portanto, fluidas, e sua simultaneidade é mediada por sua sucessão. Cada forma segue a outra e a antecede, de modo que o retorno de uma parte do capital a uma forma é condicionado pelo retorno de outra parte a outra forma. Cada parte percorre continuamente seu próprio curso, mas é sempre outra parte do capital que se encontra nessa forma, e esses percursos especiais formam apenas momentos simultâneos e sucessivos do percurso total (MARX, 2014: 183).

O que é o futuro senão uma coincidência imediata com a atividade econômica primordial abstrata do capitalismo? Aliás, não há futuro além do consumo paranoico ininterrupto do presente largo. A atividade econômica primordial não cessa, pois não é capaz de ser paralisada: a grande questão é que ela não tem contornos morais ou éticos, ela apenas "é". Rahel Jaeggi diz que "o fato de que você pode simplesmente comprar aquilo de que precisa sem compartilhar compromissos éticos tem uma dimensão libertadora que não devemos descartar" (FRASER; JAEGGI, 2020: 149). A objetividade autorrefletida está inteiramente voltada para si. Esse é o grande problema do capitalismo como modo dominante de opressão social. Como ele está voltado para si, sua temporalidade não é coincidente com o tempo ordinário das pessoas singulares. Na verdade, o tempo ordinário das pessoas é apenas parte da temporalidade ampla do poder obsessivo dominante que perverteu a própria percepção do tempo. O paradoxo é que nossa relação imediata com o presente largo – que parece não acabar jamais – está ligada à experiência pessoal imanente na crença de que ele não pode ser alterado. A necessidade de um tipo de mudança autêntica exige uma ruptura radical com o controle do trabalho morto objetivado sobre o presente. É tempo do futuro, pois ele é uma ruptura com o presente inalterado que mantém as relações subjacentes de opressão e dominação social, o que exige um tipo de refundação radical do nosso modo de vida, a saber, a própria constituição de um novo tempo do mundo.

O que impede uma mudança autêntica? Não somos capazes de produzir uma ruptura traumática com a "jaula de aço" do capitalismo histórico? Ou talvez o problema seja a força da crença compartilhada que nos impede de dar um passo adiante? Nem toda luta política está sustentada na crença autêntica de que é possível mudar as coordenadas básicas do que nos levou a lutar. Ao contrário, é possível pensar que a luta específica é parte do funcionamento do capitalismo. Não há capitalismo sem a ambiguidade da liberdade política e de consciência, que é mobilizada dentro da democracia para questionar os excessos do capitalismo. A coação que está contida na liberdade negativa não consegue bloquear completamente a revolta e a contestação política contra o sistema. Nesse caso, o objetivo é impedir que a contestação – quando é coletiva – se transforme em alteração do metabolismo social como um todo, e não apenas indicando efeitos corretivos nos seus excessos constitutivos. A questão é que nem toda reação política é de denegação do capitalismo. Slavoj Žižek apresenta a complexidade do problema, quando diz que "a crença é uma noção que exibe o impasse característico do Real", pois "ninguém pode assumir totalmente a crença na primeira pessoa do singular": isso só pode significar que "a estrutura subjacente da crença é extremamente universal – secretamente, todos nós acreditamos" (ŽIŽEK, 2013c: 67). É por isso que precisamos refletir sobre o significado do fracasso no sentido amplo. A crença na inviolabilidade no capitalismo não é uma forma de fracasso? Alain Badiou fala que "o fracasso nesse caso é que o resultado vem no sentido contrário: ou a restauração do terrorismo do Estado-partido" – que incapaz de avançar na mudança radical da estrutura subjacente, é restaurada pelas próprias forças internas, cujo sintoma típico é o apelo desmedido à violência revolucionária contra os "inimigos", desertores, e toda dissidência política –, "ou o abandono puro e simples de qualquer referência ao socialismo, ou, mais ainda, ao comunismo e o alinhamento do Estado às imposições desigualitárias do capitalismo, ou ambos, o primeiro preparando o segundo" (BADIOU, 2012: 23). O que temos aqui é que o fracasso é realmente quando deixamos de imaginar outra possiblidade de vida, quando o mundo que temos impossibilita a existência de outro "mundo", mesmo que seja apenas no campo da

imaginação política. As revoltas hoje são derrotadas antes das barricadas e motins, isto é, elas são derrotadas no campo da subjetividade e da imaginação política ampla. O que existe é um tipo de mecanismo ideológico de impedimento da imaginação política, que é mobilizado pelas forças do mundo para que o outro "mundo" não apareça sequer como possibilidade subjetiva. Assim, o que ainda-não existe precisa ser tratado não como um não-possível, mas como uma impossibilidade tácita absoluta. O impossível precisa ser evitado e, portanto, deve ser combatido no campo da constituição da subjetividade. Como o capitalismo é o campo da experiência do possível – a realidade factual do dinheiro e do mercado formam a "normalidade" de um sistema que é a própria extensão do campo de experiências cotidianas –, sua denegação aparece como propriamente impossível. É assim que o apelo à realidade aparece como antítese direta do que é propriamente impossível. Nesse sentido, como podemos mudar uma situação confortável que nos mantém no campo das possibilidades da experiência cotidiana para uma experiência incerta do impossível? Vladimir Safatle fala que talvez a única função real da arte seja exatamente "nos fazer passar da impotência ao impossível". Para ele, "o impossível é apenas o regime de existência do que não poderia se apresentar no interior da situação em que estamos, embora não deixe de produzir efeitos como qualquer outra coisa existente". Podemos transgredir a arte em direção à política propriamente dita? Safatle insiste que "o impossível é o lugar para onde não cansamos de andar, mais de uma vez, quando queremos mudar a situação", pois "tudo o que realmente amamos foi um dia impossível" (SAFATLE, 2016: 35-36). Assim, a democracia que hoje é objeto de um ódio mórbido – pela sua própria incompletude em representar todos e garantir o ideal ético de uma boa vida universal–, "foi um dia impossível". A liberdade negativa e a igualdade formal, ambas insuficientes e hostis aos oprimidos, "foi um dia impossível". O que é impossível aqui não é apenas uma negação do que é possível. Se assim fosse, estaríamos diante de uma falsa contradição apenas aparente entre o que "é" e o que "não é". Nesse caso, teríamos apenas a contradição antitética entre dois polos opostos. Mas o que temos é outra coisa, pois o impossível tem um conteúdo positivo amplo, ou seja, trata-se de uma exigência ética

e estética de outro modo de vida que possa plenamente ser experimentado e compartilhado por todos. Uma contradição antitética formal não é capaz de alterar com radicalidade a substância imanente de um determinado estado social. Somente mudanças radicais, duradouras, substanciais, são capazes de impor um desvio aos atuais constrangimentos de classe e confrontar às contingências morais sufocantes que impedem o aparecimento da liberdade positiva e da igualdade substantiva. O postulado da ruptura do impossível significa a existência de um confronto decisivo com os parâmetros estabelecidos com a ordem que sustenta a permanência do possível. Todo apelo revolucionário arrisca-se em direção ao impossível. No nosso mundo, o ponto de impossibilidade do possível atual capitalista é a igualdade substantiva. É assim que a exigência radical deve seguir, isto é, tencionando cada ponto de impossibilidade fundamental do capitalismo. O impossível não é uma miragem, mas ele está contido naquilo que constitui um direito universal de todos, mas que é impedido de ser exercido pelo poder dominante do capitalismo e sua democracia política. A posição de Raoul Vaneigem é impassível, quando diz que "todo ser humano tem o direito de desejar o que parece estar para além do possível" (VANEIGEM, 2003: 217). A ideia de que nada é impossível de mudar – que, na verdade, aparece como a primeira atitude revolucionária –, confronta o realismo ideológico cínico que temos como dominante na formulação da política hoje.

Devemos relembrar que Marx percebia a condição da pessoa singular, que tem sua sobrevivência sustentada no trabalho, como uma miserável situação de "indigência subjetiva e insubstancial", isto é, a condição da realidade indigente é tratada como se fosse uma situação de "normalidade" inescapável contra a qual não é possível lutar. É isso que precisamente significa a equação elaborada por Žižek, quando diz que "ninguém pode assumir totalmente a crença na primeira pessoa do singular". O Eu que acredita no capitalismo não é um tipo de crença singular, mas a estrutura da crença é não apenas universal – não é possível se livrar simplesmente dela conforme a força da vontade pessoal –, como todos Nós "acreditamos" secretamente. Não se trata de um problema de falsa consciência, mas de um curto circuito entre a camada consciente

secreta e a "culpa compartilhada". Podemos lembrar Ernest Bloch, que dizia que "o campo consciente é estreito e está rodeado por fronteiras mais escuras, nas quais se desvanece" (BLOCH, 2005: 115). É possível dizer que a camada consciente tem menos força do que realmente acreditávamos. Temos um tipo de "capitalismo antiproibitivo" – em regra, ele tem elasticidade no que diz respeito a sua economia moral e é intransigente com o primado ontológico do capital – que produz à desmoralização moral das pessoas comuns, pois elas são obrigas a transgredirem seu próprio status moral. Nesse caso, existe uma similitude importante entre o "socialismo efetivamente existente" e o capitalismo na constituição da estrutura da crença, já que "o que importava não era a crença interior nas proposições da ideologia dominante, mas seguir os rituais e as práticas exteriores" (ŽIŽEK, 2013c: 68). Ou alguém acredita intimamente que o capitalismo é capaz de garantir uma boa vida para todos? Mesmo que a evidência teime em demonstrar o contrário, como é possível que alguém acredite na livre concorrência? A questão da desproporção entre a capacidade técnica de produção de alimentos e a pobreza crônica de parte significativa das pessoas do planeta é um fator objetivo importante: ou alguém acredita que a população cresce em progressão geométrica e a alimentação em proporção aritmética? A solução hoje é a indiferença pessoal discreta, que faz com que continuemos fazendo coisas e cumprindo os rituais da vida cotidiana, não pela coesão da crença interior, mas por um tipo de crença objetiva externa que funciona de maneira compulsiva. A descoberta de Walter Benjamin sobre a "estrutura religiosa do capitalismo" delimita o problema da crença, pois "o capitalismo é a celebração de um culto *sans trêve et sans merci* [sem trégua e sem piedade]", em que "não existem 'dias normais', não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda pompa sacral, do empenho extremo do adorador" (BENJAMIN, 2013: 21-21, grifos do autor). Giorgio Agamben lembra que "não é possível, aqui, distinguir entre dias de festa e dias de trabalho, mas há um único e ininterrupto dia de festa-trabalho, no qual o trabalho coincide com a celebração do culto". Assim, "do pondo de vista da fé, o capitalismo não tem nenhum objeto: crê no puro fato de crer, no puro crédito (*believes on the pure belief*), ou seja, no dinheiro":

que, na prática, resolve todos os nossos problemas práticos. Ele segue dizendo que "o capitalismo é, pois, uma religião em que a fé – o crédito – ocupa o lugar de Deus; dito de outra maneira, pelo fato de o dinheiro ser a forma pura do crédito, é uma religião em que Deus é o dinheiro" (AGAMBEN, 2013, grifos do autor). O problema é "a duração permanente do culto" (BENJAMIN, 2013: 21), pois não é possível estar fora, ou mesmo ter uma existência separada do seu circuito interno. É isso que produz a culpa permanente? Benjamin vai insistir que existe um tipo de "movimento monstruoso", "uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação" (BENJAMIN, 2013: 22). Agamben diz que "precisamente porque tende com todas as suas forças não à redenção, mas à culpa, não à esperança, mas ao desespero, o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a sua destruição" (AGAMBEN, 2013). O capitalismo aparece aqui como uma distopia melancólica – amparado que é pela sua dimensão compulsiva –, que produz o "desespero" pessoal e a "destruição" coletiva. Assim, "as 'preocupações' são o indicativo dessa consciência de culpa provocada pela situação sem saída", e as preocupações "surgem da angústia provocada pela situação sem saída de cunho comunitário, não de cunho individual-material" (BENJAMIN, 2013: 24). O paradoxo é que a "esperança" falsa individual é apenas um tipo de remediação impotente para o desespero, ela não resolve nada, mas o verdadeiro problema é que o espectro da culpa perturba o sujeito singular em razão da lacuna produzida pela inexistência de uma saída coletiva radical ao impasse estrutural básico do capitalismo realmente existente. É o desespero que produz um resultado assombroso: parece ser mais factível acreditar no fim do mundo do que propriamente no fim do capitalismo. Franco Berardi diz que "o desespero tornou-se o modo predominante de se pensar sobre o futuro" (BERARDI, 2019: 144). É a continuação do presente no futuro? Como é possível pensar o futuro pelo desespero? A resposta formulada por Stig Dagerman é decisiva, quando salienta que é assim que o futuro aparece para a subjetividade em

estado de desespero, isto é, ela é coincidente ao que é possível – ou como uma expansão indeterminada do presente –, pois "o possível é, na verdade, o mínimo pensável". Com efeito, a crença no possível como o ponto máximo da subjetividade pessoal e coletiva "significa ter feito uma censura preventiva sobre a possibilidade do risco, da esperança e do sonho". É a dimensão indeterminada do futuro que faz com que a "censura prévia" seja mobilizada para impedir a imaginação, a esperança e o sonho acordado, o que acaba por traduzir o sujeito desesperado como "apenas prisioneiro do medo e da indiferença" (DAGERMAN, 2017: 18). O possível é, em certa medida, um beco sem saída difícil. Ele é incapaz de transgredir (e agredir) a objetividade que o fixa no campo do "mínimo pensável". A existência objetiva do capitalismo funciona como uma "pandemia" econômica compulsiva, mas não podemos imaginar sua "suspensão". No limite, a "crença compartilhada" no capitalismo impede qualquer possibilidade de transgressão política, já que ele não tem nenhuma limitação interna. É necessário que seja limitado imediatamente de "fora": temos que compreender o "fora" como uma relação dialética entre a subjetividade proletária repulsiva – que participa da atividade capitalista, mas está ontologicamente "fora" – e os limites objetivos da atuação do proletário na forma de participação inconsciente. O que acontece aqui é a operação de uma sabotagem ideológica decisiva. É assim que o imperativo da pequena transgressão moral aparece como um substituto imediato para a exigência ética de alteração dos parâmetros globais do mundo existente, ou seja, é imediatamente mais factível à consciência pessoal a função da escandalização moral do que tentar impor uma transgressão objetiva radical.

O que precisamos rejeitar aqui é que a crença é absolutamente inutilizável para a constituição de um processo de verdade que seja capaz de elaborar um novo tempo do mundo. A crença faz com que a ação pessoal seja exercida sem nenhum tipo de compromisso ético com o tipo de vida que experimentamos. É por isso que a relação mercantil ordinária é ideologicamente potente, pois uma relação mercantil interessada é indiferente a qualquer valoração ética. A compra de uma coisa encerra o conflito. Para a ideologia dominante, é necessário que todo conflito que apareça na

circularidade da vida social não represente um problema mais genérico da própria política. É necessário que ele seja mobilizado para uma dimensão especificamente residual, contingente. Não pode aparecer como um tipo de "contradição política" aguda, pois em conformidade com a percepção de Marx, Nancy Fraser diz que "o acirramento da luta de classe era a expressão política de uma tendência sistêmica de crise" (FRASER; JAEGGI, 2020: 161). A crise não pode ser traduzida como uma "contradição política" insolúvel, resultado de um processo de conflito antagônico global, mas precisa ser ideologicamente distorcida como um pequeno antagonismo contingente. Alain Badiou apresenta o impasse e diz, "em linguagem comum, que as dificuldades de uma política nunca são globais, como a propaganda contrária – do tipo 'sua hipótese comunista não passa de uma quimera impraticável, uma utopia sem relação com o mundo tal como ele é' etc. – quer que acreditemos para nos desanimar de vez" (BADIOU, 2012: 26). O que temos é que todo problema conflitivo apresentado dentro do capitalismo não é uma situação genérica ao sistema como um todo, mas é sempre contingente, enquanto qualquer possiblidade de confrontação ao que existe mediante a afirmação de uma hipótese geral é traduzida como uma impossibilidade, um delírio arrazoado individual. Não teríamos aqui a confrontação decisiva entre a crença e o desejo transcendente? A função do dispositivo ideológico dominante é produzir a paralisia dos corpos – o corpo individual é objeto da assimilação dominante, por isso que o corpo só é politicamente perigoso e desestabilizador caso ele seja capaz de "dar corpo ao impossível" (SAFATLE, 2019: 39) –, criando um impeditivo categórico moral para sua plena mobilidade coletiva ampla. Uma projeção do Comitê Invisível sobre a paralisia dos corpos é decisiva para que tenhamos dimensão do campo das possibilidades bloqueadas:

> Todas as razões para fazer uma revolução estão aí. Não falta nenhuma. O naufrágio da política, a arrogância dos poderosos, o reino do falso, a vulgaridade das riquezas, os cataclismos da indústria, a miséria galopante, exploração nua, o apocalipse ecológico – de nada somos poupados, nem mesmo de estar informados sobre isso. "Clima: 2016 bate recorde calor", anuncia o *Le Monde* agora como em quase todos os anos. Todas as razões estão reunidas, mas não são as razões que fazem as revoluções, são os corpos. E os corpos estão diante das telas (COMITÊ INVISÍVEL, 2017: 07, grifos do autor).

O paradoxo é que "todas as razões estão reunidas" – embora existam razões para o aparecimento das revoluções, temos que dizer que as revoluções são feitas pela atuação dos corpos políticos envolvidos pelo desejo estético de mudança –, mas as razões não conseguem ultrapassar imediatamente o limite propriamente idealista em direção à ação. A ideia de "dar corpo ao impossível" existe na situação em que o propriamente impossível é traduzido no corpo possível existente. Todavia, o corpo possível existente somente pode funcionar como fator subjetivo subversivo quando ele opera a transgressão da "normalidade" ideológica pela *incorporação* decisiva do que é propriamente impossível no campo subjetivo pessoal consciente. O corpo pessoal é transformado, por um deslocamento ideológico fundamental, da colaboração para a subversão. É por isso que a questão da subjetividade tem uma função ontológica insubstituível no metabolismo social. Temos que considerar que para o controle social dominante, é necessário bloquear a imaginação ideológica política. Ela precisa ser mobilizada improdutivamente, ou seja, a imaginação precisa ter sua participação ativa transformada em elemento de colaboração ideológica. A consciência pessoal colabora quando sua subjetividade é improdutiva à mudança social de longo alcance. Não fazer nada – que significa estar imerso na vida cotidiana –, ou agir conscientemente para a reprodução das ideias de inalterabilidade ontológica do sistema são formas de colaboração, formas improdutivas próprias de subjetividade. É por isso que os corpos são objeto da sujeição pelo poder dominante, mas o que é mais decisivo é a sujeição da subjetividade, não sua eliminação, mas a transformação de sua capacidade – fantasia, sonhos etc. –, em função improdutiva que castra a imaginação política de mudança, sabota a adesão a uma *Causa* autêntica, para que o mundo permaneça inalterado na sua reprodução inconsistente. Temos que entender que os corpos podem ser obstáculos ao poder dominante quando são tomados pela subjetividade subversiva, que é condição necessária na produção da revolta do corpo individual contra aquilo que o constrange. China Miéville diz que a politização da subjetividade faz parte das "tentativas de transformar o fantástico e os sonhos em armas de classe" (MIÉVILLE, 2014: 107-108). A fantasia é, de fato, uma arma de classe? Sua ausência é a falha da alternativa que

ainda não se tornou força ideológica capaz de constituir uma oposição política duradoura à atualidade capitalista? Todas as respostas contraditam com o fato de que hoje o "futuro parece bloqueado":

> O futuro parece bloqueado. Vivemos esse estranho momento, desesperador e preocupante, em que nada parece possível. A causa disso não é mistério e não decorre da eternidade do capitalismo, mas do fato de que este ainda não tem forças contrárias suficientes diante si. O capitalismo continua a desenvolver sua lógica implacável, mesmo demonstrando dia após dia uma temível incapacidade de dar a mínima solução às crises e aos desastres que ele próprio engendra. Parece até estender seu domínio sobre a sociedade à medida que desafia suas consequências. Burocracia pública, partidos de "democracia representativa" e especialistas estão cada vez mais presos a camisas de forças teóricas e dispositivos práticos dos quais não conseguem se libertar. A ruína do que constituiu a alternativa socialista desde meados do século XIX, e permitiu conter ou corrigir alguns dos efeitos mais destruidores do capitalismo, faz crescer o sentimento de que a ação política efetiva é impossível ou impotente. Falência do Estado comunista, guinada neoliberal do que nem mesmo merece mais o nome "social-democracia", desvio soberanista de boa parte da esquerda ocidental, enfraquecimento do salariado organizado, aumento do ódio xenofóbico e do nacionalismo, todos esses são elementos que nos levam a perguntar se existem ainda forças sociais, modelos alternativos, modos de organização e conceitos que deem esperança de um *além do capitalismo* (DARDOT; LAVAL, 2017: 11, grifos do autor).

A constatação de que o "futuro parece bloqueado" deveria ser suficiente para uma reação ideológica virulenta. Žižek foi capaz de perceber algo desconfortável para a oposição social ao capitalismo, ou seja, "o desaparecimento da esquerda radical de nossa realidade política e ideológica". É óbvio que Žižek não está falando que não há lutas, resistência, curto-circuito no interior do corpo social capitalista. O que ele quer dizer é que a esquerda radical como força ideológica significativa desapareceu. Não tem hoje capacidade de mobilização política, nem é capaz de impor seu universo ideológico no mapeamento cognitivo global. É por isso que "os sobreviventes da antiga esquerda radical são como simpáticos mortos-vivos, remanescentes de uma antiga era, estranhos à deriva em um estranho mundo" (ŽIŽEK, 2014: 13). Não estamos diante apenas da ausência de um ponto oblíquo ideológico capaz de agrupar todos os "simpáticos mortos-vivos", mas a sedição não é mais uma alternativa militante e, no pior diagnóstico da época, ausência de futuro. Ernest Bloch diz que "a falta de esperança é, ela mesma, tanto em termos temporais quanto em conteúdo, o mais

intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas" (BLOCH, 2005: 15). Assim, "a falta de esperança" aparece como o *conteúdo manifesto* da resignação abrangente que experimentamos hoje. O erro está, nesse caso, em substituir o sentimento generalizado de desesperança com o futuro pela esperança dos círculos militantes mais ativos. A crítica a formulação de Žižek é aqui profundamente idealista – no mau sentido semântico que podemos empregar à palavra –, já que não considera o nível médio de compreensão e da crença compartilhada. Mais do que em qualquer outra época histórica, a atualidade é marcada por uma luta ideológica explosiva. A coerção compulsiva não mais está restrita à exploração, mas a subjetividade precisa ser colonizada por mecanismos complexos e sofisticados de dominação social. A depressão pessoal é a nova forma de colonização, que amplia o poder de alcance da demência coletiva – ela nos mantém em permanente colaboração com o mundo existente e produz oximoros ideológicos como "pobres de direita", "negros racistas", "mulheres machistas" etc. –, e que nos impede de imaginar o futuro e agir na direção da mudança do mundo. O *cogito* depressivo está imerso no sentimento de culpa e nas preocupações objetivas que nos impedem de sonhar, imaginar, fantasiar etc.

A esperança do mundo apenas expressa o conflito inerente à constituição da subjetividade subversiva que não está dada a priori, pois ela é tensionada pelo conflito difícil irreconciliável entre "esperança fraudulenta" e "esperança concretamente autêntica" (BLOCH, 2005: 15). A "esperança fraudulenta" interdita a liberação e o desenvolvimento da própria subjetividade subversiva, produzindo a colaboração ativa e o conformismo repressivo do *cogito*. Só podemos ativar a esperança autêntica do mundo quando a insatisfação pessoal é traduzida como insatisfação coletiva que não pode ser resolvida sem a eliminação do metabolismo social abrangente. Ao contrário do que imaginamos, a fantasia não é um atributo (interditado) da oposição política, mas o poder dominante tem sua reprodução baseada na produção da fantasia, ou seja, aparece como uma forma de relação mediada da vida ordinária com o mundo. Temos que considerar que a *fantasia* emancipatória é uma utopia concreta, enquanto a *fantasia* fraudulenta transita entre o realismo cínico e a distopia pavorosa. Nesse caso,

é mais aceitável a crença compartilhada no fim do mundo do que a possibilidade de mudança do metabolismo social. Assim, hoje o antagonismo fundamental se processa no campo abstrato da nossa experiência vital: aqui é necessário contraditar a crítica que intenta desmoralizar a imaginação do futuro como propriamente abstrata e idealista, insistindo – por oposição ideológica – que não há nada mais abstrato do que a experiência digitalizada de vida e as relações especulativas de mercado que regulam nossa experiência cotidiana. Isto é, "nossa experiência vital" é definida pela abstração global mercantil que – contém em si mesma – o absurdo como mediação decisiva das experiências primordiais pessoais e coletivas. A questão é que a ideologia dominante não aparece de maneira imediata, mas ela sempre se mostra através de um "objeto externo":

> Portanto, o que aqui se discute não é simplesmente que a ideologia transcende o nível supostamente não ideológico da vida cotidiana, senão que esta materialização da ideologia em um objeto concreto externo põe em evidência os antagonismos inerentes que não podem ser reconhecidos pela formulação ideológica explícita: é como se a edificação ideológica, para poder funcionar "normalmente", deve obedecer a um "demônio do mal" e formular seu antagonismo inerente na exterioridade de sua existência material (ŽIŽEK, 2017c: 12, tradução nossa).

Isso que significa que todo comportamento inerente à "nossa experiência vital" somente pode ser traduzido quando refletido diante do seu significado ideológico mais abrangente, ou seja, como ele expressa dialeticamente o antagonismo subjacente que existe na forma de vida capitalista. Às vezes é o objeto externo que delineia a intenção interna da ideologia, e não a "formulação ideológica explícita". A "normalidade" da vida cotidiana é que ela está destituída ideologicamente – a ideologia, nesse caso, funciona como uma interdição militante em favor da atualidade do mundo existente – de uma "formulação ideológica explícita", que impede o sujeito singular de sentir, pensar, antecipar como consciência refletida pessoal outro tipo de forma de vida. Em vez da liberação da consciência lúcida, a dominação social mantém o sujeito isolado e incapaz de produzir a consciência antecipadora do futuro. No seu lugar, temos o predomínio do inconsciente atuando para desestabilizar a constituição de qualquer sonho lúcido. A questão é que o "inconsciente é, para Freud, unicamente o esquecido

ou reprimido" (BLOCH, 2005: 116). Então, o predomínio do inconsciente se explica pela existência da falha irreparável inscrita – lembremos que, para Hegel, ela aparece mediante a "dessemelhança" – no corpo social, que somente pode ser alterada através de uma mudança social radical. Nesse sentido, a "normalidade" precisa ser tratada como um campo neutro – em que predomina a ausência da "formulação ideológica explícita" –, e é somente pela destituição da neutralidade contida no "objeto externo" que a ideologia aparecerá. Esse curto-circuito pode permitir a passagem do campo inconsciente para a consciência autêntica antecipadora do futuro. É por isso que não é possível considerar a atitude ordinária como ontologicamente indiferente ao que acontece no mundo, pois a dimensão objetiva da sua existência está condicionada a ser reflexo contingente – objetiva e subjetivamente – do mundo através do processo dialético de reprodução pessoal. A perspectiva do observador inocente – isto é, o sujeito singular esmagado pela vida ordinária – é também de certo modo inexistente, pois se trata de uma perspectiva neutra impossível de alguém que se isenta falsamente de sua existência histórica concreta. Ele está absolutamente implicado no mundo, seja como colaborador ativo inconsciente – ele age com consciência reflexiva imediata, mas está desprovido da interpretação ampla capaz de traduzir os antagonismos do mundo na forma de uma consciência autêntica –, seja através da constituição da subjetividade subversiva explosiva. A aposta é que a segunda tradução prevaleça sobre a primeira. A revolução – como mudança duradoura do mundo – altera o metabolismo social removendo a falha constitutiva, transformando a dimensão regressiva do inconsciente e permitindo o aparecimento do consciente antecipador do futuro. A repressão é eliminada de sua forma específica atual, permitindo o surgimento de uma nova subjetividade pessoal e social de profunda amplitude, não mais como ressentimento e ódio despolitizados – como no caso da distorção fascista –, mas como força instituidora criadora.

A esperança do mundo é uma operação pelo futuro autêntico contra as tentativas de manutenção da atualidade capitalista, ou seja, a própria distorção do campo aberto das possibilidades do que pode ser. Lukács assinala uma duplicidade

decisiva. O que temos aqui é, "do ponto de vista do sujeito, esse agir determinado a partir de um futuro definido é exatamente um agir conduzido pelo dever-ser do fim". Com isso, "nesse contexto, surge necessariamente uma cadeia contínua de alternativas e como a decisão correta a respeito de qualquer uma delas é determinada a partir do futuro, do fim que deve ser realizado" (LUKÁCS, 2013: 99). A imaginação política do futuro não é apenas uma projeção sem concreção objetiva definida, mas também não pode ser confundida com o futuro que é imediatamente dado. Não estamos falando do amanhã factual que é imediatamente experimentado como prolongamento do cotidiano presente. O futuro é uma forma de ruptura aberta, de longa duração, com o metabolismo social dominante em direção ao que precisa ser nomeado agora como comunismo. Entretanto, a interdição ideológica que é feita atua primeiro no campo simbólico da imaginação política, impedindo qualquer maneira de antecipação do futuro. A ruptura autêntica intenta restituir o caráter subversivo da imaginação utópica para, em seguida, poder agir como força objetiva real. Nesse caso, não é a ação que antecipa a imaginação do futuro, mas o próprio pensamento utópico que antecipa para o presente como necessidade a possibilidade da ação de ruptura.

Nesse sentido, precisamos examinar a questão da fantasia. Marx descortina "o caráter fetichista da mercadoria", dizendo que tão logo a coisa aparece como mercadoria, "ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível". "Ela [...] põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e sua cabeça nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria" (MARX, 2013: 146). Isso significa que no capitalismo a *fantasia* exerce função decisiva na sua forma específica de funcionamento. China Miéville diz que "sob o capitalismo, as relações sociais cotidianas – a "forma fantasmagórica" – são os sonhos, as ideias (ou as "minhocas"), das mercadorias que reinam". Na verdade, "a vida 'real' sob o capitalismo é uma fantasia: o 'realismo', a rigor, é uma representação 'realista' de 'um absurdo que é verdade', embora não menos absurdo" (MIÉVILLE, 2014: 109-110). Em termos propriamente psicanalíticos, a fantasia tem uma função paradoxal, pois "a relação entre a fantasia e o horror do Real que oculta é muito mais ambígua do que

possa parecer: a fantasia oculta este horror, mas ao mesmo tempo cria aquilo que pretende ocultar, o ponto de referência 'reprimido" (ŽIŽEK, 2017c: 15, grifos do autor, tradução nossa). A chave analítica é que a fantasia "oculta" ao mesmo tempo que revela o "ponto de referência" do que é "reprimido", isto é, as relações brutais de dominação e exploração. Assim, "a fantasia é uma modalidade que, ao construir uma totalidade internamente coerente mas efetivamente impossível – construída tendo como base que o impossível é, para a narrativa em questão, verdade – mimetiza o 'absurdo' da modernidade capitalista" (MIÉVILLE, 2014: 110). O capitalismo é uma forma de vida absurda, mas verdadeira, cuja condição de absurdidade – propriamente impossível – disfarça ideologicamente as relações objetivas desigualitárias, e que têm como resultado a produção ampliada da desumanidade. Esse é o ponto capaz de desmontar o objetivo da fantasia que é de esconder o horror do Real – o espectro traumático do Real do capital não pode ser contido, já que o conceito de capital é sua transgressão convulsiva de todo e qualquer limite estabelecido –, possibilitando a revelação do que está reprimido. A lição que podemos ter aqui é que "o impossível é verdadeiro" (MIÉVILLE, 2014: 111). Mesmo o absurdo do capitalismo realmente existente – que aparece como algo impossível –, é verdadeiro. Por outro lado, não escutamos o tempo todo que a perspectiva da alternativa política ao capitalismo é traduzida ideologicamente como impossível? Mas, o impossível não é verdadeiro? É assim que a sentença de Žižek se efetiva, "a fantasia oculta o horror" ao mesmo tempo que revela seu "ponto de referência reprimido": opressão, dominação e desigualdade aparecem como o *conteúdo latente* que pode se transformar na subjetivação da emancipação social. Žižek relocaliza a questão da "normalidade", quando diz que ela se desfaz quando a fantasia encontra sem ponto de referência limite:

> Podemos ver claramente como a fantasia está do lado da realidade, como ela suporta o "sentido de realidade" do sujeito: quando o marco fantasmático se desintegra o sujeito sofre uma "perda de realidade" e começa a perceber a realidade como um universo de pesadelo "irreal", sem uma base ontológica firme; este universo de pesadelo não é "uma mera fantasia" senão, pelo contrário, *é o que fica da realidade quando esta perde seu apoio na fantasia* (ŽIŽEK, 2017c: 31, grifos do autor, tradução nossa).

É nesse ponto que o objeto reprimido se desintegra, possibilitando a elaboração do futuro, que aparece como impossível hoje. China Miéville insiste na equação "impossível-mas-verdadeiro" (MIÉVILLE, 2014: 112) para traduzir o ponto em que o horror mostra o que está reprimido, abrindo a possibilidade da revolução autêntica. A destituição do objeto reprimido acorda o sujeito de seu estado inconsciente para a constituição da consciência subjetiva produtiva. Essa economia psíquica produtiva tem no sonho seu elemento decisivo para que a antecipação concreta do futuro possa servir de ativação do sujeito subversivo que atua enfrentando o presente, não apenas confrontando a conjuntura contingente, mas desestabilizando a estrutura dominante do metabolismo social. O sonho é capaz de antecipar o futuro? A resposta de Freud é bastante conservadora:

> E o valor do sonho para o conhecimento do futuro? Isso está fora de questão, naturalmente. Deveríamos falar, em vez disso, do seu valor para o conhecimento do passado. Pois do passado é que provém o sonho em todo sentido. É verdade que a antiga crença de que o sonho nos mostra o futuro não é inteiramente desprovida de verdade. Ao representar um desejo como realizado, o sonho está nos levando para o futuro, de fato; mas esse futuro que o sonhador toma como presente é modelado, pelo desejo indestrutível, à imagem e semelhança do passado (FREUD, 2019: 675).

Com efeito, Freud está se referindo ao sonho noturno, que é profundamente marcado pela presença do inconsciente. Aqui, ainda a falha constitutiva presente na realidade objetiva é quem ainda organiza a consciência pessoal. Ernest Bloch contrasta o sonho noturno com o sonho diurno, dizendo que "o sonho noturno se move dentro do esquecido, reprimido, enquanto o sonho diurno se move naquilo que de fato nunca havia sido experimentado como presente" (BLOCH, 2005: 116). Na verdade, o sonho diurno é um tipo de sonho lúcido e consciente, e o que é específico da sua atividade é que se move por um tipo de terreno muito instável, ou seja, sua antecipação é uma transcendência com qualquer possibilidade de experimentação no presente. Podemos dizer que o sonho diurno é a experimentação da não-experiência como "impossível-mas-verdadeiro". Ele antecipa o futuro para o presente como tensão, produzindo um curto-circuito explosivo, possibilitando que sua imagem impossível-verdadeira atue sobre a subjetividade das pessoas singulares como revolta, mas – e isso é fundamental

–, assumindo-se como capacidade coletiva de transformação positiva do mundo em direção ao futuro antecipado. Assim, o futuro não pode ser a imagem e semelhança do "desejo indestrutível" do passado, como imagina Freud.

O paradoxo do nosso tempo é que estamos experimentando uma certa intimidade ideológica com o "fim do mundo", que carrega em si a noção de uma época histórica que parece não ter fim. Ainda conseguimos pensar no futuro? Ou o que imaginamos é apenas a paisagem aterradora da barbárie em câmera lenta? A sensação de cansaço e de asfixia moldam, de alguma maneira, a experiência compartilhada contemporânea. A distopia não atua mais como uma *afecção* capaz de afetar os corpos falantes, no sentido de Espinosa, ela faz parte da realidade factual inescapável. O que é a verdade? Ela ainda nos move? Faz pouco tempo que o mundo era dominado pela aflição da bomba atômica. Todavia, havia esperança do futuro. A guerra fria foi substituída pelo triunfo do capitalismo global inconsistente: liberdade negativa ampla e igualdade perante a lei. Do corpo à imaginação, tudo traduzido como mercadoria. Hoje, a ogiva nuclear é substituída pela ogiva biológica da instabilidade da vida. Não sabemos se teremos futuro. Na ausência do futuro como parte do componente ideológico da imaginação livre, o capitalismo expande o presente e nos prende nele. Mas o que é o presente? Ele é aterrorizante. Numa repetição histórica inigualável, experimentamos novamente o fascismo, só que dessa vez como "fascismo democrático" – retomando a expressão de Alain Badiou – e sendo mobilizado como manifestação ordinária da liberdade negativa. É como se o fascismo não fosse um desvio, mas a própria rota. Adorno havia dito – diante da barbárie da bomba atômica –, que o fascismo era o que coincidia com o "fim do mundo", seu limite e realização:

> A marca da época consiste em que nenhuma pessoa, sem exceção alguma, ainda pode determinar por si a sua vida com passável transparência. Em princípio todos, incluindo os mais poderosos, são objetos. Nem mesmo a profissão do general oferece abrigo suficiente. Na era fascista nenhum acordo é sólido o bastante para poupar os quartéis-generais de ataques aéreos, e comandantes que preservam o cuidado tradicional são enforcados por Hitler ou decapitados por Chiang Kai-Shek. Disso segue-se de imediato que todo aquele que tente passar à próxima etapa – e a própria sobrevivência tem algo de absurdo, como os sonhos em que se participa do fim do mundo e depois se sai de um esconderijo – deve ao mesmo tempo viver de modo a poder em cada instante extinguir sua vida. Isso se apresentou como uma

> melancólica verdade da exaltada doutrina da morte livre no *Zaratustra*. A liberdade reduziu-se à pura negatividade, e o que na época da *art nouveau* se chamava morrer belamente reduziu-se ao desejo de abreviar o infindável rebaixamento da existência assim como o infinito sofrimento da morte num mundo em que há muito temos coisas piores a temer do que a morte. – O fim objetivo da humanidade é apenas uma expressão diferente para o mesmo. Assevera ele que o indivíduo como indivíduo, tal como representa a espécie humana, perdeu a autonomia na qual poderia realizar a espécie (ADORNO, 2008: 34, grifos do autor).

O paradoxo da reflexão de Adorno é que desde o perigo da bomba atômica não é mais possível ter nenhuma transparência sobre o futuro, seja da vida pessoal, seja da vida coletiva, seja da própria humanidade. A aflição absurdamente inaugurada diante do perigo iminente da bomba atômica, hoje aparece como uma experiência que nos envolve no presente incontestado, não apenas pela ausência de futuro no campo subjetivo-ideológico, mas também pela dominação psíquica que nos mantém em estado de sofrimento. Žižek diz que a ideologia dominante "propõe aos pobres e aos despejados que busquem a salvação em seu próprio sofrimento" (ŽIŽEK, 2017c: 26, grifos do autor). O problema é que o sofrimento da populaça é o excesso traumático da respiração dos ricos, que não podem mais desfrutar livremente do seu parasitismo sem *sofrimento*. A questão é que o sofrimento do parasitismo dos ricos é resultado da existência traumática do excesso da falha rondando sua condição intranquila de permanência: a populaça em si carrega a imanência convulsiva da revolta, ora adormecida, ora aparecendo como a nova gramática do tempo quando encontra seu outro, isto é, a populaça para si. A "*expectativa ativa*" – que opera a passagem do sofrimento para à luta – é o que produz o "sonho brilhante, que impulsiona decisivamente para a frente" (BLOCH, 2005: 77-78, grifos do autor) o sofrimento militante. Nesse sentido, o que acontece com a politização é a destituição do sofrimento, que tem sua força imanente desintegrada quando o sofrimento pessoal é compartilhado idealmente como mesma condição objetiva de existência com outros despossuídos. Porém, não é a condição objetiva que produz imediatamente a subjetividade combatente. Ao contrário, é a destituição da fantasia como pressuposto da realidade que produz a "perda da realidade", como diz Žižek. A "perda da realidade" é traumática, pois possibilita que a subjetividade subversiva seja constituída como

alternativa política comum. A equação decisiva é a elaboração do "futuro autêntico" como norma ideal-subjetiva. Na verdade, a constituição do futuro autêntico somente é possível objetivamente quando a "antecipação concreta" do "impossível-mas-verdadeiro" aparece através do "sonho acordado". É preciso desarmar a bomba atômica ideológica que nos coloca como participantes ativos da catástrofe do "fim do mundo".

É por isso que a filosofia de Ernest Bloch é tão preciosa. Ele diz, entre outros aspectos irreprimíveis, que "o desejo de ver as coisas melhorarem não adormece", pois "não é hora de desistir dos desejos", e "os que sofrem privação sequer pensam nisso: eles sonham que um dia seus sonhos sejam realizados" (BLOCH, 2005: 79). Mas o desejo não pode ser apenas desejo interpassivo. Ele precisa atuar na transformação do imediato, agir como práxis atuante no metabolismo social. Temos que considerar que qualquer contato com o processo revolucionário real, seus impasses e limitações, não é algo evidente, senão algo inerentemente traumático e somente pode ser tolerado se o outro – que é a experiência em si mesma – existe no campo da fantasia do sujeito. É por isso que nossa atitude pode ser traduzida normalmente como um gozo interpassivo da revolução dos outros. A armadilha é que a práxis que realiza o desejo da fantasia seja distorcida apenas como gozo interpassivo subjetivo sem práxis. A imaginação política do futuro é condição necessária, mas não suficiente, para que o processo de revolução do mundo seja posto em prática concreta, ou seja, para que seja práxis. Bloch diz que "o sonhador não sabe que sabe" (BLOCH, 2005: 81). O trabalho do sonho lúcido, nesse caso, é a transformação do *conteúdo latente* profundamente inconsciente do sonho em *conteúdo manifesto* na forma da simbologia da revolta e da emancipação.

Ao contrário do sonho noturno, o sonho desperto lúcido não é opressivo, pois o sujeito singular controla conscientemente sua elaboração e sua potência imaginativa. Bloch diz que "é antes de tudo o interesse revolucionário que necessita do sonho desperto da melhoria do mundo", ele é militante de uma causa insuperável, "aberto para o mundo" (BLOCH, 2005: 97). Isso significa que seu *conteúdo latente* ainda não existe como forma de vida. Na verdade, o sonho lúcido não tem forma, mas é definido apenas pelo seu conteúdo concreto em potência. É o *conteúdo latente* que define no

processo histórico de mudança do mundo o *conteúdo manifesto*: a substância radical somente pode existir corporificado – dando corpo ao impossível – na forma transcendente emancipatória. Temos aqui uma grande diferença entre o impossível como ainda-não do impossível como jamais. China Miéville fala que, para o primeiro, "seu impossível é mais precisamente um ainda-não-possível", enquanto para o segundo, "tem como seu impossível o *jamais-possível*" (MIÉVILLE, 2014: 113, grifos do autor). Marcuse já havia antecipado a função do "jamais-possível" historicamente, em que "o poder da imaginação se encontrava reprimido; era livre para se tornar prático, por exemplo, para transformar a realidade somente dentro do marco geral da repressão". A questão é que temos um curto-circuito aqui, pois a imaginação é reprimida como tentativa ideológica da dominação social, mas como temos uma luta de classes no imaginário e na subjetividade, podemos dizer que "mais além destes limites, a prática da imaginação era uma violação dos tabus da moralidade social, era perversão e subversão" (MARCUSE, 1969: 36, grifos do autor, tradução nossa). Nesse caso, trata-se de uma imposição da imaginação ideológica que atua no presente, mas age imediatamente contra ele, negando suas instituições objetivas e seu aparato simbólico-ideológico. A imaginação coletiva subversiva apenas passa a exigir outro horizonte de expectativas que não mais pode ser controlado pelo campo de experiências atual. A sentença de Raoul Vaneigem é precisa, "Todo o ser humano tem o direito às liberdades do sonho e da imaginação":

> O imaginário e o sonho constituem o cadinho onde a realidade subjectiva tenta forjar em segredo a realidade do mundo. Aprender a destrinchar do pesadelo e dos sinistros pressentimentos, que tantas vezes as atingem, as sufocam, as envenenam, as voluptuosidades esperadas e os devaneios da felicidade ensinam os rudimentos dessa poesia do desejo que se esforça por estabelecer os contornos dos acontecimentos futuros, representando-os sob as perspectivas mais agradáveis e conferindo-lhes os cenários mais favoráveis, sejam quais forem as decepções que daí possam resultar. Dado que a propensão para conjecturar o futuro com as cores mais negras não emana da paixão da vida, queremos extirpar dos nossos sonhos as fábulas negativas e desoladoras que enchem a nossa imaginação, e compor a semiologia dos nossos desejos com os sinais que pressagiam um desfecho benéfico e não um final funesto (VANEIGEM, 2003: 185).

Raoul Vaneigem chama de "semiologia dos nossos desejos" todo tipo de disposição radical contra a censura da liberdade. As formas de interdição da liberdade

variaram no tempo histórico do capitalismo. Podemos perceber que no caso extremo do experimento totalitário de Auschwitz, a interdição aparece "quando o horror da realidade tende a fazer-se total e bloqueia a ação política" (MARCUSE, 1969: 50). O bloqueio da ação política contestatória é derivação da eliminação da imaginação produtiva, pois o poder dominante explora a liberdade de agir contra o sistema desde que a mudança desejada esteja limitada à transformação da "realidade somente dentro do marco geral da repressão". É isso que salienta Guy Debord quando denuncia as "projeções do futuro calculado" (DEBORD, 1997: 225), que aparecem aqui como a antecipação do futuro como prolongamento do presente. Assim, qualquer virada ideológica que move a consciência pessoal e coletiva do conformismo à rebelião contra o sistema pressupõe uma mudança radical nos parâmetros objetivos da repressão. Marcuse diz que "este processo pode ser precipitado por uma crise do sistema, que ativaria a resistência não somente contra a repressão política senão também contra a repressão mental imposta pela sociedade" (MARCUSE, 1969: 85, tradução nossa) que temos hoje.

Em 1913, Benjamin elaborou um belo "discurso não proferido para a juventude escolar", que intitulou de "Romantismo". Nele, temos uma explosão estética e ética que é absolutamente inegociável na constituição do conteúdo objetivo da luta decisiva corporificada na alternativa da esperança do mundo. Benjamin diz que "a juventude é toda ela cercada de esperança, amor e admiração: daqueles que ainda não são jovens, das crianças e daqueles que não podem mais sê-lo por terem perdido a fé em algo melhor" (BENJAMIN, 2013: 53). Não seria esse o conteúdo objetivo da esperança? A sensibilidade de Benjamin contradita imediatamente a degeneração da juventude provocada pelo capitalismo, que preferiu "o dinheiro à infância" (VANEIGEM, 1996: 19). Ernest Bloch segue essa mesma percepção, assinalando que:

> As próprias épocas de mudança são os períodos de juventude na história, isto é, estão objetivamente diante dos portões de uma nova sociedade em ascensão, assim como a juventude se sente subjetivamente diante do limiar de um dia de vida que até aquele momento ainda não havia sigo inaugurado (BLOCH, 2005: 118-119).

A questão que surge é o que faremos do mundo? Levaremos uma vida fixada na "normalidade" existente, ou iremos tentar "legalizar a subversão" (MARCUSE, 1969: 75, tradução nossa) no coração do mundo? A esperança do mundo é uma tentativa subjetiva de modificação do metabolismo objetivo e subjetivo da atualidade que experimentamos como forma de vida. Ela implica um tipo de envolvimento insubstituível, que não pode ter sua responsabilidade deslocada para qualquer tipo de representação política alienada, nem pode ser pensada como resultado da progressão da objetividade. A subjetividade subversiva é decisiva na elaboração e na realização da esperança do mundo. O "horizonte conceitual da esperança, da fantasia antecipadora, portanto autêntica, e do possível futuro *autêntico* do seu objeto" (BLOCH, 2005: 110, grifos do autor) está imediatamente associado à práxis que tem como objetivo a elaboração de um novo tempo do mundo. A esperança falsa, inautêntica, insiste na impossibilidade da mudança duradoura. Ou quando trata da mudança, limita sua ação aos parâmetros internos do próprio mundo existente. Não podemos sequer confundir a reforma como alternativa da restauração como incorporação da insatisfação como forma de reprodução da repressão subjetiva. Benjamin diz que o "romantismo" está na constituição de uma "nova juventude":

> Esta é a nova juventude, a juventude sóbria e romântica. Porém, não cremos que esse aspecto romântico possa ser dispensado, que ele seja antiquado e que algum dia possa ser superado. Isto é insuperável: a *vontade* romântica para a beleza, a *vontade* romântica para a verdade, a *vontade* romântica para a ação. Romântica e juvenil: pois essa vontade, que para o homem maduro pode até ser uma necessidade e uma atividade adquirida, é vivenciada por nós, em nossa época, de modo voluntário, original, incondicional e impulsivo. Ela sempre marca moralmente a história e lhe imprime o seu *pathos*, ainda que não lhe dê o seu conteúdo (BENJAMIN, 2013: 57, grifos do autor).

O que Benjamin estipula é que o "aspecto romântico" não pode ser dispensado da moral e da ética – o futuro é a elaboração de uma nova ética como reguladora da vida autêntica –, pois não parece possível "que algum dia possa ser superado". O conceito de romantismo é a vontade de viver uma vida sem nenhuma modalidade de repressão. É o problema da liberdade. Adorno diz que "o prazer é uma aquisição tardia" (ADORNO, 2008: 86), um pouco anterior à consciência. Mas o prazer é objeto da

coação. Ele não é livre, não terá sua liberdade enquanto submetida à dominação social capitalista. Simone de Beauvoir é precisa aqui quando diz que "a luta não é de palavras ou ideologias, ela é real e concreta: se é este futuro que triunfa e não aquele, é o oprimido que se realiza como liberdade positiva e aberta, é o opressor que se torna um obstáculo, uma coisa" (BEAUVOIR, 2005: 71-72). Assim, não é apenas a capacidade objetiva que aparece como esperança do mundo, mas sua possibilidade subjetiva é uma variável direta da realização da liberdade. A equação da emancipação perpassa a instituição livre da "criatividade", "autenticidade", "exuberância dos desejos", contra os "mecanismos do recalcamento e da exteriorização programada" (VANEIGEM, 1996: 19). Não é isso que significa a esperança do mundo? A *vontade* romântica para a beleza interdita o simulacro da imagem e transforma a criação no próprio sentido da beleza autêntica, a *vontade* romântica para a verdade destitui a mentira do mundo e o mundo como mentira generalizada, a *vontade* romântica para ação interpela a comunicação entre os seres falantes e desaliena sua objetificação que é apenas predação. A esperança do mundo reivindica para si o primado da mudança mais duradoura da insatisfação, ou seja, ela libera e liberta a imaginação do cárcere que castra sua autenticidade pela função do inconsciente, da culpa e da repressão. O futuro autêntico é o "impossível-mas-verdadeiro", mas não podemos esquecer que é também apenas uma aposta. Não há nenhum caminho seguro. A sociedade do futuro autêntico é apenas erro – pois como a vida não é mais a soma da imposição e coação, estaremos todos liberados do ter e do parecer, livres para errar –, mas um tipo de erro que é, como axioma básico da resposta, a verdade liberada do mundo. Ou é possível que a sociedade do futuro ignore o erro, ademais não são os erros que nos levarão ao experimento-mundo como futuro?

4.2 Impedir a revolução verdadeira?

A pergunta que falta é uma questão mais que decisiva sobre quando estamos tentando elaborar uma alternativa que apareça no futuro. É paradoxal, mas a tradição revolucionária tentou – e fracassou dolorosamente – esboçar um tipo de resposta que funcionasse como solução ao impasse estrutural produzido pela dominação capitalista

sobre o mundo. Talvez, o fracasso esteja na insistência demasiada pela solução, quando, na verdade, a questão primordial deveria ser buscada na capacidade de fazer perguntas fundamentais, em que o problema fosse substituído pela solução imediata. Teríamos aqui uma falsa inversão da questão primordial? É preciso dizer que não. O que temos hoje como ressaca ideológica é a necessidade de recuperar a noção de fracasso, não como uma tentativa de expiação de si, mas como a única maneira de superação do engano e do medo, pois só podemos elaborar uma alternativa de futuro quando reconhecermos que nossa capacidade de mudança fracassou pelo excesso de tentativas sem uma alteração radical dos parâmetros subjetivos da própria mudança objetiva almejada. É uma inversão da crítica para dentro, que busca encontrar o bloqueio subjacente da mudança nos próprios parâmetros ideológicos da imaginação à mudança radical duradoura. Assim, a revolução – como mudança das coordenadas básicas do mundo – não é nada além do que a pergunta decisiva que precisamos fazer sobre o futuro: Impedir a revolução verdadeira?

A tradição inaugurada pela Revolução Francesa estabeleceu o postulado da "mudança permanente" como fator de mobilização da subjetividade atuante. Isso não poderia significar algo diferente do que a função ideológica do futuro, que de alguma maneira sempre funcionou como um fator político importante. O paradoxo é que o progresso técnico e a modernidade capitalista funcionaram como a forma extrema de mobilização por um tipo de vida racional objetiva. Não poderíamos dizer que o século 20 foi um tipo de narcisismo masculino impertinente? O triunfo do reflexo de si produziu seu próprio fracasso, mas também uma ambiguidade assustadora. Adorno fala que "se a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador" (ADORNO, 1995: 120). O que vemos agora é um descrédito generalizado no futuro. É assim que a crença compartilhada é formada: somos tentados a acreditar no fim do mundo, enquanto rejeitamos – tácita e através de um complexo mecanismo de captura da subjetividade e da sensibilidade estética – absolutamente a possiblidade do fim do capitalismo. É conhecida a famosa fórmula de Antonio Gramsci, que falava de "pessimismo da inteligência, otimismo da vontade"

(GRAMSCI, 2007: 295). Mas não é possível dizer que todas as tentativas de mudança do mundo antes do "dilúvio" – que é, de alguma maneira, a utopia escatológica do fim do mundo cognoscível – tenham sua raiz justamente na subordinação dialética da inteligência à vontade?

Nesse sentido, Franco Berardi responde dizendo que isso acontece "porque a inteligência é depressiva, e a vontade é o único tratamento que permite ignorar o abismo", "ignorar, não excluir" (BERARDI, 2019: 38). Talvez a questão esteja aqui, isto é, diante da potência infinita do metabolismo interno do capitalismo que captura a subjetividade autêntica, e transforma a dominação social num mecanismo interno de controle da pulsão, a inteligência somente pode existir como uma substância depressiva. Diante de sua impotência, a vontade é mobilizada como um tipo de aceleração da situação constrangedora que experimentamos como forma de vida. O problema é que a vontade substituta imediata da inteligência não supera o abismo da nossa forma de vida. Em termos psicanalíticos, o desamparo não é transcendido pelo "otimismo da vontade". O abismo permanece como o desafio da mudança autêntica duradoura. O postulado típico da revolução como mudança do mundo é a radicalização do "otimismo da vontade" de acordo com a finalidade estabelecida. Talvez seja necessário inverter a fórmula: precisamos ter agora um tipo de "pessimismo da vontade" para poder recomeçar pela definição difícil do problema fundamental.

O que surpreende no tempo presente ambivalente não é que a palavra-verdade capaz de designar o "futuro" da liberdade e da emancipação seja o "comunismo", mas que justamente a alternativa à dominância global do capital não exista pela palavra-autêntica do "comunismo" como o *devir* da superação de um amplo modo de violação da dignidade humana e de seu inesgotável potencial criativo. O paradoxo filosófico, nos termos de uma filosofia política radical, é que toda "ausência" do léxico político comum do comunismo propriamente dito é traduzida como uma impassível "presença": funciona como exceção à "normalização" do que existe, que aparece como a ordem simbólico-material do capitalismo global. É aqui que se torna suficiente, tão como necessário, combater o "comunismo" como uma Ideia operativa geral capaz de

subtrair as particularidades exclusivas na constituição de uma potência política-comum coletiva. Badiou diz que "esta é uma função da Ideia: projetar a exceção no comum das existências, preencher o que só faz existir como uma dose de inaudito" (BADIOU, 2012: 144). Nesse sentido, a Ideia objetiva retirar do isolamento e da singularidade não-repetível o que pode ser partilhado por todos como algo comum. É a Ideia do comunismo que carrega toda a substância explosiva do comunismo como um fato social empírico definido, sem que seja reduzido a ele. O comunismo trata dos fatos empíricos que possam produzir um outro mundo possível, mas seu ideal abrangente não pode ser reduzido ao limite da experiência específica possível. Como já elaboramos, o comunismo não é perigoso por carregar em si a esperança do que é possível, mas por incorporar a totalidade dialética da potência daquilo que é propriamente impossível. Então, nosso interesse não pode estar no comunismo como fato histórico exclusivo, empiricamente específico, mas na Ideia ampla que corresponda à "verdadeira vida" (BADIOU, 2012: 131), que seja combinada com uma verdade política estrita e uma verdade universal abrangente. Assim, estamos diante da monstruosidade do comunismo, que aparece como o contrapelo impossível ao funcionamento do existente. Não seria o comunismo apenas uma alternativa ideativa ou apenas uma metafísica. Não seria uma ilusão. Não seria uma loucura. O que, então, seria? Temos aqui que ser suficientemente radicais: "O comunismo, hoje, não é o nome da solução, mas o nome do *problema*": "Seja qual for a solução, ela terá de resolver *esse* problema" (*ŽIŽEK*, 2012: 362, grifos do autor). Não poderíamos apresentar a complexidade da Ideia do comunismo de outra maneira, senão por uma contradição difícil, em que o *problema* é resolvido pela sua imediata *solução*, não uma solução qualquer, mas uma que seja imediatamente correspondente à *solução* do *problema*. No sentido amplo, podemos falar que o comunismo é um tipo de problema econômico não-linear, ou seja, não basta que seja controlado por outra forma política ou subjetiva, mas é necessário aqui a superação de sua ontologia constitutiva. Podemos retomar Gilles Deleuze, que apresenta com muita sofisticação a questão do econômico como problema:

> Em suma, o econômico é a própria dialética social, isto é, o conjunto dos problemas que se colocam para uma sociedade dada, o campo sintético e problematizante dessa sociedade. Rigorosamente, não há problemas sociais que não sejam jurídicas, políticas, ideológicas, e que os problemas se exprimam também nesses campos de resolubilidade. A célebre frase da *Contribuição à crítica da economia política*, segundo a qual "a humanidade só se coloca as tarefas que ela é capaz de resolver", não significa que os problemas sejam apenas aparências, nem que já estejam resolvidos, mas, ao contrário, que as condições econômicas do problema determinam ou engendram a maneira pela qual ele encontra suas soluções no quadro das correções reais de uma sociedade, sem que o observador, todavia, possa tirar disso o menor otimismo, pois essas "soluções" podem comportar a besteira e a crueldade, o horror da guerra ou da "solução do problema judaico". Mais precisamente, a solução é sempre aquela que uma sociedade merece, que ela engendra em função da maneira pela qual soube colocar, em suas correlações reais, os problemas que se colocam nela e para ela nas relações diferenciais que encarna (DELEUZE, 2006: 265, grifos do autor).

O comunismo como *problema* determina imediatamente o quadro estrutural de respostas, de soluções que podem ser dadas ao axioma básico do problema. É por isso que o comunismo não poder ser a resposta, mas a pergunta, o *problema* subjacente pelas qual as soluções vão ser erguidas e orientadas de maneira a transcender o fracasso. Žižek diz que "essa é uma das tarefas mais difíceis de uma revolução – criar clichês 'novos' para a vida diária comum" (ŽIŽEK, 2019: 17). O campo de reação apática ao capitalismo é imobilizado pela sua característica democrática e "neutra" de suas instituições e pela liberdade absolutizada. Por isso que toda reação democrática ao capitalismo é impotente, pois é apenas uma variação defensiva do refluxo imposto pela forma democrática do capitalismo à revolta. A solução é sempre apresentada como inclusão e diversidade, mas jamais como exclusão e explosão. O abismo, como disse Franco Berardi, pode ser ignorado, mas não eliminado. Badiou diz que "esse refluxo encontra sua forma subjetiva na negação resignada, no retorno aos costumes (inclusive eleitorais), na deferência à ordem capital-paramentar ou 'ocidental', na convicção de que querer mais é querer pior" (BADIOU, 2012: 07). O comunismo, nesse caso, é igualado a um tipo de regresso à forma precária não-democrática e que interdita a liberdade pessoal. Querê-lo seria o desejo reprimido de algo pior. É possível que o desejo apareça como um desejo que tem como "objeto" a degradação à condição atual da "normalidade" existente? O fracasso seria abandonar o desejo autêntico de uma vida

melhor, pois ela não seria propriamente democrática. Não é a solução a essa questão que pode nos levar adiante, mas começar tratando este impasse como um falso problema. Em termos materialistas, pensar a revolução é também elaborar sobre o que a impede sistematicamente. A pergunta de Peter Trawny, paradoxalmente, responde a questão subjacente ao problema, quando imediatamente traduz o que realmente significa o impedimento da revolução verdadeira: "como o médium consegue ser um mundo que parece conhecer somente um objetivo, um valor; a saber, o objetivo de impedir a verdadeira revolução?" (TRAWNY, 2019: 12). Para ele, é o medium que produz a conformidade, através de sua ativação militante. O paradoxo é que parte do esforço do "otimismo da vontade" de criação do comunismo esteve ligada ao medium: crítica e disposição que não foram capazes de elaborar uma alternativa transcendente à ontologia da dominação social.

Por que o fracasso faz parte da tentativa da revolução? Cornelius Castoriadis diz, em conformidade com a posição de Lucien Sève que estabelece que a revolução deve "começar pelos fins" (SÈVE, 1999), que "só haverá movimento se for em direção a um fim – embora este fim deva ser constantemente redefinido à medida que o movimento se desenvolve" (CASTORIADIS, 1983). É por isso que a revolução não pode estar reduzida ao "otimismo da vontade", mas precisamos definir o conteúdo do fim. Tomar o poder político é impotente quando a revolução é incapaz de impor novos clichês para a vida cotidiana compartilhada. Esse é o maior perigo da revolução que fracassa. Badiou diz que não existe uma forma única de fracasso. Para ele, a primeira forma de fracassar é quando a tentativa de tomar o poder político é golpeada pela reação das classes opressoras em declínio. Esse é o conceito típico de contrarrevolução. Em seguida, ele diz que o segundo tipo de fracasso é quando o amplo movimento de mudança abriga forças sociais e políticas discordantes. O fracasso está na incapacidade do novo poder instituinte em impor um conteúdo radical à mudança que torne qualquer reação impossível. No vácuo, o poder restituinte reacionário consegue restaurar o poder político anterior e recompor as próprias relações sociais de classe existentes. Até aqui, temos tipos de fracasso mais transparentes. Temos que ir adiante

e localizar o fracasso fundamental para que a revolução verdadeira seja realizada. Badiou classifica como "o terceiro tipo de fracasso":

> O terceiro tipo de fracasso é uma tentativa de mudar o Estado, que se declara oficialmente socialista, para ordená-lo mais diretamente na direção associativa livre que, desde Marx, a hipótese comunista parece prescrever. O fracasso nesse caso é que o resultado vem em sentido contrário: ou a restauração do terrorismo do Estado-partido, ou o abandono puro e simples de qualquer referência ao socialismo ou, mais ainda, ao comunismo e o alinhamento do Estado às imposições desigualitárias do capitalismo, ou ambos, o primeiro preparando o segundo (BADIOU, 2012: 23).

Então, a tentativa decisiva hoje não é que a revolução corresponda ao "otimismo da vontade" coletivo, mas que o esforço político não seja subtraído pelo fracasso. As consequências são sempre e imediatamente a instituição de um tipo de refluxo desesperador. O refluxo deriva do fracasso, ou melhor, faz parte dele. É justamente o fracasso que possibilita a restauração do capitalismo com toda sua capacidade plástica de adaptação. É por isso que a revolução precisa começar de outro lugar. Pierre Dardot e Christian Laval falam que o comunismo hoje tem seu começo a partir daquilo que almeja "instituir o inapropriável" (DARDOT; LAVAL: 2017: 615). Ainda não precisamos ir além dessa constatação. O que importa aqui é que ela estabelece o *problema*, isto é, a revolução política em direção ao comunismo precisa desmontar a estrutura social contra a qual ela realmente luta, ou precisa lutar. Temos que perceber que "numa revolução algo que já está em queda se estilhaça, colide" (TRAWNY, 2019: 11). Uma revolução política que tenha como objetivo estabelecer um tipo de controle social sobre o estilhaço que é o núcleo do mundo existente, não poderá triunfar, mas sua ação será parte do fracasso, ou do medium. Ela precisa ser a transcendência do estilhaço na construção do novo tempo do mundo. O que pode criar o novo? Badiou elabora uma argumentação fundamental, quando diz que não é possível uma mudança democrática rumo ao comunismo. Na verdade, a democracia sabota qualquer perspectiva radical de mudança duradoura. Ele diz:

> Denomino "evento" uma ruptura na disposição normal dos corpos e das linguagens tal como ela existe para uma situação particular [...] O que é importante aqui é notar que um evento não é a realização de uma possibilidade interna à situação ou dependente das leis transcendentais do mundo. Um evento é a criação de novas possibilidades. Situa-se não simplesmente no nível das possibilidades objetivas, mas no nível da

> possibilidade dos possíveis. O que também pode ser dito: em relação à situação ou ao mundo, um evento abre a possibilidade daquilo que, do ponto de vista da composição dessa situação ou da legalidade desse mundo, é propriamente impossível. Se recordarmos que, para Lacan, temos a equação real = impossível, vemos de imediato a dimensão intrinsecamente real do evento. Poderíamos dizer também que um evento é o adivinho do real enquanto possível futuro dele mesmo (BADIOU, 2012: 138).

A noção operativa do comunismo como um tipo de evento autêntico significa que ele não poder ser reduzido a atuar dentro da "possibilidade dos possíveis", mas obstrui, explodindo, o que se apresenta como propriamente impossível hoje. Não se trata, entretanto, de uma "possibilidade interna" sem que a estrutura do mundo seja alterada. É uma radical indisposição com o que temos instituído. A revolução não é uma constituição. Nesse caso, a revolução opera um tipo de instituição nova. Peter Trawny reitera que "nem todo evento é uma revolução, mas toda revolução é um evento" (TRAWNY, 2019: 11). A revolução verdadeira não é apenas a denegação do estado atual, mas ela institui um tipo próprio de vida coletiva e individual. Não pode se associar apenas nas questões metafísicas, mas a revolução precisa se concentrar na elaboração de uma nova vida cotidiana, que seja capaz de ser prática e de estabelecer outro tipo de "normalidade". Isso significa que a revolução não institui uma ordem política própria, mas ela submete inclusive aquilo que é político noutro tipo de metabolismo social amplo.

É assim que o "evento" – na verdade, a tradução mais adequada ao sentido dado por Badiou é "acontecimento" –, pode delinear seu quadro de luta sistemático. Como ele não é uma "possibilidade interna", mas a destituição do interno do mundo atual, seu confronto é permanente e atua contraditando a estrutura social existente. Marx e Engels dizem que "o existente que o comunismo cria é precisamente a base real para tornar impossível tudo o que existe independente dos indivíduos, na medida em que o existente nada mais é do que um produto do intercâmbio anterior dos próprios indivíduos" (MARX; ENGELS, 2007: 67). Então, a revolução instituinte do comunismo não mobiliza uma "possibilidade interna", mas ela atua na fissura, na lacuna, do que não tem lugar no mundo atual dominante, ou seja, ela não negocia os parâmetros do mundo existente, ela simplesmente os abole. É por isso que Rancière elabora uma

noção distinta de política. Para ele, a política elabora a materialização da "lacuna" que existe por ela. Nesse sentido, Trawny lembra que "o evento permanece sempre no verso da ordem". Ele chama essa fissura de "inlocalidade". A inlocalidade é "algo que aconteceria entre lugares, que não seria acomodado em nenhuma ordem", entretanto, "existe em cada totalidade", pois "jamais se acomoda na ordem, o ponto cego, o excêntrico, o intocável pelo total" (TRAWNY, 2019: 18). De volta a Rancière, a política é a maneira própria de interrupção de uma ordem de dominação social. Não seria esse o enunciado em que começa toda revolução? Rancière diz:

> A luta dos ricos e dos pobres não é a realidade social com a qual a política tem então de lidar. Ela institui a própria política. Há política quando existe uma parte dos sem-parte, uma "parte" ou um partido dos pobres. Não há política simplesmente porque os pobres se opõem aos ricos. Melhor dizendo, é a política – ou seja, a interrupção dos simples efeitos da dominação dos ricos – que faz os pobres existirem enquanto entidade. A pretensão exorbitante do *demos* de ser o todo da comunidade não faz mais que realizar à sua maneira – a de um *partido* – a condição política. A política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parte dos sem-parte. Essa instituição e o todo da política enquanto forma específica de vínculo. Ela define o comum da comunidade como comunidade política, quer dizer, dividida, baseada num dano que escapa à aritmética das trocas e das reparações. Fora dessa instituição, não há política. Há apenas ordem da dominação ou a desordem da revolta (RANCIÈRE, 2018: 26, grifos do autor).

Então, a "lacuna" existente nas sociedades dominadas pelo capitalismo não é passível de qualquer tipo de reparação ontológica, em que o primado substancial da dominação possa ser eliminado. Como dominação e revolta não são complementares, mas antitéticas, a comunidade política atual é cruzada por um tipo de antagonismo que alimenta o conflito permanente. Temos que apostar que "a revolução é o destituir-se das forças de uma ordem, sua destruição" (TRAWNY, 2019: 19). Não há "possibilidade interna" de reparação. O que pode impedir a revolução verdadeira? Ela não fracassa quando é derrotada, mas justamente quando a eliminação da mudança é contingente ao metabolismo da revolução. Alain Badiou sinaliza que o impedimento para que a revolução verdadeira aconteça é o "estado da situação", ou seja, "o sistema de imposições que limitam justamente a possibilidade dos possíveis". Ele funciona como "aquilo que prescreve o que, em dada situação, é o impossível próprio dessa situação,

com base na prescrição formal do que é possível" (BADIOU, 2012: 138). Estamos lidando aqui com a distinção, desenvolvida por Lacan, entre o Real e a realidade. A realidade é o universo material e simbólico no qual estamos inseridos, e pelo qual nos orientamos. O Real é o que está invisível e, portanto, não é imediatamente acessível, mas governa a realidade subjacente da "normalidade". O "estado da situação" é a combinação do universo prático em que vivemos e a governança espectral que funciona sem ser percebida imediatamente. É assim que somos impedidos não apenas de imaginar outra alternativa ao sistema como um todo, mas somos impedidos de agir. A democracia é a nome do impedimento prático da mudança radical. Como isso pode funcionar? Peter Trawny diz que "uma revolução, que no entanto ergue de novo as instituições que outrora destruiu, parece ser uma empreitada inútil", "a instituição significa a decadência, a morte da revolução" (TRAWNY, 2019: 20). Na verdade, existe um mecanismo complexo múltiplo de sabotagem da revolução autêntica, que não pode ser reduzido à falência da própria Ideia que produz a ação revolucionária. O que fracassa é a experimentação revolucionária, não a potência incorrigível da Ideia. Badiou diz que "o fracasso, desde que não provoque o abandono da hipótese, é apenas a história da justificação dessa hipótese" (BADIOU, 2012: 10). Ela não é incorrigível por ser infalível, mas por incorporar em seu sentido ontológico a necessidade da mudança de um tipo de mundo que não é mundo, mas desmundo. É aqui que podemos dizer que a Ideia é expansiva – transbordante, excessiva – aos limites e contornos da experimentação revolucionária. Todas as vezes que uma revolução fracassa, uma parte do mundo que está contido – apertado, sufocado, asfixiado, confinado – é impedido de aparecer em toda a sua inteireza. Ela não pode se explicitar como novo tempo do mundo, mas é quase sempre substituída por uma forma reacionária de protesto. Podemos ter períodos, mais ou menos largos, de indeterminação quanto ao poder dominante, mas jamais o vácuo pode ocupar o lugar da política orientada a um fim. É assim que o fascismo é pensado como uma derivação de uma revolução que fracassa, como já havia insinuado dolorosamente Walter Benjamin, pois o fascismo é sempre uma política dos meios sem fim.

Esse aspecto é importante naquilo que pode impedir que a revolução autêntica aconteça, pois ela seria uma "empreitada inútil" caso, em vez da destituição necessária que o ato violento radical de mudança institui, ela tivesse a capacidade de aprisionar toda a energia de protesto nos meios para que o fim não seja plenamente alterado. Não nos enganemos, o conformismo pode ter uma forma rebelde e pretensamente radical. A revolução autêntica precisa desnudar o Real, para que ele apareça na realidade e possa ser combatido. É por isso que a neutralidade do consenso eleitoral – pois, afinal de contas, a vontade da "maioria" é soberana na condução dos "negócios" do Estado – não pode extinguir o antagonismo do que é irreconciliável. O que temos é "por toda parte, o mesmo movimento fantasmagórico: coloca-se a existência de um centro, e esse centro seria eticamente neutro" (TIQQUN, 2019: 55). Daí que o centro "eticamente neutro" é, na verdade, inconsistente e tem a capacidade de incorporação de toda potência revolucionária. Peter Trawny lembra que "a revolução demanda conceitos revolucionários, uma linguagem revolucionária", e esse curto-circuito interno ao processo da ação radical de mudança do mundo produz uma ambiguidade, isto é, "a revolução se encontra hoje emudecida" (TRAWNY, 2019: 22). Ela precisa transgredir hoje a incapacidade de dizer: isto é, dizendo NÃO ao que existe, ao mesmo tempo que afirma outro modo de vida universal. Não seria essa a impossibilidade combatida pela ideologia que nos paralisa? Na revolução, embora seja um conflito de corpos falantes não-emudecidos, o que está em conflito é a potência das elaborações antagônicas. Temos que entender que "o que está em jogo no confronto com o inimigo jamais é sua existência, mas sua potência", pois "um inimigo aniquilado não só não pode reconhecer sua derrota como sempre acaba *voltando* como um espectro e, mais tarde, como *hostis*" (TIQQUN, 2019: 47, grifos do autor). A lição que temos aqui é que mesmo que a revolução política incida sobre a realidade da "normalidade" existente, ela jamais poderá representar uma mudança significa na estrutura social dominante sem que, para isso, o que produz a política da dominação propriamente dita seja radicalmente alterado. A "normalidade" que a revolução política interdita, interrompe, é sempre

aquilo que ativa uma outra "normalidade" de dominação social que é operada pelo Real.

É por isso que a advertência feita por Hannah Arendt é tão importante, pois ela diz que as "Revoluções não são respostas necessárias, mas possíveis, à desagregação de um regime" (ARENDT, 2018a: 27). Ela está plenamente consciente que nem toda ação política significa imediatamente uma resposta revolucionária capaz de impor uma transcendência positiva ao sistema de dominação social existente. Não podemos esquecer que "toda crise do sistema é, em maior ou menor grau, também uma crise ideológica" (LUKÁCS, 2013: 818). A questão é que as crises não são terminais. Na verdade, as crises ideológicas não possibilitam, necessariamente, uma tradução política da "força primordial dos dominados" que está latente. Em termos ideológicos, temos que dizer a potência latente precisa ser mantida num patamar recalcado de expressão política. Não é apenas um problema de consciência para si, mas estamos falando de um nível de envolvimento mais profundo de participação política no processo de emancipação social. A questão do puro envolvimento é tão paradoxal – pois é possível perceber aqui a ambiguidade da impotência substantiva da ação que é provocada pelo excesso de "otimismo da vontade" –, que ela precisa ser refletida em todas as suas consequências. O que temos que considerar é que, às vezes, o puro envolvimento funciona como uma declaração manifesta obsessiva de colaboração com a "normalidade" atual. Žižek diz que:

> [...] às vezes, medidas pragmáticas voltadas para problemas específicos são apropriadas; às vezes, numa crise radical, a transformação da própria estrutura fundamental da sociedade é a única maneira de resolver seus problemas específicos; às vezes, numa situação em que *plus ça change, plus ça reste la même chose* [quanto mais muda, mas continua a mesma coisa], não fazer nada é melhor do que contribuir para a reprodução da ordem existente [...] Devemos sempre ter em mente a lição tão claramente elaborada por La Boétie no tratado sobre la *servitude volontaire* [a servidão voluntária]: o poder (a subordinação de muitos a um) não é um estado de coisas objetivo que persiste, mesmo que o ignoremos; ele é algo que só persiste com a participação de seus sujeitos, se for ativamente auxiliando e mantido em funcionamento por eles. O que devemos evitar aqui é a difícil situação da bela alma, descrita por Hegel: o sujeito que lamenta e protesta o tempo todo contra o destino, mas não vê que participa ativamente do estado de coisas que deplora. Não obedecemos ao poder nem o tememos por ser em si tão poderoso; ao contrário, o poder parece poderoso porque assim o tratamos (ŽIŽEK, 2012: 287, grifos do autor)

O curto-circuito da reação está permeada por um tipo de conflito entre a crença compartilhada no poder e o cinismo que acaba constituindo uma fissura entre a consciência pessoal e o agir. Dito isso, a colaboração funciona no campo do próprio inconsciente, já que não é a coação física que determina os atributos da colaboração hoje. Como a liberdade é um problema do desejo, La Boétie diz que "é o povo que se subjuga, que corta a própria garganta, que, podendo escolher entre servir ou ser livre, abandona a liberdade" (LA BOÉTIE, 2017: 39). Isto é, estamos diante de um impasse difícil, que é a constatação de que a opressão e os limites da reação radical não são impedidos pela coação externa, mas o que impede que a liberdade plena seja alcançada é o próprio "desejo" de não ir adiante do estado atual de limitações. A "normalidade" é o próprio campo simbólico objetivo que interdita a descoberta da força latente em cada pessoa singular. A função decisiva da ideologia aqui é impedir que a revolução autêntica, ou seja, a possibilidade de superação da "normalidade" capitalista por um outro tipo de normalidade transcendente, apareça como o "impossível" capaz de mobilizar a subjetividade dos oprimidos que estão imersos no universo objetivo-simbólico da possibilidade absoluta da "normalidade" existente. É por isso que umas das funções mais importantes da manipulação é capturar os sonhos pessoais, singulares. O mapeamento cognitivo dos sonhos pessoais – que são uma forma de denegação ao que existe e reivindicação passiva do que poderia ser – pode ser utilizada pelo poder dominante para a constituição de um *sonho-mestre*, ou seja, uma nova forma de fantasia que apareça diante do sonho pessoal como seu sonho, em que essa identificação impedirá que a revolução verdadeira passe a ser uma necessidade social ampla. De alguma maneira, estamos diante do controle ideológico da *fantasia impossível*, que precisa produzir e controlar o espectro dos sonhos oníricos pessoais, substituindo sua imaginação autêntica por um sonho selecionado e funcional ao poder dominante. Žižek diz que "o começo da luta emancipadora é o trabalho implacável de autocensura e autocrítica – não da realidade, mas dos próprios sonhos" (ŽIŽEK, 2012: 289). Erich Fromm chama esse tipo de *Grande Mestre* de "autoridade anônima", pois "deste modo, o homem crer atuar segundo seu livre arbítrio, quando, na realidade, não

há nada sobre o que se forjem tantas fantasias infundadas como sobre sua própria pessoa" (FROMM, 2007: 23-24, tradução nossa). O desafio é superar a "falsa atividade" que pode se confundir com a tentativa autêntica de mudança do mundo. Ela produz uma obsessão pela atividade que é apenas reativa, mas que, na verdade, busca encobrir o vazio de alternativa real ao sistema dominante:

> A melhor maneira de entender o núcleo da atitude obsessiva é por meio da noção de *falsa atividade*: acreditamos que somos ativos, mas nossa verdadeira posição, como encarnada no fetiche, é passiva. Não encontramos algo parecido com falsa atividade na estratégia típica do neurótico obsessivo, que também envolve uma "falsa atividade"? Ele se mantém freneticamente ativo para evitar que a coisa real aconteça (numa situação grupal em que uma tensão ameaça explodir, o obsessivo fala o tempo todo, conta piadas etc., para impedir o momento incômodo do silêncio que faria os participantes tomarem consciência da tensão subjacente). O "ato de Bartleby" é violento exatamente na medida em que significa interromper essa atividade obsessiva; nele, não só a violência e não violência se superpõem (a não violência parece ser mais a mais alta violência), como ato e inatividade (o ato mais radical é não fazer nada) também. A dimensão "divina" está nessa própria superposição de violência e não violência (ŽIŽEK, 2012: 289, grifos do autor).

Então, ao contrário de uma falsa percepção que acredita que o impedimento da revolução verdadeira está na impossibilidade do agir, o mais importante é perceber que a energia democrática é a forma mais eficaz de suspensão da ação autêntica que confronte à "normalidade" existente. Novamente temos que retomar uma noção indispensável de Alain Badiou. Para ela, a força da "normalidade" está numa equação complexa que produz não a imposição da coação do outro, mas "o real é impositivo". Mas como a imposição do real se apresenta? Badiou prontamente responde que ele aparece (para poder não aparecer realmente) como "semblante" – "a aparência falsa que se dá por real" –, cujo efeito produzido por ele "só faz impedir que uma saída seja possível", obrigando a "nos fixar ainda mais em nossa posição de vítimas intimidadas pela pretensa realidade desse semblante, em vez de nos levar a buscar e encontrar uma saída" (BADIOU, 2017: 12-13). A melhor maneira de impedir a revolução verdadeira é sabotando o núcleo da energia subjetiva excessiva, para que ela não transforme o conflito no antagonismo decisivo da luta de classes. Žižek diz que "na democracia, as lutas políticas nunca chegam ao nível do antagonismo radical, todos os antagonismos

são transpostos em agonismos regulados pela forma democrática" (ŽIŽEK, 2012: 281). Não seria essa a eterna política dos meios? A brilhante hipótese de Peter Trawny é justamente essa, em que "o mais importante é que o médium, por meio da abundância acessível do passado, sufoca o futuro" (TRAWNY, 2019: 29), mantendo-nos ativos e paralisados na eternidade brutal da circularidade do dinheiro e das relações econômicas permanentes do presente. A força da dominação social aparece em toda a sua inteireza quando institui a "manutenção da impossibilidade de uma saída" (BADIOU, 2017: 13). A imagem pouco dialética de corpos destituídos de energia e força é ideológica – no sentido de ser apenas uma distração fundamental que nos impede de ter acesso ao real –, pois "o medium, com suas diversas e inevitáveis possiblidade de inclusão, transmite a impressão distrativa de que o indivíduo pode sempre e sobretudo participar de tudo" (TRAWNY, 2019: 35). Trata-se de uma simulação da revolta e do protesto, da oposição e da reclamação. Lukács já havia indicado essa tendência, quando disse que "a aparente onipotência da manipulação que produziu esses estranhamentos em todas as áreas da vida só em casos isolados permitiu que os sintomas iniciais de desconforto recém-descritos por nós maturassem num protesto ideológico individual". Ele salienta que esses protestos foram "triturados" e "silenciados" pelo aparato de manipulação, que "combateu cada iniciativa de sublevação", seja pela satisfação das carências mais imediatas, seja pela "exaltação ideológico-desideologizada deste como único modo de vida apropriado e humanamente digno". Lukács chama todo esse arcabouço ideológico complexo de "conformismo não conformista" (LUKÁCS, 2013: 805). Nesse sentido, é a partir daqui que podemos extrair uma difícil lição sobre a revolução que se quer autêntica, quando Žižek elabora um comentário preciso sobre o que pode funcionar como condicionante dos processos de revolução:

> Marcuse dá um exemplo de mais-repressão: "as modificações e deflexões de energia instintiva necessárias à perpetuação da família patriarcal monogâmica, ou a uma divisão hierárquica do trabalho, ou ao controle público da existência privada do indivíduo". Embora reconheçamos que a repressão básica e a mais-repressão sejam de fato inextrincavelmente entrelaçadas, devemos dar um passo adiante e problematizar justamente essa distinção conceitual: o paradoxo da economia libidinal é que o mais ou o excesso seja necessário até mesmo para o funcionamento mais "básico". Um

> edifício ideológico "seduz" os sujeitos a aceitar a "repressão" ou a renúncia por meio do oferecimento do mais-gozar (o *plus-de-jouir* de Lacan) – ou seja, o gozo gerado pela renúncia "excessiva" do gozo em si. O mais-gozar é, por definição, gozo-na-dor. (Seu caso paradigmático é o brado fascista: "Renuncie aos prazeres corruptos! Sacrifique-se por seu país!", um brado que promete um gozo obsceno provocado pela própria renúncia.) Portanto, não podemos ter a repressão "básica" sem a mais-repressão, posto que é o próprio gozo gerado pela mais-repressão que torna a repressão "básica" palpável para os sujeitos. O paradoxo com que lidamos aqui é, assim, uma espécie de "menos é mais": "mais" repressão é menos traumática, mais facilmente aceita que menos. Quando é diminuída, torna-se mais difícil de suportar e provoca rebelião. (Talvez esse seja um dos motivos que fazem as revoluções eclodirem não quando a opressão atinge seu auge, mas quando ela diminui a um nível mais "razoável" ou "racional" – a diminuição destitui a repressão da aura que a torna aceitável (ŽIŽEK, 2013a: 153, grifos do autor).

Não é isso que quer dizer John Holloway quando sugere que "às vezes, o que nos incita à raiva é a experiência menos direta" (HOLLOWAY, 2003: 09), em contraposição à ideia de que é a exploração mais brutal que define a reação política radical? O paradoxo está justamente nisso, isto é, a intensidade da repressão é menos traumática e mais facilmente aceita pelos dominados a oprimidos do que o "menos" da intensidade da repressão. A questão do "gozo-na-dor" é o conteúdo latente decisivo da política totalitária. O fascismo mobiliza o gozo do outro mediante a repressão imediata e brutal da sua individualidade. A hipótese de que a revolução é resultado imediato da opressão é falsa, isto é, numa situação em que os oprimidos são mais duramente oprimidos não pode ter como efeito a constituição de um tipo de reação radical-revolucionária capaz de alterar às coordenadas básicas existentes, mas, muito provavelmente, o aparecimento do ressentimento repulsivo recalcado pelo sistema de dominação atual que se corporifica em mais violência e opressão. Podemos falar aqui em um tipo de circularidade regressiva, que desloca o efeito da causa autêntica, pois o significado de "mais-repressão" sobre o corpo social não produz o apelo ao engajamento social em torno da causa autêntica de emancipação social, mas ele é distorcido para que sua força política seja mobilizada pela causa inautêntica. Isso significa que a energia autêntica é distorcida ideologicamente para a identificação do inimigo interno que precisa ser expurgado. A inexistência do engajamento político motivado por uma causa autêntica é o que define a "normalidade" e a perturbação é

objeto da rejeição que precisa ser nomeada. Estamos diante da função espectral da rejeição:

> [...] quando não registramos nenhuma grande mudança em nossa realidade cotidiana, a ameaça passa a ser experimentada como uma fantasia espectral invisível, e por isso mesmo muito mais poderosa. Lembremos que, na Alemanha nazista, o antissemitismo era mais forte justamente nas partes do país em que o número de judeus era menor – a invisibilidade deles os convertia em um espectro aterrorizante (ŽIŽEK, 2020a: 108).

Por que a obsessão pelo objeto escandaloso é uma forma de fracasso da política comunista? Na sua tentativa de tentar mudar o mundo, a energia excessiva radical precisa ser deslocada de sua constituição ontológica criadora para o império da destruição sensível. Como o capitalismo é estruturalmente permeado pelo escândalo – que parece iluminar falsos lugares de interesse e impor o silêncio sistêmico através da presença do "espectro aterrorizante" do Outro –, o objeto da causa que mobiliza o corpo político despossuído precisa ser criado como se fosse uma criação verdadeira da reclamação política universal. Guy Debord diz que temos um tipo de existência espectral em que "a conversação já está quase extinta. E em breve também estarão mortos muitos dos que sabiam falar" (DEBORD, 1997: 189). Mas não é essa uma das funções mais decisivas que impedem a verdadeira revolução? Quando os nazistas apresentaram o antissemitismo como forma de consciência imediata, eles estavam introduzindo um tipo de manipulação da causa que se queria autêntica para uma distorção ideológica operativa falsa. O objeto escandaloso coloca no primeiro plano uma distração que mobiliza a conversação e a reclamação. Não se fala mais nada além do que está estabelecido pela gramática oficial da dominação social. A própria solução é contingente, ou seja, ela parte do falso problema na tentativa de remediar ou ignorar o impacto do problema, mas jamais é tomada como ponto do possível a exclusão ou extinção do próprio problema. A revolução se torna impossível quando a gramática do conflito é capturada, sem que sua linguagem radical desapareça, ao contrário, ela apenas é mobilizada para que o objeto escandaloso seja o sujeito do "conteúdo manifesto" da revolução, pois o "conteúdo latente" é a própria inviolabilidade do capitalismo realmente existente.

Nesse sentido, temos que tornar impossível o que pode impedir a revolução verdadeira, já que o movimento negativo regressivo quer impedir a mudança sistêmica, é necessário aqui um outro envolvimento de negação, em que o agir reativo de impedimento é transformado em impossibilidade factual duradoura. Para isso, o objeto escandaloso precisa ser confrontado em toda a sua composição. Não é o escândalo que produz o objeto, mas é o objeto primordial subjacente que fabrica o escândalo como forma de subjetividade política, cujo efeito imediato é a fraude do agir autêntico. Žižek retoma a dimensão da cultura comunista para defender "a forma propriamente comunista da *intimidade coletiva*" (ŽIŽEK, 2012: 270, grifos do autor). Não seria o ponto de superação do furor violento e voraz das canções comunistas? Talvez o contraponto ontológico ao objeto escandaloso que propicia o vazio de vida pelo capitalismo seja o minimalismo silencioso de uma nova forma de sensibilidade autêntica. Mas o que significa a ideia do minimalismo é que possamos escutar o que, de fato, está no fundo da realidade. Franco Berardi diz que o sujeito singular está "oprimido pela saturação da atenção, o presente é tão denso que o cérebro não pode se separar dele, não pode projetar sua eficiência para fora do momento presente" (BERARDI, 2019, p.109). É por isso que o desvio produzido pelo objeto escandaloso é tão necessário à manutenção do sistema dominante, já que ele oprime pela "saturação da atenção", mantendo a pessoa singular rigorosamente dentro da realidade. De alguma maneira, é tão necessário a ruptura com esse processo de "saturação da atenção" que o espetáculo e o imperativo da imagem corporificam. Žižek elabora um paralelismo com a música para apresentar a equação política do comunismo igualitário:

> Esse é o comunismo igualitário na música: uma música que desvia a atenção do ouvinte do grande tema e a concentra no fundo invisível, da mesma maneira que a teoria e a política comunistas desviam nossa atenção dos grandes heróis e a concentram no trabalho e no sofrimento imensos das pessoas comuns invisíveis (ŽIŽEK, 2012: 271).

A política comunista não é o tipo de política que se concentra apenas em torno dos grandes temas constitutivos fundamentais da realidade que experimentamos dentro do capitalismo, mas, ao contrário, é um tipo de política que desinvisibiliza o objeto que está imerso no fundo, cercado pela violência de uma existência espectral

descartável e improdutiva. O que somos realmente não aparece de imediato ao *cogito* – ele precisa ser descoberto –, e o que está no fundo não está no nosso campo de percepção pessoal e coletiva. Há uma obstrução ideológica que impede que o que está no fundo possa aparecer – no limite, o que temos é um curto-circuito entre as situações singulares e a formação da universalidade –, ao mesmo tempo que temos um paradoxo importante. As idiossincrasias pessoais resistentes impedem que a substância social colonize a universalidade, e a substância social impede que a universalidade seja a pura expressão abstrata de alguma idiossincrasia singular. Badiou diz que "em nosso mundo a vida está dissipada", pois "a partir do momento em que a vida não é mais habitada e orientada pelo projeto de fazer advir seu projeto real, ela se torna inapreensível, informe, desorientada" BADIOU, 2017: 47). Temos que considerar que a desorientação é a forma dominante de orientação dominante hoje. Assim, como a política comunista tem como tarefa desobstruir o caminho truncado que possa realmente possibilizar sua penetração no que está fundo, informe, desorientado, a manutenção de mundos particulares irrefletidos é o tipo decisivo de impedimento da revolução verdadeira. Essa noção é o que sustenta que o "nosso mundo é *privado de mundo*" (ŽIŽEK, 2014: 125, grifos do autor), pois não há uma forma de universalidade reconhecível capaz de dar significado para uma reclamação autêntica universal. Badiou diz que "o mundo sensível – nosso mundo – nada tem de especialmente nu, ele é totalmente forjado e constituído por relações que remetem imediatamente à ditadura da figura do real de que parti" (BADIOU, 2017: 15). Há uma certa similitude aqui com a posição de Lukács. Ele já havia dito que "o filósofo não tem, portanto, o direito de lançar um olhar arrogante sobre as pequenas lutas do mundo e de desprezá-las" (LUKÁCS, 2012a: 186). Podemos dizer que as "pequenas lutas" não são apenas a expressão do conflito, mas a própria visibilização do que está no fundo, que é o *comum silenciado* pela disposição política do objeto escandaloso. Na verdade, ele atua para impedir o acesso ao comum experimentado por todos e a politização dos seus problemas decisivos que possam ser traduzidos como autêntica política da emancipação. Com efeito, o "fundo invisível" que a política comunista busca explicitar é o oposto da preponderância do objeto

escandaloso típico do espetáculo capitalista. A partir dela, "ouve-se o fundo" do mundo em contraste com a ditadura da figuração ideológica propriamente capitalista. Badiou diz que:

> Quanto a esse ponto, há algo muito instrutivo: a função do escândalo em nosso mundo. O escândalo sempre se apresenta como a revelação de um pedacinho de real. Um dia ficamos sabendo, por nossa mídia preferida, que fulano foi à casa de ciclano e saiu de lá com uma mala cheia de dinheiro. E aí temos todos a impressão irreprimível de tocar em algo mais real do que tudo o que toda essa gente costuma contar. O escândalo é precisamente aquilo que vai, em termos de opinião, abrir a porta para uma espécie de desvelamento de um cantinho de real, mas desde que esse fragmento seja imediatamente tratado como uma exceção. Uma escandalosa exceção. [...] Ora, a verdade é que não há nenhuma nova liberdade no escândalo, já que ele faz parte da educação geral e permanente à submissão. A única lição que se tira do escândalo é, de fato, a de que se deve reduzir e punir essa exceção desastrosa. Ele se torna, portanto, em definitivo, a oportunidade para todos declararem sua submissão ao conceito geral do real tal como ele funciona, entendendo-se que, evidentemente, há exageros, patologias marginais que são escandalosas (BADIOU, 2017: 15-16).

Aquilo que o escândalo busca manter não-revelado, imerso na "normalidade" do funcionamento do capitalismo, o pequeno silêncio resistente quer revelar, mas orientado à mudança prática do próprio mundo. Temos que entender que a função do escândalo é traduzir o elemento de fissura do sistema como um todo como uma mera exceção à regra. Assim, ele pode reproduzir a submissão como imperativo categórico-ideológico abrangente, mantendo intocado o pluralismo de mundos particulares sem que um mundo compartilhado possa ser derivado deles. O pluralismo de mundos aqui existe apenas como uma ideia liberal exótica de diversidade, pois como a máxima de exceção à regra é estabelecida como elemento determinante de coesão da "normalidade", não é possível nenhuma atribuição de responsabilidade ao capitalismo como forma de vida destrutiva universal. Diante dessa impotência de caracterização de um mundo típico – que funcione de imediato como léxico político comum –, temos apenas uma crítica social que seja meramente contingente, isto é, ela é incapaz de extrair todas as consequências sócio-ideológicas do seu metabolismo decisivo. É assim que a crítica funciona de maneira corretiva, pois incapaz de agir de maneira transformativa, ela própria é absorvida como funcional à manutenção do sistema dominante. John Holloway lembra que "a sobrevivência do capitalismo depende da

recaptura dos que fogem" (HOLLOWAY, 2003: 310). O metabolismo social dominante tem uma capacidade complexa de absorção da energia crítica para que ela funcione como exercício ideológico da liberdade pessoal e, ao mesmo tempo, bloqueie qualquer tipo de contestação radical à "normalidade" da atualidade capitalista. O engano está na ideia de que apenas uma ideologia estritamente liberal precisa ser combatida, mas o que podemos falar da suposta oposição ao capitalismo? O problema da manipulação é que ela atua justamente no campo simbólico da resistência, onde pode funcionar de maneira potente impedindo que a revolução verdadeira aconteça. Lukács diz, peremptoriamente, que não é possível superar o capitalismo sem a superação radical de sua oposição típica materializada na manipulação stalinista:

> Contudo, bem mais importante é que, no modelo da manipulação stalinista, perdeu-se ou pelo menos esmaeceu-se a unificação ontológica de liberdade e necessidade significativa na conduta de vida, do ser pessoal em conexão indissociável com a socialidade. Por isso, após o desmascaramento da ilusão de que a atual manipulação capitalista possa se tornar um órgão de liberdade e individualidade, só o que costuma surgir é um vácuo de vida, preenchido, quando muito, com sonhos de renovação de uma democracia pré-imperialista, de um socialismo puramente utópico, mas o socialismo que ainda não superou realmente a manipulação stalinista dificilmente entre em cogitação como momento da elaboração de perspectivas de efeito frutífero na prática. A consequência disso é, por um lado, a intensificação ampla e profunda da desorientação geral, por outro, a disseminação influente de ideologias de caráter puramente idealista-utópico; a ideologia de uma revolução abstrata, que repetidamente aflora em nossos dias, tem sua origem imediatamente objetiva, como vimos, no fato de minorias lograrem conquistar para si mesmas certa repercussão pública nos sistemas manipulados de dominação mediante ações ao estilo de *happenings*, mas ela se deve principalmente a isto: enquanto os resquícios do período stalinista não forem realmente superados na teoria e sobretudo na prática, nem a superioridade do método marxista no plano do pensamento, nem a do modo de vida socialista real no âmbito do ser social conseguirão assumir uma figura autêntica, visível para o mundo todo, que influencie decisivamente as suas perspectivas (LUKÁCS, 2013: 822, grifos do autor).

Os *happenings* podem ser interpretados aqui como a denegação da ideia de "acontecimento" formulada por Badiou, pois são ações falsas que não produzem nem um tipo de "conteúdo latente" capaz de imprimir um novo sentido para o mundo que está indisposto – asfixiado pelo poder dominante do metabolismo social –, muito menos provocam uma disposição coletiva capaz de mobilizar os corpos políticos desprezados em direção ao futuro. O problema do falso acontecimento é que ele ainda

está limitado ao escândalo. Na impotência decretada pela incapacidade de impor uma nova imagem compartilhada do mundo, a ação radical é reduzida ao pequeno moralismo que prediz a vida ética sem que um mundo ético esteja sendo elaborado como horizonte estratégico da mudança. O paradoxo ideológico da impotência está aqui, ou seja, o comunismo precisaria existir – contra a tendência geral de ausência de mundo – como forma de oferecer um mapa cognitivo global capaz de criar um engajamento político significativo para o agir radical, mas o que temos, de fato, é apenas uma miserável "pretensão insuportável de decretar a forma justa de viver – aquela que é verdadeiramente progressista, esclarecida, correta, desconstruída, imaculada". Assim, na ausência de uma projeção global do futuro, somos reduzidos à pequena política da "superioridade moral que não está a seu alcance" (COMITÊ INVISÍVEL, 2016: 14). Podemos perceber que o refluxo não é apenas resultado da ausência de um espírito revolucionário ativo, mas da inexistência de um tipo de pensamento filosófico que seja capaz de destituir o moralismo impotente interno da esquerda que ainda deseja o comunismo como forma de vida. Ela tem como grande feito hoje – mas que é sintoma do seu fracasso estratégico –, a substituição programática da exigência ontológica da mudança do mundo pela correção do comportamento singular dos revolucionários.

O ponto de vista da minoria hoje funciona como a tradução da alternativa política, mas de uma alternativa manipulada que sabota o núcleo autêntico da revolução verdadeira. Herbert Marcuse diz que "à negação da liberdade, até mesmo da possibilidade de liberdade, corresponde a concessão de liberdades quando elas fortalecem a repressão", e "a medida em que à população é permitido romper a paz onde quer que ainda haja paz e silêncio, ser feia e enfeiar as coisas, abusar da familiaridade, ofender a boa forma é assustadora". É uma forma de ofensa da autonomia do Outro. Marcuse chama de "pesadelo insuportável" (MARCUSE, 2015: 230-231) o tipo de vida que combina liberdade e repressão. O que temos que perceber aqui é que não podemos aceitar novas liberdades particulares quando a liberdade substantiva se mantém intocada, reprimida, inviolada, incapaz de ser pronunciada

como o novo tempo do mundo. Assim, tanto o liberalismo próprio ao neocapitalismo, como o caráter dominante da manipulação stalinista como oposição autorizada, precisam ser superados em definitivo. Nesse sentido, o comunismo precisa ser resgatado – e atualizado – de todas as manipulações que o tornaram improdutivo para a esperança do mundo. A questão não é a relevância do comunismo. Ele é indispensável. A pergunta que temos que nos fazer hoje é: qual a razão do agir revolucionário ser aquele que funciona para impedir a revolução verdadeira?

4.3 A ambiguidade impotente da revolução *apenas* política

A emancipação social não é um dado imediato. Ela parece vir depois, não numa série contínua de etapas, mas como um duradouro e conflito processo de lutas contra às formas de opressão atuais, cujo significado é a suprassunção dos enquadramentos existentes por uma nova modalidade de existência social coletiva. Isso significa que toda revolução é uma luta aberta contra o presente. Assim, podemos dizer que a ideia de revolução coexiste constitutivamente com sistemas sociais opressivos, ou melhor, toda revolução funciona como uma resposta subjetiva ativa – em que a classe oprimida e revolucionária atravessa a condição "de um elemento *passivo*, de uma base *material*" (MARX, 2010b: 152, grifos do autor) à própria identificação de uma classe como sujeito consciente de suas tarefas decisivas com a crítica da economia política que "terá precisamente como tarefa elucidar a lógica imanente da exploração e da luta de classes" (BENSAÏD, 2010: 93) – à indisposição do mundo atual com a vida das pessoas comuns, pois "uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades reais" (MARX, 2010b: 153), em que sua condição particular funciona como "uma mediação necessária rumo ao universal" (BENSAÏD, 2010: 93). Toda revolução autêntica volta-se contra a reificação generalizada, ela é sempre interruptiva. Por isso que toda revolução é um apelo ao futuro, mas que funciona de uma maneira diferente, pois não apela ao prolongamento da vida compartilhada no presente: as revoluções são sempre interruptivas do circuito da vida dominante, uma interdição ideológica no modo de

sentir o mundo, um bloqueio à usualidade da resolução dos conflitos, uma suspensão da totalidade das colisões fundamentais.

Hoje, a revolução não pode ser algo distinto do que a "elevação do proletariado a classe dominante, a conquista da democracia" (MARX; ENGELS, 2017: 39). O poder político decisivo não pode ser relegado a segundo plano, nem descartado, nem reificado. A dialética do Estado e do capital são constitutivas do axioma do poder estrutural dominante. Assim, "a conquista da democracia" significa um primeiro passo de ruptura com o presente dominante, por isso mesmo condição necessária, embora insuficiente, para a ultrapassagem do que temos hoje em direção à emancipação social. Marx tinha plena consciência do paradoxo da revolução, como tomada do poder político estrito, e as tensões subjacentes ao processo da emancipação política como uma modalidade de "emancipação apenas política" (BENSAÏD, 2010: 90). Uma revolução política é uma revolução inscrita nos limites e na dualidade da sociedade civil burguesa e do Estado. Ainda não se trata de uma ultrapassagem à emancipação social, de uma ruptura com a dualidade alienante entre sociedade civil e Estado. Marx, evidentemente, vai defender a emancipação política, em que a religião e a propriedade não seriam abolidas, mas teríamos aqui a constituição relativa da liberdade religiosa e da liberdade de propriedade. Nota-se que se trata de uma saída liberal ao impasse das sociedades estamentais, em que sociedade civil e estamentos políticos são indistintos. Somente "a dissociação da sociedade civil e do Estado político revela as relações antagônicas de classe" (BENSAÏD, 2010: 92). Em *Sobre a questão judaica*, Marx ainda não foi capaz de localizar a questão fundamental da emancipação política às relações de classes. Assim, o que podemos perceber neste momento é que Marx está pensando a dissolução da religião do Estado, no sentido de uma profanação da vida pública e do egoísmo pessoal, ao mesmo tempo que formula o problema das liberdades públicas e do direito democrático. Marx comenta a emancipação política do judeu, que se alimenta da dissolução do poder mercantil, – como uma emancipação particular disjuntiva, apenas política – da forma de Estado dominante. Ele diz que:

> A emancipação *política* do judeu, do cristão, do homem *religioso* de modo geral consiste na *emancipação* do Estado em relação ao judaísmo, ao

> cristianismo, à *religião* como tal. Na sua forma de *Estado*, no modo apropriado à sua essência, o Estado se emancipa da religião, emancipando-se da *religião do Estado*, isto é, quando o Estado como Estado não professa nenhuma religião, mas, ao contrário, professa-se Estado. A emancipação *política* em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuado, isento de contradições, da emancipação *humana* [...] O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [*Freistaat*, república] sem que o homem seja um homem livre (Marx, 2010c: 38-39, grifos do autor).

Talvez, tenhamos aqui a questão mais significativa de todo o processo que vai da revolução política à plena emancipação social, pois ela é fraturada numa diferença decisiva, que coloca a emancipação política como um paradoxo. É possível que exista emancipação de uma determinada forma de dominação política particular, sem que os enquadramentos da opressão capitalista sejam removidos, ou melhor, seria plenamente possível uma revolução política radical – como tomada do poder político estrito –, que coexista com determinadas formas de dominação política e humilhação social. No limite, uma revolução política pode substituir a exploração econômica, em que o trabalhador é expropriado na forma de mais-valor, para um tipo de expropriação político-estatal. O que a revolução política ataca diretamente é o desigualitarismo estrutural, substituindo as formas dominantes de desigualdade por um tipo de igualitarismo estatal. Mészáros retoma a crítica da impotência da revolução apenas política, que considerava como um experimento de controle meramente substitutivo, isto é, "o sistema econômico e político de tipo soviético" mobilizou "a extração máxima *politicamente regulada* do trabalho excedente sob o domínio de sua formação de Estado" – derivada da ideia de revolução como tomada do poder político – como alternativa/contraste "a extração *primordialmente econômica* do trabalho excedente como *valor excedente*" (MÉSZÁROS, 2015: 41, grifos do autor). É possível que a emancipação política seja resultado de uma revolução política, mas também é possível que seja uma saída pactuada pelas elites oligárquicas, que incapazes de governar à moda antiga, aplicam uma política de garantia de igualdade formalista para todos. No capitalismo contemporâneo, o multiculturalismo é a ideologia política que expressa a

própria despolitização do conflito fundamental. Não é estranho, então, que tenhamos na resposta liberal – cuja forma ideológica aparece como uma grande recusa à globalização capitalista, mas que na verdade funciona como distorção do dano decisivo: é necessário que o capitalismo multicultural seja "inclusivo", "tolerante", "democrático" etc. – à dominação uma forma de emancipação política truncada, que tem como objetivo evitar que o conflito possa ser traduzido como política de classes:

> A resposta liberal à dominação é o reconhecimento (como vimos, um assunto estimado entre os "hegelianos liberais"): o reconhecimento "torna-se um risco em uma povoação multicultural pela qual diversos grupos, de maneira pacífica e por eleição, dividem o espólio". Os sujeitos do reconhecimento não são classes (não faz sentido exigir o reconhecimento do proletariado como sujeito coletivo – na verdade, o fascismo faz isso, exigindo o reconhecimento mútuo das classes). Os sujeitos do reconhecimento são aqueles definidos por raça, gênero etc. – a política do reconhecimento permanece no quadro da sociedade civil burguesa, ainda não é política de classes (ŽIŽEK, 2013a: 639-640).

O que estamos dizendo é que embora a emancipação política – mesmo quando, através da política de reconhecimento, funciona como uma ideologia catalizadora dos antagonismos – seja um passo decisivo em direção à emancipação de toda forma de opressão, isso não significa que a emancipação plena esteja contida na revolução política. Do ponto de vista da emancipação política, "professa-se Estado". Assim, a lei geral dos negócios do Estado "é a *impotência*" (MARX, 2010d: 39, grifos do autor). Ela é apenas um passo, não é ainda seu resultado. Marx diz que para que a impotência do Estado possa ser eliminada, "o Estado moderno teria de eliminar a atual *vida privada*", mas para que ele possa "eliminar a vida privada, teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe *tão somente* como antítese a ela" (MARX, 2010d: 40, grifos do autor). O que acontece aqui é que eliminação política de uma forma de limitação não é capaz de eliminar o problema que produz a limitação. Por isso que emancipação política não tem forças para eliminar o estado de impotência generalizada, não é capaz de alterar às coordenadas do mundo, e funciona como seu próprio limite para que a ultrapassagem à emancipação social aconteça. A síntese que temos: a emancipação social é transbordante em relação à forma constitutiva da revolução política, ela vai além do realismo, ela surge aquém da mera vontade de reconhecimento e de

colaboração com o sistema social existente. Os impasses da emancipação política são inúmeros, difíceis, ao mesmo tempo que a consciência de suas limitações pode significar a força e vitalidade de uma política emancipatória. Marx insiste nas antinomias do paradoxo da emancipação política, não sucumbindo aos seus limites absolutos, mas tratando o paradoxo como um "*meio necessário*" diante do desafio que temos de alterar às coordenadas do tempo da vida social:

> O *Estado* pode, portanto, já ter se emancipado da religião, mesmo que a *maioria esmagadora* continue religiosa. E a maioria esmagadora não deixa de ser religiosa pelo fato de ser *religiosa em privado* [...] Porém, o comportamento do Estado, principalmente do *Estado livre*, para com a religião nada mais é do que o comportamento das pessoas que compõem o Estado para com a religião. Disso decorre que o homem se liberta de uma limitação, valendo-se do *meio chamado Estado*, ou seja, ele se liberta *politicamente*, colocando-se em contradição consigo mesmo, alterando-se acima dessa limitação de maneira *abstrata* e *limitada*, ou seja, de maneira parcial. Decorre, ademais, que o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário* (MARX, 2010c: 39, grifos do autor).

O problema apresentado por Marx aqui é fundamental, pois mostra que uma liberação ampla não pode ser reduzida, ou distorcida, mediante sua liberação política. A liberação política, às vezes, pode nos colocar numa situação ainda mais difícil. Judith Butler diz que "o poder não priva ou extirpa a liberdade da pessoa", mas o que teríamos é uma situação em que "a liberdade estabelece aquelas categorias de pessoas que serão proibidas do exercício orquestrado que, por si só, constitui a liberdade" (BUTLER; SPIVAK, 2018: 29). Nesse sentido, a liberdade é um "exercício orquestrado", que por uma definição *a priori* pelo poder dominante, condiciona um tipo de participação que pode ser considerada como precariamente livre. A mera conquista da democracia, ou seja, o proletariado como classe dominante, não satisfaz a necessidade de suprassunção das condições gerais da opressão capitalista. Na democracia conquistamos a liberdade, ou seja lá o que isso possa significar, mas só não podemos contestar a própria ideia de "liberdade" e seus parâmetros. Voltar-se contra a liberdade pode significar uma "exclusão" do sistema de liberdade, mas, sobretudo, ser privado de liberdade pessoal. É necessário pensar que não podemos repetir os erros das experiências concretas anteriores. Não se trata de uma reclamação por "liberdade". Todavia, a falta dela –

como uma distorção do programa radical revolucionário – não pode ser o parâmetro de sua inflexão, isto é, um tipo de igualitarismo tirânico que suprime a liberdade daqueles que lutaram tanto por liberdade. A liberdade democrática é o campo de domínio do Estado e da democracia. A reclamação autêntica por liberdade é um *mais além* da liberdade de propriedade, liberdade política etc. Marx lembra que "nem mesmo os políticos radicais e revolucionários procuram a razão do mal na essência do *Estado*, mas em uma determinada *forma de Estado*, que querem substituir por *outra* forma de Estado" (MARX, 2010d: 38, grifos do autor). Isso faz com que toda liberação política não seja nada além do que um desvio, um certo deslocamento da razão decisiva das condições impositivas do mundo. Ora, podemos dizer que a política é impotente na suprassunção das condições ontológicas do mundo atual, o que não significa dizer que seja irrelevante. A ambivalência aqui é que a política tem uma ontologia limitada – que se "liberta *politicamente*" –, ao mesmo tempo que podemos dizer que está aquém de uma certa ontologia política da emancipação. Assim, a revolução política não abolirá as diferenças – que aqui aparecem como desigualdades substantivas –, mediante abolição imediata da propriedade privada:

> A elevação *política* do homem acima da religião compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens de qualquer elevação política. O Estado como Estado anula, p. ex., a *propriedade privada*; o homem declara, em termos *políticos*, a propriedade privada como *abolida* assim que abole o caráter censitário da elegibilidade ativa e passiva, como ocorreu em muitos estados norte-americanos [...] No entanto, a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe. O Estado anula à sua maneira à diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só se torna efetiva em oposição a esses elementos próprios deles (MARX, 2010c: 39-40, grifos do autor).

A lição de Marx, geralmente desconsiderada pelos revolucionários radicais, é que quando as diferenças são abolidas "a partir do ponto de vista do Estado, elas, na

verdade, não desparecem *objetivamente*, mas apenas desaparecem no corpo político estatal. O Estado afirma a "essência particular" de cada diferença subjacente, quando aparentemente as faz desaparecer. As diferenças de classe são traduzidas como "diferenças apolíticas", isto é, resultado de um processo social em que a liberdade é pressuposta da definição de tudo. Uma das razões do axioma da dessemelhança é que há um corpo sobrante na constituição das sociedades modernas, que faz com que exista uma parte que não tem parte no corpo social. O que a sociedade burguesa faz, como posição política efetiva, é uma distorção ideológica na forma de uma tradução potente, em que explica toda dessemelhança existente à relações exteriores ao processo político, isto é, trata-se de um problema "apolítico", meramente cego, em que o Estado não teria nenhuma responsabilidade fática. O que Žižek indica é que, como o Estado elimina as diferenças que "pressupõem" a existência do regime de propriedade privada, "a exploração é 'naturalizada', está inscrita no funcionamento da economia", pois "ela não é resultado de pressão e violência extraeconômicas", e é por isso que no capitalismo "temos liberdade pessoal e igualdade: não há necessidade de uma dominação social direta, a dominação está inscrita na estrutura do processo de produção" (ŽIŽEK, 2013a: 639). Temos, então, a constituição de um contraditório processo de liberdade pessoal e igualdade. No entanto, a igualdade garantida é uma forma de igualdade que mantém uma substância repugnante no seu interior e a liberdade pessoal ressoa como uma ilusão que distorce o conteúdo repugnante da opressão social. Mesmo que o sujeito atue como "participante igualitário da soberania nacional", ele tem como pressuposta sua existência espectral, pois só pode existir realmente como um "despossuído" em sua constituição ontológica plena. Então, o homem existente é tensionado por uma contradição entre "sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal":

> O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que com qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade

> burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma, e o Estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhece-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual e real e preenchido com uma universalidade irreal (MARX, 2010c: 40-41).

O caráter dualista da vida do homem, pois, apenas expressa uma dificuldade em torno da distorção que pode ser derivada do processo de revolução política, quando transforma a emergência de uma pulsão coletiva poderosa em soberania estatal. A afirmação da vontade política coletiva sobre a vontade política do indivíduo isolado necessita de uma expressão real, pois ela resulta de um curto-circuito, a saber, "como cada um dos egoístas em acordo consigo mesmo pode entrar em desacordo com os outros e, desse modo, entrar em contradição, a vontade coletiva deve também ter uma expressão diante dos indivíduos isolados" (MARX; ENGELS, 2007: 386). É assim que a pulsão coletiva é transformada em soberania estatal, ou melhor, é assim que ela é capturada pelo poder dominante sob concorrência direta de que a pulsão coletiva possa ser traduzida em soberania popular efetiva. Vladimir Safatle defende que a "soberania popular" (SAFATLE, 2012: 41) seria a emergência decisiva da primazia da justiça contra o estado de direito, de um tipo de circularidade política que não apenas exceda o direito, mas que torne a concepção jurídica da política desprezível. O desafio histórico está justamente na elaboração de "uma vida humana e a uma política *não estatais e não jurídicas*, que permanecem ainda inteiramente por se pensar" (AGAMBEN, 2015a: 103, grifos do autor). Mas o Estado não poderia ser manipulado para fins emancipatórios e a soberania expressar o poder efetivo do povo contra à barbárie? Agamben se volta, a um só tempo, contra o Estado, mas também contra a ideia de soberania. Para ele:

> Os conceitos de *soberania* e de *poder constituinte*, os quais estão no centro da nossa tradição política, devem, portanto, ser abandonados ou, pelo menos, repensados. Eles assinalam o ponto de indiferença entre violência e

> direito, natureza e *logos*, próprio e impróprio e, como tais, não designam um atributo ou um órgão do ordenamento jurídico ou do Estado, mas a sua própria estrutura original. Soberania é a ideia de que haja um nexo indecidível entre violência e direito, vivente e linguagem, e que tal nexo tenha necessariamente a forma paradoxal de uma decisão sobre o estado de exceção (Schmitt) ou de um *bando* (Nancy), em que a lei (a linguagem) se mantém em relação com o vivente *retirando-se dele*, *a-bando*nando-o à sua própria violência e à sua própria irrelatez. Isto é, a vida sagrada pressuposta e abandonada pela lei no estado de exceção é o portador mudo da soberania, o verdadeiro sujeito soberano (AGAMBEN, 2015a: 104, grifos do autor).

Claro que existe em Agamben uma posição reticente quanto à possibilidade da soberania prosseguir com seu repertório de violência por dentro do direito, ou com um direito que seja indistinguível do exercício da violência. A questão é que, conforme contraditou Vladimir Safatle, seria um erro traduzir a soberania à sua forma estatal soberana. Na verdade, a soberania popular é sempre um mais além da constituição estatal pura. Todavia, Agamben foi capaz de retomar um significado decisivo – anteriormente formulado com enorme lucidez filosófica por Guy Debord – do problema de uma soberania estatal desprovida de suprassunção do que existe, quando fala em "vida sagrada e abandonada pela lei". O tempo presente instituiu a própria destituição da vida como "normalização", mas também parece ter enquadrado a revolta. O paradoxo da revolta/resistência é que "não é o fato de se lutar *contra* um tirano que se luta *pela* democracia – pode-se tanto lutar por um outro tirano, quanto pelo califado ou pelo simples prazer de lutar" (COMITÊ INVISÍVEL, 2016: 63, grifos do autor). A pergunta que temos que fazer é: qual seria o significado de uma revolução política hoje?

A equação política da revolução hoje não pode abstrair o princípio da "*defesa radical do igualitarismo*", pois "a luta contra a desigualdade social e econômica é a principal luta política" (SAFATLE, 2012: 21, grifos do autor). Trata-se de uma luta que estabelece como prioritária à restituição da crítica da economia política – e sempre devemos considerar que "o abandono da percepção-chave que Marx teve de como a luta política é um espetáculo que, para ser decifrado, precisa ser remetido à esfera da economia" (ŽIŽEK, 2005: 294) –, pois é justamente no interior das relações invisíveis, distorcidas pelas relações econômicas, que a injustiça e, portanto, a desigualdade é

produzida. As ideias de "igualdade substantiva" e "democracia substantiva" (MÉSZÁROS, 2015: 59) são recíprocas, dialeticamente combinadas, no sentido de que possam elaborar um significado autêntico para as mudanças necessárias na elaboração do futuro. No outro extremo da equação política da revolução, temos o postulado da "soberania popular" como "os direitos de uma *democracia por vir*" (SAFATLE, 2012: 53, grifos do autor). Vladimir Safatle insiste que os postulados do "igualitarismo" e da "soberania popular" seriam não apenas decisivos, mas fatores imanentes a toda precipitação de mudanças substantivas que, desde Marx, somente podem vir através de revoluções políticas significativas que alterassem o funcionamento "normal" do capitalismo contemporâneo. A questão é que talvez exista um *termo ausente* nesta equação na forma de uma lacuna importante. Segundo Guy Debord, o autêntico na "imensidão das tarefas da revolução" é que "ninguém será rejeitado" (DEBORD, 1997: 162), ou corrigindo o tempo verbal, que "ninguém seja rejeitado", senão a revolução política servirá apenas como alteração da personificação dominante das classes atuais por outra forma hegemônica de dominação de classes. O postulado de que uma revolução política signifique a instauração do "igualitarismo" e da "soberania popular" precisa vir acompanhada pelos postulados de que "ninguém será rejeitado" e de que a "ideia de revolução é, a antes de tudo, uma ideia estética" (SAFATLE, 2018b: 02). A atualização de uma hipótese comunista para os tempos de hoje, não pode se reduzir à mera reprodução teorética – como erro e repetição – do que foram às experiências do passado. Ela precisa indicar um mais além. Precisa se confrontar com as antinomias do presente, as contradições e impasses das novas formas mutantes de opressão global, e sobretudo "dar corpo ao impossível" (SAFATLE, 2019: 39). O paradoxo da libertação de formas deletérias de rejeição e seus novos enquadramentos é assinalada por Raoul Vaneigem de maneira bastante perspicaz:

> As tiranias antigas nunca dissimularam o seu desprezo pelo homem, considerando que este merecia sofrê-las uma vez que as tolerava, ou até que desejava. Desde os déspotas, cuja loucura dirigiu tantos impérios chineses, romanos, mongóis, astecas, otomanos ou zulus, até à fúria dos regimes nacional-socialista e estalinistas que se repete à saciedade a prece sanguinária de Calígula, "que o povo tivesse apenas uma cabeça para que se lha pudesse cortar de um só golpe". Foi preciso esperar pelo jacobinismo e pelo seu ressurgimento no suposto comunismo para que o homem fosse ao

> mesmo tempo exaltado e rebaixado ao nível do gulag (VANEIGEM, 2003: 19).

O que torna absolutamente relevante a formulação de Raoul Vaneigem é que as tiranias "nunca dissimularam o seu desprezo pelo homem". Não há garantias àqueles que "antes" não eram nada, como substância vazia, diante do novo poder inaugurado pela revolução política: é possível que uma revolução degenere os compromissos radicais em novas formas de "eliminação" do outro. O paradoxo da revolução é que ela pode reagir contrariando seus parâmetros mais decisivos. Em vez de alteração das coordenadas dominantes globais, ela pode restaurar o poder dominante modificado. É assim que determinadas formas de "rejeição", "desprezo", não podem ser tratadas apenas como desvios ou exceções à regra, mas, curiosamente, podem significar o re-estabelecimento da permanência contínua de formas deletérias de vida. Mesmo com a alteração da personificação dominante, há, nesse caso, uma continuidade do sofrimento. Uma revolução política derrotada, que é o tipo de revolução que objetiva estatizar a vida coletiva – criando um universo social "totalitário" –, suprassumindo todas as diferenças que pressupõem à existência da propriedade privada, talvez seja a primeira grande inimiga de qualquer tentativa de mudança duradoura. Por isso que, "ao modificar a força que define o exercício do poder, uma revolução abre as possibilidades efetivas para a instauração de novas formas de vida" (SAFATLE, 2018b: 03). Uma discussão mais profunda sobre o poder e sua constituição, perpassa pela "foraclusão" da multiplicidade de formas de "rejeição" e "desprezo" que, em nome do ideal maior da revolução, aborta a liberação prometida e silencia toda memória reflexiva que acuse o desvio de rota promovido pela liderança política coletiva revolucionária. Utilizamos a ideia de "foraclusão" no sentido lacaniano, "a exclusão, a rejeição de um momento para fora do campo simbólico, e não apenas seu recalcamento" (ŽIŽEK, 1991: 156). A "foraclusão" funciona como a imposição de uma culpa pressuposta, em que "*todo mundo* será culpado de alguma coisa" (ŽIŽEK, 2014: 127, grifos do autor) e, por isso mesmo, incapaz de participação na instauração das novas formas de vida. Andrei Pleşu diz que, no caso da generalização da culpa, o "importante era o próprio princípio de extermínio do inimigo, mas o inimigo, mesmo

quando era nomeado "de classe", podia estar localizado em todas as partes" (PLEȘU, 2013: 48). O curioso é que uma revolução política que se utiliza da "foraclusão" não significará outra coisa senão a reprodução do "desprezo" pelo que considera descartável, ou a transformação do sujeito desprezado como obstáculo aos interesses de perpetuação da dominação instalada pela revolução política. O que podemos dizer aqui é que "ninguém deve ser sujeito ao desprezo" (VANEIGEM, 2003: 120), nem, tampouco, o desprezo deve ser mobilizado para a produção da "foraclusão". É assim que temos a alimentação ideológico-simbólica do "totalitarismo":

> Por isso é que podemos definir o totalitarismo como uma ordem social em que, embora não haja nenhuma lei (nenhuma legalidade positiva de validade universal, estabelecida de forma explícita), tudo o que é feito pode passar, a qualquer momento, por algo ilegal e proibido: a legislação positiva não existe, (ou, quando existe, tem um caráter inteiramente arbitrário e não-obrigatório), mas, apesar disso, podemos encontrar-nos a qualquer momento na posição de infração de uma Lei desconhecida e inexistente. Se o paradoxo da Proibição que funda a ordem social consiste em ela incidir sobre uma coisa já em si impossível, o totalitarismo inverte esse paradoxo, colocando os que lhe estão assujeitados na posição não menos paradoxal de transgressores de uma lei inexistente. Esse estado, em que uma lei-fantasma é incessantemente transgredida, ilustra de maneira exemplar a célebre proposição de Dostoiévsky, tal como, em sua inversão feita por Lacan (*Seminário 2*), ela fornece todo o seu verdadeiro alcance: se Deus (a legalidade positiva) não existe, tudo é proibido (ŽIŽEK, 1991: 157-158, grifos do autor).

Temos, então, a inculcação de uma transgressão "normalizada", em que tudo é proibido, transformando os "assujeitados na posição não menos paradoxal de transgressores de uma lei inexistente": o circuito instituído não seria menos paradoxal, da culpa à colaboração, da colaboração à "foraclusão". Não se trata, pois, de uma ambiguidade distante da vida cotidiana e da subjetividade particular. O problema da nossa compulsão de obediência à uma "lei inexistente" é que "quanto mais *rigorosamente* obedecemos à Lei", "mais *somos* culpados" (ŽIŽEK, 2013a: 75, grifos do autor). A derivação política aqui existe como uma monstruosidade, inclusive quando do tratamento dispensado à "oposição" política autorizada e à "dissidência" clandestina restauradora – que transita entre uma desesperada reclamação pelo projeto autêntico de transformação radical e à restauração do "capitalismo realmente existente" –, como "desertores", "colaboradores", "traidores", "contrarrevolucionários". Žižek diz que "no

último estágio de um processo revolucionário em que a Revolução começa a devorar seus próprios filhos" – o que não deixa de ser curioso, pois a própria subjetivação que introduz a dimensão "transcendente" da mudança se torna o seu oposto/bloqueio imediato –, "os agentes políticos que efetivamente puseram o processo em movimento são relegados ao papel de principal obstáculo, indecisos ou traidores absolutos, que não estão prontos para seguir a lógica revolucionária até o fim" (ŽIŽEK, 2013a: 482). A verdade do gulag é que ele funcionou como a inauguração do "desprezo" e da "rejeição" como política oficial de todo processo de revolução política fracassada: o paradoxo é que esse tipo de atitude revolucionária jamais almejou alcançar o fim idealizado pela perspectiva de libertação, mas apenas substituir uma forma de poder dominante hostil por "outra" forma de poder camarada, deslocando toda sua pulsão radical para dentro através de violações repugnantes e a "normalização" da violência generalizada como política. Ou melhor, a banalização/generalização da violência "não era política, mas o fracasso da política", e que pode ser traduzido como "um sinal da incapacidade de governar com qualquer coisa que não a força". Nesse sentido, Žižek insiste que foi "a total incapacidade de governar o país por meio da autoridade "normal" e de medidas executivas" (ŽIŽEK, 2013a: 87) que transformou a política revolucionária em pânico reativo na tentativa desesperada de controle e regulação dos eventos excessivos diante da impotência da revolução *apenas* política. A ambiguidade radical do stalinismo foi ter fracassado na sua tentativa "repugnante" de alteração das relações sociais mediante a tomada do poder político e, diante do notório fracasso, ter se comportado de maneira ainda mais irracional do que o próprio fascismo/nazismo. Sua irracionalidade política incitou uma violência generalizada na forma de "expurgos", em que qualquer parte autêntica do corpo social havia se tornado inimiga do regime:

> Precisamente como marxistas, não deveríamos ter medo de reconhecer que os expurgos sob o stalinismo de certa forma eram mais "irracionais" que a violência fascista: paradoxalmente, esse mesmo excesso é um sinal inconfundível de que o stalinismo, em contraste com o fascismo, era um caso de revolução perversa *autêntica*. No fascismo, mesmo na Alemanha nazista, as pessoas podiam sobreviver, manter a aparência de uma vida cotidiana "normal", se não se envolvessem em nenhuma atividade política de oposição (e, é claro, se não tivesse origem judaica...); já o stalinismo do fim da década de 1930, ninguém estava seguro, *todo mundo* podia ser

> denunciado de uma hora para outra, ser preso e morto como traidor. Em outras palavras, a "irracionalidade" do nazismo estava "condensada" no antissemitismo, em sua crença na conspiração judaica, ao passo que a "irracionalidade" stalinista perpassava todo corpo social. Por essa razão, os investigadores nazistas ainda buscavam provas e traços de atividade efetiva contra o regime, enquanto os investigadores stalinistas se envolviam em intenções claras e inequívocas (inventavam conspirações e sabotagens etc.). (ŽIŽEK, 2013a: 92, grifos do autor).

A questão aqui é que essa inequívoca "normalização" da violência política não pode se tornar inteligível senão expressando uma certa ambiguidade radical, posto que "os expurgos são a verdadeira forma na qual a herança revolucionária traída sobrevive e assombra o regime" (ŽIŽEK, 2013a: 93). Pleşu diz que o stalinismo produz uma "guerra civil impiedosa", em que "tudo o que tem valor de identidade para o indivíduo humano, tudo o que lhe confere autoridade dentro de sua classe, tem de ser anulado" (PLEŞU, 2013: 49). Não é necessário aqui apenas a eliminação factual do outro, mas estamos diante de uma brutalidade ainda mais decisiva: "em tal universo, não há espaço nem sequer para o mais formal e vazio direito de subjetividade" (ŽIŽEK, 2013a: 77). Como a ideia de revolução está ligada não apenas a mudança do regime de propriedade e das apropriações sociais, mas seu primado está vinculado à constituição de uma subjetividade livre das possessões reificadas do capitalismo, a brutalidade stalinista precisa destituir toda autenticidade da subjetividade do sujeito revolucionário. A intimidação tem uma função muito específica por *dentro* da revolução política: ela objetiva produzir a "desmemorização" da consciência histórica das tarefas da revolução – o que aqui chamo de *modo de produção do esquecimento*: que vai do stalinismo/fascismo ao "capitalismo realmente existente" como integração do "totalitarismo" à democracia espetacular. A "desmemorização" ou o esquecimento funda o cinismo como tipo de racionalidade ideológica típica do stalinismo. Isso significa que a brutalidade é operada não pelo mecanismo da crença estabelecida, mas, ao contrário, o mecanismo ideológico típico mobilizado pelo stalinismo é justamente a generalização da "culpa compartilhada":

> Se existe um mecanismo "psicológico" em ação na ideologia socialista tardia, não é o da crença, mas sim o da *culpa compartilhada*: na "normalização" tcheca que se seguiu à invasão soviética de 1968, o regime tomou cuidado para que, de um jeito ou de outro, a maioria do povo fosse moralmente

> desacreditada, obrigada a transgredir seus próprios padrões morais. Quando um indivíduo era chantageado para assinar uma petição contra um dissidente (digamos, condenando o próprio Havel), ele sabia que estava mentindo e contribuindo para uma campanha contra um homem honesto, e foi justamente essa traição ética que o transformou no sujeito ideal do stalinismo tardio. Desse modo, temos um regime que ativamente perdoou a falência moral de seus sujeitos e se valeu dela. Essa culpa efetiva compartilhada possibilita o fundamento renegado do espectro da "culpa objetiva" evocada pelo regime comunista. Por isso, a noção de Havel de um autêntico "viver na verdade" não envolve nenhuma metafísica da verdade ou autenticidade: ela simplesmente designa o ato de suspensão da nossa participação no jogo, rompendo o círculo vicioso da "culpa objetiva" (Žižek, 2013a: 68-69, grifos do autor).

Numa passagem muito importante, Guy Debord:

> O governo do espetáculo, que no presente momento detém todos os meios para falsificar o conjunto da produção tanto da percepção, é o senhor absoluto das lembranças, assim como é o senhor incontrolado dos projetos que modelam o mais longínquo futuro. Ele reina sozinho por toda parte e *executa seus juízos sumários* (DEBORD, 1997: 174, grifos do autor).

É possível perceber aqui que existe uma certa "colaboração" cotidiana comum compartilhada na forma de "culpa". Não se trata de uma imposição "violenta" que vem de fora para dentro da intimidade simbólica. Por suposto, não se trata também de uma "obrigação" contra a qual é impossível escapar, pois "mesmo nas condições mais terríveis no auge do stalinismo, era possível transmitir uma mensagem crítica" (ŽIŽEK, 2013a: 89). É assim que Sartre identifica o colaborador diante do fenômeno mais largo de "desassimilação" (SARTRE, 2015b: 227) que, como assinalado por Žižek, trata-se de uma "falência moral" e uma "traição ética" no interior da própria constituição da colaboração individual à brutalidade stalinista. O "sujeito ideal do stalinismo tardio" é uma combinação explosiva de falência da sua estrutura simbólica básica e uma certa interpassividade útil ao regime. Ele somente pode ser cínico. Não é possível que exista um tipo de sujeito capaz de ser rigoroso com o ideal coletivo emancipatório que fundamenta o levante popular na forma de revolução política autêntica. O *cinismo* é, grosso modo, a existência da dualidade das estruturas normativas de socialização e interação de uma forma de vida específica, no momento mesmo de sua aplicabilidade, produzindo "sistemas em que lei e transgressão são enunciadas, ao mesmo tempo, como imperativos" (SAFATLE, 2008: 15). É assim que

o sujeito rigoroso se transforma num dissidente ao sistema, ao contrário do cínico, "colaborador" na sua alienação da brutalidade stalinista:

> Com o terrorismo que caracteriza cada posição autêntica, Havel isola e crítica, sem a menor piedade, todas as saídas falsas, todos os modos de se distanciar da ideologia dominante, inclusive o cinismo e a busca de refúgio no nicho apocalíptico dos "pequenos prazeres da vida cotidiana" – tais atos de indiferença, de ridicularização dos rituais oficiais em círculos privados, são o próprio modo de reprodução da ideologia oficial. Um crente "sincero" da ideologia socialista oficial era potencialmente muito mais perigoso que o cínico: ele estava a um passo da dissidência. Havia o paradoxo fundamental do socialismo autogestor da ex-Iugoslávia: a ideologia oficial exortava o povo a participar ativamente do processo de autogestão, a dominar suas condições de vida fora do Partido "alienado" e das estruturas estatais; a mídia oficial lamentava a indiferença das pessoas, sua fuga para o privado etc.; no entanto, era justamente um evento desse tipo, a articulação verdadeiramente autogerida e a organização dos interesses do povo, que o regime mais temia. Toda uma série de indicadores transmitia nas entrelinhas a injunção de que essa exortação oficial não deveria ser tomada tão ao pé da letra, que o regime queria na verdade uma atitude cínica em relação à ideologia oficial – a maior catástrofe para o regime seria que sua própria ideologia fosse levada a sério e realizada por seus sujeitos (ŽIŽEK, 2013a: 69).

O que temos aqui é uma surpreendente inflexão ideológica, que altera radicalmente nossa percepção sobre o stalinismo e sua impotente capacidade de dominação política duradoura. O paradoxo subjacente é que toda exortação e propaganda à pátria da Revolução, na verdade, funciona como uma *mentira*, mas uma *mentira verdadeira* que manifesta uma tentativa de não efetivação do seu postulado básico. Na verdade, o distanciamento dos assuntos públicos e a interiorização na vida privada funcionam como o objetivo ideológico da propaganda exortadora. Ela se autonega, paralisando qualquer tipo de vibração social coletiva. A ideologia dominante da revolução política stalinista implica na transgressão ao imperativo da lei da dedicação a construção de um novo tempo do mundo. A única maneira de destituir o significado da ampla participação popular é deslocando a subjetividade combatente para os "pequenos" prazeres da vida privada.

O que torna transparente a culpa stalinista é o que esconde a verdadeira culpa. Não podemos pensar a violência e brutalidade stalinista como um problema estrito de "desvio", como apenas uma deformação na *Causa*, mas como um comportamento

político através da qual o que há de autêntico na *Causa* comunista sobrevive como uma permanência simbólica inegável. Diz Žižek:

> No entanto, essa mesma violência infligida pelo poder comunista aos seus membros atesta a contradição radical do regime, o fato de que, nas origens do regime, havia um projeto revolucionário "autêntico": expurgos incessantes eram necessários não só para apagar os traços das próprias origens do regime, mas também como um tipo de "retorno do reprimido", um lembrete da negatividade radical no cerne no regime. Os expurgos stalinistas nos baixos escalões do partido baseavam-se nessa tradição fundamental: na verdade, os acusados eram culpados na medida em que, como membros da nova *nomenklatura*, traíram a Revolução. Desse modo, o terror stalinista não é apenas a traição da Revolução – a tentativa de apagar os traços do passado revolucionário autêntico –, mas ele atesta um tipo de "diabinho da perversidade" que obriga a nova ordem pós-revolucionária a (re)inscrever em si própria sua traição da Revolução, a "remarcá-la" na forma de prisões e mortes arbitrárias que ameaçavam todos os membros da *nomenklatura* – assim como na psicanálise, a confissão stalinista da culpa esconde a verdadeira culpa. (Como é notório, Stalin recrutou sabiamente o NKVD pessoas de origens sociais mais baixas, que, por esse motivo, eram capazes de exprimir o ódio que sentiam pela *nomenklatura* prendendo e torturando os antigos *apparatchiks*.) (ŽIŽEK, 2013a: 92-93, grifos do autor).

O efeito ideológico do gulag pode ser percebido pela detratação pós-marxista de todo processo de liberação, quando diz que "não existe emancipação sem opressão". Laclau insiste que a emancipação não é "um ato de *criação*, mas, ao contrário, a libertação de algo que precede o ato libertador", pois "não há opressão sem a presença de algo que é tolhido em seu livre desenvolvimento pelas forças opressivas" (LACLAU, 2011: 24, grifos do autor). Para ele, o que o processo de emancipação produz é a libertação de novas formas opressivas, novas modalidades de tolhimento e interdição, ou seja, Laclau traduz a emancipação como um bloqueio que produz "rejeição" e "desprezo". Apesar de uma certa simplificação da complexidade do processo de emancipação política, Laclau apresenta o problema da revolução política fracassada como um sintoma. É contra o que o sintoma expressa, mas também esconde, que devemos formular uma crítica suficientemente radical. Não é estranho aqui que a tolerância repressiva em nome de uma "causa" superior e de suas vicissitudes seja sempre mobilizada pela ética do novo poder constituído para constranger o ideal político reclamado pela própria classe em luta que, como apresentado por Žižek, transforma os "assujeitados" pelo totalitarismo em transgressores. A fórmula, "confie

nos seus chefes", é um amalgama ideológico que oblitera a verdade subjacente da "rejeição" e "desprezo" como norma política efetiva.

A questão se complexifica quando debatemos o problema da "responsabiliadde pessoal", já que a "rejeição" e o "desprezo" que perpetuam a opressão social ampla são, grosso modo, deslocados para o sistema como um todo. Quando Hannah Arendt avaliava as implicações morais do "totalitarismo" – um termo genérico delicado, mas que aqui é bastante relevante à medida que apresenta elementos decisivos que estão contidos na política do stalinismo tardio etc. –, do ponto de vista do sujeito singular, parece razoável supor que é operativo à consciência amena individual deslocar qualquer responsabilidade da ação pessoal para o sistema, dessubjetivando a causa e as implicações morais da ação efetiva. O problema é que "não existem coisas como culpa coletiva ou a inocência coletiva", mas "a culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas a indivíduos". Ela segue dizendo que para a lógica do sistema como um todo, "cada pessoa, deve ser descartável sem mudar o sistema" (ARENDT, 2004: 91). Uma mudança das coordenadas sociais básicas pressupõe a admissão de todos no necessário processo de mudança radical, ou seja, "o objetivo final das revoluções" é justamente "a liberdade no sentido da abolição do governo particular" e, o que ainda mais importante, a "admissão de todos no âmbito público" (ARENDT, 2018a: 41). Temos aqui o desafio histórico das revoluções emancipatórias.

Dito isso, em Marx o problema já estava apresentado, justamente quando ele se referia ao "*imperativo categórico de subverter todas as relações* em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível" (MARX, 2010b: 151-152, grifos do autor). O que precisamos considerar aqui é que a revolução política tem uma função mediadora decisiva, que pode funcionar de maneira indispensável à ultrapassagem revolucionária. Sabemos que há um hiato entre a atuação revolucionária no presente e o futuro idealizado, pois aqui teremos uma "sociedade das contradições que não mais serão antagônicas, mas obviamente não terão desaparecido" (BLOCH, 2005: 415). A instauração política da revolução como tomada do poder político pode até não mais ter seu funcionamento, na pressão do curto prazo imediato, mediada pelas

contradições antagônicas, mas seguirá se reproduzindo em torno de contradições fundamentais. A extinção da exploração econômica não elimina outras formas de "rejeição" e "desprezo": de formas específicas de dominação política à modalidades obscenas de humilhação social. Mais do que nunca uma atualização da ideia de revolução política hoje não pode estar deslocada de uma radical "instauração estética", em que o "estético" é o "campo de outra política" (SAFATLE, 2018b: 09).

Em grande medida, podemos dizer que se trata de uma "paralaxe da revolução", que é um certo deslocamento de uma ideia cristalizada do modo de funcionamento da revolta e da ira, dos procedimentos da recusa e da mobilização da subjetividade combatente. De Marx à Debord, a atualização de uma ideia da revolução – como "paralaxe" revolucionária –, precisa combinar em seu estratagema o sentido de uma mudança do mundo que não pode prescindir daqueles que são/estão "assujeitados" duramente pelo poder dominante. Por isso que a ideia de que "ninguém será rejeitado" funciona como o conteúdo filosófico-poético da instauração estética da revolução política, cuja ausência terá como consequência absurda o esvaziamento do igualitarismo e da soberania popular. A revolução política hoje tem uma "potência", como "a condição que torna possível a transformação do presente em um conjunto distinto da realidade, junto ao qual atua a vontade do sujeito" (BERARDI, 2019: 180), cuja soberania da substância não pode ser abandonada ou desprezada. O primeiro passo para desprezar os outros é o desprezo típico ao significado filosófico das ideias. Quando se diz "que isso é pouco prático", ou que "é filosófico demais" – "rejeição" por excesso de "metafísica" transcendente –, talvez seja apenas o sintoma que a revolução abortada como traição e fracasso já está sendo gestada como ideologia política mobilizadora. Na verdade, o que estamos discutindo é o problema propriamente decisivo da lacuna ou antagonismo que faz parte da realidade subjacente. Não é possível uma política radical "sem riscos" – pois isso significaria a negação absoluta da política e uma profunda despolitização da luta que, pela sua própria constituição ontológica, é sempre incerta –, mas talvez seja necessário uma imposição política radical que tenha coragem de interditar a ordem sociometabólica. Žižek apresenta uma cartografia das alternativas

políticas e das ideias políticas perigosas em disputa com a distorção cínica do liberalismo:

> Assim, mais uma vez, quais são as consequências políticas de afirmarmos essa lacuna? Há três opções básicas. Primeiro, há a opção liberal essencialmente defendida pelo próprio Freud: a lacuna significa que não deveríamos nos identificar totalmente com nenhum projeto político positivo, mas manter uma distância mínima de todos eles, pois a política como tal é o domínio do Significante-Mestre e das identificações simbólicas e/ou imaginárias. Depois, há a opção conservadora: contra a eterna ameaça de "negatividade" destrutiva, é extremamente necessário impor na vida social uma ordem estrita, baseada em um Significante-Mestre. Por fim, há a versão de esquerda trotskista-deleuziana: a verdadeira política radical é uma questão de "revolução permanente", de persistência na permanente autorrevolução, sem permitir que esse fluxo se estabilize em uma nova ordem positiva. Com Lacan e a política, trata-se do mesmo que com Hegel: há três interpretações principais, a conservadora (que enfatiza a autoridade simbólica como um *sine qua non* da ordem social), a esquerdista (que usa Lacan para a crítica da ideologia e da prática patriarcal) e a versão liberal cinicamente permissiva (para cada um, sua própria *jouissance*). A interpretação liberal participa do curto-circuito entre ontologia e política, típico do pensamento pós-moderno: a política radical de esquerda é rejeitada por ser "metafísica", por ser a imposição sobre a vida social de uma visão metafísica universal, por ser a luta por uma sociedade totalmente autotransparente e regulada, e, como a vida resiste às restrições de qualquer camisa de força ideológica, essa política necessariamente termina no terror totalitário. Esse posicionamento político é muito confortável: enquanto legitima uma prática política sem riscos, é capaz de apresentar seu cínico liberalismo como a grande posição crítica radical (ŽIŽEK, 2013a: 600-601).

É necessário aqui e agora a atualização do humanismo e da amorosidade subjacente à radicalidade da mudança do mundo. A grosseria, o ponto de vista do tosco à esquerda do espectro, são apenas o *habitus* – como disposição incorporada – da sabotagem interna incapaz que é, e que talvez seja irreformável, de mudar o mundo sem a reprodução típica da dinâmica habitual de "rejeição" e "desprezo". Uma revolução política autêntica, como um ainda-não da emancipação social completa, é o começo do fim de uma era de barbáries. Ninguém começa a caminhar do cadafalso. A revolução hoje é a nomeação de um projeto coletivo emancipatório em que todos serão incorporados e admirados. "Todos" é o nome dos inominados que não têm parte neste mundo. Mas que terão no nosso. É a nossa "pequena esperança" (ARENDT, 2018a: 47), que liberdade, igualdade e fraternidade não serão apenas palavras: elas serão modos autênticos de viver.

4.4 O comunismo é uma nova sensibilidade?

É necessário retomar uma noção importante de Marx, para quem a "supressão da propriedade privada e comunismo não são de modo algum idênticos" (MARX, 2010c: 71). O que isso pode significar para a Ideia do comunismo hoje? É possível dizer que Marx não pensava o comunismo como uma mera mudança da forma e do conteúdo do regime imposto dominante de apropriação e expropriação universais. Ele estava pensando uma mudança transcendente irredutível ao controle social coletivo em detrimento ao controle social privado. O comunismo não pode ser aqui apenas um tipo de coletivização e socialização da "objetividade" existente, pois a lacuna subjacente ao metabolismo social do capital não pode ser eliminada por decreto. Na verdade, a redução do comunismo ao controle da "objetividade" produz problemas incompatíveis com a mudança significativa do metabolismo social, pois a abrangência ampla da mudança pressupõe alteração do quadro vertical e horizontal que estrutura o poder do capital. Não é possível uma gestão política democrática do poder apolítico da reprodução do valor e do mais-valor. Isso exigiria uma concepção das condições econômicas como "neutras", que pudessem ser manipuladas simplesmente pela alteração da forma do controle social. Entretanto, a mudança apenas do poder político tem como tradução imediata a possibilitação da "re-iniciação" do poder espectral do Real – que Marx adotou como o núcleo básico do capital –, pois o poder político é impotente diante da monstruosidade objetiva do poder do capital dentro do metabolismo social amplo. É assim que podemos dizer que o comunismo é irredutível à revolução política. Daniel Bensaïd diz que "na medida em que a conquista do poder político antecipa-se à transformação social e à emancipação cultural, o começo é sempre um salto perigoso, possivelmente mortal". A derrota está aqui, quando "seu tempo suspenso é propício às usurpações burocráticas e aos confiscos totalitários" (BENSAÏD, 1999: 84). É por isso que o "otimismo da vontade" que precipita a revolução política é impotente, pois ela é incapaz de impor um processo mais profundo de transformação social e emancipação cultural, ou seja, em instituir uma nova sensibilidade autêntica transcendente. O que pode significar a revolução hoje?

> A revolução nunca foi, aliás, um mero fenômeno político. Sempre se tratou de um novo e diferente estilo de vida. Uma revolução que não mude os modos e costumes em voga não é uma revolução. E não seria essa uma compreensão mais profunda da revolução do que o político por excelência? A revolução é outra vida, seu começo e irrupção. Certamente, isso também implica outra comunidade política (TRAWNY, 2019: 61)

Nesse sentido, a precipitação da revolução pelo "otimismo da vontade" que não seja contemporânea de processos profundos de "transformação social e emancipação cultural" será apenas a caricatura do desperdício de energia coletiva na elaboração de uma vida autêntica orientada para o futuro. Na verdade, "a utopia da vida autêntica" somente pode se realizar "suspendendo a obrigação da produção, da disciplina e do recalque" (BERARDI, 2019: 77). É possível dizer que toda revolução vem carregada de uma potência inigualável, em que imaginação, alegria e liberdade estão combinadas na constituição da revolta que desloca os corpos para frente. A posição de Herbert Marcuse é fundamental aqui, quando diz que "as possibilidades transcendentes de liberdade devem converter-se em uma força diretriz dentro da consciência e da imaginação que preparem o terreno para a dita revolução" (MARCUSE, 1969: 30, tradução nossa). Assim, "toda revolução que se reduz a uma mera convulsão de relações socioeconômicas recai inevitavelmente numa restauração" (TRAWNY, 2019: 41). O paradoxo é que uma revolução que altere as atuais relações políticas e que proceda a mudança no complexo mecanismo de controle social da atividade econômica não é capaz de alterar radicalmente o metabolismo social. Essa concepção está baseada numa distorção da posição de Lênin, que diz que "o Estado é um órgão de *dominação* de classe, um órgão de *opressão* de uma classe por outra, é a criação da 'ordem' que legaliza e consolida essa opressão, moderando o conflito de classes" (LÊNIN, 2017: 29, grifos do autor). Desdobrou-se daqui a ideia de que o comunismo significaria "a opressão de uma classe por outra". É uma posição falsa, mas principalmente opera uma distorção da perspectiva radical que a Ideia do comunismo pode instituir. É por isso que uma mudança autêntica não pode significar a apropriação estatal da vida, "mas deve dar lugar a uma vida humana e a uma política *não estatais e não jurídicas*" (AGAMBEN, 2015a: 103, grifos do autor). A violência da revolução não

está na eliminação do Outro, mas na capacidade de transcender um tipo de vida que é brutalmente regulada e subsumida pela economia e pela política.

Nesse sentido, o comunismo que a revolução social inaugura não é um prolongamento – digamos assim, baseado na fraude da esperança autêntica – mais aceitável, pois mais propriamente humano, do que o que temos na atividade social alienada capitalista. A questão é que a "normalidade" não pode ser reduzida à falsa alternativa entre Democracia e Auschwitz. É assim que a democracia aparece como um nível decente e mais humano do que sua variante fascista. Para ser mais preciso, a Democracia é a coluna do meio "neutra" que polariza Comunismo e Auschwitz. É como se fosse a pacificação do totalitarismo, seja ele de esquerda, seja ele de direita. Trata-se de pura ideologia, pois as questões são mais difíceis. O desafio é pensar a mudança relacionando questões objetivas e subjetivas e como elas se comportam para cada resposta apresentada. A produção de mercadorias, a disciplina do trabalho e o recalque dos desejos não são pressupostos do comunismo, mas funcionam como ativadores do prolongamento do capitalismo realmente existente. Podemos dizer que falar de comunismo hoje significa tratá-lo como um problema moral decisivo, em que "o problema moral do homem é invariável", isto é, "não existe um problema moral diferente para cada país ou para cada época, pois as circunstâncias concretas nas que vive o indivíduo é, portanto, em cada caso adquirem maior relevância diversos aspectos do mesmo problema moral" (FROMM, 2007: 19-20, tradução nossa). Estamos diante do capitalismo e sua totalidade integrada. Não é possível que a crítica ao capitalismo seja flexionada, pois os problemas morais que ele produz – a desigualdade e a opressão não representam um tipo de problema moral universal decisivo? – precisam de um tipo de transcendência que tenha uma incorporação universal de superação. As críticas que são particulares servem como alimentadoras do sistema de defesa do capitalismo, pois pela sua condição inconsistente, é capaz de incorporar reclamações específicas para que elas não se transformem numa potente reclamação universal contra seu metabolismo social como um todo. Por isso que o verdadeiro problema nunca é Auschwitz, mas o que produz e permite que ele possa se repetir.

Devemos lutar contra a máquina de guerra do fascismo, mas não podemos esquecer que ele funciona como uma expressão decadente do metabolismo capitalista. Auschwitz é a eliminação imediata do Outro. Por outro lado, a "normalidade" capitalista estruturou um tipo de liberdade que funciona como a extinção de contingentes inteiros de pessoas sem que a culpa seja atribuída ao sistema dominante. Nesse sentido, o problema transitório – que ainda não é o problema decisivo capaz de impor-se como alternativa social ampla – aparece no capitalismo, cujo ponto de impossibilidade é o que impede qualquer tipo de incorporação fraudulenta: ou o capitalismo pode garantir igualdade substantiva para todos? É por isso que a potência da energia comunista precisa estar estruturada pela elaboração de uma nova sensibilidade:

> A nova sensibilidade tornou-se, através deste mesmo sinal, *práxis*: emerge na luta contra a violência e a exploração, ali onde esta luta se encaminha a alcançar modos e formas de vida essencialmente novos: negação total do sistema estabelecido, de sua moralidade e sua cultura; afirmação do direito a construir uma sociedade em que a abolição da violência e da opressão desemboque em um mundo onde o sensual, o lúdico, o sereno e o belo cheguem a ser formas de existência e, portanto, a *Forma* da sociedade mesma [...] A estética como Forma possível de uma sociedade livre aparece nessa etapa do desenvolvimento em que os recursos intelectuais e materiais para a vitória sobre a escassez são acessíveis, em que a repressão anteriormente progressiva torna-se supressão regressiva; quando a cultura superior, dentro da qual os valores estéticos (e a verdade estética) têm sido monopolizados e segregados da realidade, desmorona e dissolve em formas dessublimadas, "inferiores" e destrutivas; quando o ódio dos jovens explode em risos e canções, mesclando a barricada e o salão de baile, o jogo amoroso e o heroísmo. E os jovens atacam por igual o *esprit de sérieux* no campo socialista: minissaias contra os *apparatchiks* (oligarcas do Partido), rock´n roll contra o realismo soviético. A insistência em que uma sociedade socialista pode e deve ser leve, bonita, engraçada; em que estas qualidades são elementos essenciais da liberdade; a fé na racionalidade da imaginação, a exigência de uma nova moralidade e uma nova cultura [...] Há na dimensão estética que tenha uma afinidade essencial com a liberdade, não somente em sua forma cultural (artística) sublimada, senão também em sua dessublimada forma política, existencial, de tal modo que a estética possa converter-se em um *gesellschaftliche Produktivkraft*: fator na técnica de produção, baixo horizonte em que se desenvolvem s necessidades materiais e intelectuais? (MARCUSE, 1969: 32-33, grifos do autor, tradução nossa).

A profundidade da formulação de Marcuse precisa ser realçada, quando ele diz que "a insistência em que uma sociedade socialista pode e deve ser leve, bonita, engraçada; em que estas qualidades são elementos essenciais da liberdade", ou seja, ele

está pensando num tipo de sociedade emancipada não apenas da dominação social ampla, mas de uma circularidade brutal em que a liberdade é uma forma de extinção através da utilização indiscriminada da disciplina: que não pode ser reduzida à disciplina do trabalho, mas temos que pensar na obrigação do *gozo*, como elabora Lacan. A alienação é ainda o conceito decisivo para pensar o funcionamento do capitalismo atual, pois o paradoxo do trabalho – como atividade primordial na constituição do ser –, é que ele "é a repetição de gestos que não significam nada para que os realiza" (BERARDI: 2019: 76). Nesse sentido, o trabalho é a externação da sensibilidade capturada pelo processo de produção de mercadorias que é estranho, alienado, mas que pressupõe para que seu funcionamento aconteça o recalcamento da potência subjetiva pessoal e coletiva disponível. A liberdade do corpo sufocado pelo alienação é a liberdade da sensibilidade capturada e submetida ao calabouço do recalque. Temos que pensar a liberdade que virá como um tipo de liberação das capacidades humanas que até aqui estavam recalcadas pela moralidade existente. Ao contrário do fascismo, que mobiliza o ressentimento pessoal para transformar o recalque em desrecalque agressivo, a emancipação social autêntica libera o recalque de sua dimensão regressiva para que ele seja transformado no instante do seu próprio aparecimento, ou seja, que ele possa mobilizar criativamente a "racionalidade da imaginação" e, por conseguinte, possa ativar "a exigência de uma nova moralidade e uma nova cultura". Podemos verificar isso maior nitidez, quando Marcuse fala que "a beleza tem o poder de controlar a agressão: anula e imobiliza o agressor" (MARCUSE, 1969: 33, tradução nossa). E necessário assinalar que a beleza não apenas combate a barbárie interna presente em todos nós, mas ela pode elaborar uma nova sensibilidade autêntica transformadora. Em uma passagem notável, Marx trata as sensações, paixões, a totalidade da sensibilidade humana, como autênticas afirmações do ser dos homens. É por isso que a finalidade da emancipação social corporificada no comunismo não é apenas a mudança do modo de apropriação e expropriação, ou a tomada do poder político pela classe daqueles que não tem parte no corpo social, mas Marx tinha como expectativa a elaboração de uma nova forma de sensibilidade autêntica livre:

> Se as *sensações*, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações *ontológicas* do ser (natureza) – e se elas só se afirmam efetivamente pelo fato de o seu *objeto* ser para elas *sensivelmente*, então é evidente: 1) que o modo de sua afirmação não é inteiramente um e o mesmo, mas, ao contrário, que o modo distinto da afirmação forma a peculiaridade (*Eigentümlichkeit*) da sua existência, de sua vida; o modo como o objeto é para elas, é o modo peculiar de sua *fruição*; 2) aí, onde a afirmação sensível é o supra-sumir imediato do objeto na sua forma independente (comer, beber, elaborar o objeto etc.), isto é a afirmação do objeto; 3) na medida em que o homem é *humano*, portanto sua sensação etc., é *humana*, a afirmação do objeto por um outro é, igualmente, sua própria fruição; 4) só mediante a indústria desenvolvida, ou seja, pela mediação da propriedade privada, vem a ser (*wird*) a essência ontológica da paixão humana, tanto na sua totalidade como na sua humanidade; a ciência do homem é, portanto, propriamente, um produto da auto-atividade (*Selbstbetätigung*) prática do homem; 5) o sentido da propriedade privada – livre de seu estranhamento – é a *existência* dos *objetos essenciais* para o homem, tanto como objeto da fruição, como da atividade (MARX, 2010a: 157, grifos do autor).

A sensibilidade é contingente. Temos que perceber que há uma silenciosa luta de classes pela afirmação ou sufocamento da estrutura da sensibilidade. É necessário retomar Raymond Williams aqui. Ele diz que "a consciência prática é quase sempre diferente da consciência oficial; e esta não é somente uma questão de liberdade e controle relativos, já que a consciência prática é o que verdadeiramente se está vivendo, e não só o que se pensa que se está vivendo". É importante perceber que "a alternativa real na relação com as formas fixas produzidas e recebidas não é o silêncio, nem tampouco sua ausência no inconsciente" (WILLIAMS, 2009: 178, tradução nossa). Entretanto, como elabora Marx, a sensibilidade sob o capitalismo está submetida a mera "afirmação do objeto", pois toda "afirmação sensível é o supra-sumir imediato do objeto na sua forma independente" (MARX, 2010a: 157), ou seja, a sensibilidade está contingente ao poder independente da estrutura econômica que se move por conta própria. Ela não pode aparecer senão como sufocada à compulsiva "afirmação do objeto". Estamos diante de um tipo peculiar de sufocamento da sensibilidade: ela é estranha a si mesma e está subsumida a coisificação de sua substância. Raymond Williams assinala aqui que a sensibilidade prática, que se opõe à "consciência oficial", – ela acaba por se aproximar demasiadamente da noção de experiência – é forjada na práxis cotidiana em conflito permanente. A "consciência oficial" de uma época não é

o mesmo daquilo que é experimentado pela pessoa singular, mas a sensibilidade específica é o que, de fato, delineia a própria composição da liberdade e da subjetividade. É por isso que há um curto-circuito presente entre a "consciência oficial" ideológica e a estrutura pessoal da sensibilidade. A ambivalência ruidosa entre a universalidade dominante e a particularidade dominada resulta num tipo de antagonismo explosivo, pois a sensibilidade pessoal precisa ser sufocada pela "consciência oficial". A noção de "estruturas de sentimento" apresentada por Raymond Williams é muito importante, pois ela significa os "elementos especificamente afetivos da consciência e das relações, e não do sentimento contra o pensamento, senão do pensamento tal como é sentido e do sentimento tal como é pensado" (WILLIAMS, 2009: 180-181, tradução nossa). O "sentimento contra o pensamento" é a fórmula que antagoniza a "consciência oficial" à sensibilidade pessoal. A sensibilidade que está envolvida na estrutura de sentimentos, quando antagonizada pela ideologia dominante, expressa apenas a reificação das relações sociais subjacentes. É importante retomar Marcuse, quando ele diz que o futuro precisa estar baseado no "universo de relações humanas que já não esteja marcado, que já não são base da exploração competitiva ou o terror, exige uma sensibilidade liberada das satisfações repressivas das sociedades sem liberdade" (MARCUSE, 1969: 34, tradução nossa). A liberação das satisfações pressupõe uma ruptura direta com a reificação dominante, isto é, com o sistema de carecimentos que é mediado pelo dinheiro para sua realização. Marx diz que o dinheiro tem o atributo de ser "o *objeto* enquanto possessão eminente", pois "a universalidade de seu *atributo* é a onipotência de seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente" (MARX, 2010a: 157, grifos do autor). Assim, a estrutura da sensibilidade no capitalismo está submetida à "afirmação do objeto": a circularidade do sistema dos objetos é o seu próprio limite.

O que temos que perceber é que a instauração estética é permanentemente bloqueada pela "realidade" capitalista. A imaginação que existe dentro do sistema é aquela que funciona à reprodução da forma de vida atual. Não se trata da imaginação livre que, pelas suas próprias características internas, é rebelde, radical, situa-se num

campo de fixação instável, pois sua atuação é desestabilizadora. A sensibilidade estética exige um tipo de liberdade e liberação do mecanismo compulsivo que nos controla através da repressão capitalista. Entretanto, não se trata de uma forma de coação direta, mas ela funciona paradoxalmente mediante a constituição da liberdade negativa. Assim, o *gozo* autêntico é distorcido para o mecanismo descrito por Lacan de "mais-de-gozar". Não é possível que tenhamos o exercício do *gozo* autêntico num sistema de carecimentos que tem na necessidade seu fundamento decisivo. Na verdade, o gozo que poderá aparecer é somente no processo de liberdade positiva, pressuposto da criação. A ausência da liberdade plena é coincidente ao tipo de liberdade mercantil que temos hoje, em que o gozo não é o fim, mas está submetido à reprodução indefinida do "mais-de-gozar", que pela sua característica compulsiva produz um tipo de carência da *falta* como permanente. É por isso a moral comunista – sim, podemos qualificar a moral orientada pelo futuro em contraposição à velha moral repugnante –, é aquela que "insiste na liberdade como uma necessidade biológica: ser fisicamente incapaz de tolerar qualquer repressão que não seja a requerida para a proteção e o melhoramento da vida" (MARCUSE, 1969: 35, tradução nossa). É possível que possamos melhorar uma vida ruim com meios ruins? No limite, a instauração estética do mundo que vem, ou seja, do comunismo, precisa mover-se como antítese das qualidades objetais compulsórias que temos no capitalismo realmente existente. Não é que a máxima comunista seja o gozo, mas o objetivo é a liberdade plena que possibilita que o gozo seja um atributo próprio da vida ordinária, sem que isso seja um momento excepcional da vida, ou mais uma mercadoria disponível no mercado de coisas inúteis. É decisivo retornar a uma passagem monumental de Marx sobre a coisificação da sensibilidade. Para ele:

> O que é para mim pelo *dinheiro,* o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso *sou eu*, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas – [de] seu possuidor – qualidades e forças essenciais. O que eu *sou* e *consigo* não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade. Sou *feio*, mas posso comprar para mim a *mais bela* mulher. Portanto, não sou *feio*, pois o feio da *fealdade*, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro. Eu sou – segundo minha individualidade – *coxo*, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés; não sou, portanto, coxo;

> sou um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos, sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, logo, é bom também o seu possuidor, o dinheiro me isenta do trabalho de ser desonesto, sou, portanto, presumido honesto; sou *tedioso*, mas o dinheiro é o *espírito real* de todas as coisas, como poderia seu possuidor ser tedioso? Além disso, ele pode comprar para si as pessoas ricas de espírito, e quem tem o poder sobre os ricos de espírito não é ele mais rico de espírito do que o rico de espírito? Eu, que por intermédio do dinheiro consigo *tudo* o que meu coração humano deseja, não possuo, eu, todas as capacidades humanas? Meu dinheiro não transforma, portanto, todas as minhas incapacidades (*Unvermögen*) no seu contrário? (MARX, 2010a: 159, grifos do autor).

O rebaixamento da posição fixa e da potência da individualidade é determinada no capitalismo pela existência do dinheiro, que atua como um tipo de mediador universal das necessidades como carências inautênticas, ou seja, com um tipo de fixação que destitui a integridade do sujeito isolado. Não é o sujeito que amplia sua imersão no mundo – através da apropriação das objetivações genéricas disponíveis, embora represadas pela "consciência oficial" latente –, mas é o dinheiro que funciona como o que verdadeiramente dotado de qualidade. Não é essa a lição de Marx? O capitalismo produz a incapacidade da pessoa singular, e a *solução* imediata apresentada é a posse do dinheiro como capaz de transformar a incapacidade unilateral em ampliação da capacidade genérica. O problema fundamental é que o dinheiro não pode ser socializado de maneira que todos tenham acesso ilimitado a ele, pois ele é a expressão mais miserável da riqueza. Assim, o caráter restrito da abundância define a privação de acesso à riqueza primordial na vida cotidiana. Não estamos falando apenas da lacuna que podemos acessar pelo dinheiro, mas a própria condição mínima de sobrevivência é determinada pela soberania do dinheiro diante de tudo. É assim que o comunismo é acompanhado pelo processo de instauração estética, isto é, possibilita que a pessoa singular possa reabrir o aparecimento do que está latente na sua individualidade reprimida. É isso que György Lukács quer dizer quando fala em "subjetividade estética" (LUKÁCS, 1966: 204, tradução nossa), pois é ela quem é capaz de afirmar a dimensão genérica da humanidade na pessoa singular. Não é uma mera repetição, uma simples interiorização, mas este processo atua de maneira ainda mais complexa, a saber, é através dele que a transformação qualitativa da pessoa singular

em um ser-outro é possível. Isso significa a mudança qualitativa da individualidade isolada ao patamar do patrimônio genérico disponível. Alain Badiou diz que "um evento é a revelação de uma parte do mundo que apenas existia anteriormente na forma de uma obrigação negativa" (BADIOU, 2018: 61). Não seria essa função mais decisiva do comunismo no que diz respeito à individualidade? O paradoxo é que o poder metafísico dominante não pode eliminar por completo as capacidades latentes existentes em cada pessoa singular. Na verdade, elas são neutralizadas, ou melhor, são tornadas improdutivas no que diz respeito a qualquer mudança mais duradoura. Lukács diz:

> Certo que em algum sentido o homem inteiro está também em atividade na vida cotidiana. Por muito que o desenvolvimento de sua atividade se especialize completamente, não se pode falar taxativamente de um parcelamento completo e consumado de suas capacidades, nem de uma eliminação total de determinadas qualidades com a utilização exclusiva de outras. Mas pode ser dito – e cada vez mais à medida que se desenvolve a civilização – que sua atividade desenvolve unilateralmente determinados aspectos da sua personalidade total, já no físico, já no intelectual, enquanto descuida temporariamente outras ou até os faz atrofiar. A necessidade de equilíbrio, de uma orientação compensatória, a harmonia, a proporcionalidade, apresenta-se massivamente chegados a determinado nível de bem-estar material, de ócio, etc. (As categorias aqui enumeradas são em si as da vida cotidiana segundo sua existência originária, fática e de termo médio, o que quer dizer não estéticas.) Se situarmos no centro, como geral necessidade social, a nostalgia de totalidade e integridade do homem, agora temos que nos distanciar taxativamente – como em outras vezes – da crítica romântico-anticapitalista da divisão do trabalho. Esta crítica não vê a divisão do trabalho mais do que o negativo, a fragmentação e a amputação do homem, sem ter em conta que se trata somente de uma escala necessária da evolução da humanidade para mais alto, nem que a divisão do trabalho mesmo – apesar de seus modos de manifestação no capitalismo, destruidores e degradantes do homem – desperta ao mesmo tempo ininterruptamente qualidades, capacidades etc., do homem, até conseguir sua implantação, e a consequente ampliação e o consequente enriquecimento do conceito de totalidade humana. É por isso que mesmo a etapa mais desfavorável ao homem inteiro não pode nos levar a nenhuma renúncia ao homem inteiro mesmo. Ao contrário: quanto mais intensamente se desdobram as tendências fragmentadas, tanto mais intenso geralmente é o movimento de reação a elas (LUKÁCS, 1966: 205-206, tradução nossa).

É por isso que o comunismo é uma alternativa que, ao mesmo tempo, é a negação da coisificação – e não sua administração coletiva com redução de danos – e a instauração estética que normaliza uma subjetividade que não é mais a falha entre a vida cotidiana e a vida genérica. O processo de desalienação que a transição social

impõe é tornada "realidade" quando o "evento" (ou acontecimento) revela a parte do mundo que existia apenas como "obrigação negativa" contida na pessoa singular. Ademais, a desalienação significa um retorno à sensibilização como postulado inalienável da vida comum. Berardi lembra que o que temos hoje é uma "crescente dessensibilização" (BERARDI, 2019: 157) que ataca o sujeito de muitas maneiras conflitantes. É por isso que o comunismo é um programa essencialmente estético. Vladimir Safatle vai definir a revolução a partir de "uma outra concepção de força", pois ela é em si mesma uma forma de desconstrução da gramática típica de como pensamos e de como a ação é estruturada, e "ao modificar a força que define o exercício do poder, uma revolução abre as possibilidades efetivas para a instauração de novas formas de vida" (SAFATLE, 2018a: 03). Marcuse, seguindo ao passos de André Breton, diz que a vida cotidiana ordinária se transforma na realização estética do mundo que até aqui existia apenas como "obrigação negativa". Talvez seja a intenção de Marx e Engels quando se referem a alegoria do homem que caça pela manhã, pesca pela tarde e faz crítica a noite. Isto é, estamos diante da possibilidade da realização da liberdade, não como coisa que se realiza dentro dos limites da relação causa-efeito, mas que se descobre na práxis e sua descoberta singular é a própria elaboração da liberdade em toda a sua amplitude. O paradoxo da liberdade hoje – para qual há um tipo de sujeito (que se sujeita) definido – é que ela exige o máximo envolvimento e interação na elaboração de si, e quanto mais essa busca funciona como um imperativo categórico sobre o sujeito, mais enfadonha e depressiva ela se torna. Na verdade, como a liberdade negativa compulsória é um simulacro, ela não pode produzir nada diferente do que uma situação de permanente sufocamento. É assim que a liberdade espectral que temos dentro do capitalismo é profundamente marcada pela "obrigação negativa" – ela está indisposta, pois o preponderante é a privação de mundo –, enquanto a liberdade no comunismo precisa ser o pressuposto da criação e da experimentação. Guy Debord parece expressar com sua precisão habitual a força inerente à liberdade como criação e experimentação, quando diz que a "arte pode deixar de ser um relato sobre as sensações para tornar-se uma organização direta de sensações superiores", assim "trata-

se de produzir a nós mesmos e não as coisas que nos escravizam" (DEBORD, 2003: 72). Não é precisamente esse o significado do comunismo como instauração estética? Mas não somente o comunismo será sensualizado e guiado pelo imperativo estético, o próprio protesto e a rebelião – como a potência comunista sendo transformada do seu estado latente para o explosivo – não poderão adiar sua forma transbordante ao militarismo (que é o léxico do militantismo) próprio da radicalidade conformista que temos hoje. Marcuse apresenta o núcleo radical das "formas surrealistas de protesto":

> Agora, a rebelião da jovem *intelligensia*, o direito e a verdade da imaginação se convertem em demandas da ação política, formas surrealistas de protesto e de rejeição impregnam todo o movimento, esta evolução aparentemente insignificante pode indicar uma alteração fundamental da situação. O protesto político, ao assumir um caráter social total, alcança uma dimensão que, como uma dimensão estética, tem sido essencialmente apolítica. E o protesto político reativo nesta dimensão são precisamente os elementos orgânicos básicos: a sensibilidade humana, que se rebela contra os ditados da razão repressiva, e, ao fazê-lo assim, invoca o poder sensual da imaginação. A ação política que insiste em uma nova moralidade e uma nova sensibilidade como pré-condições e resultados da mudança social ocorre em um ponto em que a racionalidade repressiva que realizou as conquistas da sociedade industrial torna-se substancialmente repressiva: racional apenas em sua eficácia para "conter" a libertação (MARCUSE, 1969: 36-37, grifos do autor, tradução nossa).

O que na época de Marcuse era apenas rudimento, hoje aparece em toda a sua potência, isto é, a dimensão de controle social das emoções. Trata-se de uma verdadeira economia política da sensibilidade que é objeto da mais brutal exploração capitalista. Byung-Chul Han é quem melhor exprime a ambiguidade existente no campo das emoções que, ao contrário do que imaginamos, não é um campo neutro à acumulação capitalista. O sofrimento não é uma forma de controle social mais eficaz do que a coação direta? A exploração da emoção produz a impotência e a paralisia na pessoa singular, que funciona como um tipo de antecipação negativa da práxis, pois impede não apenas a ação política, mas a própria imaginação capaz de confrontar a psicopolítica dominante. É assim que o lazer e ócio são golpeados. Não são espaços simbólicos neutros e de pura autonomia do sujeito singular. Na verdade, o tempo contido como "obrigação negativa" é mobilizado, ou seja, explorado, para uma finalidade que seja capaz de ser explorada em toda a sua intensidade. A exploração na

fábrica ou no escritório está delimitada pelo tempo de trabalho obrigatório. Mas como funciona na era do capitalismo que se utiliza da capacidade cognitiva geral para manter o sujeito controlado no próprio exercício da sua liberdade pessoal? Uma alternativa comunista hoje não pode apenas repetir que se trata de um epifenômeno secundário ou derivado, que seria plenamente resolvido com a tomada do poder político e a instauração da democracia proletária. É por isso que a dimensão estética não pode ser tratada apenas como uma perspectiva – digamos assim – subjetiva ou idealista. Estamos falando do próprio centro do mundo atual que uma alternativa comunista precisa confrontar e elaborar a si como problema. O estético não pode ser equiparado ao não-material. É um erro grosseiro, mas também parte de uma analítica que separa sensibilidade e razão. Trata-se de uma característica do "mundo da decomposição" (DEBORD, 2003: 73), que inutiliza a possibilidade de experimentação de uma disposição interna própria ao sujeito singular. O ponto de vista da reação à repressão é sempre tratado como apenas externação da sensibilidade descontrolada, enquanto isso, a razão mercantil é o próprio estatuto maduro da razão contínua do mundo. Negando a "consciência oficial" dominante, diz Marcuse que "a imaginação, unificando sensibilidade e razão, faz-se 'produtiva' conforme se faz prática: é uma força orientadora na reconstrução da realidade" (MARCUSE, 1969: 37, tradução nossa). O que Marx tem a dizer sobre isso?

> Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de foças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos*, *sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou que ele pode somente *manifestar* (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: ser (*sein*) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro. A fome é a *carência* natural; ela necessita, por conseguinte, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para se satisfazer, para se saciar. O sol é *objeto* da planta, um objeto para ela imprescindível, confirmador de sua vida, assim como a planta é objeto do sol, enquanto *externação* da força evocadora de vida do sol, da força essencial *objetiva* do sol [...] Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser *natural*, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum um ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo [...] Um ser não-objetivo é um *não-ser* [...] Assenta um ser, que nem é ele próprio objeto nem tem um objeto. Um tal

> ser seria, em primeiro lugar, o *único* ser, não existiria nenhum ser fora dele, ele existiria isolado e solitariamente. Pois, tão logo existam objetos fora de mi, tão logo eu não esteja *só*, sou um *outro*, uma outra *efetividade* que não o objeto fora de mim. Para este terceiro objeto eu sou, portanto, uma *outra efetividade* que não ele, isto é, [sou] seu *objeto*. Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenha um objeto, este objeto tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. Ser (*sein*) *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto do sentido, ser objeto *sensível*, e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é ser *padecente* (MARX, 2010a: 127, grifos do autor).

O que Marx parece indicar é que o estatuto ontológico da sensibilidade não é a mera ideação, mas seus problemas fundamentais são absolutamente objetivos. A sensibilidade é um tipo de carecimento que somente pode ser satisfeito pela apropriação das objetivações humanas, ou seja, é necessário a ativação subjetiva dos objetos exteriores disponíveis. É por isso que o comunismo como a instauração de uma outra sensibilidade pressupõe a mudança do mundo, não apenas do controle social específico, mas o desafio autoimposto é a alteração do próprio metabolismo social como um todo. Nesse sentido, Lukács fala na "impossibilidade de que a simples crítica do sistema executivo, a crítica do pensamento e da ação" (LUKÁCS, 2013: 810) sejam suficientes para a superação da reação contingente ao metabolismo do sistema dominante. A revolução que elabora a comunidade do futuro é uma revolução dos sentidos e da sensibilidade. Benjamin elabora um *insight* decisivo aqui, quando diz que "a forma da arte que, ao conduzir a novos conteúdos, desenvolve nossas formas" (BENJAMIN, 2018: 783). A revolução – fazendo um paralelismo com a formulação de Benjamin – não significa precisamente a condução de novos conteúdos (sensíveis) capaz de desenvolver novas formas? O impasse fundamental da revolução é que a forma executiva não pode fundar imediatamente um conteúdo radical, mas é a mudança do conteúdo que é capaz de elaborar uma forma social emancipatória. Assim, a revolução interfere diretamente sobre o mundo exterior, nos objetos e meios disponíveis, mas não apenas mudando a orientação última subjacente, mas estamos diante da necessidade de uma revolução nos meios – que, no campo propriamente da aparência, apresentam-se como "neutros" – disponíveis e cujas funções são

indispensáveis para a reprodução e continuidade do metabolismo social. Isso significa que a revolução verdadeira não objetiva alterar apenas o controle social sobre o mundo prático-inerte, mas é a própria ontologia do mundo inerte-prático que precisa ser alterada. Não estamos falando apenas sobre a revolução da atividade primordial – que embora necessária, é insuficiente –, cujo impasse está na disputa pela apropriação do seu resultado, mas o significado da revolução ampla está em *como* ele é elaborado e *no* sentido de sua finalidade mais decisiva. Tratar o comunismo como uma disputa pelo espólio da atualidade existente é reduzir miseravelmente todo seu potencial emancipatório amplo capaz de alterar não apenas a forma, mas todo o complexo conteúdo disponível do metabolismo social subjacente. É o conteúdo que precisa orientar a forma. A definição, nesse sentido, da transição para outra forma de vida não é organizada pelo interesse econômico por igualdade e justiça – embora estejam presentes na tradução política do desejo –, mas "nossa ideia de revolução é, antes de tudo, uma ideia estética", que opera uma "mutação das condições do visível e o do sensível", pois "uma revolução não é apenas uma mudança no governo ou na forma de governar" (SAFATLE, 2018a: 02). A repetição da sentença de John Holloway é decisiva, pois pensa "as lutas revolucionárias que não só tratam de derrotar o governo, mas de transformar a experiência da vida social" (HOLLOWAY, 2003: 312). A revolução autêntica precisa representar uma liberação substantiva das forças humanas essenciais contidas do passado arcaico, enterrando nele o que anula a humanidade contida no humano em toda a sua plenitude. É isso que quer dizer Benjamin, quando diz que "a humanidade deve despedir-se de seu passado reconciliada – e *uma* forma de reconciliação é a alegria" (BENJAMIN, 2018: 774, grifos do autor). A revolução libera a alegria de viver e a força das sensibilidades recalcadas.

É por isso que a revolução autêntica jamais poderá estar confinada ao conjunto das objetivações humanas existentes no capitalismo, pois elas não são a confirmação da subjetividade autêntica, mas sua imediata negação. Isso não significa que seja impossível um tipo de desenvolvimento pessoal nas atuais condições objetivas. Na verdade, o sujeito singular pode ter um tipo de autodesenvolvimento bastante

significativo contra seus estranhamentos pessoais e encarnar formas refinadas de sensibilidade, mas ele jamais poderá eliminar a própria existência do estranhamento objetivo. Ademais, a necessária eliminação de estranhamentos particulares não impede que outros estranhamentos possam ser desenvolvidos na subjetividade atuante da pessoa singular. É aqui pressuposto da mudança autêntica que a pessoa singular esteja envolvida com um tipo de paixão coletiva capaz de mover as estruturas do metabolismo social. Embora a autoafirmação pessoal seja um tipo de reação importante, ela é impotente na possibilidade de constituição de uma resolução definitiva ao impasse estrutural básico. Marx diz que "o indivíduo é o *ser social*", "sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros – *é*, por isso, uma externação e confirmação da *vida social*". Ele pondera que a vida pessoal e a vida genérica não estão dissociadas, por mais que "o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal*" (MARX, 2010a: 107, grifos do autor). A lição apresentada por Marx é que mesmo nas condições ontológicas de estranhamento generalizado, não podemos dizer que a individualidade é um problema meramente subjetivo-individual. É a liberação de sua energia frenética pessoal à uma "causa" transcende que é capaz de fazer com que ele possa superar o nível decisivo do estranhamento particular na forma de um tipo de emancipação como instauração estética:

> Isso já evidencia que, na entrega a uma "causa", é precisamente esta que desempenha o papel determinante mais importante, mas, para ser corretamente entendida, ela jamais poderá ser concebida em termos apenas formais. O aspecto não formal externa-se nisto: se e em que medida uma entrega é capaz de provocar a elevação do homem acima de sua particularidade e de inflamar uma paixão duradoura. Com efeito, não se pode esquecer que o homens podem realizar "com paixão" muitas coisas totalmente inessenciais. A manipulação moderna empenha-se – com tremendo êxito em muitos aspectos – em cultivar esses *hobbies* e que sejam do tipo mais intenso possível. Porém, é indiferente se a atividade for a de colecionar selos, andar de automóvel, viajar pelo mundo etc., é impossível que mesmo a "paixão" mais frenética possa produzir uma elevação acima da particularidade. O mesmo se dá com a entrega profissional. Naturalmente, há soldados, juristas, funcionários públicos etc. imbuídos desde o mais singelo cumprimento do dever até a mais intensa ambição. Também nesse

> caso, porém, da simples entrega não surge nenhuma elevação do homem acima da sua particularidade, mas, quando muito, um atrofiamento apaixonado da personalidade na entrega especificada à particularidade singular, que só na imaginação do sujeito é uma "causa" no sentido dado por nós ao termo: o próprio sujeito atrofia, na maioria das vezes, na grande escala que se estende da especialização à excentricidade (LUKÁCS, 2013: 783, grifos do autor).

A questão é que existe algo que antecipa ontologicamente a própria causa que estimula a reação da pessoa singular, que é o espectro fantasmático do capital. Nenhuma causa pode estar indiferente à presença fantasmática do capital, pois sua força é capitalizada para que a tradução da externação da pessoa singular esteja comprometida com o envolvimento circular do mundo do estranhamento em estado puro. É admitido apenas o que pode ser capturado à vida própria autonomizada que está além da vontade do sujeito singular: a coação funciona pela liberdade pessoal. Marx fala que "uma vez o domínio da propriedade *coisal* (*sachliche*) é tão grande frente a ele que ele quer aniquilar *tudo* que não é capaz de ser possuído por todos como *propriedade privada*; ele quer abstrair de um modo *violento* do talento etc.; a *posse* imediata, física, lhe vale como a finalidade única da vida e da existência" (MARX, 2010a: 103, grifos do autor). Então, o sentido e a finalidade da vida têm como limite absoluto o pressuposto ontológico do metabolismo social atual, pois "a posse imediata" é o nexo causal constitutivo da forma de apropriação social do mundo sensível. O que significa quando a capacidade da subjetividade da pessoa singular está toda ela voltada para uma causa que seja contingente ao mundo atual? A resposta de Lukács é que ela atrofia. Não é capaz de elevar-se para além da sua condição limitada na particularidade. Marcuse elabora uma equação decisiva que quebra esse impasse estéril, quando salienta que "a imaginação, unificando sensibilidade e razão, faz-se 'produtiva' conforme se faz prática: é uma força orientadora na reconstrução da realidade" (MARCUSE, 1969: 37, tradução nossa). Assim, podemos derivar daqui que o processo imaginativo que relaciona sensibilidade e razão é um tipo de acontecimento produtivo capaz de reconstruir a própria realidade factual ordinária. A liberdade permitida e que funciona de maneira permissiva na reprodução permanente do poder dominante precisa ser enfrentada, pois a liberdade que temos é a liberdade da "posse imediata" e

não um tipo de apropriação autêntica para além da relação coisal. O tipo de apropriação imediata é compulsiva, pois a resolução do carecimento aparece como estranhamento. Podemos ver aqui que o estranhamento econômico é o *conteúdo latente* específico do tipo de *conteúdo manifesto* que aparece na forma da objetivação e da apropriação que temos dentro do metabolismo social atual. Por isso que a revolução autêntica não pode estar reduzida à mudança do *conteúdo manifesto*, pois isso significaria uma alteração apenas na sua forma executiva de controle social. Lukács lembra que uma mudança – da particularidade a um patamar de generidade para si – significativa possibilita em termos objetivos a transcendência da particularidade existente, que é definida pela alteração efetiva do conteúdo latente contido no conteúdo manifesto das objetivações. A possibilidade como alternativa está sempre contida na atualidade. Marx qualifica o conteúdo objetivo do comunismo como "a *verdadeira* dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (Auflösung) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero" (MARX, 2010a: 105, grifos do autor). Essa passagem de Marx é muito importante, pois ela busca retomar o equilíbrio perdido pela dissolução das relações capitalistas mercantis. Entretanto, não se trata de uma retorno às relações romântico-idílicas anteriores ao capitalismo, mas ela objetiva retomar o postulado da dissolução acrescida de um salto qualitativo para o futuro. Marcuse apresenta uma belíssima elaboração nessa direção:

> Elas não podem desenvolver-se em um meio ambiente configurado por e para os impulsos agressivos, nem podem ser vistos como um mero efeito de um novo conjunto de instituições sociais. Podem emergir somente na *prática coletiva de criação de um meio ambiente*: nível por nível, passo a passo – na produção material e intelectual; um meio ambiente em que as faculdades não agressivas, eróticas, receptivas do homem, em harmonia com a consciência da liberdade, trabalhem pela pacificação do homem e a natureza [...] o fim da divisão entre o estético e o real, mas também o fim da unificação mercantil de negócios e beleza, exploração e prazer (MARCUSE, 1969: 38, grifos do autor, tradução nossa).

A percepção enganosa de que o capitalismo explora apenas o trabalho – que aqui não é apreendido como um elemento fundante do metabolismo entre o homem

e a natureza, mas como algo que é alheio, que está fora, do sujeito singular – produz uma distorção decisiva, em que a externação humano-sensível não é tratada em toda a sua riqueza de determinações. Assim, uma revolução deveria estar orientada pela subtração da exploração do trabalho e voltada para uma forma comunitária de intercâmbio social. A questão é que todos os sentidos estão corrompidos internamente pelo estranhamento, não apenas a dimensão meramente objetiva do metabolismo social. É por isso que Marcuse diz que "a revolução deve ser ao mesmo tempo uma revolução da percepção que acompanha a reconstrução material e intelectual da sociedade" (MARCUSE, 1969: 43). A revolução autêntica precisa modificar tanto o objeto da exploração dentro metabolismo social, quanto a percepção sensível do homem singular. Robert Kurz e Norbert Trenkle destacam que "a superação do trabalho não significa uma simples redução quantitativa do tempo de trabalho por meio da 'automação total' (sem consideração pelo conteúdo), mas libertar todas as atividades sociais do seu conteúdo abstrato, dessensibilizado, meramente acidental em relação à indiferença da forma" (KURZ; TRENKLE, 2019). O que o capitalismo faz é elaborar um tipo de circularidade social em que o conteúdo abstrato da produção ampla de coisas cria um tipo de relacionamento universal dessensibilizado. Não apenas a mercadoria singular está destituída de sensibilidade – ela é apenas uma forma indiferente no tocante à sua substância objetiva –, mas a subjetividade está afetada pela dessensibilização progressiva. Marx diz que "a atividade (*Tätigkeit*) e a fruição, assim como o seu conteúdo, são também *modos de existência* segundo a atividade *social* e a fruição *social*" (MARX, 2010a: 106, grifos do autor). Não podemos ter um tipo de "fruição social" livre que, inclusive, esteja liberada da determinação da "atividade social" que tem o seu conteúdo latente definido pela preponderância do estranhamento econômico. É assim que a revolução autêntica precisa indispor a "sensibilidade contra a dominação: o sentimento, a advertência, de que o gozo da liberdade e da necessidade de ser livres devem preceder a libertação" (MARCUSE, 1969: 91). Aqui podemos encontrar a limitação da definição de liberdade elaborada por Hannah Arendt, ou seja, ela diz que "a revolução se refere tanto à libertação quanto

à liberdade", e na medida em que "a libertação é realmente uma condição da liberdade – embora a liberdade não seja, de modo algum, um resultado necessário da libertação –, é difícil ver e dizer onde o desejo por libertação, de ser livre da opressão, termina e começa o desejo por liberdade, por viver uma vida política" (ARENDT, 2018a: 25). Na verdade, o tipo de libertação formulada por Marx, e retomada radicalmente por Marcuse, tem seu significado na ideia de que a sensibilidade será exercida como uma fruição livre da vida cotidiana como vida autêntica. Não se trata apenas da superação da opressão política e da liberdade pública como em Hannah Arendt, mas o desafio é a transcendência positiva da liberdade compulsiva que esconde o conteúdo latente da opressão dos sentidos humanos.

Com efeito, a posição apresentada por Robert Kurz e Norbert Trenkle, que coloca a questão da "dessensibilização" como decisiva na forma de dominação social implementada pelo metabolismo social atual, funciona como um tipo de alarme de incêndio importante, pois como diz Marcuse, numa estrutura em que "a sensibilidade permaneceu reprimida", isso só pode significar a materialização da "experiência mutilada" (MARCUSE, 1969: 43). Então, o que a revolução autêntica deseja não é apenas a destituição da exploração econômica do trabalho, mas seu conteúdo latente, isto é, a própria ontologia do estranhamento que é quem define a dessensibilização dos sentidos. As mercadorias dessensibilizadas são resultado da atividade primordial que é definida pelo trabalho abstrato que funciona de maneira compulsiva. A questão decisiva é: como o estranhamento pode desaparecer? A "automação total" pode instituir o reino da liberdade? A nossa percepção sobre a técnica e a tecnologia parte de uma *partilha do sensível* em torno da perspectiva que está contida – mas também aquela que está se libertando pela imaginação utópica – na estrutura da percepção e da sensibilidade. A pergunta que precisa ser feita é: a qual tipo universal de sensibilidade o atual estado da tecnologia atende? Hoje, a tecnologia faz parte do circuito da produção destrutiva, no sentido mais amplo, mas também atua de maneira mais específica na elaboração das formas contemporâneas de disciplina e recalque: adoecimento, sofrimento generalizado, frustração, ressentimento, vergonha. O

suicídio hoje não é uma brutal interrupção *da* vida, mas uma forma dolorosa de interrupção *na* vida. Ele – que é o objeto do suicídio – não consegue mais viver, pois sua respiração esta confinada. O que temos, então, é um tipo de **capitalismo de sufocamento** que provoca a angústia como uma característica marcante do fato de não poder mais respirar. A asfixia é o estado permanente de dominação que temos no capitalismo contemporâneo. Não é isso que as tecnologias psicopolíticas produzem? A síntese da alienação hoje é que "a pessoa é apenas resíduo irrelevante, intercambiável, precário do processo de produção de valor". Franco Berardi apresenta uma equação ainda mais desoladora, quando diz que estamos diante de um tipo de "escravismo celular" (BERARDI, 2019: 139-140), que traduz a realidade através da virtualidade dos smartphones. O que temos é um "ser-sistema" constituinte de "uma humanidade transparente, esvaziada pelos próprios fluxos que a atravessam, eletrizada pela informação, ligada ao mundo por uma quantidade sempre crescente de dispositivos", em que "os cidadãos já não são mais subalternos, mas sim *smart people*" (COMITÊ INVISÍVEL, 2016: 134-135). A sensibilidade é motivada pelos sensores – que são a forma de participação e colaboração individual no autogoverno virtual do mundo –, que são estimulados pelos dispositivos cada vez mais presentes na vida cotidiana das pessoas singulares. Na verdade, existe um modelo de simulação permanente que é alimentado pelo investimento individual de participação: tudo é compartilhado, do nada privado à tristeza, da revolta ao erotismo, nada pode passar sem ser impulsionado como alimentação do escravismo cibernético que temos hoje:

> Por trás da promessa futurista de um mundo de homens e de objetos conectados integralmente, – quando carros, geladeiras, relógios, aspiradores e vibradores estiverem diretamente ligados entre si à internet –, há o que já está aqui: o fato de que o mais polivalente dos sensores já está em funcionamento – eu-próprio. "Eu" partilho minha geolocalização, meu estado de humor, minhas ideias, o relato do que vi hoje de incrível ou de incrivelmente banal. Eu corri; e imediatamente partilhei meu percurso, meu tempo, minha performance e sua autoavaliação. *Posto* permanentemente as fotos de minhas férias, de minhas noitadas, de minhas rebeliões, de meus colegas, daquilo que vou foder. Parece que não estou fazendo nada, mas no entanto produzo dados o tempo todo. Quer trabalhe quer não, minha vida cotidiana, enquanto estoque de informações, continua integralmente valorizável. Eu melhoro o algoritmo de modo contínuo (COMITÊ INVISÍVEL, 2016: 136-137, grifos do autor).

É a percepção objetiva da liberdade que corporifica a conexão permanente com o mundo tecnologizado que tem na cibernética seu elemento mais desenvolvido, isto é, a pessoa singular pode aparecer de maneira "autêntica" – no Facebook, o sujeito é impelido com a pergunta assustadora: "No que você está pensando?" –, sem que nenhum tipo de constrangimento ou coação imediata seja exercido sobre ele. Cornelius Castoriadis apresenta o impasse de maneira precisa, isto é, para ele "a tecnologia é, predominantemente, uma *tecnologia de classe*" (CASTORIADIS, 1983: 164, grifos do autor). Mas não somos suficientemente livres? Não carregamos a liberdade em algum aplicativo que carregamos no bolso? Berardi diz que "o telefone celular pode ser visto como a linha de montagem do trabalho cognitivo" (BERARDI, 2019: 143). Ao contrário do que se pensa, a tecnologia que utilizamos hoje não pode ser apenas manipulada no comunismo por uma mudança radical na forma do controle social. Talvez estejamos diante um impasse difícil, em que a solução não esteja na tecnologia liberada de sua atual forma de repressão, mas temos que pensar a ontologia própria da tecnologia capitalista como o problema primário contido da própria repressão que desejamos superar. É necessário pensar a tecnologia em estado puro – no seu sentido amplo da produção, informação e comunicação – como o próprio fundamento da repressão capitalista, sem que para isso tomemos a posição romântico-antitecnológica existente, pois ela sempre remonta à um tipo de sociedade pré-tecnológica regressiva. Ou temos uma revolução interferindo diretamente sobre o estado da tecnologia atual, ou qualquer esforço revolucionário que se detenha apenas sobre o seu controle social será fracassado. No século da mentira especializada, é cada vez mais difícil revelar a verdade do mundo, ainda mais quando para cada mentira produzida há um mundo correspondente que funciona como seu abrigo. Numa ironia curiosa, a reação da contrarrevolução no século 21 poderá será liderada por um tipo de milícia virtual contrarrevolucionária que *e-xiste*, mas não existe de fato. Temos que ter, na estrutura do "sistema nervoso coletivo", uma disposição ideológica orientada para o futuro, como única maneira de evitar que ele não seja subsumido pelo "superorganismo bioinformático" (BERARDI, 2019: 139) propriamente capitalista

capaz de produzir anticorpos a menor tentativa de mudança no organismo destrutivo. O problema decisivo é que a inteligência artificial bioinformática está associada à liberdade de algoritmo. Ela não pode ser simplesmente manipulada. É assim que o paradoxo da tecnologia precisa ser pensado pela imaginação comunista. A posição de Mészáros é similar, ou seja:

> Diante da emergência de tal destrutividade, a conclusão é inevitável: o tremendo poder da produtividade do capital que "empurra o trabalho para além dos limites de sua insignificância natural" não pode ser simplesmente *herdado* pela "nova forma histórica". Ou seja, a desconcertante verdade é que, em relação às exigências qualitativamente mais elevadas da forma histórica (a saber, o desenvolvimento da "rica individualidade" de Marx), o poder liberador e que satisfaz necessidades da sua produtividade é um *mero potencial*, mas com predomínio das necessidades autoperpetuadoras da produção-do-capital é uma *realidade devastadora*. Por isso é que, paradoxalmente, os instrumentos e modalidades capitalistas de produção, antes que possam ser "herdados", devem ser *radicalmente reestruturados* e reorientados (MÉSZÁROS, 2011: 527, grifos do autor).

A tecnologia é uma forma de objetivação específica, isto é, um tipo específico de manifestação do trabalho passado, acumulado, existência particular do capital. Não podemos conceber que a revolução que é instaurada pelo comunismo como horizonte estratégico, seja apenas o prosseguimento automático da tecnologização da sociedade. Entretanto, não é possível que a revolução seja apenas a restauração do "reino da necessidade" – a "crua barbárie da carência" (MARX, 2010a: 144) –, mas ela precisa atuar na liberação da "energia não consumida" – como diz Lukács – da atividade econômica alienada para outra forma criativa e livre de autoconfirmação. O que temos no capitalismo é uma vida "carente de significado" (LUKÁCS, 1967: 563, tradução nossa), que mobiliza a "energia" disponível da pessoa singular para a circularidade infernal da luta pela necessidade. É por isso que o tempo de não-trabalho precisa ser explorado de maneira improdutiva, ou seja, como o fundamento da produção da riqueza no capitalismo é a apropriação privada do trabalho excedente, a zona cinzenta em que o sujeito não está submetido ao despotismo econômico explorável – lazer, ócio, preguiça –, precisa ser ocupada improdutivamente. Nesse caso, o caráter improdutivo do "tempo disponível" (MARX, 2011a: 591) é caracterizado pelo desperdício da criação e pela paralisia da subjetividade. Não se trata da completa nulidade da ação, mas de um

tipo de distorção da atuação da subjetividade, que é completamente desperdiçada – daí o seu caráter improdutivo –, ou seja, em vez da subjetividade funcionar produtivamente, criando, sentindo, elaborando e desenvolvendo sensações, como atividade orientada para elevação subjetiva pessoal e coletiva, sua mobilização improdutiva age para que sua condição seja mantida interditada na pura particularidade da "normalidade" subjacente. Temos que relembrar Lukács aqui. Ele falava em "paixão duradoura" como a "causa" – a que se entrega o sujeito singular – capaz de elevar a personalidade específica da mera particularidade à generidade concreta. Lukács fala em "manipulação" da personalidade da pessoa singular – "o próprio sujeito atrofia" (LUKÁCS, 2013: 783) –, que faz com que o "tempo disponível" seja interditado. Ele é utilizado como força improdutiva paralisadora, em vez de ser mobilizado como fundamento da riqueza produtiva emancipatória, ou seja, o "tempo disponível" não atua como força de liberação da vida autêntica e dos sentidos humanos livres. A redução econômica operada pelo capitalismo da personalidade traduz "a verdadeira capacidade" como atividade de poder "comprar tudo isso" – subsumindo o Ser ao Ter –, cuja liberdade permitida da pessoa singular é "querer viver para ter" (MARX, 2010a: 142). No mundo do sentimento alienado, a sensibilidade é carente de força, empobrecida pelo desejo manipulado, incapaz de possibilitar o florescimento verdadeiro da personalidade rica, livre e alegre.

É por isso que o comunismo como sensibilidade estética é tudo menos uma aplicação técnico-tecnológica ou um processo de instauração de outra modalidade de dominação social de classe. A destituição revolucionária – que implica sobre uma "falha" fundamental – elimina o que impede a produção da experiência autêntica desalienada. Benjamin diz que "é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge uma nova barbárie" (BENJAMIN, 2011b: 115). A questão decisiva é que o comunismo produz essa instauração radical, que não atua apenas sobre o *conteúdo manifesto* da mudança – tomada do poder político ou aplicação comunista da tecnologia –, mas ela interfere diretamente no *conteúdo latente* que seja capaz de inaugurar um tipo de experimento-

mundo. Marcuse recusa o "automatismo da experiência imediata", pois ela é "uma experiência socialmente estruturada que milita contra a liberação da sensibilidade" (MARCUSE, 1969: 45, tradução nossa). Não podemos ignorar o fato de que a tarefa fundamental da reconstrução da realidade emancipada é a libertação da sensibilidade estética. Ela está reprimida, recalcada, objetificada. O que o reaparecimento do fascismo produz é a liberação do ressentimento – que oblitera qualquer possibilidade de que a potência subjetiva pessoal possa aparecer como sensibilidade estética –, e nesse caso funciona como denegação das possibilidades autênticas que estão coagidas, mas que precisas ser contidas. A dimensão ideológica que combate a sensibilidade estética mostra – pelo avesso – o que está em disputa, ou seja, a verdade latente é que o elemento estético tem uma capacidade política desestabilizadora ao poder dominante, pois sua característica ontológica é de oposição política. A estética não pode ser considerada enquanto ela for um atributo *de* e *para* poucos. Podemos dizer aqui que a sensibilidade estética é a expressão subjetiva do igualitarismo substantivo. Não é possível uma consistente resposta comunista ao problema do que fazer, sem que a instauração estética seja contemporânea da revolução comunista. Marx expressa com beleza filosófico-poética a questão estética da emancipação:

> [...] [é] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam *sentidos* capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada*. [...] A *formação* dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui. O *sentido* constrangido à carência prática rude também tem apenas um sentido *tacanho*. Para o homem faminto não existe a forma humana da comida, mas somente a sua existência abstrata como alimento; poderia ela justamente existir muito bem na forma mais rudimentar, e não há como dizer em que esta atividade de se alimentar se distingue da atividade *animal* de alimentar-se. O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum *sentido* para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer *humanos* os *sentidos* do homem quanto criar *sentido humano* correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural (MARX, 2010a: 110-111, grifos do autor).

Hegel falava da "imagem do mundo novo" (HEGEL, 2014: 29), que apareceria como uma nova forma de iluminação radical. Refletir sobre o fracasso do "socialismo realmente existente" não significa a constituição de uma nova "imagem do mundo" que quer ser novo? Essa é uma discussão prioritária na elaboração do novo mundo comunista. Não se trata de um dogma, ou da retomada do materialismo metafísico, mas da localização do problema que representa o comunismo como solução. Estamos tratando da unificação do comunismo como problema-solução. Benjamin fala em "iluminação profana" (BENJAMIN, 2011a: 23), que é uma interrogação profunda sobre o futuro, mas que toma para si o direito de penetrar no fundo distante do presente. Isso significa que o desejo pela liberdade mais simples – comer, beber, vestir, sentir, pensar –, é a libertação mais total e abrangente. As questões imediatas funcionam como sinais que precisam ser decifrados pela imaginação profana. É por isso que a interdição da realização da liberdade mais simples não trata de questões puramente pessoais e meramente econômicas – passíveis da consideração sobre a reforma das condições atuais –, e sim como outra coisa – manifestação, palavra, silêncio, documentação –, ou seja, estamos lidando com a "falha" insuperável dentro do capitalismo. É por isso que o que impede que a liberdade mais simples apareça ensina menos sobre o pensamento radical do que a "iluminação profana" do pensamento pode ensinar sobre o objeto que impede que a liberdade mais simples exista. A "sensibilidade *humana* subjetiva" que deseja o futuro – que é a sensibilidade estética –, precisa estar marcada pelo "pessimismo integral", que produz a "desconfiança acerca do destino da liberdade", "desconfiança e desconfiança com relação a qualquer forma de entendimento mútuo: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos" (BENJAMIN, 2011a: 34). A sensibilidade estética é o próprio objeto da discórdia decisiva, cujo conflito não poderá ser pacificado pelo "entendimento mútuo". Talvez não estejamos preparados. Antes da revolução, uma "revolução" na forma da luta comunista precisa ser esboçada:

> Se as relações socialistas de produção devem ser um novo modo de vida, uma nova Forma de vida, sua qualidade existencial deve fazer-se ostensiva, antecipada e demonstrada, na luta por sua realização. A exploração em todas suas formas deve ter desaparecido desta luta: tanto das relações de trabalho entre os lutadores, como de suas relações individuais. A compreensão, a

> ternura recíproca, a consciência instintiva daquilo que é mau, falso, do que é herança da opressão, vai confirmar então a autenticidade da rebelião. Em uma palavra, os caracteres econômicos, políticos e culturais de uma sociedade sem classes devem ter convertido as necessidades básicas daqueles que lutam por ela. Esta entrada do futuro no presente, esta dimensão profunda da rebelião, é responsável, em última análise, pela incompatibilidade com as formas tradicionais da luta política (MARCUSE, 1969: 91, tradução nossa).

Marcuse fala em "ternura recíproca" diante da alteridade – entre aqueles que estão envolvidos na luta apaixonada pela revolução como mudança do mundo –, para redefinir a forma da moral inscrita no metabolismo da oposição radical. Estamos diante aqui do sentimento de solidariedade substantiva e da cumplicidade autêntica, sem os quais a transcendência positiva do capitalismo não poderá ser completa. A "iluminação profana" não pode estar deslocada do corpo político amplo, e dos corpos políticos estritos. Benjamin fala em "justiça dialética, de modo que nenhum dos seus membros deixe de ser despedaçado", ou seja", é como resultado dessa "destruição dialética" que teremos a fundação do "espaço do corpo" (BENJAMIN, 2011a: 35). O comunismo como uma nova sensibilidade, como instauração estética, é justamente a unificação da "iluminação profana" e do corpo que deseja o futuro, mas o corpo desejante funciona como práxis que altera com radicalidade o que é imediato. Essa noção é diferente da impotência ideológica elaborada na forma de conformismo pessoal e coletivo que, perdidos pela despossessão dos seres e das coisas, faz com que a "frustração os incita a consumirem-se raivosamente até à extinção do mundo" (VANEIGEM, 2003: 177). O que temos é a transformação inerente do objeto ideológico primordial que produz a transição da "extinção do mundo" para a construção de um "mundo melhor". É assim que teremos uma sociabilidade universal em que "tu só podes trocar amor por amor, confiança por confiança". Marx elabora com delicadeza a práxis transformadora, quando diz que "se tu amas sem despertar amor recíproco" – eliminando a força poderosa do dinheiro como substância do mundo – ", isto é, se teu amar, enquanto amar, não produz o amor recíproco, se mediante tua *externação de vida* (*Lebensäusserung*) como homem amante não te tornas *homem amado*, então teu amor

é impotente, é uma infelicidade" (MARX, 2010a: 161, grifos do autor). É assim que a separação entre a imagem do futuro e corpo pessoal é eliminada:

> Fica sempre um resto. Também o coletivo é corpóreo. E a *physis*, que para ele se organiza na técnica, só pode ser engendrada em toda a sua eficácia política e objetiva naquele espaço de imagens que a iluminação profana nos tornou familiar. Somente quando o corpo e o espaço de imagens se interpenetram, dentro dela, tão profundamente que todas as tensões revolucionárias se transformem em inervações do corpo coletivo, e todas as inervações do corpo coletivo se transformem em tensões revolucionárias; somente então terá a realidade conseguido superar-se, segundo a exigência do *Manifesto comunista*. No entanto, os surrealistas são os únicos que conseguiram compreender as palavras de ordem que o *Manifesto* nos transmite hoje. Cada um deles troca a mera gesticulação pelo quadrante de um despertador, que soa durante sessenta segundos, cada minuto (BENJAMIN, 2011a: 35, grifos do autor).

A gramática das "tensões revolucionárias" é uma problema difícil, cuja resposta social é decisiva para a definição do futuro que se quer comunista. Hoje sabemos que não somente não temos uma alternativa ao longo período de *interregno* que estamos experimentando, mas é a própria alternativa como possibilidade que está extinta. A solução que preconiza igualdade, liberdade e felicidade não é a saída mais popular, nem a mais sedutora. O ressentimento é poderoso, pois ele transborda da sua condição de recalque e repressão para agir como mobilização reacionária do corpo coletivo e destituição do futuro como horizonte estratégico. É por isso que a alternativa política somente terá êxito, caso ela esteja incorporada no desejo pela liberdade mais simples, que é, a reclamação pela realidade total. Lukács chama de "resposta consciente" (LUKÁCS, 2013: 780) ao sistema de brutalidade e rejeição sofrida pelas pessoas mais comuns no capitalismo. Temos que lembrar que a "resposta consciente" somente pode aparecer como "inteligência sensível", ou seja, ela "é o cerne e a consciência da civilização humana na medida em que é um preventivo contra a redução mecânica do ser e a transformação de um sujeito em objeto" (VANEIGEM, 2003: 121). A instauração estética interfere na reprodução cotidiana da brutalidade e da rejeição, pois é quando o sujeito singular recusa agir com violência subjetiva pura. Nesse caso, a não-violência – que aparece como violência radical politizada – é um ato singular de violação do sistema dominante. A pessoa singular traduz sua dor e culpa como *negação* não apenas do que produz nela dor e culpa, mas ela percebe que não se trata de um

problema meramente pessoal, em que pode simplesmente resolver através da reprodução da brutalidade e da rejeição. Assim, a revolução verdadeira começa quando a esperança autêntica deixa de ser uma imagem proibida e interditada, assumindo a função ideológica de autoconfirmação estética no sujeito singular. A revolução se move quando a "iluminação profana" faz parte do corpo coletivo, e quando o corpo coletivo existe como antecipação da "iluminação profana". Poderíamos agora fazer uma pergunta impertinente: quando a sensibilidade estética deixar de ser um objeto separado do comunismo – como o *conteúdo manifesto* da própria instauração estética –, o que aconteceria com a revolução?

Talvez, e somente talvez, poderíamos ter um recomeço.

4.5 O comunismo como forma de habitar o mundo?

O nosso mundo é uma guerra de mundos. A experimentação do mundo é sempre como "disposição negativa" que não é sentida diretamente pela pessoa singular – ou melhor, está contida na sua força que precisa ser transformada em impotência –, mas ela vem acompanhada de uma forma de simulação. Por mais estranho que pareça, o mundo está desabitado de vida autêntica. Ele é habitado pelo espectro de uma vida simulada, cuja relação social dominante é marcada por coisas que existem como um espectro e entre imagens de coisas despossuídas que funcionam por conta própria. A ideia do novo tempo do mundo – que será resultado da guerra entre mundos –, deve enfrentar a questão do desaparecimento, que hoje aparece como imperativo categórico global. O paradoxo é que a liberdade no capitalismo é um tipo imposição da forma de vida – é uma forma própria de mundo –, cujas relações sociais são marcadas pela dessensibilização. A obrigação indiferente do não-sentir é a "jaula de aço" mais difícil de superação no mundo atual, pois ela captura o desejo de sua função social de inquietude do querer-mais. Marx, num texto intrigante de 1844, diz que o paradoxo do desejo sob a dominação capitalista é que o homem é apenas uma mediação para a realização do objeto, "cujo escravo é teu desejo, e tu prestastes serviços de escravo para que o objeto nunca mais faça um favor a teu desejo" (MARX, 2016: 159). O desejo no

capitalismo é mantido sob os limites da liberdade de escolha, que jamais pode aparecer como desejo de querer-mais do que o conteúdo latente objetivo da miséria propriamente capitalista, isto é, ele é escravo da carência contingente alienada. Nessa situação, o comunismo é apenas uma alternativa impossível. Uma tradução impassível aqui é que "a comunidade da revolução é aquela que se pressente", "a revolução é somente possível como comunidade sentida" (TRAWNY, 2019: 74), que inaugura a comunidade comunista. Não seria o comunismo a instauração do sentimento do mundo habitado e da habitação do sentimento dessensibilizado?

O comunismo como forma de habitação do mundo é a partilha de um tempo histórico marcado pelo igualitarismo e pela soberania desalienada das pessoas sobre o mundo exterior. Trata-se a um só tempo de uma forma dialética de apropriação não-alienada do mundo, mas também pressupõe a sua necessária transformação objetiva radical. Não podemos reduzir o comunismo ao controle executivo da objetividade alienada. Ele vai significar, no máximo, a restauração política da dominação e da escravidão, já que a sua dimensão objetiva se manteve inalterada. Nesse sentido, a posição de Giorgio Agamben é interessante, pois ele diz que "a apropriação da historicidade não pode, por isso ter uma forma estatal", "mas deve dar lugar a uma vida humana e a uma política *não estatais e não jurídicas*" (AGAMBEN, 2015a: 103, grifos do autor). É por isso que o comunismo significa um tipo de comunidade que será estruturada a partir da "igualdade substantiva" (MÉSZÁROS, 2015b: 59). Essa ideia é derivada da Revolução Francesa, que em algum momento aspirou articular liberdade, igualdade e fraternidade numa forma mesma de socialidade universalmente válida para todos. É precisamente essa equação que pode delinear a esperança do mundo corporificada no comunismo como forma de habitar o mundo. Mas o mundo para ser habitado precisa ser desabitado?

A posição desenvolvida por Axel Honneth refuta a mera alteração do controle social do mundo, sem que uma transformação mais radical possa ser feita imediatamente como ato fundador do habitar de novo tipo. Ele diz que "nenhuma destas justificações dos objetivos socialistas apresenta a transferência dos meios de

produção para a propriedade comunitária como um simples objetivo em si mesmo" (HONNETH, 2017: 25-26). A alteração do controle social não altera os parâmetros que são contingentes ao metabolismo social dominante. Temos que perceber que a atividade social capitalista pressupõe um tipo de socialidade que é marcada pela alienação como mecanismo dominante da mediação social entre as pessoas, através da generalização das coisas. A relação primordial é colocada acima – para ser mais preciso, funciona pelas costas dos produtores diretos – da vontade contingente, definindo o sentido do funcionamento da atividade de produção. É assim que a liberdade opera um tipo de paradoxo importante, pois o homem está desabitado e incapaz de habitar o mundo: ela produz o mundo exterior que *existe*, mas há na interioridade da intenção e do ato de elaborar o mundo algo que não lhe pertence, mas não somente, controla-o de maneira insuspeita funcionando como parte da sua própria existência primordial decisiva. Ele não consegue controlar sua atividade primordial e sua condição de *ser ativo* existe apenas à medida que "ele só é aqui ativo enquanto homem que extraviou". Isso significa que ele desapareceu, perdeu-se, sumiu diante de uma objetividade universal que engole sua existência e submete sua atividade à absoluta impotência generalizada. Marx apresenta essa questão da seguinte maneira:

> A essência do dinheiro não consiste, em primeiro lugar, em que nele a propriedade é alienada, mas em que o movimento ou a *atividade de mediação*, o ato *humano*, social, mediante o qual os produtos dos homens se complementam mutuamente, é *alienado* e se torna a característica de uma *coisa material* exterior ao homem, o dinheiro. Na medida em que o homem aliena essa atividade de mediação mesma, ele só é aqui ativo enquanto homem que se extraviou, como homem desumanizado; a *relação* mesma das coisas, a operação humana com elas, se torna operação de uma entidade exterior ao homem e acima do homem. Através desse *mediador estranho* – em vez de o próprio homem dever ser o mediador para os homens – o homem contempla sua vontade, sua atividade, sua relação com outros como poder independente dele e dos outros. Sua escravidão atinge, assim, o cume. Ora, que esse *mediador* se torne o *deus real* é algo claro, pois o mediador é o *poder real* sobre aquilo com que ele me medeia. Seu culto se torna fim em si mesmo. Os objetos, separados desse mediador, perderam seu valor. Portanto, apenas na medida em que o *representam* é que eles têm valor, enquanto originalmente parecia que ele só tinha valor na medida em que ele os representava. Essa inversão da relação originária é necessária. Esse *mediador* é, portanto, a *essência* extraviada de si mesma, alienada, da propriedade privada, a propriedade privada que se tornou exterior a si mesma, *alienada*, assim como a *mediação alienada* da produção humana com a produção humana é a atividade genérica *alienada* do homem. Todas as

> propriedades que lhe cabem na produção dessa atividade se transferem, por isso, a esse mediador. O homem se torna, então, mais pobre enquanto homem, isto é, separado deste mediador, tanto quanto esse mediador se torna *mais rico* (MARX, 2016: 147-148, grifos do autor).

A questão colocada por Marx não busca localizar a essência do estranhamento no fato da propriedade estar alienada, mas ele tenta pensar a ontologia do problema no processo constitutivo, que faz com que seja o movimento da "atividade de mediação" do metabolismo social apareça como alienado. É a alienação constitutiva que exerce determinação sobre a coisa exterior. Nesse sentido, temos aqui o desnudamento da ontologia do estranhamento, quando a desumanização é coincidente do momento em que o "homem aliena essa atividade de mediação mesma". O poder independente está corporificado no "mediador estranho" – que existe como "deus real" –, capaz de definir a pobreza e a miséria objetivas, assim como transforma sua propriedade específica em si mesma a medida da riqueza como potência e efetividade. Assim, as relações humanas são reduzidas à mera "*relação abstrata* da propriedade privada com a propriedade privada". O ponto decisivo é que a relação da pessoa singular com outra é de completa acidentalidade, posto que o "deus real" é a única mediação capaz de abrigar o sujeito carente e impotente na sua condição isolada. Marx diz que "uma vez que os homens trocam não se comportam como homens uns para com os outros, a coisa perde então o significado de propriedade humana, de propriedade pessoal" (MARX, 2016: 148, grifos do autor). O que temos aqui é que no capitalismo as relações sociais básicas não são definidas pelo postulado de "uns para com os outros", mas a pessoa singular comporta-se para com o outro em função da alienação constitutiva que medeia toda forma de relacionamento recíproco, isto é, a *alienação comunitária* é o que define a reciprocidade da relação imediatamente alienada entre pessoas singulares. Nesse caso, elas se relacionam "com os outros" como uma exigência social estranhada, mas aqui há completo desprovimento de fraternidade ou solidariedade. Na verdade, a liberdade negativa alienada é mobilizada com toda sua força para manter o postulado de "uns para com os outros" subsumidos ao "deus real" que domina e escraviza os homens sociais. A pergunta decisiva é: existe a possibilidade de elaboração de uma comunidade autêntica que seja mediada pela alienação básica,

alterando-se apenas seu controle social de classe? Ou seja, o problema é apenas uma questão de distribuição da objetividade existente? É importante retomar uma posição de Marx, em que esgota o paradoxo da comunidade humana:

> A troca tanto da atividade humana no interior da própria produção quanto dos produtos humanos uns pelos outros é = à *atividade genérica* e à fruição genérica, cuja existência efetiva, consciente e verdadeira é a atividade social e a fruição social. Na medida em que a essência *humana* é a *verdadeira comunidade* dos homens, os homens *criam*, produzem, pela operação atualizadora de sua *essência*, a *comunidade* humana, o ser social, que não é um poder abstrato-universal em face do indivíduo particular, mas o ser de cada indivíduo, sua atividade própria, sua vida própria, seu espírito próprio, sua riqueza própria. Não é pela reflexão que surge, portanto, aquela *verdadeira comunidade*, ela aparece, então, pela *necessidade* e pelo *egoísmo* dos indivíduos, isto é, produzida de modo imediato pela operação de sua existência mesma. Não depende do homem que essa comunidade exista ou não; mas enquanto o homem não tiver se reconhecido (*erkennt*) como homem e organizado o mundo de forma humana, essa *comunidade* aparece sob a forma da *alienação*. Pois seu *sujeito*, o homem, é um ser alienado de si mesmo. Os homens, não em uma abstração, mas como indivíduos efetivos, vivos, particulares, são esse ser. Portanto, *assim* como eles são, assim ele próprio é. São, então, proposições idênticas dizer que o *homem* é alienado de si mesmo e dizer que a *sociedade* desse homem alienado é a caricatura de sua *comunidade efetiva*, de sua verdadeira vida genérica, dizer que, portanto, sua atividade aparece como tormento, sua própria criação como um poder alheio, sua riqueza como pobreza, seu *laço essencial* que o liga aos outros homens aparece como um laço inessencial e irrelevante, e a separação dos outros homens aparece antes como sua verdadeira existência, que sua vida aparece como sacrifício de sua vida, a realização de sua essência como desrealização de sua vida, sua produção como a produção de seu nada, seu poder sobre o objeto como o poder do objeto sobre ele, que ele, o senhor de sua criação, aparece como o servo dessa criação (MARX, 2016: 152, grifos do autor).

A verdadeira comunidade é aquela que tem como essência o "ser de cada indivíduo", sua autenticidade, que não pode existir no plano da consciência isolada, mas ela é um fazer que apenas a práxis sensível-coletiva pode realizar. O que temos na atividade alienada é um tipo de tormento permanente, que transforma "sua riqueza como pobreza" e seu nexo constitutivo essencial aparece apenas como forma separada de relacionamento social indistinto. É por isso que a situação específica do indivíduo alienado é a "caricatura de sua comunidade efetiva", ou seja, de um tipo de atividade que produz desumanidade e indignidade, não apenas pela proporção da universalidade da pobreza objetiva, mas, sobretudo, pelo carecimento subjetivo expandido que não pode ser satisfeito de maneira substantiva pela comunidade alienada. A sentença de

Benjamin é aterradora, quando diz que "o inferno não é aquilo que nos aguarda, e sim esta vida aqui" (BENJAMIN, 2018: 785). Para fugir do inferno subjacente, apenas recorrendo à constituição da comunidade autêntica. Lukács já demonstrou como há uma impossibilidade ontológica na sentença que sustenta que o sujeito singular possa elevar-se sozinho à generidade humana. É assim que podemos falar que "quando for possível colocar a liberdade individual no centro da força económica da nova sociedade, não como uma forma de prosseguir interesses privados, mas como uma contemplação recíproca solidária" (HONNETH, 2017: 28). Na tentativa radical de experimentar a comunidade autêntica, "os outros corpos são pressentidos, e somente assim pressentimos o nosso próprio corpo" (TRAWNY, 2019: 74). Adotamos a posição de Peter Trawny de maneira cautelosa, já que ele vislumbra um tipo de comunidade pequena, que não extrapole os limites do sentir do sujeito que está com seu corpo no processo de pressentimento. Temos que lembrar que a liberdade positiva ampla que o comunismo é capaz de instaurar é baseada na "forma propriamente comunista de *intimidade coletiva*" (ŽIŽEK, 2012: 270, grifos do autor). A intimidade coletiva da comunidade que vem não significa estar próximo no limite do que é pressentido. É possível contrapor à universalidade capitalista com uma comunidade corporificada no limite do sentir singularizado?

O metabolismo atual é sustentado no nexo fundante da propriedade privada como poder social abrangente. É possível que eu abra mão da propriedade individual alienada. Todavia, quando eu faço isso, eu passo a ser alguém que está despossuído da propriedade alienada, pois ela passa a ser propriedade para outro. O que acontece é que minha relação pessoal com a coisa externa é alienada, deixa ter uma relação pessoal para mim. Marx diz que "ela só se torna *propriedade privada* quando ao mesmo tempo deixa de ser *minha* propriedade privada, sem deixar por isso de ser *propriedade privada* em geral" – que indica que posso abandonar a comunidade alienada para experimentar uma comunidade pequena solidária, mas isso não altera o fato decisivo que a comunidade alienada continua definindo a vida social abrangente –, "ou seja, então, quando ela entra com um *outro* homem *além* de mim na mesma relação na qual ela

estava para comigo mesmo, em uma palavra, quando ela se torna a *propriedade privada* de um *outro* homem" (MARX, 2016: 153, grifos do autor). É aqui que a discordância com a formulação de Peter Trawny aparece, pois não se trata apenas de contrapor a comunidade pressentida que está próxima dos limites do sentimento pessoal à comunidade alienada globalizada. É impossível imaginar a própria sobrevivência da comunidade pressentida diante do poder avassalador da comunidade alienada global que experimentamos no capitalismo. De alguma maneira, não é esse o paradoxo que podemos admitir na hipótese do socialismo em um só pais? Temos que dizer que qualquer esforço de experimentação de outra forma de vida precisa estar baseada "nas novas formas de produção e distribuição, a autorrealização de uma pessoa deve estar estreitamente associada à condição prévia de autodesenvolvimento da outra" (HONNETH, 2017: 29). É justamente a dimensão propriamente inescapável de universalidade do ser social dos homens que possibilita – mas que aparece enquanto uma obrigação objetiva – que a "autorrealização de uma pessoa" seja estreitamente o pressuposto do "autodesenvolvimento da outra".

Essa maneira de pensar outra forma de vida é indispensável diante do paradoxo – digamos assim, reformista – de tentar instituir formas solidarias e fraternas de comunidade no interior da dominância das relações mercantis. O postulado básico dessa hipótese é que a liberdade negativa e a fruição das carências que o mercado garante sejam combinadas com um patamar mínimo de solidariedade capaz de estabelecer o controle social comunitário sobre o egoísmo desmedido. Axel Honneth fala na "impossibilidade de relações sociais 'fraternas' e 'solidárias' nas condições da economia de mercado" (HONNETH, 2017: 33). Marx salienta, ao contrário do puro subjetivismo ideológico dominante, que a possibilidade concreta da solidariedade é um problema objetivo. No capitalismo, não é a *simpatia* – que está tão presente na filosofia social do iluminismo escocês, sobretudo, na *Teoria dos Sentimentos Morais* de Adam Smith – que define o relacionamento recíproco entre os sujeitos singulares, mas o amor-próprio ou egoísmo de realizar seus desejos imediatos objetivos. Numa passagem brilhante, que remonta às lições da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Marx diz que:

> Se eu produzo mais do que eu mesmo posso precisar imediatamente do objeto produzido, então minha produção excedente é *calculada*, refinada pela tua carência. Apenas em *aparência* eu produzo um excedente desse objeto. Na verdade, produzo um *outro* objeto, o objeto de tua produção que eu tenho a intenção de trocar por esse excedente, uma troca que eu já executei no pensamento. A relação social em que eu estou para com você, meu trabalho para tua carência, é, por isso, também mera *aparência*, e nosso complemento mútuo é do mesmo modo mera *aparência*, à qual serve de base a pilhagem mútua. A intenção da *pilhagem*, da *fraude*, fica necessariamente escamoteada, pois ali nossa troca é uma troca egoísta, tanto do meu quanto do seu lado, porque cada interesse próprio busca sobrepujar o alheio, de modo que nós procuramos necessariamente nos enganar. A medida do poder sobre teu objeto que atribuo ao meu precisa, no entanto, para se tornar um poder efetivo, do teu *reconhecimento*. Nosso reconhecimento recíproco sobre o poder recíproco dos nossos objetos é, porém, uma luta, e na luta triunfa quem possui mais energia, força, inteligência e habilidade. Se a força física é suficiente, então te saqueio diretamente. Se o reino da força física é quebrado, então procuramos nos enganar mutuamente pelas aparências e o mais hábil ludibria o outro. Quem ludibria o outro, isso é, do ponto de vista do todo da relação, um acaso. O ludíbrio *ideal*, *visado*, acontece de ambos os lados, isto é, cada um dos dois ludibriou o outro em seu próprio juízo (MARX, 2016: 158, grifos do autor).

É indispensável repetir um pequeno fragmento, em que ele diz que o "reconhecimento recíproco sobre o poder recíproco dos nossos objetos é, porém, uma luta, e na luta triunfa quem possui mais energia, força, inteligência e habilidade". Ele, na verdade, insiste aqui de maneira mais drástica na impossibilidade que seja possível qualquer tipo de solidariedade subjacente às relações capitalistas. Nesse sentido, quando o saque direto é impossibilitado, a aparência é o substituto mais que perfeito da violência direta que a pilhagem exige. Assim, a enganação é adotada como mediação alienada do reconhecimento recíproco. Podemos dizer que a mentira é a forma de ideação pela qual o reconhecimento luta pelo controle do objeto alienado. A função da liberdade negativa é afirmar a suposta independência e autonomia de cada sujeito singular diante dos outros. Temos aqui uma refutação fundamental da hipótese que tenta equilibrar relações mercantis e o estabelecimento da solidariedade recíproca. Na verdade, podemos dizer que a liberdade negativa impossibilita que o *cogito* alienado seja capaz de ter acesso à substância das relações subjacentes dentro do capitalismo. Axel Honneth diz que:

> No entanto, Marx está convencido de que esta dependência de uns em relação a outros é ocultada sistematicamente aos envolvidos pelas relações de produção capitalistas: embora neste caso os sujeitos trabalhem para

> satisfazer uma procura económica com os produtores fabricados e, portanto, as necessidades que são subjacentes, a sua motivação não reside no respeito pelos desejos dos outros envolvidos, mas sim, única e exclusivamente, no interesse egocêntrico no aumento do proveito próprio (HONNETH, 2017: 34).

A coação está no núcleo interno do exercício da liberdade negativa. O paradoxo é que a liberdade é o problema da transparência ideológica sob o capitalismo, pois em todos os sistemas sociais anteriores, a coação era quase sempre extraeconômica, ela vinha de fora para dentro, violava o estado singular do sujeito. No capitalismo, a liberdade funciona como estatuto jurídico inalienável – todos são iguais formalmente diante da Lei – e a solidariedade é resolvida mediante a luta, ou seja, "triunfa quem possui mais energia, força, inteligência e habilidade". Marx antecipa Lacan aqui, quando diz que "a lei, na Economia Política, é determinada pelo seu contrário, a ausência de lei" (MARX, 2016: 147). Nesse sentido, a Lei no capitalismo não é contingente, mas ela está em permanente processo de "suspensão". Não seria o funcionamento típico do capitalismo fundado na permanente suspensão de suas formas para que seu conteúdo prevaleça? O segredo do capitalismo está na sua substância que é, de alguma maneira, imediatamente inapreensível. No campo da aparência – seu conteúdo manifesto –, ele se autonega, para poder afirmar sua substância social indiferente – que é o seu conteúdo latente – a todo tipo de forma indiferente. Trata-se de uma característica imanente do seu metabolismo, que se reproduz em curto-circuito, mas que está fundamentalmente impelido à situações de crise permanente como suspensão da sua "normalidade" contingente. Assim, temos o *conteúdo manifesto* da dominação social que aparece pela primazia da liberdade e seus objetos sociais disponíveis, enquanto o seu *conteúdo latente* precisa ser uma esfera inacessível à consciência pessoal singular. A função primordial da ideologia é manter cativo o acesso ao *conteúdo latente* do funcionamento da "normalidade" do capitalismo. Com efeito, as relações objetivas de dependência ontológica precisam aparecer como meramente acidentais, em que o outro é reduzido a condição mínima de apenas meio para a realização dos interesses pessoais do sujeito singular. É assim que categoria da exploração perdeu sua força política e afetiva no léxico ideológico

contemporâneo. A dominação microcológica passou a ser o enunciado da política de resistência e oposição ao capitalismo. O que temos que fazer agora é possibilitar o aparecimento do que está oculto e politizar o axioma descoberto na forma de potência política coletiva. Ademais, não apenas o *conteúdo latente* precisa ser descoberto, mas é necessário que o "sujeito latente" assuma sua posição decisiva como "sujeito manifesto" dentro dos marcos da confusão ideológica dominante. *Žižek* elabora um comentário fundamental que trata da descoberta do que aqui estamos chamando de "sujeito manifesto":

> [...] sua função é afirmar como nossa luta fundamental a luta da "abertura" liberal contra o "fechamento" totalitário e, portanto, encobrir sua cumplicidade mútua, ou seja, o fato de que o "totalitarismo" é o "retorno do recalcado" do próprio liberalismo. Esse encobrimento também nos permite condensar fascismo e comunismo numa mesma figura "totalitária" antiliberal e, portanto, barrar a busca de uma *terceira* opção – a "estrutura da personalidade" de um sujeito engajado na luta emancipadora radical, um sujeito que subscreve sem escrúpulos o lema "Força pela disciplina, força pela comunidade, força pela ação, força pelo orgulho" e, mesmo assim, continua engajado numa luta emancipadora igualitária radical. O liberal desprezará esse sujeito, considerando-o outra versão da "personalidade autoritária", ou afirmará que ele exibe uma "contradição" entre os fins de sua luta (igualdade e liberdade) e os meios empregados (disciplina coletiva etc.); em ambos os casos, a especificidade do sujeito da luta emancipadora radical é encoberta, permanece "sem ser vista", não há lugar para ela no "mapa cognitivo" do "liberal" (ŽIŽEK, 2012: 274, grifos do autor*).*

Assim, o que está encoberto não é apenas o "objeto" primordial da dominação social ampla, mas a própria relação ontológica de dependência recíproca objetiva e a existência do "sujeito latente" que é impossibilitado de se tornar o "sujeito manifesto" da "luta emancipadora radical". Todavia, a descoberta do "sujeito manifesto" não resulta de nenhum tipo de comunidade imaginária, já que "nenhum pertencimento – etnia, nação, humanidade etc. – pode ser em si o fundamento da obrigação política". Na verdade, a "obrigação política procede inteiramente do *agir comum*" (DARDOT; LAVAL, 2017: 617, grifos do autor), mas que é politizado quando o que está oculto aparece, primeiro, como consciência política pessoal, e depois, como consciência política coletiva atuante. Não estaríamos aqui diante da noção – mais uma vez – de política? Temos um conflito inscrito entre mundos opostos, que aparece na corporificação da política como uma forma de mobilização dos corpos sociais

antagônicos. A primeira forma de "política" está reduzida e aprisionada à gestão do antagonismo, através do controle do Estado e do poder político amplo. Para ela, não se trata de uma concepção capaz de mobilizar os corpos políticos para a reclamação de uma forma de sociabilidade que transcenda a hierarquia imposta pelo capitalismo realmente existente. Na verdade, a "política" mantém uma certa circularidade alternativa na disputa do poder dominante, sem que jamais ele seja questionado na sua estrutura mais fundamental. A função estreita da democracia política é possibilitar a alternância da governança do poder executivo, sem possibilitar que o aparecimento da reclamação autêntica capaz de impor a constituição de uma alternativa social possa ser validada como possível. A alternativa é apenas uma variação do mesmo mundo. O que estiver mobilizado como outra forma de vida é combatido como propriamente impossível. No seu lugar, uma oposição legítima é constituída, capaz de produzir um consenso ideológico poderoso em torno da gestão democrática da sociedade cindida. O controle da energia radical subjacente é decisiva para conter a transformação do "sujeito latente" em "sujeito manifesto". A situação em que o aparecimento do "sujeito manifesto" é possível pode ser traduzida como "a ideia geral da segunda política":

> Foi recentemente, com a Revolução Francesa e depois com as diferentes orientações críticas constituídas pelas correntes comunistas, socialistas e anarquistas, surgidas a partir da primeira metade do século XX, que a palavra "política" adquiriu, de modo ainda hoje sequencial e não estabilizado, outro sentido: a política é definida pela divisão das populações em torno do que constitui seu objetivo. Trata-se da gestão menos pior possível da ordem existente? Ou da transformação dessa ordem em vista de uma justiça superior? De certa forma, nessa definição, *a política se apresenta na realidade como uma discussão não consensual sobre a própria política*. Não se trata da diferença entre uma maioria e uma oposição nos arcanos do Estado, diferença pacífica, fundada num acordo latente relativo à sociedade e suas instituições. Trata-se de um desacordo intrapopular fundamental, irreconciliável, quanto aos objetivos e aos meios empregados. Portanto, o espaço da política é o da existência efetiva de duas vias opostas (BADIOU, 2019: 52, grifos do autor).

Talvez a posição extrema dos limites da reclamação política dentro do sistema dominante tenha sido formulada por Henry Thoreau, quando salientou que "não posso, nem por um instante, reconhecer como *meu* governo essa organização política que é também o governo do *escravo*". Para ele, "todos os homens reconhecem o direito

de revolução; isto é, o direito de recusar obediência ao governo, e de resistir a ele, quando sua tirania ou sua ineficiência são grande e intoleráveis" (THOREAU, 2012: 11, grifos do autor). Na verdade, os limites da posição radical de Thoreau é que ela se reduz à disposição da luta contra as leis injustas praticadas pelo governo. A ausência constada é a falta de uma orientação transcendente emancipatória radical para além do limite das "leis injustas". Podemos perceber que ela é ainda uma variante radical da "primeira política", que mais do que ser uma mera colaboração à reprodução do poder dominante, representa a total ausência de alternativa pela sua própria impotência de delinear um outro mundo possível. Sua disposição íntima é reformista. Nesse sentido, a "primeira política" reduz o horizonte estratégico decisivo à tentativa de controlar o conflito através da operação da subtração do elemento excessivo da totalidade abrangente. O paradoxo é que a falha não pode ser eliminada por nenhum decreto executivo, pois é justamente a existência do elemento objetivo que impede o próprio funcionamento do sistema e o torna incapaz de garantir a plena realização de todos. Enquanto a primeira ideia reguladora de política é apenas expressão da desigualdade de bens privados legitimado pelo sufrágio universal, a "segunda política" representa uma ruptura radical com a divisão estrutural que estabelece a fissura ontológica entre proprietários e àqueles têm sua existência traduzida como "pobres", "despossuídos" e "desprezados" (BADIOU, 2019: 45). É por isso que a revolta é um tipo de conceito explosivo, mas incapaz de produzir o efeito revolucionário duradouro. Albert Memmi – refletindo sobre a dialética da colonização – fala que "não há outra saída a não ser a consecução do fim da colonização", pois "a recusa do colonizado só pode ser absoluta, isto é, não apenas revolta, mas superação da revolta, ou seja revolução" (MEMMI, 2007: 188, grifos do autor). A política como revolta é apenas uma forma de reclamação relativa. É necessário ir além da revolta, em que a política apareça como revolução, ou seja, como reclamação absoluta capaz de romper não apenas com o elemento objetivo que mantém a opressão, mas para interditar – e superar em definitivo – a subjetividade alienada da opressão existente. O problema da subjetividade alienada não pode ser ignorado, pois todo problema autêntico pressupõe a constituição de soluções que sejam

respostas decisivas para a superação da opressão total. O significado ideológico é a necessidade de superar dialeticamente o opressor e o oprimido como subjetividades atuantes. A comunidade autêntica é a plena realização da liberdade. É o sujeito em instituição.

Temos que perceber que o comunismo é o processo amplo de libertação dos indivíduos de toda forma de exploração, dominação e humilhação. Para que isso aconteça, a forma anônima de mando – corporificada no dinheiro e no mercado –, precisa ser transcendida por um tipo de elaboração autêntica da vida coletiva. Antonio Negri diz que é necessário romper com todo determinismo e voluntarismo que são, na verdade, o conteúdo de parte das formulações críticas existentes. Temos que pensar o problema da transição social ao comunismo sem adotar a mera transferência das experiências que fracassaram. Negri diz que "*não* é a transição que revela a si (e que elimina a si) na forma de comunismo; mas, sim, o comunismo é que assume a forma de transição" (NEGRI, 2016: 266, grifos do autor). Podemos dizer que o comunismo é definido pela transição, e não a mera realização de uma lógica objetiva incontrolável. Não é a transição na forma de comunismo, mas o seu oposto, ou seja, o comunismo corporificado na transição. Aqui, o comunismo não aparece como o caminho livre da objetividade, mas ele acaba definindo a disposição do sujeito atuante na elaboração das soluções ao problema básico. Lukács formula que o sujeito na "sua existência como pessoa se evidencia no modo como ele reage às alternativas que a vida o confronta", e que "o homem é pessoa ao fazer ele próprio a escolha entre essas possibilidades" (LUKÁCS, 2012b: 339). É o estado de crise. Essa percepção recoloca a questão do comunismo como processo social abrangente, que é sempre resultado das lutas e conflitos, recuos e avanços, que estão inscritos no metabolismo social cindido. Marx diz que assim como "as fases pré-burguesas aparecem como simplesmente históricas, i.e., como pressupostos superados", "as condições atuais da produção aparecem abolindo a si mesmas e pondo-se, consequentemente, como pressupostos históricos para um novo estado de sociedade" (MARX, 2011a: 379-379, grifos do autor). Assim, objetividade e subjetividade estão em curto-circuito na dialética da conservação e da

superação – que será resolvida pela luta antagônica – das condições atuais de reprodução da sociedade.

Sabemos que a posição preliminar de Marx é que a forma de vida instituída pelo capitalismo é um tipo de inversão de formas sociais não estranhadas de sociabilidade. O que a dominação social produzida pelo capitalismo faz é inverter essa relação primeira, aprofundando a separação de classes, em que a objetividade alienada é dominante no metabolismo social. A própria relação estabelecida entre as formas de comunidade e a subjetividade é mediada pela universalização das relações mercantis que, grosso modo, é a síntese da captura de uma forma de vida autêntica para o estabelecimento da comunidade alienada. O que resiste? Trata-se de um processo autorreferente que domina a subjetividade até certo ponto, mediante a primazia da ideologia e dos mecanismos brutais de repressão e recalque. Falamos que a força da dominação social vai até certo ponto, pois a subjetividade é capaz de proceder a ruptura com a objetividade alienada. A subjetividade é subversiva, ela resiste. Negri diz que "a cisão é radical, e funciona não apenas como chave para atingir-se a inversão, mas também como matriz da constituição" (NEGRI, 2016: 271, grifos do autor). Nesse sentido, é a subjetividade da pessoa singular – no primado da sua constituição ontológica, ele é quem dá respostas – que produz a oposição corporificada e enfrenta a mistificação da socialização capitalista. Na impossibilidade de manter-se colaborando com a exploração econômica, ele volta-se contra ela. A questão da subjetividade nunca é um problema de menor poder ontológico. É por isso que podemos dizer que a subjetividade está dominada até certo ponto e a resistência – que ainda aqui funciona dentro da lógica do protesto –, aparece como a primeira reação subjetiva à dominação social ampla. Marx examina a questão da inversão. Ele parece traduzir o problema da mudança social profunda como uma questão de inversão das formas específicas de dominação, pois antes tínhamos formas sociais que estavam voltadas para descobrir o estado social que produz "melhores cidadãos" em contraposição à "estreita forma burguesa":

> Nunca encontramos entre os antigos uma investigação sobre qual forma de propriedade da terra é a mais produtiva, qual cria a maior riqueza. A riqueza

> não aparece como finalidade da produção, embora Catão naturalmente possa examinar qual cultivo do campo é o mais rentável, ou até Brutus possa emprestar seu dinheiro aos melhores juros. A investigação é sempre sobre qual modo de propriedade cria os melhores cidadãos. A riqueza só aparece como fim em si mesma entre os poucos povos mercantis – monopolistas do 'comércio de carga' – que vivem nos poros do mundo antigo, assim como os judeus na sociedade medieval. Agora, a riqueza é, por um lado, coisa, realizada por coisas, em produtos materiais, com os quais o ser humano se defronta como sujeito; por outro lado, como valor, é simples comando sobre trabalho alheio, não para fins de dominação, mas de fruição privada etc. Em todas as formas, a riqueza aparece em sua figura objetiva, seja como coisa, seja como relação mediada pela coisa, que se situa fora e casualmente ao lado do indivíduo. Desse modo, a antiga visão, em que o ser humano aparece sempre como a finalidade da produção, por estreita que seja sua determinação nacional, religiosa ou política, mostra ser bem superior ao mundo moderno, em que a produção aparece como finalidade do ser humano e a riqueza, como finalidade da produção. 'De fato', porém, se despojada da estreita forma burguesa, o que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas etc. dos indivíduos, gerada pela troca universal? [O que é senão o] pleno desenvolvimento do domínio humano sobre as forças naturais, sobre as forças da assim chamada natureza, bem como sobre as forças de sua própria natureza? [O que é senão a] elaboração absoluta de seus talentos criativos, sem qualquer outro pressuposto além do desenvolvimento histórico precedente, que faz dessa totalidade do desenvolvimento um fim em si mesmo, *i.e.*, do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, sem que sejam medidas por um padrão *predeterminado*? [O que é senão um desenvolvimento] em que o ser humano não se reproduz em uma determinabilidade, mas produz sua totalidade? Em que não procura permanecer como alguma coisa que deveio, mas é no movimento absoluto do devir? Na economia burguesa – e na época da produção que lhe corresponde –, essa exteriorização total do conteúdo humano aparece como completo esvaziamento; essa objetivação universal, como estranhamento total, e a desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas, como sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior. Por essa razão, o pueril mundo antigo, por um lado, aparece como mais elevado. Por outro, ele o é em tudo em que se busca a forma, a figura acabada e a limitação dada. O mundo antigo representa a satisfação de um ponto de vista tacanho; ao passo que o moderno causa insatisfação, ou, quando se mostra satisfeito consigo mesmo, é *vulgar* (MARX, 2011a: 399-400, grifos do autor).

Então, o comunismo é – a um só tempo – a inversão e a constituição na própria crise fundamental. A constatação de Marx é que "a riqueza é, por um lado, coisa, realizada por coisas, em produtos materiais, com os quais o ser humano se defronta como sujeito", mas sua forma específica assumida no capitalismo modifica esse naturalismo, em que ela aparece "como valor, é simples comando sobre trabalho alheio, não para fins de dominação, mas de fruição privada". A finalidade da atividade primordial está subsumida à produção de valor e de mais-valor, isto é, ela está invertida

em que o objetivo não é a realização das carências individuais, mas a produção da riqueza estranha e da reprodução da apropriação privada do trabalho não-pago pelos capitalistas. O paradoxo apresentado por Marx é que o "mundo antigo representa a satisfação de um ponto de vista tacanho; ao passo que o moderno causa insatisfação, ou, quando se mostra satisfeito consigo mesmo, é vulgar". Não podemos elaborar a constituição da Ideia do comunismo partindo das limitações do mundo anterior ao capitalismo, ou seja, não se trata de um retorno a ele. A questão da inversão é mais radical que um retorno despolitizado impossível. O presente do capitalismo somente pode produzir "insatisfação", e mesmo sua pretensa satisfação – cínica e ideológica – mostra-se "vulgar". O esvaziamento da exteriorização humana é ineliminável sob as condições pressupostas de dominação social capitalista. O comunismo aparece como transição, invertendo esse processo brutal de esvaziamento.

Marx salienta que o capitalismo "é um ponto de passagem necessário – e, por isso, encerra em si, ainda de forma invertida, de cabeça para baixo, a dissolução de todos os pressupostos limitados da produção" (MARX, 2011a: 425). Essa passagem parece indicar que Marx considerava o capitalismo como o próprio limite absoluto da limitação objetiva à plena realização da vida humana. Talvez seja por essa razão que depositasse tanta confiança na capacidade revolucionária das suas forças produtivas materiais em dissolver relações sociais desumanizadoras. Negri sugere que a linguagem da inversão das categorias utilizada por Marx – ao contrário das usuais explicações metafísicas –, tem como significado explicitar a "tensão revolucionária apontada para além delas", ou seja, "o tecido da inversão está em toda parte, em toda parte o ponto de vista do sujeito operário impõe o seu poder" (NEGRI, 2016: 273). O capital é uma potência que tudo domina, e funciona por expansão constante até todos os poros possíveis da vida social. O que ele faz é expandir a universalidade do trabalho abstrato e da produção do valor para que a atividade primordial seja toda ela expressão deste processo. A cooperação social e a divisão do trabalho são mediações para que o poder autoexpansivo da valorização do capital se universalize, rompa todas as fronteiras, objetive-se em formas cada vez mais complexas de dominação social inescapável. O

paradoxo é que quanto mais o poder do capital consegue se expandir pelo tecido social global, mais ele esgota os limites do sistema. Com isso, as tensões são agudizadas e seu esgotamento como forma social ampla – derretendo a ilusão de que sua capacidade tecnologizante infinita seria capaz de eliminar automaticamente as desigualdades obscenas existentes – é reclamado pelo antagonista ontológico. Negri diz que "o desenvolvimento do capital é a imagem reversa do processo comunista, uma imagem que será tanto mais desfigurada e insana quanto mais o capital avançar". A derivação imediata é que "essa oposição atinge o seu ponto extremo, quando a subversão se torna o único caminho a seguir" (NEGRI, 2016: 273). A questão que temos que considerar é que a subversão é resultado de um processo antitético entre a necessidade objetiva de circulação do poder abstrato do capital e a necessidade de "respiração" das pessoas comuns. Mais uma vez, a subjetividade é decisiva na constituição do problema autêntico que temos que responder.

É aqui que as coisas se complicam um pouco. Então, quer dizer que basta que invertamos o sistema de controle do capitalismo, substituindo por um mecanismo de controle coletivo socialista? A resposta é não. Estamos falando sobre a ontologia do poder. István Mészáros – o notável filosofo húngaro – foi impiedoso na crítica das tentativas de controle do incorrigível sistema do capital por formas coletivas estéreis, sem que a substância da objetividade alienada fosse radicalmente alterada. Ele diz que a alternativa clássica de mudança "foi o sistema econômico e político de tipo soviético com a extração máxima politicamente regulada do trabalho excedente sob o domínio de sua formação de Estado" – que define a questão da transição social nos termos da revolução política em que uma classe domina as outras –, "em contraste com a extração *primordialmente econômica* do trabalho excedente como *valor excedente*" (MÉSZÁROS, 2015: 41, grifos do autor). Isto é, o sistema de produção do valor mantém-se intocado, não apenas inalterado, mas regulado por uma forma de controle social coletivo através do poder estatal. Mészáros fala em "extração máxima politicamente regulada do trabalho excedente" pelo controle coletivo estatal que, nesse caso, é significa a primazia da política na regulação da economia. Em grande

medida, temos aqui a tradução da democratização como o controle político proletário da objetividade alienada. A questão da transição social é reduzida ao problema do exercício da ditadura, agora corporificada na forma da ditadura democrática do proletariado sobre as outras classes antagonizadas. Assim, a emancipação é reduzida sempre à questão da politicidade, em que a transição social ampla é traduzida – e apenas – como mudança da regulação política da objetividade alienada. Antonio Negri diz que:

> Aqui, quando falamos em comunismo, *a inversão é potente e sintética*. A forma contraditória tem a aparência de um obstáculo insuperável, de um obstáculo que cresce cada vez mais ao longo do desenvolvimento da "revolução permanente" do capital pode manter. Ainda menos pode uma proposição que busque o socialismo manter-se sólida. A teoria da propriedade estatal, da planificação, da igualdade na exploração – tudo isso é derivado da "revolução permanente" do capital (NEGRI, 2016: 274, grifos do autor).

Essa posição é aproximada – por outros meios – da desenvolvida por Cornelius Castoriadis. Ele insiste que o objeto latente da revolução autêntica não é a tentativa fracassada de tentar controlar a objetividade alienada, mas sua transformação radical. A "ditadura burocrática" reduziu-se à prática miserável de controle social da objetividade ingovernável. Na verdade, e na direção oposta, a revolução autêntica deveria ser produzida a partir da "elaboração da experiência" e do "conteúdo positivo da 'resposta", que é a materialização da "revolução enquanto atividade auto-organizada" (CASTORIADIS, 1983: 271). A "extração máxima politicamente regulada do trabalho excedente", como diz Mészáros, é apenas uma resposta falsa ao problema do complexo da transição social ao comunismo. É isso que quer dizer Negri quando acusa a "teoria da propriedade estatal" e da "planificação" como o tipo de constituição da "igualdade na exploração". O comunismo não é a abolição do regime da exploração? Não podemos admitir que exista a substituição da "desigualdade na exploração" para um tipo de "igualdade na exploração". Temos que perceber a questão do conteúdo do comunismo definindo a forma, e não o contrário. O comunismo aparece como "uma nova individualidade coletiva, que inventa novas regras de produção e desenvolvimento", em que "*o sujeito libertado abre um novo mundo* de novas

necessidades coletivamente desdobradas" (NEGRI, 2016: 275, grifos do autor). A "extração máxima politicamente regulada do trabalho excedente" mantém intocado o primado do trabalho abstrato, que é o elemento produtor de valor, ou seja, enquanto a exploração econômica é mantida inalterada, a mudança é limitada ao domínio da modificação da forma através do deslocamento do controle social amplo da classe burguesa para a classe proletária. O fracasso está na tentativa de impor algum tipo de regulação à forma da substância alienada que somente pode ser transcendida por um tipo de alteração radical na própria substância do metabolismo social. É preciso retomar a posição comunista aqui, em que só é possível falar de um tipo de "*ditadura do proletariado* transitória" (MÉSZÁROS, 2015: 50, grifos do autor), que jamais poderia ter sido transformada em "representação permanente" (CASTORIADIS, 1983: 274, grifos do autor) da potência subversiva de mudança do mundo.

Mészáros pressupõe acertadamente que o problema do comunismo é a instituição da "igualdade substantiva" que, entre outros desdobramentos, objetiva alterar radicalmente a base objetiva da sociedade sustentada pela lei do valor – que, como sabemos, é a reprodução da exploração econômica de maneira indefinida –, mas ela também que abolir o problemática da política e da decisão alienada. A "igualdade substantiva" não é o conceito que pode ser tratado separadamente da liberdade. O governo do mundo é a transformação das estruturas separadas de comando, que antagonizam política à economia. Isso significa que aqueles que produzem a riqueza material estão alienados do processo decisório, pois a democracia é apenas a representação distorcida dos seus interesses imediatos. Mesmo que a "parte dos sem parte" no corpo social sejam maioria quantitativa, são minoria na representação política dos seus interesses objetivos. E quando suas ideias tornam-se dominantes, elas jamais são mobilizadas pelas suas forças, mas são instrumentalizadas pelas classes dominantes para conter a dominação social no seu quadro permanente subjacente. Mészáros apresenta uma equação do fenecimento do Estado e da própria ideia de representação:

> MAS ENTÃO, se levarmos a sério as determinações objetivas das mudanças históricas decorrentes, juntamente com suas implicações fundamentais para

> a grande causa da emancipação humana em termos dos imperativos qualitativamente diferentes do "novo começo", nesse caso, também a questão da teoria do Estado deve ser profundamente afetada pela necessária mudança de perspectiva. Pois a concepção da *sociedade sem classes* como a real condição da emancipação humana abrangente é *totalmente incompatível* com a existência do Estado – de *qualquer Estado* – como *órgão independente* da tomada de decisão política global no processo de reprodução social. É por isso que a abordagem marxiana dos mesmos problemas inextricavelmente teve que ligar a modalidade radicalmente nova de controle sociometabólico *comunal* – sob a gestão *planejada* de suas condições de vida pelos produtores livremente associados, guiados pelo princípio orientador vital da *igualdade substantiva* – à determinação igualmente necessária em destaque sob o nome de fenecimento do Estado. Pois era *inconcebível* ter em vista a necessária transformação radical emancipatória não desta ou daquela classe social em particular, mas de *toda a humanidade* – e a novidade qualitativa que se desdobrou historicamente no grande período revolucionário foi precisamente a *indissociabilidade* dos dois – sem a superação do *Estado como tal*. Não apenas sua "derrubada", como muitas vezes projetada em vão, porque tudo o que pode ser derrubado também pode ser restaurado, e com demasiada frequência tem sido, mas seu *fenecimento* completo e irreversível remessa ao passado histórico (MÉSZÁROS, 2015: 76-77, grifos do autor).

O comunismo é o "novo começo" de tudo, o que faz com que ele seja pensado como incompatível com o conceito de dominação de qualquer tipo, ou seja, sem que a extinção das classes esteja mobilizada no horizonte estratégico da emancipação social ampla não teremos o êxito da transição comunista, mas estaremos diante do seu fracasso como projeto estratégico. Com efeito, a "normalização" ideológica da transição comunista no sentido de tomada do poder político não pode significar outra coisa, senão um tipo de "confisco da realidade do poder por um partido que se tornou a única instituição dirigente do Estado". Esse processo contradita imediatamente a constituição da comunidade autêntica que, em vez de "*retomar* as forças da sociedade, então monopolizadas pelo Estado e pelo capital, a revolução desaguou na criação de um Estado controlado pelo partido" – que traduz a questão da revolução como tomada do poder político –, "de um Estado-partido que pretendia *substituir* em tudo as forças e as interações da sociedade para dirigir seu 'desenvolvimento' a partir de cima" (DARDOT; LAVAL, 2017: 88-89, grifos do autor). O princípio da "igualdade substantiva" não significa a manutenção de classes antagonizadas – pois, elas são irreconciliáveis ontologicamente –, mas estamos diante da exigência social de extinção dessa possibilidade. O que significa desenvolver a transição comunista a partir de

cima? Como salienta Mészáros, "tudo o que pode ser derrubado também pode ser restaurado". É uma certa melodia política do fracasso. Assim, é muito necessário a transcendência do elemento objetivo da opressão, ou seja, do próprio trabalho. Negri salienta que:

> *O trabalho não é mais o trabalho, é trabalho que foi libertado do trabalho*. O conteúdo do comunismo, então, consiste na inversão que, ao mesmo tempo, suprime o objeto invertido. Comunismo é apenas a inversão do trabalho na medida em que *essa inversão é uma abolição: do trabalho*. Libertação das forças produtivas: certamente, mas com dinâmica do processo que leva à abolição, à negação em sua forma mais total. *Passar da libertação-do-trabalho para o ir-além-do-trabalho, no coração da definição do comunismo*. Não devemos ter medo em insistir neste momento teórico: a libertação do trabalho vivo exalta o seu poder criativo, *a abolição do trabalho é o que lhe dá vida a todo instante*. O conteúdo, o programa do comunismo é o desenvolvimento de necessidades universais que emergiram na base coletiva – porém miserável – da organização do trabalho assalariado, mas que na via revolucionária significam a abolição do trabalho, a sua morte definitiva (NEGRI, 2016: 277, grifos do autor).

Do ponto de vista materialista, a formação político-estatal não tem autonomia absoluta. Ela é sempre resultado – que pode ser imperfeito – dos mecanismos objetivos que definem a anatomia da sociedade burguesa. Portanto, ela é resultado de uma falha – já que o Todo nunca é a soma das partes –, pois a classe oprimida é o elemento dessemelhante que não está representada na política estatal. A democracia é uma forma específica de ditadura, cuja função é reforçar e reproduzir os interesses objetivos das classes dominantes. Moishe Postone diz que temos partir do primado do "modo de compulsões e coerções abstratas" que aparecem no capitalismo "nas formas sociais de valor e capital". A questão decisiva a ser considerada é o fato de que "as relações sociais expressas por essas categorias não serem absolutamente idênticas ao mercado e à propriedade privada implica que essas compulsões poderiam continuar a existir na ausência das relações de distribuição da burguesia". Isso significa que a objetividade do valor e do capital – como modos dominantes de compulsões e coerções abstratas – podem não ser eliminadas com a mudança do controle político do metabolismo social. Então, a alternativa ao capitalismo não pode ser entre concepções estatais e não-estatais da política, mas estamos diante de um problema ainda mais emblemático, ou seja, a mudança da distribuição não pode alterar o poder subjacente autorreferente do

valor e do capital. Postone defende "que a democracia pós-capitalista envolve mais do que formas políticas democráticas na ausência da propriedade privada dos meios de produção" (POSTONE, 2014: 58). O postulado da alternativa social pós-capitalista precisa ir além do capital – como insiste Mészáros –, pois ela precisa abolir as compulsões sociais abstratas que constituem o metabolismo social do capital e que não podem absolutamente ser eliminadas meramente por decretos executivos. Marx esboça, numa passagem seminal, o postulado do "reino da liberdade" comunista em contraposição ao reino miserável do "reino da necessidade" capitalista:

> Com efeito, o reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; pela própria natureza das coisas, portanto, é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita. Do mesmo modo como o selvagem precisa lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para conservar e reproduzir sua vida, também tem de fazê-lo o civilizado – e tem de fazê-lo em todas as formas da sociedade e sob todos os modos possíveis de produção. A medida de seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, porquanto se multiplicam as necessidades; ao mesmo tempo, aumentam as forças produtivas que as satisfazem. Aqui, a liberdade não pode ser mais do que fato de que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-a a seu controle coletivo, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego; que o façam com o mínimo emprego de forças possível e sob as condições mais dignas e em conformidade com sua natureza humana. Mas este continua a ser sempre um reino da necessidade. Além dele é que tem início o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que, no entanto, só pode florescer tendo como base aquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é a condição básica (MARX, 2017: 882-883).

A posição de Marx é bastante importante aqui, pois ele está elaborando um tipo de concepção que trata a questão do comunismo como um processo de libertação que não é apenas resultado de decretos executivos, mas é imperativo que a liberdade seja a ampliação radical do não-trabalho. Ele diz que "o reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas" e que "é algo que transcende a esfera da produção material propriamente dita". Essa noção significa muito para uma concepção alternativa de emancipação e que não seja apenas uma variação do próprio sistema, ou seja, que apareça como "*produção objetiva do comum pelo capital*" (DARDOT; LAVAL, 2017: 89, grifos do autor). Podemos sinalizar aqui a função orgânica da subjetividade, que em vez de adaptar-se à

objetividade subjacente, intervém sobre ela. A posição de Negri é que o "*comunismo é uma práxis constituinte*" e salienta que "não existe parcela do capital que não seja destruída pelo desenvolvimento agressivo do sujeito" (NEGRI, 2016: 281, grifos do autor). A noção do comunismo como "práxis constituinte" tem o mérito de deslocar o sujeito da prática alienada para a práxis subversiva, produzindo a politização do elemento objetivo que não pode ser encarado como um fundamento neutro sob o qual bastaria modificar a forma do controle social. A questão problemática está em encarar a ontologia da objetividade, que inverte – a partir de suas formações históricas – causa e finalidade da atividade primordial para uma modalidade estranhada e exterior ao sujeito e toda sua humanidade contida.

Nesse sentido, o comunismo não pode ser habitado sobre a base estreita e miserável que temos hoje. Marx diz que a loucura está no fato que nossa exteriorização não nos enriquece, mas produz deformação. Ademais, "nosso próprio produto se levantou contra nós, ele parecia nossa propriedade, na verdade nós somos sua propriedade". Na verdade, "nós mesmos somos excluídos da *verdadeira* propriedade, pois nossa propriedade exclui os outros homens" (MARX, 2016: 159, grifos do autor). A forma de habitar o mundo não é construída pela humanidade autêntica, mas somos impelidos pelo "poder cego" à submissão da nossa humanidade ao trabalho abstrato, que é a mediação que nos associa ao metabolismo social. Nossa capacidade como potência subversiva criativa é subjugada ao ritmo e, sobretudo, necessidade do capital. Marx diz que "a tendência necessária do capital é o aumento da força produtiva do trabalho e a máxima negação do trabalho necessário" (MARX, 2011a: 581). O trabalho necessário é aquele que corresponde à reprodução das condições mínimas do processo de trabalho. O objetivo do capital é não apenas ir além do limite do trabalho necessário, mas encurtá-lo fundamentalmente através da elevação da produtividade das forças produtivas materiais. Assim, a elevação da produtividade do trabalho por si mesma não produz nenhum salto qualitativo ao comunismo, mas essa tendência cega é apenas a circularidade do caráter esquizofrênico – como sugere Deluze e Guattari – do capital, sendo definido seu limite como o próprio limite do seu poder desmedido

sem fim. A revolução autêntica não pode ser a aceleração do "poder cego" – por uma impossibilidade ontológica básica –, mas o "reino da liberdade" precisar ser a interrupção dessa aceleração estúpida. Temos que pensar a revolução autêntica, que é definida pelo comunismo, não pela restauração do poder de mando do valor e do capital, mas a imediata interrupção, alteração, inversão do conteúdo latente da dominação social. É paradoxal retomar a formulação de Benjamin aqui, quando diz que "Marx havia dito que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez as coisas se apresentem de maneira completamente diferente. É possível que as revoluções sejam o ato, pela humanidade que viaja nesse trem, de puxar os freios de emergência" (BENJAMIN apud LÖWY, 2005: 93-94). Essa posição é fundamental, pois politiza a questão da objetividade neutra e altera radicalmente o parâmetro teórico clássico que trata o desafio da transição social como um problema relativo ao controle do poder político. Mészáros sugere que a classe dos proletários tem uma constituição ontológica, que é justamente a "incapacidade de dominar". O comunismo como forma autêntica de habitar o mundo é a própria generalização dessa condição:

> Assim, enquanto a "classe universal" fictícia de Hegel é uma entidade *sem classe* (e, como tal, uma contradição em termos), o proletariado de Marx é completamente "conforme à classe" (e, nesse sentido, inevitavelmente parcial) e real. Em sua "tarefa histórica", tem uma *função* universalizante e objetivamente fundada. Ao mesmo tempo, sua parcialidade é também única, já que não pode ser convertida em uma condição *de domínio exclusivo* da sociedade. Consequentemente, para "dominar", o proletariado deve generalizar sua própria condição de existência: a saber, a incapacidade de dominar, como uma parcialidade, às expensas de outros grupos sociais e classes. (Obviamente, isso está em contraste total com a burguesia e outras classes dominantes que no passado dominaram precisamente ao excluir e subjugar outras classes.) É nesse sentido que a "ausência do caráter de classe" [*classlessness*] – o estabelecimento de uma sociedade sem classes – está ligada ao peculiar domínio de classe "da parcialidade que se autoextingue", cuja medida de sucesso é a generalização de um modo de existência totalmente incompatível com o domínio de classe (MÉSZÁROS, 2015: 123, grifos do autor).

O proletariado é marcado pela incapacidade ontológica de exercer a dominação social ampla, pois sua condição objetiva – como parcialidade de classe – somente pode funcionar no nível da universalidade como "parcialidade que se autoextingue". Mészáros parte da noção preliminar que o proletariado possui uma condição objetiva

específica que inviabiliza – como um processo duradouro – qualquer possibilidade de domínio social de classe sobre o conjunto da sociedade. Marx pensava o proletariado como o negativo da sociedade burguesa, e única classe capaz de libertar não somente a si do domínio de classes existente, mas de libertar todas as outras classes do fundamento restrito que o capitalismo impõe sobre todas as classes e indivíduos. Mas a emancipação não pode ser restrita à emancipação política – que é domínio da democracia política e da igualdade formal –, mas a emancipação das condições objetivas que produzem a asfixia coletiva, ou seja, a transcendência positiva das formas de compulsão abstratas do valor e do capital que fundamentam todo o complexo de dominação social capitalista. Tudo recaí sobre o sujeito asfixiado. É assim que nossa forma de relacionamento – mediada pelo estranhamento – não pode se expressar numa forma plenamente positiva. Ela é interditada pela objetificação de tudo:

> A única linguagem compreensível que falamos uns com os outros é a de nossos objetos em sua relação uns com os outros. Nós não compreenderíamos uma linguagem humana, ela estaria sem efeito. Ela seria percebida, sentida por um dos lados como pedido, como súplica e, portanto, como uma *humilhação*, e consequentemente seria expressa com vergonha, com o sentimento de ser algo descartável. Pelo outro lado, seria recebida e rechaçada como *desaforo* ou *loucura*. Estamos de tal modo alienados mutuamente da essência humana que a linguagem imediata dessa *essência* nos aparece como uma *violação da dignidade humana*, e, pelo contrário, a linguagem alienada dos valores materiais aparece como a dignidade humana justificada, autoconfiante e que reconhece a si mesma (MARX, 2016: 159, grifos do autor).

O "reino da necessidade" pode ser controlado pela política proletária sem que sua ontologia seja alterada, através da substituição do mercado pelo planejamento estatal como mecanismo de controle e distribuição. Todavia, sem uma mudança substantiva nos parâmetros objetivos da reprodução social, seguiremos tendo a exponenciação da "violação da dignidade humana" e da "humilhação" como fenômenos da opressão social. A questão da mudança da objetividade alienada – pelo método da inversão formulado por Marx – para um tipo de objetividade livre pressupõe a plena participação da "subjetividade subversiva", que intervém politicamente sobre a realidade objetiva para alterá-la e, nesse mesmo processo, se automodifica na direção da instituição de uma forma de relacionamento emancipada

de “uns com os outros”. Para Negri, “é um sujeito novo que se forma, que transforma a realidade e destrói o capital”: “É um novo sujeito. Rico e alegre” (NEGRI, 2016: 285). Isso só é possível quebrando o nível zero de sustentação da dominação social compulsiva. O efeito imediato do automovimento compulsivo do capital no sujeito e na subjetividade contida – “de forma inteiramente involuntária –, é a redução do “trabalho humano, o dispêndio de energia, a um mínimo”. O paradoxo é que essa medida reduz imediatamente o trabalho necessário – que é o trabalho realmente pago –, encurtando a obrigação do sujeito com a atividade primordial. Negri argumenta que “o trabalho vivo, libertando-se, reconquistando o valor de uso de si próprio, contra o valor de troca, cria um universo de necessidades do qual, eventualmente, o trabalho pode apenas participar”. Ele segue dizendo que “nesse caso, se trata de trabalho essencial, coletivo, não mistificado, comunista: o contrário ao trabalho como construção capitalista” (NEGRI, 2016: 285). Mas isso deriva de uma contradição interna ao “poder cego” do capital. Marx apresenta que é a redução do tempo de trabalho a um mínimo possível que possibilita a transformação do conteúdo latente da emancipação em conteúdo manifesto. Marx diz que:

> A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado, *i.e.*, o pôr do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da *relação de valor* e da produção baseada no valor. O seu pressuposto é e continua sendo a massa do tempo de trabalho imediato, o *quantum* de trabalho empregado como o fator decisivo da produção da riqueza. No entanto, à medida que a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza efetiva passa a depender menos do tempo de trabalho e do *quantum* de trabalho empregado que do poder dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho, poder que – sua ‘poderosa efetividade’ –, por sua vez, não tem nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção, mas que depende, ao contrário, do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação dessa ciência à produção. (Por seu lado, o próprio desenvolvimento dessa ciência, especialmente da ciência natural e, com esta, todas as demais, está relacionado ao desenvolvimento da produção material.) A agricultura, p. ex., torna-se simples aplicação da ciência do metabolismo material, de forma a regulá-lo do modo mais vantajoso possível para todo o corpo social. A riqueza efetiva se manifesta antes – e isso o revela a grande indústria – na tremenda desproporção entre o tempo de trabalho empregado e seu produto, bem como na desproporção qualitativa entre o trabalho reduzido à pura abstração e o poder do processo de produção que ele supervisiona. O trabalho não aparece mais tão envolvido no processo de produção quando o ser humano se relaciona ao processo de produção muito mais como supervisor e regulador. (O que vale para a maquinaria, vale igualmente para

> a combinação da atividade humana e para o desenvolvimento do intercâmbio humano.) Não é mais o trabalhador que interpõe um objeto natural modificado como elo mediador entre o objeto e si mesmo; ao contrário, ele interpõe o processo natural, que ele converte em um processo industrial, como meio entre ele e a natureza inorgânica, da qual se assenhora. Ele se coloca ao lado do processo de produção, em lugar de ser seu agente principal. Nessa transformação, o que aparece como a grande coluna de sustentação da produção e da riqueza não é nem o trabalho imediato que o próprio ser humano executa nem o tempo que ele trabalha, mas a apropriação de sua própria força produtiva geral, sua compreensão e seu domínio da natureza por sua existência como corpo social – em suma, o desenvolvimento do indivíduo social. *O roubo do tempo de trabalho alheio, sobre o qual a riqueza atual se baseia*, aparece como fundamento miserável em comparação com esse novo fundamento desenvolvido, criado por meio da própria grande indústria. Tão logo o trabalho na sua forma imediata deixa de ser a grande fonte da riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem de deixar, de ser a sua medida e, em consequência, o valor de troca deixa de ser [a medida] do valor de uso. O *trabalho excedente da massa* deixa de ser condição para o desenvolvimento da riqueza geral, assim como o não *trabalho dos poucos* deixa de ser a condição do desenvolvimento das forças gerais do cérebro humano. Com isso, desmorona a produção baseada no valor de troca, e o próprio processo de produção material imediato é despido da forma da precariedade e contradição. [Dá-se] o livre desenvolvimento das individualidades e, em consequência, a redução do tempo de trabalho necessário não para pôr trabalho excedente, mas para a redução do trabalho necessário da sociedade como um todo a um mínimo, que corresponde então à formação artística, cientifica etc. dos indivíduos por meio do tempo liberado e dos meios criados para todos eles. O próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza. Por essa razão, ele diminui o tempo de trabalho na forma do trabalho necessário para aumentá-lo na forma do supérfluo; por isso, põe em medida crescente o trabalho supérfluo como condição – 'questão de vida e morte' – do necessário. Por um lado, portanto, ele traz à vida todas as forças da ciência e da natureza, bem como da combinação social e do intercâmbio social, para tornar a criação da riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho nela empregado. Por outro lado, ele quer medir essas gigantescas forças sociais assim criadas pelo tempo de trabalho e encerrá-las nos limites requeridos para conservar o valor já criado como valor. As forças produtivas e as relações sociais – ambas aspectos diferentes do desenvolvimento do indivíduo social – aparecem somente como meios para o capital, e para ele são exclusivamente meios para poder produzir a partir de seu fundamento acanhado (MARX, 2011a: 587-589, grifos do autor).

A emancipação não pode estar reduzida à política, à distribuição da objetividade alienada, pois a emancipação social autêntica envolve múltiplos fatores decisivos para a superação positiva do poder do capital. Retomando Mészáros, "se age *politicamente*, o proletariado permanece na órbita da parcialidade" (MÉSZÁROS,

2015: 123, grifos do autor). Não é possível aderir completamente à posição de Roman Rosdolsky, que pensava a "revolução anticapitalista" será resolvida da "luta constante entre a lei do valor, legada pelo passado capitalista, e o princípio do planejamento socialista, diametralmente oposto" (ROSDOLSKY, 2001: 360-361). O problema está no falso antagonismo entre a lei objetiva do valor – que é a lei que define a exploração capitalista e o objetivo do sistema de reprodução social como um todo – e a distribuição política. A crítica de Mészáros ao socialismo soviético é que podemos ter um sistema de distribuição planificado sem que tenhamos a extinção do valor como forma objetiva de exploração. O paradoxo da elaboração de Marx nos Grundrisse é que como o "capital é a contradição em processo", "o trabalho excedente da massa deixa de ser condição para o desenvolvimento da riqueza geral, assim como o não trabalho dos poucos deixa de ser a condição do desenvolvimento das forças gerais do cérebro humano". Mas isso significa imediatamente a emancipação? Não, pois o que Marx está tentando indicar é que o capital – pelas suas próprias forças autônomas –, produz um curto-circuito em que a nova objetividade em processo destitui o sentido da lei do valor. Entretanto, a revolução não é um ato contínuo da objetividade, ou seja, do processo do complexo automático mecânico, mas ela aparece como "acontecimento" autêntico quando é instituída pelo "sujeito subversivo". É a revolução autêntica que abre o caminho para o projeto positivo comunista. O que a contradição imanente da objetividade alienada mostra é o limite absoluto do "fundamento acanhado" da produção do valor como regulador da sociabilidade. A redução do tempo de trabalho necessário para a produção do valor é a expressão antitética do alargamento do tempo de trabalho livre, isto é, a maquinaria no seu mais elevado grau de desenvolvimento possibilita a libertação da pessoa singular – e do gênero humano amplo – da escravidão moderna do trabalho abstrato. Daí a crítica das forma socialistas de distribuição do valor:

> O comunismo é planificação unicamente na medida em que é a abolição planificada do trabalho. *A planificação é uma expressão (e uma condição) do caráter associado do trabalho que deve suprimir a alienação do poder de mando e de sua reificação*. Trata-se, por conseguinte, de uma racionalidade econômica não superior, *mas diversa*. Tão diversa que não pode haver nenhuma homologia entre elas. Quando não se dão as condições e o objetivo

> de poder do mando capitalista – a sua forma socialista. Aqui, pois, a *crítica marxiana do socialismo* adquire toda a sua pertinência. O socialismo não é, não pode ser em caso algum, uma etapa ou uma passagem para o comunismo. O socialismo é a forma mais alta, a forma superior de racionalidade econômica do capital, da racionalidade do lucro. Sobrevive no socialismo, assim, a lei do valor, levada a um grau de centralização e síntese geral que conecta as formas de gestão econômica planificada com o funcionamento da maquinaria jurídica e política do estado. *O socialismo mantém viva e generalizada a lei do valor. A abolição do trabalho é o signo inverso da lei do valor*. A questão da abolição do trabalho exclui qualquer homogeneidade possível entre planificação capitalista e planificação comunista. Devemos novamente criticar a contundência a lógica dialética que autoriza camadas de homogeneidade no desenvolvimento das oposições: pelo contrário, precisamos ver em ação a lógica de um dualismo radical (NEGRI, 2016: 286, grifos do autor).

A despeito a fórmula dura de Negri – "O socialismo é a forma mais alta, a forma superior de racionalidade econômica do capital, da racionalidade do lucro" –, não podemos discordar do seu postulado básico, isto é, que o socialismo não extingue a lei do valor, mas, em grande medida, pode funcionar como um forma de regulação politicamente orientada pelo controle estatal. Nesse caso, tudo é reduzido a questão da "distribuição justa" (MARX, 2012: 27) da objetividade alienada. O comunismo, por outro lado, é a destituição da lei da valor e elaboração do futuro. Negri diz que "*o futuro comunista somente pode ser construído*", pois "cada qualidade dele reside na potência de sua fundação, na força do projeto" (NEGRI, 2016: 289, grifos do autor). A força dos fins instituindo o comunismo nos meios políticos necessários – embora sejam insuficientes –, é o que possibilita que o ato da revolução seja propriamente político. A política aqui é essencialmente um tipo de movimentação negativa, pois obstrui e destrói o poder dominante. Não será resultado da objetividade alienada em convulsão. O curto-circuito possibilita – mas não faz nada sozinho – que o "sujeito subversivo" faça a travessia da obstrução e destruição negativa para a elaboração positiva do futuro comunista. Há uma belíssima passagem de 1844, em que Marx esquadrinha o significado da comunidade autêntica comunista:

> Contudo, a *comunidade*, em relação à qual o trabalhador está isolado, possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquelas que são próprias da comunidade *política*. Essa comunidade, da qual o *seu próprio trabalho* o separa, é a *vida* mesma, a vida física e espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a condição *humana*. A *condição humana* [*menschliches Wesen*] é a *verdadeira comunidade* dos humanos

> [*Gemeinwesen der Menschen*]. O funesto isolamento em relação essa condição é incomparavelmente mais abrangente, mais insuportável, mais terrível e mais contraditório do que o isolamento em relação à comunidade política; na mesma proporção, a eliminação desse isolamento e até mesmo uma reação parcial a ele, uma revolta contra ele, tem um alcance infinitamente maior, assim como o ser humano é infinitamente maior do que o cidadão e a *vida humana* é infinitamente maior do que a *vida política*. Em consequência, por mais *parcial* que seja, a revolta *industrial* comporta uma alma universal e, por mais universal que seja, a revolta *política* abriga, sob sua forma mais *colossal*, um espírito *mesquinho* [...] O que se viu foi isto: uma revolução *social* encontra-se na perspectiva do *todo* – mesmo que ocorra em *um único* distrito fabril – por ser um protesto do ser humano contra a vida desumanizada, por partir da *perspectiva* de *cada* indivíduo real, porque a *comunidade* contra cujo isolamento em relação a si o indivíduo se insurge é a *verdadeira* comunidade dos humanos, a saber, a condição *humana*. Em contrapartida, a *alma política* de uma revolução consiste na *tendência* das classes sem influência política de eliminar seu *isolamento* em relação ao *sistema estatal* e ao *governo*. Sua perspectiva é a do Estado, a de um todo *abstrato*, que somente ganha existência pelo isolamento em relação à vida real, que é *impensável* sem a contraposição organizada entre ideia universal e existência individual do ser humano. Consequentemente uma revolução de alma política também organiza, em conformidade com a natureza *restrita* e contraditória dessa alma, um círculo dominante na sociedade, à custa da sociedade (MARX, 2010d: 50-51, grifos do autor).

A perspectiva da revolução autêntica é a transformação da alma política restrita em alma social abrangente, em que a política é transcendida para um outro tipo de metabolismo social em que a dominação social – inclusive na sua variação política – não seja mais um problema ontológico decisivo. Isso significa ausência de problemas? Peter Trawny diz que "a autocompreensão e a reivindicação dessa comunidade surgida da revolução são universais". Mas essa universalidade não significa a imediata ausência de conflitos, pois ela não é capaz de eliminar a pluralidade existente. Na verdade, "essa pluralidade deve produzir diferenças de modo que nelas a comunidade possa se sentir", pois "conflitos são portanto não somente possíveis, mas necessários" (TRAWNY, 2019: 79). A ideia – que é em si idealista e ideológica – de que o comunismo significa ausência de problemas é apenas um tipo de metafísica despolitizada. O comunismo não é a instituição do paraíso, mas a instituição de uma forma de comunidade em que opressão, dominação e humilhação não serão respostas à contenção do pleno desenvolvimento da individualidade. É necessário dizer que o comunismo não significa a eliminação da pessoa singular dissolvida na universalidade abrangente. Não

é possível imaginar um Todo totalitário sobre as liberdades sensíveis. Essa é apenas a propagada anticomunista. O que podemos dizer? Talvez, o comunismo seja apenas o começo dos nossos mais difíceis problemas. É por isso que a liberdade verdadeira é aquela que mobiliza todas as potencialidades recalcadas, reprimidas, da pessoa singular. O tempo livre é decisivo no e para o comunismo. Para Marx, "o tempo livre, que é tanto tempo de ócio quanto tempo para atividades mais elevadas, naturalmente transformou o seu possuidor em outro sujeito" (MARC, 2011: 594). É possível uma sociedade em que o tempo livre seja fundamento exclusivo da vida social? Cornelius Castoriadis diz que "a liberdade, para o ser humano, não é a desocupação, mas a atividade livre" (CASTORIADIS, 1983: 174). Marx elabora um esboço impressionante sobre a dialética entre as condições objetivas e a liberação da subjetividade livre:

> {*A criação de muito 'tempo disponível'* para além do tempo necessário de trabalho para s sociedade como um todo e para cada membro dela (*i.e.*, espaço para o desenvolvimento das forças produtivas plenas do indivíduo singular, logo também da sociedade), essa criação de não tempo de trabalho aparece, da perspectiva do capital, assim como de todos os estágios anteriores, como não tempo de trabalho, tempo livre para alguns indivíduos. O capital dá o seu aporte aumentando o tempo de trabalho excedente da massa por todos os meios da arte e da ciência, porque a sua riqueza consiste diretamente na apropriação de tempo de trabalho excedente; uma vez que sua finalidade é *diretamente o valor*, não o valo de uso. Desse modo, é 'a despeito dele mesmo', ele é instrumento na criação dos meios para o tempo social disponível, na redução do tempo de trabalho de toda a sociedade a um mínimo decrescente e, com isso, na transformação do tempo de todos em tempo livre para seu próprio desenvolvimento. Todavia, sua tendência é sempre, por um lado, *de criar 'tempo disponível', por outro lado, 'de convertê-lo em trabalho excedente'*. Quando tem muito êxito, o capital sofre de superprodução e, então, o trabalho necessário interrompido porque não há *'trabalho excedente' para ser valorizado pelo capital*. Quanto mais se desenvolve essa contradição, tanto mais se evidencia que o crescimento das forças produtivas não pode ser confinado à apropriação do 'trabalho excedente' alheio, mas que a própria massa de trabalhadores tem de se apropriar do seu trabalho excedente. Tendo-o feito – e com isso o *'tempo disponível'* deixa de ter uma existência contraditória –, então, por um lado, o tempo necessário de trabalho terá sua medida nas necessidades do indivíduo social, por outro, o desenvolvimento da força produtiva social crescerá com tanta rapidez que, embora a produção seja agora calculada com base na riqueza de todos, cresce o '*tempo disponível*' de todos. Pois a verdadeira riqueza é a força produtiva desenvolvida de todos os indivíduos. Nesse caso, o tempo de trabalho não é mais de forma alguma a medida da riqueza, mas o 'tempo disponível'. O *tempo de trabalho como medida de riqueza* põe a própria riqueza como riqueza fundada sobre pobreza e o 'tempo disponível' como tempo existente apenas *na e por meio da oposição ao tempo de trabalho excedente*, ou significa pôr todo o tempo do indivíduo

> como tempo de trabalho, e daí a degradação do indivíduo a mero trabalhador, sua subsunção ao trabalho. *Por isso, a maquinaria mais desenvolvida força o trabalhador a trabalhar agora mais tempo que o fazia o selvagem ou que ele próprio com suas ferramentas mais simples e rudimentares.*} (MARX, 2011a: 590-591, grifos do autor).

Assim, o comunismo é o fim do "tempo livre para alguns indivíduos", que produz deformações assimétricas e desumanidade concentrada para a parte dos que não têm parte. O que Marx foi capaz de imaginar ainda no século 19 – considerando a ontologia da objetividade alienada e a explosão capaz de operar o futuro pelo "sujeito subversivo" – é que a "redução do tempo de trabalho de toda a sociedade a um mínimo decrescente" possibilitaria a "transformação do tempo de todos em tempo livre para seu próprio desenvolvimento". O que aparece como decrescente é a desumanização, que é substituída radicalmente pela criação da vida autêntica que começa com a instituição do comunismo, mas não tem nenhuma limitação imediata. O futuro está aberto: a simples existência do comunismo como imagem provoca a abertura para a verdadeira reconstrução da vida pensada para além do inferno sufocante existente. A atividade alienada é autorreferente no capitalismo – e parece ser esse o ponto decisivo –, mas a alienação está sempre submetida a uma crise permanente que provoca sempre o aparecimento de uma alternativa verdadeira em processo de elaboração. Na maioria das vezes a elaboração redunda em fracasso. Às vezes, a elaboração permite um passo adiante no futuro que nos aproxima do comunismo. O que é a riqueza senão o prolongamento – como forma de ruptura radical – da indefinição produtiva das obrigações do presente na direção da instituição do impossível? A miséria que temos hoje é pautada pelo tempo de trabalho abstrato. O futuro é a elaboração coletiva sustentada no "tempo disponível de todos". A questão do tempo livre é pressuposto da criação e da imaginação capaz de elaborar os verdadeiros problemas, sem os quais nenhuma solução comunista é possível. Aqui, temos a constituição de uma forma de vida não mais pressionada pelo sistema de obrigações negativas, mas imediatamente fundadas no postulado de que o futuro está em toda parte. O comunismo é uma forma de habitar o mundo? É a habitação própria do sujeito rico e alegre, sensível e humanizado, sincero e íntegro. O coração pulsante do novo tempo do mundo é a

liberdade, a libertação, a liberação das forças pessoais e coletivas exigentes da pulsão pública e universal. O que permite o desejo pelo habitar o mundo mesmo após tantos fracassos? Wisława Szymborska – a poetiza polonesa insuperável – elabora um tipo de suspiro insinuante, quando responde insistindo que é "a incorrigível disposição de amanhã começar de novo" (SZYMBORSKA, 2011: 44) que nos mantém firmes. É isso. É preciso firmeza e força. É por isso que temos que nos fazer a pergunta suspeita não plenamente respondida nas experiências revolucionárias que fracassaram. Há outra forma de habitar o coração do homem pequeno senão tentando habitar – não mais o mundo habitado – o comunismo?

Epílogo: axioma da felicidade

> "O que é a felicidade? O sentimento de que a potência *aumenta* – de que um obstáculo está prestes a ser ultrapassado", escreve um amigo.
> Tornar-se revolucionário é se entregar a uma felicidade difícil, mas imediata.
>
> Comitê Invisível,
> *Aos nossos amigos: Crise e Insurreição*

Na contramão do elogio da felicidade que temos hoje, ou na ideia de uma felicidade como "problema" propriamente pessoal, a felicidade aparece aqui como uma noção problemática que precisa ser desmontada, cindida, de sua notória ilusão fantasmagórica, para que um certo realismo necessário seja alcançado. Seria a solidão uma infelicidade? Ou, diante de um universo simbólico de pessoas felizes – felicidade fotografada nas redes sociais do espetáculo, em que a imagem é a realidade do nosso tempo de simulacro –, o que justamente demonstra a infelicidade universal estaria na presença permanente de sua não-substância na felicidade empírica disponível? Por que somos tão infelizes? Ou se quiséssemos inverter o sentido do "problema", o que nos leva a atribuir demasiado valor subjetivo à busca pela felicidade? Não poderíamos simplesmente viver sem nenhuma referência ao ideal de felicidade, como se o seu não-ser destituído da felicidade como valor supremo fosse condição de possiblidade do nosso estar-no-mundo? Žižek diz algo interessante a esse respeito, indicando que o "problema" não estaria na felicidade, mas na existência do adverbio "quase": é como se estivéssemos diante da felicidade, ou em torno dela, mas como algo que estaria "quase" sempre próximo demais, logo, muito distante:

> Naquela época, estava em uma situação desesperada, e é verdade: a teoria literalmente salvou minha vida. Ainda hoje, quando tenho crises pessoais, sei que preciso focar mais na teoria. É a minha saída particular. Não acredito em felicidade. Em nenhum lugar na constituição americana existe essa fórmula de busca pela felicidade. Sequer acho que as pessoas querem ser felizes. Se temos algo a aprender com a psicologia, é que as pessoas sempre dão um jeito de sabotar a própria felicidade. Nós, humanos, sabemos muito bem como estragar as coisas [...] Não acho que estamos felizes ao conseguir o que queremos. Quando isso acontece, nos decepcionamos. Temos que "quase" conseguir. Queremos o ouro à distância (ŽIŽEK, 2019).

Então, o paradoxo está na equação instável entre o "não acredito na felicidade" como uma crença pessoal e a constatação esboçada por Freud sobre o desejo subjacente

das pessoas comuns, ou seja, elas "buscam a felicidade, querem tornar e permanecer felizes". No sentido mais estrito, a felicidade significa "a ausência de dor e desprazer", mas, fundamentalmente, "a vivência de fortes prazeres" (FREUD, 2011: 19). Žižek diz que "em psicanalise, a traição do desejo tem um nome preciso: felicidade. Quando exatamente se pode dizer que as pessoas são livres?" (ŽIŽEK, 2003: 77). A questão decisiva – que aparece como um impasse difícil –, é alimentada pela hipótese de que "é simplesmente o programa do princípio de prazer que estabelece a finalidade da vida" (FREUD, 2011: 20). Isso significa que o governo da pulsão é quem mobiliza toda a atividade psíquica desde o começo. Mas o princípio de prazer é ingovernável? Ele tem algum limite decisivo? Ora, podemos dizer aqui que a felicidade como finalidade da vida não pode ser limitada pelo gozo subjacente ao seu desejo primordial. Nesse caso, o desejo está objetificado e é tragado pelo processo de reificação compulsiva, isto é, no capitalismo, a felicidade é redutível à forma-mercadoria como máquina de satisfação dos desejos, que é a tradução imediata do seu funcionamento como exercício da liberdade pessoal limitada. É por isso que Raoul Vaneigem diz que "a ilusão da livre escolha e a promessa falaciosa duma felicidade imediata, pagável em prestações" (VENEIGEM, 1999: 25) é o que define a estrutura psicológica média dentro do capitalismo. Mas como o desejo é quem governa a "busca pela felicidade", a disponibilidade absoluta dos objetos possíveis não produz efeito contrário ao desejado? Renata Salecl diz que o paradoxo é que "quando as massas se tornam verdadeiramente felizes, o capitalismo enfrenta um grande problema" (SALECL, 2005: 08). É possível dizer aqui que *abundância das coisas* é apenas um falso semblante à liberdade pessoal. Na verdade, a abundância não pode ser mobilizada pelo capitalismo como fator objetivo de realização da felicidade. Aliás, a falta é mais importante como dispositivo ideológico do que a abundância, pois a felicidade é uma carência que não pode ser satisfeita. Ela precisa ser experimentada como falta, rasura, incompletude. Não há mecanismo ideológico mais potente do que a compulsão pela felicidade que não pode ser satisfeita, pois a falta é o que faz com que as pessoas singulares mobilizem suas vidas pela "busca da felicidade" como a própria "finalidade da vida":

> Assim, a felicidade é, para usar as palavras de Alain Badiou, não uma categoria de verdade, mas uma categoria de simples Ser e, como tal, confusa, indeterminada, inconsistente (lembremos a resposta dada por um imigrante alemão nos EUA quando perguntado se era feliz: "Sou sim; sou muito feliz, *aber glücklich bin ich nicht*..."). É um conceito *pagão*: para os pagãos, o objetivo da vida é ser feliz (a ideia de "viver felizes para sempre" é uma versão cristianizada do paganismo), e o sentimento religioso e a atividade política são considerados as mais altas formas de felicidade (ver Aristóteles) – não é de admirar, portanto, que o Dalai Lama tenha tido tanto sucesso ao pregar a felicidade pelo mundo, nem é de admirar que ele tenha encontrado resposta tão convicta exatamente nos EUA, o império último da (busca da) felicidade... Resumindo, "felicidade" pertence ao princípio do prazer, e o que solapa é a insistência em um além do princípio do prazer [...] Num sentido lacaniano estrito do termo, deveríamos então postular que a "felicidade" se baseia na incapacidade, ou aversão, do sujeito de enfrentar abertamente as consequências de seu desejo: o preço da felicidade é permanecer o sujeito preso à inconstância do desejo. Na vida diária, (fingimos) desejar coisas que na verdade não desejamos, e assim, ao final, o pior que pode nos acontecer é conseguir o que "oficialmente" desejamos. A felicidade é, portanto, intrinsecamente hipócrita: é a felicidade de sonhar com coisas que na verdade não queremos (ŽIŽEK, 2003: 78, grifos do autor).

Žižek elabora uma equação importante aqui, quando diz que "o preço da felicidade é permanecer o sujeito preso à inconstância do desejo". Nesse sentido, o capitalismo opera a inconstância do desejo pela forma-mercadoria, transformando essa instabilidade em oferta compatível ao desejo inconstante. A regulação do princípio de prazer pelo princípio da realidade capitalista tem como solução definida a forma específica de compulsão dos desejos pelo consumo de mercadorias. Não somente o desejo inconstante precisa ser interditado – reprimido, recalcado – pela civilização, como a corporificação da civilização no capitalismo transforma o desejo em satisfação pelo consumo de objetos. Todavia, Marx diz que "o produto é a produção não só como atividade coisificada, mas também como objeto para o sujeito ativo". Ademais, "não é somente o objeto do consumo que é produzido pela produção, mas também o modo de consumo, não apenas objetiva, mas também subjetivamente. A produção cria, portanto, os consumidores". E o mais importante, "a necessidade que o consumo sente do objeto é criada pela própria percepção do objeto" (MARX, 2011a: 46-47). O que podemos dizer é que a objetividade alienada – que define a repressão da pulsão autêntica subjacente – elabora a subjetividade carente, através da produção objetiva da "percepção do objeto". Assim, "o sujeito ativo" é apenas um tipo específico de

subjetividade que busca a felicidade como finalidade da vida. O que a *dissimulação* ideológica do capitalismo faz é objetificar tudo, transferindo o desejo pessoal de realização para o poder do dinheiro em estado puro. Não podemos ignorar o fato de que a falta, ou seja, a incapacidade de realização do desejo objetal, produz a culpa – "uma monstruosa consciência de culpa" (BENJAMIN, 2013: 22) – e a neurose pessoal. Os problemas subjetivos estão imediatamente ligados à falha constitutiva objetiva.

Toda a dinâmica da economia libidinal é exercida em função da pressão exercida pelo princípio de realidade em substituição/castração do princípio de prazer. Trata-se de uma tentativa de liquidação da pulsão originária, pois, nesse caso, teríamos maiores possibilidades de não experimentação da infelicidade. O princípio da realidade opera a castração da exponenciação da pulsão, pois podemos dizer que a felicidade "vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas" (FREUD, 2011: 20). A liberdade primordial precisa ser contida, pois o prazer absoluto entra em curto-circuito com o princípio de realidade capitalista. Precisamente, o capitalismo é um tipo de sociabilidade que *dissimula* a abundância como solução, quando efetivamente funciona pela operação objetiva da falta constitutiva. É possível dizer que há aqui uma expropriação da pulsão e, portanto, da possibilidade da realização objetiva da felicidade. Podemos nos perguntar: a restituição do gozo pode ser garantida pelo esclarecimento? Provavelmente, não. Adorno ironiza esse dispositivo, dizendo que é "como se a felicidade que se fiasse na especulação sobre a felicidade não fosse o contrário" (ADORNO, 2008: 57). Temos que dizer que a felicidade não é um problema meramente especulativo, ela não pode ser introjetada. O trabalho subjetivo é decisivo, mas incapaz de garantir que a felicidade não seja apenas uma ideação especulativa. A felicidade é apenas uma escolha? Renata Salecl é firme aqui, quando diz que "nossa sociedade, na verdade, sofre de uma tirania da escolha e da abundância de liberdade" (SALECL, 2005: 15). Mas qual liberdade? Liberdade de ser e coexistir, ou estamos diante de uma liberdade espectral? Adorno diz que "não apenas a possibilidade objetiva – também a capacidade subjetiva de felicidade somente se dá na liberdade" (ADORNO, 2008: 87). A liberdade substantiva não é sucedânea da igualdade e da felicidade, mas,

ao contrário, a felicidade aparece quando a liberdade é conquistada como uma luta constante inesgotável. Então, para sermos felizes temos que mudar o princípio da realidade?

> Mais enérgico e mais radical é um outro procedimento, que enxerga na realidade o único inimigo, a fonte de todo sofrimento, com a qual é impossível viver e com a qual, portanto, devem-se romper todos os laços, para ser feliz em algum sentido. O eremita dá as costas a este mundo, nada quer saber dele. Mas pode-se fazer mais, pode-se tentar refazê-lo, construir outro em seu lugar, no qual os aspectos mais intoleráveis sejam eliminados e substituídos por outros conformes aos próprios desejos. O indivíduo que, em desesperada revolta, encetar este caminho para a felicidade, normalmente nada alcançará; a realidade é forte demais para ele. Torna-se louco, que em geral não encontra quem o ajude na execução de seu delírio. Mas diz-se que cada um, em algum ponto, age de modo semelhante ao paranoico, corrigindo algum traço inaceitável do mundo de acordo com seu desejo e inscrevendo esse delírio na realidade. É de particular importância o caso em que grande número de pessoas empreende conjuntamente a tentativa de assegurar a felicidade e proteger-se do sofrimento através de uma delirante modificação da realidade. Devemos caracterizar como tal delírio de massa também as religiões da humanidade. Naturalmente, quem partilha o delírio jamais o percebe (FREUD, 2011: 25-26).

O erro de Freud está no diagnóstico da revolta e da crítica. A questão não é imaginar que a "realidade" precise ser refeita para que ela possa ser adaptada aos desejos. O problema decisivo está na dissolução da "normalidade" que é traduzida como zona neutra de compromisso compartilhado. Por isso que ele fala em delírio, pois se a realidade é a "normalidade" compartilhada, o problema do desejo de mudança da realidade não pode ser outra coisa senão um tipo específico de partilha do delírio. É uma crítica antecipada (e preventiva) da revolução social que deseja alterar os parâmetros objetivos do princípio de realidade do mundo existente. Devemos abolir a civilização ou a parte dela que interdita a realização plena da felicidade? Talvez seja esse o antagonismo subjacente que expressa o programa conflitivo da felicidade. No limite, a constatação de Freud é que a felicidade é impossível dentro da civilização. Para ele, "o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe", e que a luta pela felicidade "significaria um retorno a possibilidade de felicidades (FREUD, 2011: 32) no princípio do prazer. O paradoxo está na interdição da felicidade promovida pela civilização, enquanto supostamente a liberdade e a felicidade somente podem ser realizadas em sociedades que não possuam

nenhuma forma de regulação social ampla. A industrialização castrou as possibilidades de felicidade, pois a instituição do trabalho – e no capitalismo, a instituição do trabalho alienado – significou a expropriação objetiva da energia potencial do aparelho psíquico. Não apenas a potência da subjetividade, mas a energia erótica é deslocada da realização sem limitação para a regulação estabelecida pelo princípio da realidade. É por isso que podemos dizer que o capitalismo deserotizou a libido para uma forma muito específica de objetivação da própria libido. Assim, nossa potência é dissimulada, recalcada, distorcida para a fruição inautêntica (e improdutiva) da energia pessoal. Mas esse processo atua dentro de uma dinâmica de repetição e ressonância, ou seja, a passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade exige a sublimação da pulsão dos sujeitos. Todavia, o capitalismo é capaz de *expropriar* (e *apropriar*) suas tendências imanentes. Entre a liberdade e a dominação, a primeira é subsumida à segunda. É assim que a conhecida elaboração de Herbert Marcuse sobre a "dessublimação repressiva" pode ser mobilizada aqui:

> É um universo racional que, pelo simples peso e capacidades de seu aparato, bloqueia toda fuga. Em sua relação com a realidade da vida cotidiana, a cultura superior do passado era muitas coisas – oposição e adorno, clamor e resignação. Mas era também a aparência do reino de liberdade: a recusa em se comportar adequadamente. Tal recusa não pode ser dificultada sem uma compensação que pareça mais satisfatória que a recusa. A conquista e a unificação dos opostos, que encontra sua glória ideológica na transformação da cultura superior em cultura de massa, tem lugar sobre uma base material de crescente satisfação. Essa é também a base que permite uma *dessublimação* devastadora [...] A alienação artística é sublimação. Ela cria as imagens de condições que são irreconciliáveis com o Princípio de Realidade estabelecido, mas que, enquanto imagens culturais, tornam-se toleráveis, até mesmo edificantes e úteis. Agora essas imagens mentais são invalidadas. Sua incorporação à cozinha, ao escritório, à loja; seu uso comercial nos negócios e no lazer é, em um sentido, dessublimação – que substitui a gratificação mediada pela imediada. Mas é dessublimação praticada a partir de uma "posição de força" por uma parte da sociedade que pode permitir-se mais do que antes porque seus interesses se tornaram os impulsos mais interiorizados de seus cidadãos, e porque os prazeres que ela concede promovem a coesão social e o contentamento [...] O Princípio de Prazer absorve o Princípio de Realidade; a sexualidade é liberada (ou, antes, liberalizada) sob formas socialmente construtivas. Essa noção implica a existência de formas repressivas de dessublimação, em comparação com as quais as pulsões e objetivos sublimados contêm mais desvio, mais liberdade e mais recusa em respeitar os tabus sociais. Parece que tal dessublimação repressiva atua de fato na esfera sexual e aqui, como na dessublimação da cultura superior, opera como o subproduto dos controles sociais da realidade

> tecnológica, que amplia a liberdade enquanto intensifica a dominação. Essa ligação entre dessublimação e sociedade tecnológica talvez possa ser mais bem esclarecida ao se discutir a mudança no uso social da energia pulsional (MARCUSE, 2015: 97-98, grifos do autor).

A absorção pelo princípio do prazer do princípio da realidade é o recurso funcional utilizado pelo capitalismo para expropriar a energia pulsional de sua potência subversiva capaz de produzir alguma instabilização no sistema como um todo. Marcuse diz que isso é o que possibilita que a esfera da *liberdade* pessoal seja alargada, enquanto a *dominação* social é fortalecida. A liberação da energia erótica não possibilita a plena satisfação do gozo, mas ela é imediatamente *dissimulada* pela "inconstância do desejo" de que fala Slavoj *Žižek.* O paradoxo está na incongruência da formulação, ou seja, o postulado baseado na ideia de que "a civilização é construída sobre a renúncia instintual" (FREUD, 2011: 43) ignora o fato de que a civilização capitalista é inconsistente, capaz de expropriar a energia subversiva da oposição simbólica através da apropriação conformista e integradora de todo o seu aparelho subjetivo atuante. O que temos como derivação ideológica é que "o sexo é integrado ao trabalho e às relações públicas e é tornado assim mais suscetível à satisfação (controlada)". Com efeito, "não importa o quanto isso possa servir para sustentar o *status quo* – é também gratificante para os indivíduos administrados". É por isso que Marcuse sustenta a ideia de que podemos alcançar a "satisfação de um modo que gera submissão e enfraquece a racionalidade do protesto". Assim, podemos dizer que "o escopo da satisfação socialmente permissível e desejável é enormemente ampliado, mas através dessa satisfação, o Princípio de Prazer é reduzido – privado das exigências que são irreconciliáveis com a sociedade estabelecida. O prazer, assim ajustado, gera submissão" (MARCUSE, 2015: 100). Essa tese contradita diretamente Freud, que formula que "a cultura segue a coação da necessidade econômica, pois tem de subtrair à sexualidade um elevado montante de energia psíquica que despende". Ele deriva daí a suposição da economia libidinal que sugere que "o medo de uma revolta dos oprimidos leva a rigorosas medidas de preocupação" (FREUD, 2011: 49). Será mesmo? Ao contrário do que pensava Freud, o que temos é a ampliação da liberdade pessoal com todos os pressupostos do princípio de prazer, só que destituída dos elementos

subversivos que seriam inadequados ao princípio de realidade capitalista. No lugar do curto-circuito entre a particularidade da busca pelo prazer pessoal e a universalidade do sistema dominante, temos a incorporação da libido na máquina capitalista.

Mas por que o princípio de prazer é importante na discussão da felicidade? Freud considerava que felicidade uma impossibilidade na instituição da civilização. Como vimos, o postulado da transição do princípio do prazer ao princípio da realidade funciona pela sublimação das pulsões básicas. Não é à toa que ele diz que a não satisfação dos desejos produz distorções subjetivas duradouras, ou seja, "são justamente essas frustrações da vida sexual que os indivíduos chamados de neuróticos não suportam" (FREUD, 2011: 51). Para a realização dos propósitos da civilização, a pulsão sexual precisaria ser limitada, controlada, sublimada. Nesse caso, a sexualidade livre poderia causar perturbações à ordem dominante. A maior fragilidade dessa suposição é que não precisamos ser Outro para controlar a perturbação, mas o impulso ideológico que temos hoje – "Seja você mesmo" – é mais perturbador do que qualquer tentativa de transferência para o Outro. É a mobilização ideológica da liberdade que produz a violência. Renata Salecl diz que:

> Se, de um lado, vivemos sob a suposição de que tudo na vida pode ser uma escolha (além das escolhas de consumo e opções políticas, podemos escolher não apenas a aparência, mas nossa orientação sexual, se teremos filhos ou não, qual tipo de tratamento médico queremos), de outro, a própria escolha parece provocar ansiedade e ser profundamente insatisfatória. Essa é a razão pela qual muitas vezes ouvidos na mídia popular que nossa sociedade, na verdade, sofre de uma tirania da escolha e da abundância da liberdade (SALECL, 2005: 15).

O capitalismo realmente existente atua hoje não exclusivamente através da coação externa – por suposto, a exploração econômica não é secundarizada, mas ela é combinada com mecanismos mais sofisticados de repressão social ampla –, mas essa coação é interiorizada para dentro da subjetividade pessoal: é a "exploração de liberdade" proposta por Byung-Chul Han. O alargamento da liberdade de escolha, longe de possibilitar a constituição da autonomia e da independência da pessoa singular, na verdade, estrangula a própria liberdade pessoal e cria um tipo de neurose obsessiva sem precedentes. É justamente diante do abismo de dar o passo seguinte sem

nenhuma referência ao Grande Outro que produz frustração, ressentimento e culpa. Marcuse percebe isso com precisão, quando diz que "essa libertação da sexualidade (e da agressividade) liberta os impulsos instintivos de grande parte da infelicidade e do descontentamento que elucida o poder repressivo do universo estabelecido de satisfação", ou seja, ele considera que "há infelicidade generalizada e a consciência feliz é bastante frágil – uma fina camada sobre o temor, a frustração e o desgosto". É justamente a discordância subjacente entre "infelicidade" e a "consciência feliz" que possibilita que "essa infelicidade se presta facilmente à mobilização política; sem espaço para o desenvolvimento da consciência, ela pode se tornar o reservatório pulsional para um novo modo fascista de vida e morte" (MARCUSE, 2015: 101). Então, o problema é que há escolhas demais:

> O ato de escolha é traumático precisamente porque não há um Grande Outro: fazer uma escolha é sempre uma prova de fé onde não existe nenhuma garantia. Quando tentamos criar mecanismos pessoais que nos ajudarão a sentir satisfação com nossas escolhas e menos obsessão com o ato de escolher, estamos apenas "escolhendo" um Grande Outro, isto é, inventando uma estrutura simbólica que supostamente aliviará nossa ansiedade diante do abismo da escolha. O problema é ser sempre a própria existência do Grande Outro uma "escolha" nossa – criamos a fantasia de sua consistência, fazendo isso escolhemos a possibilidade de não escolher (SALECL, 2005: 20).

O abismo está na desintegração das proibições sociais e simbólicas. No limite, estamos solitários diante da dificuldade da escolha. A ambiguidade está no fato de que o Grande Outro é uma escolha pessoal, que funciona como um atenuante psíquico interno à subjetividade pessoal, ou seja, "fazendo isso escolhemos a possibilidade de não escolher". Mas escolhemos. A pressão que existe está agora internalizada, e nos impulsiona – coagindo simbolicamente – a tentar ocupar a falta constitutiva através da busca pelo prazer, que é a nomeação tácita da felicidade. O narcisismo obsessivo-compulsivo pode ser traduzido como a característica subjetiva que caracteriza a objetivação da atuação da subjetividade. Na impossibilidade de não pode conter a "dessublimação repressiva" – nos termos de Marcuse –, o sujeito é mobilizado por um tipo de estimulação permanente na busca pelo prazer. Aqui, o prazer não mais significa uma oposição objetiva ao princípio de realidade capitalista, mas esse pressupõe o

narcisismo objetal da busca pelo prazer como uma constância na experiência no mundo. A falta constitutiva, de um problema ontológico decisivo, é estimulada a ser preenchida pela busca permanente pelo Goze! A repressão hoje não funciona pela castração dos estímulos pulsionais, mas pela sua imediata liberação controlada:

> Embora a falta que marca o sujeito seja percebida por este como a perda de algo essencial para a *jouissance*, é na verdade um marco da subjetividade – isto é, como o sujeito é marcado por uma falta, constantemente tenta recuperar o objeto que percebe como a encarnação do prazer perdido e que pode preencher o vazio. O próprio fato de o sujeito ser marcado pela falta é então a máquina que mantém o desejo vivo [...] Quando lida com a falta, o sujeito encontra também um problema, o do Outro que falta, significando que, de um lado, a ordem social simbólica é inconsistente, e, por outro lado, os outros, como por exemplo os pais, também são marcados pela falta. O maior produtor de ansiedade para o sujeito é como ele aparece no desejo do Outro. Como não existe um coerente Outro capaz de aplacar o sujeito e responder qual tipo de objeto o sujeito é para o Outro, o sujeito constantemente interpreta, lê as entrelinhas do que os outros dizem, procura analisar os gestos dos outros, etc. (SALECL, 2005: 24-25, grifos do autor).

A falha em si e do Outro é o que define a subjetividade do sujeito singular. Ele é transformado do proletário passivo em consumidor esquizofrênico que tem como limite a fronteira ilimitada da produção de mercadorias e da ampliação das carências subjetivas. É por isso que o mercado aparece como o grande Sujeito anônimo. Benjamin identificava esse processo como o surgimento de um novo Deus. Para ele, a religião "é a expansão do desespero ao estado religioso universal, do qual se esperaria a salvação. A transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto; ele foi incluído no destino humano" (BENJAMIN, 2013: 72). Não seria o mercado o Deus inscrito no destino do mundo? A preponderância do mercado desintegra a ideia do centro como núcleo estruturante da vida social. Em regra – no mundo sem regras –, cada sujeito singular é produtor da sua própria vida. É isso que possibilita que "a ideologia do capitalismo de hoje parece propor: 'seja o que você quiser!', e reside na proposição de que o sujeito é seu próprio criador" (SALECL, 2005: 35). Na verdade, como estamos experimentando a perda da referência simbólica das autoridades tradicionais, novas autoridades são erguidas: corporações, marcas, símbolos. É a coreografia caótica dos objetos espectrais.

Freud fala que "a nova autoridade, o Super-eu" (FREUD, 2011: 71) – na transição do princípio de prazer para a civilização –, é potencialidade no seu poder em relação ao Eu em razão da frustração provocada pela repressão da pulsão básica. A felicidade é castrada, sublimada, e a infelicidade é o que permite o estabelecimento da segurança pessoal e coletiva. Nesse sentido, a renúncia das pulsões não pode ser escondida do Super-eu, posto que "um infortúnio que ameaça a partir de fora – perda do amor e castigo da autoridade externa – é trocado por uma permanente infelicidade interna da consciência de culpa" (FREUD, 2011: 74). A questão é que a felicidade não é interditada em função da renúncia operada por um tipo de compulsão externa, mas, ao contrário, é o próprio exercício do Goze! como mecanismo ideológico compulsivo que provoca diretamente a frustração e o sentimento de culpa. Renata Salecl diz que "é mais do que óbvio que tal 'liberdade' não traz satisfação; ao contrário, termina impondo limites a ela" (SALECL, 2005: 44). A liberdade exige a disposição ideológica da diferença: é o mercado como o novo Deus que estabelece a diferença específica como o elemento definidor da satisfação compulsória frustrada. O impulso ideológico do "Seja você mesmo", ou a pergunta escancarada no Facebook, "No que você está pensando?", aparecem como a coação internalizada pela conquista de autenticidade e pela busca da diferença. O mercado como o novo Deus vai instituir a "oferta" – é curioso perceber que na tradição hebraica, a palavra "oferta" deriva de *sacrifício* pacífico ou *sacrifício* de paz – dos objetos disponíveis e a própria subjetividade capaz de estar adaptada ao estímulo permanente do Goze! O paradoxo desse elogio da diferença indiferente é que "externamente parecemos ser todos diferentes, mas por dentro somos todos iguais – indivíduos assustados, perdidos no mundo, carentes de ajuda do próximo" (ŽIŽEK, 2003: 83). A busca pelo prazer e o ímpeto ideológico do Goze!, na verdade, dissimulam a realidade objetiva factual de que temos pessoas assustadas, desorientadas, carentes, que estão voltadas quase que exclusivamente para a luta pela sobrevivência objetiva. Nesse caso, a busca pela felicidade só pode aparecer como um prazer puramente aristocrático.

Mas podemos desprezar o gozo em qualquer circunstância? A resposta é não. Hannah Arendt retoma essa questão que tem forte enraizamento na tradição liberal radical. Ela diz que "a busca pela felicidade" precisa ser traduzida como "um dos direitos humanos inalienáveis" (ARENDT, 2018b: 115). Desde Lacan podemos dizer que a felicidade se tornou um fator político decisivo no mapeamento ideológico contemporâneo. Assim, a felicidade pública não é contaminada pelas questões que afetam a subjetividade isolada. É por isso que a felicidade é obliterada pela mobilização da segurança e da sobrevivência objetiva como horizonte normativo da ação pessoal. Temos que considerar que a felicidade é fator importante, imprescindível, que não pode ser ignorado nas tentativas de mudar o mundo. A felicidade não pode ficar para depois, ela define o programa público da mudança radical. Rousseau elabora uma equação soberba sobre a "felicidade comum":

> Quanto mais bem o Estado é constituído, mais os negócios públicos prevalecem sobre os privados, porque, como a soma da felicidade comum proporciona uma porção mais considerável à felicidade de cada indivíduo, ele tem menos felicidade a buscar por conta própria. Numa cidade bem dirigida, todos acodem às assembleias; sob um mau governo, ninguém se interessa pelo que nelas se faz, porque se prevê que a vontade geral não predominará e porque, enfim, as preocupações domésticas absorvem tudo. As boas leis levam a fazer leis melhores; as más acarretam piores. Quando alguém diz dos negócios do Estado: *O que importa?*, podemos ter certeza que o Estado está perdido (ROUSSEAU, 2011: 150, grifos do autor).

O objeto simbólico sublime da elaboração de Rousseau está na ideia de que a felicidade é um problema coletivo. Na verdade, ele rejeita a possibilidade de que seja possível buscar a felicidade "por conta própria", ou seja, "a soma da felicidade comum proporciona uma porção mais considerável à felicidade de cada indivíduo". Badiou radicaliza um pouco mais essa equação, quando diz que "a Revolução deve enraizar o velho mundo e estabelecer um laço essencial entre a virtude (cujo contrário é a corrupção, recurso invariável do poder dos ricos) e a felicidade" (BADIOU, 2018: 54), ou seja, a busca pela felicidade não pode ser assunto deslocado da exigência pela igualdade e pela liberdade. Ao contrário da distorção ideológica contemporânea, que traduz a questão da felicidade como um problema meramente individual, a felicidade somente pode representar a tentativa de uma nova instituição de experimentação do

mundo. Badiou diz que fala em "emancipação da felicidade, da felicidade enquanto ideia nova" (BADIOU, 2018: 56). O que temos hoje não é apenas incipiente, é algo que não corresponde à elaboração coletiva de uma "ideia nova": é justamente o conteúdo objetivo da mudança que definirá uma nova dialética da tristeza e da felicidade.

A insistência pelo futuro – como imagem da emancipação –, significa a imposição ideológica, mas também no campo da práxis social abrangente, de um mundo que não seja mais governado pela irracionalidade e inconsistência do capitalismo como forma de vida global. Hannah Arendt fala em "felicidade na ação" (ARENDT, 2018b: 125), ou seja, a vontade de mudar o mundo tem como conteúdo latente a felicidade como mobilizadora da subjetividade subversiva. Ao contrário da vida privada – que é avessa a qualquer possibilidade de reclamação pública –, a felicidade comum significa a felicidade pública, que é a participação coletiva no mundo não mais como estranhamento generalizado. A tarefa decisiva é a constituição de um novo corpo político como corpo de verdade capaz de instituir a felicidade comum. Isso não significa que a felicidade seja redutível à imposição autoritária. É absolutamente o inverso, ou seja, a felicidade é uma descoberta que é alcançada pela experimentação da liberdade autêntica. Somente o "acontecimento" verdadeiro é capaz de produzir uma necessidade renovada, livre, feliz:

> A força de um evento reside no fato de ele expor algo no mundo que estava escondido, ou invisível, porque isso estava mascarado pelas leis desse mundo. Um evento é a revelação de uma parte do mundo que apenas existia anteriormente na forma de uma obrigação negativa. E a correlação entre essa revelação e a questão da felicidade é clara: como se trata da liberação de uma obrigação, acontece de imediato, para todos que suportavam sem reconhecer claramente essa obrigação, o aparecimento de possibilidades inéditas do pensamento e da ação. Pois uma definição possível da felicidade seria a seguinte: descobrir em si mesmo uma capacidade ativa que se ignorava possuir (BADIOU, 2018: 61-62).

A felicidade não pode ter uma definição difícil, ela precisa ser simples. Ela nos libera para "descobrir em si mesmo uma capacidade ativa que se ignorava possuir". A desalienação de si é coincidente com a descoberta de potências latentes, silenciadas e amarguradas, mobilizadas como fracasso disponível excessivo em cada um de nós. Trata-se uma "nova lei do mundo" (BADIOU, 2018: 63) que se situa no campo de

impossibilidade do mundo atual. É por isso que a felicidade que hoje aparece como algo propriamente impossível do ponto de vista dominante, é o que possibilita que ela apareça como uma "nova lei" capaz de instituir o que é novo, ou seja, o futuro autêntico da emancipação social. Badiou diz "que *a felicidade é sempre o gozo do impossível*", logo, "*toda felicidade real é uma fidelidade*" (BADIOU, 2018: 64, grifos do autor), pois ela permite o surgimento do Sujeito simbólico que ele ainda não é, mas pode ser, ou que pode desejar se tornar. A pergunta que devemos nos fazer é: a felicidade é uma reclamação impossível que possa ser alcançada hoje? Slavoj Žižek elabora uma formulação brilhante que serve como parâmetro – embora, pela negação dela –, para que possamos estabelecer e distinguir o que é uma exigência concreta autêntica da mera "provocação histérica":

> "Sejamos realistas: nós, acadêmicos da esquerda, queremos parecer críticos, apesar de usufruirmos de todos os privilégios que o sistema nos oferece. Vamos então bombardeá-lo com exigências impossíveis: sabemos que essas exigências não serão atendidas, e ficaremos seguros de que nada vai realmente mudar, e manteremos nosso *status* privilegiado!" (ŽIŽEK, 2003: 80, grifos do autor).

Por que a felicidade não é uma reivindicação impossível ao sistema dominante?

A resposta mais óbvia é que o próprio sistema dominante não espera que a reivindicação proletária tenha como contorno ideológico estrito a busca pela felicidade autêntica. Ademais, a felicidade aqui está ligada a igualdade, felicidade a alegria. A dissimulação ideológica espera que resistamos. Todavia, e se dissermos que apenas queremos ser felizes (com o nosso conteúdo latente de felicidade) não depois, mas agora? Michel Foucault disse, certa vez, com lucidez irrepetível, que "Não imagine que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo que a coisa que se combata seja abominável. É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga, nas formas da representação) que possui uma força revolucionária". Como mudar o mundo? "A resposta é na verdade regozijante: sendo feliz", ou seja, "É uma escolha, a verdadeira escolha de nossas vidas. É a verdadeira escolha no que diz respeito à verdadeira vida" (BADIOU, 2018: 70). A esperança do mundo é uma escolha ideativa, fantasiosa, utópica, mas ela é uma escolha que permite que a cada instante possamos escolher uma

vida verdadeiramente possível de ser vivida. O excesso da realidade fantasmática que experimentamos como "normalidade" subjacente, exige que possamos contraditar o horror do mundo existente com imaginação política emancipatória. A esperança do mundo é uma escolha subjetiva: "querer a felicidade apesar de tudo é a primeira manifestação da felicidade de viver" (VANEIGEM, 2003: 52). É a escolha a que me permito fazer todos os dias enquanto seguir podendo respirar: igualdade e liberdade, felicidade e alegria. É aqui que meu coração pulsa.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ADORNO, Theodor W. A teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. **Margem Esquerda**: ensaios marxistas, n. 7, 2006.

ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor W. Mensagens numa garrafa. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). **Um mapa da ideologia.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ADORNO, Theodor W. **Mínima Moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento**: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **Benjamin e o capitalismo**. Maio de 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: 10 de janeiro de 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. ***O pensamento como coragem***. Julho de 2014. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/170-noticias/noticias-2014/533322-agamben-o-pensamento-como-coragem>. Acesso em: 10 de janeiro de 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009.

ALTHUSSER, Louis. **Freud. Lacan. Marx e Freud**: introdução crítica-histórica. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ARANTES, Paulo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018b.

ARENDT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018a.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BADIOU, Alain. **A hipótese c**omunista. São Paulo: Boitempo, 2012.

BADIOU, Alain. **A metafísica da felicidade real**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

BADIOU, Alain. **A República de Platão** recontada por Alain Badiou. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BADIOU, Alain. Corpos, linguagem, verdades: sobre a dialética materialista. **Margem esquerda**, n.16, 2011.

BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

BADIOU, Alain. **Ética**: um ensaio sobre a consciência do mal. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BADIOU, Alain. **Petrogrado, Xangai**: as duas revoluções do século XX. São Paulo: UBU Editora, 2019.

BADIOU, Alain. **São Paulo**: a fundação do universalismo. São Paulo: Boitempo, 2009.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. São Paulo: Hucitec, 2012.

BATAILLE, Georges. **A parte maldita**, precedida de "A noção de dispêndio". Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BEAUVOIR, Simone de. **Por uma moral da ambiguidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica**. Porto Alegre: Zouk, 2014.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

BENJAMIN, Walter. **Ensaios sobre Brecht**. São Paulo: Boitempo, 2017.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2011c.

BENJAMIN, Walter. Melancolia de esquerda. A propósito do novo livro de poemas de Erich Kästner. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2011b.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2011a.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**, v.II. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2011d.

BENSAÏD, Daniel. "Na e pela história". Reflexões acerca de Sobre a questão judaica. In: MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, manual de instruções**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, o Intempestivo**: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BENSAÏD, Daniel. Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres. In: MARX, Karl. **Os despossuídos**: debates sobre a lei referente ao furto de madeira. São Paulo: Boitempo, 2017.

BERARDI, Franco. **Depois do futuro**. São Paulo: Ubu Editora, 2019a.

BERARDI, Franco. **Para entender o fascismos dos impotentes**. Disponível em: <https://outraspalavras.net/direita-assanhada/para-entender-o-fascismo-dos-impotentes/>. Acesso em 24 de dezembro de 2019.

BLOCH, Ernest. **O princípio esperança**, V1. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernest. **O princípio esperança**, V3. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BRECHT, Bertolt. **Poemas 1913-1956**. São Paulo: Editora 34, 2012.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. Meramente cultural**. Idéias**, Campinas, SP, v.7, n.2 (jul. – dez. 2016), p. 227-248.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith; SPIVAK Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-nação?** : língua, política, pertencimento. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.

CAMUS, Albert. **Esperança do mundo**: Cadernos (1935-37). São Paulo: Hedra, 2014.

CASTELLS, Manuel. **Ruptura**: a crise da democracia liberal. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CASTORIADIS, Cornelius. **Socialismo ou barbárie**: o conteúdo do socialismo. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CLARK, T.J. **Por uma esquerda sem futuro**. São Paulo: Editora 34, 2013.

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos**: crise e ressurreição. São Paulo: n-1 edições, 2016.

COMITÊ INVISÍVEL. **Motim e destituição agora**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

CRARY, Jonathan. **24/7**: o capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo: Ubu, 2016.

CRARY, Jonathan. **24/7**: o capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

DAGERMAN, Stig. **A política do impossível**. Belo Horizonte: Veneza: Editora Âyinê, 2017.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAVIDSON, Arnold I. Reflexões **sobre** o Nacional-socialismo. In: DAVIDSON, Arnold I.; LEVNAS, Emmanuel; MUSIL, Robert. **Reflexões sobre o Nacional-socialismo**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contratempo, 1997.

DEBORD, Guy. Teses sobre a revolução cultural. In: JACQUES, Paola Berenstein (org.). **Apologia da deriva**: escritos situacionistas sobre a cidade. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo c esquizofrenia, vol. 3. Rio de Janeiro: Edições 34, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

DEMIROVIĆ, Alex; MAIHOFER, Andrea. Crise e relações de gênero. **Crítica marxista**, n.40, 2015

DI CESARE, Donatella. **Terror e modernidade**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2019.

DUNKER, Christian. **Reinvenção da intimidade**: políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

ECO, Umberto. **O fascismo eterno**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. São Paulo: Boitempo, 2012.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019.

FOUCAULT, Michel. **O enigma da revolta**: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. São Paulo: n-1 edições, 2018.

FRASER, Nancy. Heterossexismo, falso reconhecimento e capitalismo: uma resposta a Judith Butler. **Idéias**, Campinas, SP, v.8, n.1 (jan. – jun. 2017), p. 277-294.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate**: uma conversa na teoria crítica. São Paulo: Boitempo, 2020.

FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos sonhos**: Obras completas, volume 4. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar da civilização**. São Paulo: Peguin Classics Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **O eu e o id, "autobiografia" e outros textos (1923-1925)**: Obras completas, volume 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FROMM, Erich. **La vida auténtica**. Barcelona: Ediciones Paidós, 2007.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**, volume 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GRAMSCI, Antonio. **Escritos políticos**, vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GROS, Frédéric. **Desobedecer**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **A Nova Obscuridade**: pequenos escritos políticos V. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**: raça e classe nos dias de hoje. São Paulo: Veneta, 2019.

HALL, Estudos culturais: dois paradigmas. In: HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMA, 2009.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HARARI, Yuval Noah. **Homo Deus**: uma breve história do amanhã. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Bem-estar comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. Empire, twenty years on. **New Left Review**, n.120, nov. – dez, 2019.

HAYEK, Friedrich. **O caminho da servidão**. Rio de Janeiro: Exped: Instituto Liberal, 1984.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica:** (excertos). São Paulo: Barcarolla, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HELLER, Agnes. **Teoría de las necesidades en Marx**. Barcelona: Ediciones Península, 1986,182.

HIRSCH, Joachim. **Crise da democracia** – qual crise? **Margem esquerda**: ensaios marxistas, n.32, 2019.

HOBBES, Thomas. **Leviatã**: ou a Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: EDIPRO, 2015.

HOBSBAWM, Eric. Revolução e sexo. In: HOBSBAWN, Eric. **Pessoas extraordinárias**: resistência, rebelião e jazz. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

HOLLOWAY, John. **Mudar o mundo sem tomar o poder**: o significado da revolução hoje. São Paulo: Editora Viramundo, 2003.

HONNETH, Axel. **A Ideia de Socialismo**: tentativa de atualização. São Paulo: Ed. 34, 2003. Lisboa: Edições 70, 2017.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HORKHEIMER, Max. In: BENJAMIN, Walter et al., **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

JAMESON, Fredric. **A virada cultural**: reflexões sobre o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

JAMESON, Fredric. **Modernidade singular**: ensaio sobre a ontologia do presente. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

KURZ; TRENKLE. **A superação do trabalho:** um olhar alternativo para além do capitalismo. Julho de 2019. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2019/07/04/a-superacao-do-trabalho-um-olhar-alternativo-para-alem-do-capitalismo/>. Acesso em: 25 de outubro de 2020.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso sobre a servidão voluntária**. São Paulo: Edipro, 2017.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, Jaques. **O seminário, livro 16**: de um Outro a outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011a.

LACLAU, Ernesto. *Estructura, historia y lo político*. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj**. Contigencia, hemenonía, universalidade**: diálogos contemporáneos em la izquierda. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011b.

LACLAU, Ernesto. **Política e ideologia na teoria marxista**: capitalismo, fascismo e populismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista**: por uma política democrática radical. São Paulo: Intermeios, 2015.

LAFARGUE, Paul. **O direito à preguiça**. São Paulo: EDIPRO, 2016.

LÊNIN, Vladímir Ilitch. **Democracia e luta de classes**: textos escolhidos. São Paulo: Boitempo, 2019.

LÊNIN, Vladímir Ilitch. **O Estado e a revolução**: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução. São Paulo: Boitempo, 2017.

LEVINAS, Emmanuel. Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo. Ruminações de um lerdo. In: DAVIDSON, Arnold I.; LEVNAS, Emmanuel; MUSIL, Robert. **Reflexões sobre o Nacional-socialismo**. Editora Âyiné. Belo Horizonte, 2016.

LILLA, Mark. **A esquerda gosta de resistir, não de governar, porque tem uma visão teatral da política**. Revista Época, 2018.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. São Paulo: EDIPRO, 2014.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, Michel. Um Marx insólito. In: MARX, Karl. **Sobre o suicídio**. São Paulo: Boitempo, 2006.

LUKÁCS, Georg. **Estética**: Cuestiones liminares de lo estético, v.4. Barcelona: México: Ediciones Grijalbo, 1967.

LUKÁCS, Georg. **Estética**: Problemas de la mímesis, v.2. Barcelona: México: Ediciones Grijalbo, 1966.

LUKÁCS, Georg. **Teses de Blum**: a ditadura democrática. Disponível em: <https://lavrapalavra.com/2019/12/17/teses-de-blum-a-ditadura-democratica/>. Acesso em 10 de janeiro de 2018.

LUKÁCS, Geörgy. O processo de democratização. In: LUKÁCS, Geörgy. **Socialismo e democratização**: escritos políticos 1956-1971. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

LUKÁCS, György. Grande Hotel "Abismo". **Novos Rumos**, v.52, n.1, 2015, pp.208-223.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012b.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1979.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. São Paulo: EDIPRO, 2015.

MARCUSE, Herbert. **Un ensayo sobre la liberación**. México: Editorial Joaquím Mortiz, 1969.

MARX, Karl. Ad Feuerbach. In: MARX, Karl; Engels, Friedrich. **A Ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. Excertos do livro de James Mill "Éléments d'économie politique". **Cadernos de Filosofia Alemã**, v.21, n.1 (jan.-jun. 2016), pp.147-161.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011a.

MARX, Karl. **Lutas de classes na Alemanha**. São Paulo: Boitempo, 2014d.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**: resposta à Filosofia da Miséria de Proudhon. São Paulo: Centauro, 2001.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011b.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro II: o processo de circulação do capital. São Paulo: Boitempo, 2014.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: Livro III: o processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **Os despossuídos**: debates sobre a lei referente ao furto de madeira. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **Os irredutíveis**: teoremas da resistência para o tempo presente. São Paulo: Boitempo, 2008.

MARX, KARL. Prefácio de Para a crítica da economia política. In: MARX, KARL. **Para a crítica da economia política: Salário, preço e lucro: O rendimento e suas fontes: a economia vulgar**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010c.

MARX, Karl; Engels, Friedrich. **A Ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Manifesto Comunista. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**; LÊNIN, Vladímir Ilitch. **Teses de abril**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEMMI, Albert. **Retrato do descolonizado precedido do retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MÉSZÁROS, István. **A montanha que devemos conquistar**: reflexões acerca do Estado. São Paulo: Boitempo, 2015a.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MÉSZÁROS, István. **Atualidade histórica da ofensiva socialista**: uma alternativa radical ao sistema parlamentar. São Paulo: Boitempo, 2010.

MÉSZÁROS, István. Igualdade substantiva e democracia substantiva. **Margem esquerda**: ensaios marxistas, n.25, 2015b.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempo, 2011.

MIÉVILLE, China. Marxismo e fantasia. **Margem esquerda**: ensaios marxistas, n.23, 2014.

MOUFFE, Chantal. **O regresso do político**. Lisboa: Gradiva, 1996.

MOUFFE, Chantal. **Por um populismo de esquerda**. São Paulo, SP: Autonomia Literária, 2019.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

MUSIL, Robert. Ruminações de um lerdo. In: DAVIDSON, Arnold I.; LEVNAS, Emmanuel; MUSIL, Robert. **Reflexões sobre o Nacional-socialismo**. Editora Âyiné. Belo Horizonte, 2016.

NEGRI, Antonio. **Marx além de Marx**: ciência da crise e da subversão: cadernos de trabalho sobre os Grundrisse. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

PLEȘU, Andrei. **Da alegria no Leste Europeu e na Europa Ocidental e outros ensaios**. São Paulo: É Realizações, 2013.

POSTONE, Moishe. Antissemitismo e nacional-socialismo. **Sinal de Menos**, Ano 4, n. 8, 2012.

POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: 2014.

POULANTZAS, Nico. **Fascismo e Ditadura**: a III Internacional face ao fascismo. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

POULANTZAS, Nico. **O Estado, o poder, o socialismo**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RACIÈRE, Jacques. **O desentendimento**. São Paulo: Editora 34, 2018.

RACIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. São Paulo: Boitempo, 2014.

REYBROUCK, David Van. **Contra as eleições.** Belo Horizonte: Âyiné, 2017.

ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx**. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social ou Princípios do direito político**. São Paulo: Peguin Classics Companhia das Letras, 2011.

SAFATLE, **Falar de Fascismo no Brasil**. Disponível em:

<https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/03/opinion/1562176410_719446.html>. Acesso em 07 de abril de 2019.

SAFATLE, Vladimir. **A esquerda que não teme dizer seu nome**. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

SAFATLE, Vladimir. **Dar corpo ao impossível**: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SAFATLE, Vladimir. **Revolução Política, instauração estética**. São Paulo: curso de pós-graduação: segundo semestre, 2018.

SAFATLE, Vladimir. **Um dia, esta luta iria ocorrer**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SALECL, Renata. **Sobre a felicidade**: ansiedade e consumo na era do hipercapitalismo. São Paulo: Alameda, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **A questão judaica.** São Paulo: Editora Ática, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. **O que é a subjetividade?** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015a.

SARTRE, Jean-Paul. O que é um colaborador? **Sinal de Menos**, Ano 7, n. 11, 2015b.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SÊNECA. **Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma**: Diálogos. São Paulo: Peguins Classics Companhia das Letras, 2014.

SÈVE, Lucien. **Começas pelos fins**: a nova questão comunista. Setembro de 1999. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/seve/1999/comecar/index.htm>. Acesso em 16 de maio de 2020.

SMITH, Adam. **Inquérito sobre a natureza e as causas da Riqueza das Nações**, V.I. Lisboa: Fundação Calose Gulbenkian, 2014.

SPINOZA, **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo**: a política do "nós" e "eles". Porto Alegre: L&PM, 2019.

SZYMBORSKA, Wisława. **[poemas]**. São Luís: Companhia das Letras, 2011.

THERBORN, Göran. **Do marxismo ao pós-marxismo?** São Paulo: Boitempo, 2012.

THOUREAU, Henry David. **A desobediência civil**. São Paulo: Peguin Classics Companhia das Letras, 2012.

TIQQUN. **Contribuição para a guerra em curso**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

TRAVERSO, Enzo. **Melancolia de esquerda**: marxismo, história e memória. Belo Horizonte: Veneza: Editora Âyinê, 2018.

TRAWNY, Peter. **Medium e Revolução**. Belo Horizonte: Veneza: Editora Âyinê, 2019.

VANEIGEM, Raoul. **A arte de viver para as novas gerações**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002.

VANEIGEM, Raoul. **A economia parasitária**. Lisboa: Edições Antígona, 1999.

VANEIGEM, Raoul. **Aviso aos alunos do básico e do secundário**. Lisboa: Edições Antígona, 1996.

VANEIGEM, Raoul. **Declaração Universal dos Direitos do Ser Humano**: da soberania da vida como superação dos direitos do homem. Lisboa: Edições Antígona, 2003.

VENEIGEM, Raoul. **A economia parasitária**. Lisboa: Edições Antígona, 1999.

VENEIGEM, Raoul. **Declaração Universal Dos Direitos do Ser Humano**: da soberania da vida como superação dos direitos do homem. Lisboa: Edições Antígona, 2003.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WEIL, Simone. Meditaciones sobre um cadaver. **New Left Review**, n.111, Julio-Septiembre, 2018.

WEIL, Simone. **Opressão e liberdade**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

WEIL, Simone. **Pela supressão dos partidos políticos**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y literatura**. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.

ZETKIN, Clara. **Como nasce e morre o fascismo**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

ŽIŽEK, Slavoj. *¿Lucha de clases o pós-modernismo? ¡Sí, por favor!*. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ŽIŽEK, Slavoj**. Contigencia, hemenonía, universalidade**: diálogos contemporáneos em la izquierda. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011c.

ŽIŽEK, Slavoj. **A coragem da desesperança**: crônicas de um ano que agimos perigosamente. São Paulo: Boitempo, 2019.

ŽIŽEK, Slavoj. **A coragem da desesperança**: crônicas de um ano que agimos perigosamente. São Paulo: Boitempo, 2019.

ŽIŽEK, Slavoj. **A visão em paralaxe.** São Paulo: Boitempo, 2008b.

ŽIŽEK, Slavoj. **Acontecimento**: uma viagem filosófica através de um conceito. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

ŽIŽEK, Slavoj. **Alguém disse totalitarismo?** cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. São Paulo: Boitempo, 2013b.

ŽIŽEK, Slavoj. **Às portas da revolução**: escritos de Lenin de 1917**.** São Paulo: Boitempo, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do Real!** : cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. Coronavírus, racismo e histeria. Fevereiro de 2020. Disponível em: < https://outraspalavras.net/crise-civilizatoria/zizek-coronavirus-racismo-e-histeria/>. Acesso em: 05 de fevereiro de 2020b.

ŽIŽEK, Slavoj. **El Acoso de las fantasías**. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 2017c.

ŽIŽEK, Slavoj. **Elogio da Intolerância.** Lisboa: Relógio D'água Editores, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo, 2011b.

ŽIŽEK, Slavoj. Lenin navegando em territórios desconhecidos. **Margem Esquerda**: ensaios marxistas, n.28, 2017b.

ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. **O absoluto frágil**, ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão? São Paulo: Boitempo, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos**: Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1991.

ŽIŽEK, Slavoj. **O sujeito incômodo**: o centro ausente da ontologia política. São Paulo: Boitempo, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. **Órgãos sem corpos**: Deleuze e consequências. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008a.

ŽIŽEK, Slavoj. **Pandemia**: covid-19 e a reinvenção do comunismo. São Paulo: Boitempo, 2020a.

ŽIŽEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa.** São Paulo: Boitempo, 2011a.

ŽIŽEK, Slavoj. Problemas no Paraíso. In: MARICATO, Ermínia ... [et al.]. **Cidades rebeldes**: Passe-livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo, 2013b.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. São Paulo: Boitempo, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos.** São Paulo: Boitempo, 2012.

ZUPANČIČ, Alenka. **O Fim**. Lavra Palavra, 2017.

ZUPANČIČ, Alenka. Sexualidade e ontologia. **Revista Estudos Lacanianos**, Ano I, n. 2 (jul.-dez. 2008), p. 311-325.