

INTRODUÇÃO

War nam nihadan

A língua persa tem uma ótima expressão, *war nam nihadan*, que quer dizer «matar uma pessoa, enterrar o corpo e plantar flores sobre a cova para a esconder»¹. Em 2011, nós testemunhámos (e participámos de) uma série de eventos destruidores, da Primavera Árabe ao movimento Occupy Wall Street, dos protestos nos subúrbios do Reino Unido à loucura ideológica de Breivik. Deste modo, 2011 foi o ano em que sonhámos perigosamente em duas direcções: houve sonhos de emancipação, que mobilizaram manifestantes em Nova Iorque, na Praça Tahir, em Londres e Atenas, e houve sonhos destrutivos e obscuros, que serviram de impulso para Breivik e para os populistas racistas de toda a Europa, da Holanda à Hungria. A tarefa primeira da ideologia hegemónica era neutralizar a verdadeira dimensão desses eventos: a reacção predominante dos *media* não foi exactamente um *war nam nihadan*? Os *media* estavam a matar o potencial emancipatório radical desses eventos ou a encobrir a sua ameaça à democracia, e depois a plantar flores sobre o cadáver enterrado. Por isso é tão importante esclarecer as coisas, situar estes eventos dentro da totalidade do capitalismo global, o que significa mostrar como eles estão relacionados com o antagonismo central do capitalismo de hoje.

1 Ver Adam Jacot de Boinod, *The Meaning of Tingo* (Londres, Penguin Press, 2005).

Fredric Jameson argumenta que, em determinado momento histórico, a pluralidade dos estilos artísticos ou das argumentações teóricas pode ser classificada nas tendências que formam um sistema. Via de regra, para articular esse sistema, Jameson baseia-se no quadrado semiótico de Greimas, e por uma boa razão: o quadrado não é uma matriz estrutural puramente formal, pois começa sempre com uma oposição básica (antagonismo, «contradição») e depois procura maneiras de deslocar e/ou mediar os dois polos opostos — o sistema de posições possíveis é, portanto, um esquema dinâmico de todas as respostas/reações possíveis a um antagonismo/impasse estrutural básico. Este sistema não limita simplesmente a extensão da liberdade dos sujeitos: abre simultaneamente o seu espaço, ou seja, é «ao mesmo tempo liberdade e determinação: abre um conjunto de possibilidades criativas (que só são possíveis como respostas à situação que ele articula) e traça os derradeiros limites da práxis, que são, além disso, os limites do pensamento e da projeção imaginativa»². Jameson também coloca a principal questão epistemológica: de todas as posições possíveis, tal sistema

quer ser objetivo, mas nunca será mais do que ideológico: pois, na verdade, [na arquitetura] é mais difícil pensar como podemos distinguir entre a existência real dos vários tipos em que as construções modernas incorrem e a invenção óbvia que a nossa mente faz dos vários sistemas desses tipos. Com efeito, temos aqui um falso problema: a torturante preocupação de retratarmos o nosso próprio olhar pode ser mitigada até certo ponto pela lembrança de que o nosso olhar é, em si, parte do próprio sistema do Ser, que é o nosso objeto de especulação.³

Aqui, justifica-se plenamente que falemos como Hegel: se a realidade não corresponde ao nosso conceito, pior para a realida-

2 Fredric Jameson, *Seeds of Time* (Nova Iorque, Columbia University Press, 1996), pp. 129-30.

3 *Ibidem*, p. 130.

de. O nosso esquema — se adequado — situa a matriz formal que é (imperfeitamente) seguida pela realidade. Como Marx já havia dito, as determinações «objetivas» da realidade social são ao mesmo tempo determinações «subjetivas» do pensamento (determinações dos sujeitos presos nesta realidade) e, neste ponto de indistinção (em que os limites do nosso pensamento, os seus impasses e contradições, são ao mesmo tempo os antagonismos da realidade objetiva social em si), «o diagnóstico é também o seu próprio sintoma»⁴: o nosso diagnóstico (a nossa interpretação «objetiva» do sistema de todas as posições possíveis que determina a extensão da nossa atividade) é, em si, «subjetivo», um esquema das reações subjetivas a um impasse com o qual nos confrontamos na nossa prática e, nesse sentido, sintomático desse impasse não resolvido. Não obstante, deveríamos discordar de Jameson no que se refere à designação dessa indistinção de subjetivo e objetivo como «ideológica»: ela só é ideológica se definirmos ingenuamente o «não ideológico» como uma descrição puramente «objetiva», uma descrição desprovida de qualquer envolvimento subjetivo. Contudo, não seria mais apropriado caracterizar como «ideológica» uma visão que ignora (não uma realidade «objetiva» não distorcida pelo nosso investimento subjetivo, mas) *a própria causa dessa distorção inevitável*, isto é, o real de um impasse a que reagimos nos nossos projetos e compromissos?

Este livro tenta contribuir para esse «mapeamento cognitivo» (Jameson) da nossa constelação. Primeiro, ele descreve brevemente as principais características do capitalismo atual; em seguida, esboça os contornos da sua ideologia hegemónica, concentrando-se nos fenómenos reacionários (revoltas populistas) que surgem como reação aos antagonismos sociais. Os capítulos 6 e 7 tratam de dois grandes movimentos emancipatórios de 2011: a Primavera Árabe e o Occupy Wall Street. Tomando como ponto de partida a série de televisão *The Wire* [*Sob Escuta*], os últimos capítulos examinam a difícil questão de como combater o sistema sem contribuir para aprimorar o seu funcionamento.

4 *Idem.*

O instrumento desta descrição é o que Immanuel Kant chamou de «uso público da razão» — hoje, mais do que nunca, devemos ter em mente que o comunismo começa com o «uso público da razão», com o pensar, com a universalidade igualitária do pensamento. Para Kant, o espaço público da «sociedade civil mundial» designa o paradoxo da singularidade universal, de um sujeito singular que, numa espécie de curto-circuito, passa ao largo da mediação do particular e participa diretamente no Universal. É isso que Kant quer dizer com «público», em oposição a «privado», na famosa passagem de «O que é o esclarecimento?»*: «privado» não é o individual de um sujeito em oposição aos laços comuns, mas a própria ordem institucional-comum da identificação particular do sujeito, ao passo que «público» é a universalidade transnacional do exercício da razão do sujeito.

No entanto, esse duplo uso público e privado da razão não se baseia naquilo que, em termos mais contemporâneos, chamaríamos de suspensão da eficiência simbólica (ou poder performativo) do uso público da razão? Kant não rejeita a fórmula-padrão de obediência — «Não pense, obedeça!» — a favor do seu direto oposto «revolucionário» — «Não obedeça apenas (não siga o que os outros dizem), pense (use a própria cabeça)!». A sua fórmula é «Pense e obedeça!», isto é, pense publicamente (no livre uso da razão) e obedeça em particular (como parte da máquina hierárquica de poder). Em suma, pensar livremente não me legitima a fazer nada — o máximo que posso fazer quando o meu «uso público da razão» me leva a ver as fraquezas e as injustiças da ordem existente é um apelo ao governante para que sejam feitas reformas... Podemos até dar um passo adiante aqui e afirmar, como G. K. Chesterton, que, na verdade, a liberdade inconsequente e abstrata de pensar (e duvidar) impede a liberdade efetiva:

Podemos dizer, de modo geral, que o pensamento livre é a melhor de todas as salvaguardas contra a liberdade. Controlada em estilo moderno, a emancipação da mente do escravo é a melhor

* Immanuel Kant, *Resposta à Pergunta: «O Que É o Iluminismo?»* (N. E.)

maneira de impedir a emancipação desse escravo. Ensine-o a preocupar-se em querer ou não ser livre, e ele não se libertará.⁵

Mas subtrair o pensar do agir, suspender a sua eficiência, é de facto claro e inequívoco? Aqui, a estratégia secreta (intencional ou não) de Kant não seria semelhante ao conhecido truque das batalhas judiciais, em que o advogado faz uma declaração diante do júri que ele sabe que será considerada inadmissível pelo juiz e depois ordena que o júri «ignore» — o que, obviamente, é impossível, posto que o estrago já foi feito? O recuo da eficiência no uso público da razão não é também uma subtração que abre espaço para uma nova prática social? É muito fácil apontar a diferença óbvia entre o uso público da razão kantiano e a consciência revolucionária de classe marxista: o primeiro é neutro/descomprometido, a segunda é «parcial» e totalmente comprometida. No entanto, a «posição proletária» pode ser definida precisamente como o ponto em que o uso público da razão se torna em si prático e eficiente sem recair na «privacidade» do uso privado da razão, pois a posição a partir da qual ele é exercido é a da «parte de nenhuma parte» do corpo social, o excesso que representa diretamente a universalidade. E o que acontece com a redução stalinista da teoria marxista ao funcionário do Estado-partido é exatamente a redução do uso público ao uso privado da razão.

Somente uma abordagem deste tipo, que unifique a universalidade do «uso público da razão» e a posição subjetiva comprometida, pode fornecer o «mapeamento cognitivo» da nossa situação. Como disse Lenin: «Temos de *aussprechen was ist*, “apresentar os factos”, admitir a verdade de que existe uma tendência...» Que tendência? Que factos devem ser apresentados a respeito do capitalismo global?

5 G. K. Chesterton, *Ortodoxia* (trad. Maria José Marques Figueiredo, Lisboa, Alêtheia Editores, 2008).