

**Slavoj Žižek**

**violência**  
seis reflexões laterais

Tradução: Miguel Serras Pereira



Copyright © Slavoj Žižek, 2008

Copyright desta edição © Boitempo Editorial, 2014

Traduzido do original em inglês *Violence: Six Sideways Reflections* (Profile, 2008)

Copyright da tradução © Relógio D'Água Editores, 2009

*Coordenação editorial*

Ivana Jinkings

*Editora-adjunta*

Bibiana Leme

*Assistência editorial e revisão*

Thaisa Burani

*Tradução*

Miguel Serras Pereira

*Adaptação e preparação*

Kim Doria

*Diagramação*

Crayon Editorial

*Capa*

Ronaldo Alves

sobre detalhe de *Nascimento de Vênus* (1863), de Alexandre Cabanel (1823-1889),  
e foto de Mídia NINJA, junho de 2013.

*Coordenação de produção*

Livia Campos

*Assistência de produção*

Camila Nakazone

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO  
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

---

Z72v

Žižek, Slavoj

Violência : seis reflexões laterais / Slavoj Žižek ; tradução Miguel Serras Pereira. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2014.

Tradução de: Violence: six sideways reflections

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7559-380-6

1. Violência - Aspectos sociais. 2. Filosofia marxista. 3. Socialismo. I. Título.

---

14-11264

CDD: 303.62

CDU: 316.485.2

---

É vedada a reprodução de qualquer parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

1<sup>a</sup> edição: maio de 2014

1<sup>a</sup> reimpressão: setembro de 2014; 2<sup>a</sup> reimpressão: agosto de 2016

3<sup>a</sup> reimpressão: março de 2020; 4<sup>a</sup> reimpressão: julho de 2021

BOITEMPO

Jinkings Editores Associados Ltda.

Rua Pereira Leite, 373

05442-000 São Paulo SP

Tel.: (11) 3875-7250 / 3875-7285

editor@boitempoeditorial.com.br

[www.boitempoeditorial.com.br](http://www.boitempoeditorial.com.br) | [www.blogdaboitempo.com.br](http://www.blogdaboitempo.com.br)

[www.facebook.com/boitempo](http://www.facebook.com/boitempo) | [www.twitter.com/editorabotitempo](http://www.twitter.com/editorabotitempo)

[www.youtube.com/tvboitempo](http://www.youtube.com/tvboitempo) | [www.instagram.com/boitempo](http://www.instagram.com/boitempo)

# 1

## ADAGIO MA NON TROPPO E MOLTO ESPRESSIVO

### *SOS violência*

#### VIOLENCIA: SUBJETIVA E OBJETIVA

Em 1922, o governo soviético empreendeu a expulsão forçada de alguns destacados intelectuais anticomunistas, entre os quais se contavam tanto filósofos e teólogos como economistas e historiadores. Partiram da Rússia para a Alemanha a bordo de um navio que ficou conhecido como o *Vapor da Filosofia*. Antes de sua expulsão, Nikolai Lossky, um dos elementos forçados ao exílio, gozara com sua família o confortável modo de vida da alta burguesia, com criados e amas de crianças à sua disposição. Ele

simplesmente não conseguia compreender aqueles que queriam destruir seu modo de vida. Que tinham feito os Lossky e seus semelhantes? Seus filhos e seus amigos eram herdeiros do melhor que a Rússia podia oferecer, tinham contribuído para melhorar o mundo com suas conversas sobre literatura, música e arte, e levavam uma vida tranquila. Que mal poderia haver em tudo isso?<sup>1</sup>

Embora Lossky fosse sem dúvida uma pessoa benevolente e sincera, que realmente se preocupava com a assistência à pobreza e estava empenhada na tentativa de civilizar as condições de vida russas, esta sua atitude trai uma insensibilidade arrepiante frente à violência *sistêmica* necessária para que uma vida tão confortável fosse possível. Aqui, estamos falando sobre a violência inerente a um sistema: não

---

<sup>1</sup> Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer* (Londres, Atlantic Books, 2006), p. 23-4. Para evitar qualquer interpretação distorcida, quero deixar claro que considero totalmente justificada a decisão de expulsar os intelectuais antibolcheviques.

só da violência física direta, mas também das formas mais sutis de coerção que sustentam as relações de dominação e de exploração, incluindo a ameaça de violência. Os Lossky e seus pares de fato “não tinham feito nada de mal”. Não havia qualquer maldade subjetiva em suas vidas, apenas o pano de fundo invisível dessa violência sistêmica. “Então, subitamente, neste mundo quase proustiano [...] o leninismo irrompeu. No dia em que Andrei Lossky nasceu, em maio de 1917, a família pôde ouvir o galopar de cavalos sem cavaleiros na vizinha rua Ivanovskaya”<sup>2</sup>. Essas intrusões ameaçadoras multiplicaram-se. Uma vez, na escola, o filho de Lossky foi brutalmente aterrorizado por um colega de origem trabalhadora que lhe gritou que “seus dias e de sua família estavam acabados agora”. Na sua inocência delicada e benevolente, os Lossky viam esses sinais da catástrofe que se avizinhava como se eles brotassem do nada, como indícios de um novo espírito incompreensivelmente malévolos. O que não compreendiam era que, sob a forma dessa violência subjetiva e irracional, estavam recebendo de volta a mensagem que eles próprios haviam enviado sob a sua verdadeira forma invertida. É esta violência que parece irromper “do nada” que corresponde, talvez, àquilo que Walter Benjamin, em seu “Para uma crítica da violência”, chamou de violência pura, divina<sup>3</sup>.

Opor-se a todas as formas de violência – da violência física e direta (exterminio em massa, terror) à violência ideológica (racismo, incitação ao ódio, discriminação sexual) – parece ser a maior preocupação da atitude liberal tolerante que predomina atualmente. Uma chamada SOS sustenta esse discurso, abafando todas as outras abordagens possíveis: todo o resto pode e deve esperar... Não haveria algo de suspeito, até mesmo sintomático, nesse foco sobre a violência subjetiva, a violência dos agentes sociais, indivíduos maléficos, aparelhos repressivos disciplinados, das multidões fanáticas? Não haveria aqui uma tentativa desesperada de desviar as atenções do verdadeiro lugar do problema, uma tentativa que, ao obliterar a percepção de outras formas de violência, se torne assim parte ativa delas? Há uma anedota bem conhecida em que um oficial alemão visitou Picasso em seu estúdio em Paris durante a Segunda Guerra Mundial. Chocado com o “caos” vanguardista da *Guernica*, perguntou a Picasso: “Foi você que fez isto?”. Ao que Picasso replicou, calmamente: “Não, isto foi feito por *vocês*!”. Atualmente, muitos liberais, ao serem confrontados com explosões violentas como as desordens de 2005 nos subúrbios de Paris, perguntam aos poucos esquerdistas que ainda apostam numa transformação social radical: “Não foram vocês que fizeram isto? É *isto* que vocês querem?”. E

<sup>2</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>3</sup> Walter Benjamin, “Critique of Violence”, em *Selected Writings*, v. 1, 1913-1926 (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996) [ed. bras.: “Para uma crítica da violência”, em *Escritos sobre mito e linguagem*, trad. Susana Kampff e Ernani Chaves, São Paulo, Editora 34, 2011].

nós deveríamos responder, como Picasso: “Não, foram vocês que fizeram isto! Este é o verdadeiro resultado da *sua* política!”.

Há uma velha piada sobre um marido que volta do trabalho para casa mais cedo do que o costume e encontra a mulher na cama com outro homem. A mulher, apanhada de surpresa, exclama: “Por que é que você voltou mais cedo?”. E o marido responde furioso: “O que é que você está fazendo na cama com outro homem?”. Calmamente, a esposa retruca: “Eu te fiz uma pergunta primeiro – não tente se safar mudando de assunto”<sup>4</sup>. O mesmo vale para a violência: a tarefa é precisamente *mudar de assunto*, passar do desesperado apelo de SOS humanitário para acabar com a violência à análise desse outro SOS, que é a interação complexa dos três modos de violência: subjetiva, objetiva e simbólica. A lição aqui é que devemos resistir ao efeito de fascínio da violência subjetiva, da violência exercida por agentes sociais, indivíduos maléficos, aparelhos repressivos disciplinados e multidões fanáticas: a violência subjetiva é tão somente a mais visível das três.

É necessário historicizar minuciosamente a noção de violência objetiva, que assumiu uma nova forma com o capitalismo. Marx descreveu a autopropulsiva e enlouquecida circulação do capital, cuja orientação partenogenética solipsista atinge seu auge nas atuais especulações metarreflexivas sobre o futuro. É demasiadamente simplista afirmar que o espectro desse monstro autogenerativo que segue o seu caminho ignorando qualquer preocupação humana ou ambiental seja uma abstração ideológica e que por trás dessa abstração há pessoas reais e objetos naturais em cujos recursos e capacidades produtivas se baseia a circulação de capital, alimentando-se deles como um parasita gigante. O problema é que essa “abstração” não existe apenas na percepção distorcida da realidade social por parte de nossos especuladores financeiros, mas é “real” no sentido preciso em que determina a estrutura dos processos sociais materiais: os destinos de camadas inteiras da população e por vezes até mesmo de países podem ser decididos pela dança especulativa “solipsista” do capital, que persegue seu objetivo de rentabilidade numa beatífica indiferença ao modo como tais movimentos afetarão a realidade social. Assim, a posição de Marx não é fundamentalmente reduzir essa segunda dimensão à primeira, mas demonstrar como a dança teológica enlouquecida das mercadorias emerge dos antagonismos da “vida real”. Ou melhor, a sua posição é de que *não podemos compreender adequadamente a primeira (a realidade social de produção material e interação social) sem a segunda*: é a dança metafísica autopropulsiva do capital que dirige o espetáculo, que fornece a chave dos desenvolvimentos e das catástrofes que

---

<sup>4</sup> Quando os palestinos respondem às exigências de Israel de que parem com seus ataques terroristas com a pergunta: “E o que faremos com a sua ocupação da Cisjordânia?”, a réplica israelita não é precisamente uma versão da “mudança de assunto”?

têm lugar na vida real. É aí que reside a violência sistêmica fundamental do capitalismo, muito mais estranhamente inquietante do que qualquer forma pré-capitalista direta de violência social e ideológica: essa violência não pode ser atribuída a indivíduos concretos e às suas “más” intenções, mas é puramente “objetiva”, sistêmica, anônima. Encontramos aqui a diferença lacaniana entre a realidade e o Real: a “realidade” é a realidade social dos indivíduos efetivos implicados em interações e nos processos produtivos, enquanto o Real é a inexorável e “abstrata” lógica espectral do capital que determina o que se passa na realidade social. Podemos experimentar tangivelmente o fosso entre uma e outro quando visitamos um país visivelmente caótico. Vemos uma enorme degradação ecológica e muita miséria humana. Entretanto, o relatório econômico que depois lemos nos informa que a situação econômica do país é “financeiramente sólida”: a realidade não conta, o que conta é a situação do capital...

Hoje, não será isto mais verdadeiro do que nunca? Os fenômenos habitualmente tidos por característicos do capitalismo virtual (o mercado de futuros e outras especulações financeiras abstratas comparáveis) não ilustram um reino da “abstração real” em seu estado mais puro, muito mais radicalmente do que nos tempos de Marx? Em suma, a forma mais extrema da ideologia não consiste em sermos tomados pela natureza espectral da ideologia (esquecendo as suas bases no âmbito dos indivíduos reais e de suas relações), mas precisamente em subestimarmos este Real do espectral, pretendendo dirigir-nos diretamente às “pessoas reais com seus problemas reais”. Os visitantes da Bolsa de Valores de Londres recebem um folheto gratuito que lhes explica que o mercado de valores não lida com flutuações misteriosas, mas com pessoas reais e seus produtos. Isto é realmente a ideologia em seu estado mais puro.

A regra fundamental de Hegel é que o excesso “objetivo” – o reinado direto da universalidade abstrata que impõe a sua lei “mecanicamente” e com rematado desprezo pelo sujeito apanhado em sua rede – é sempre suplementado por um excesso “subjetivo”, pelo exercício arbitrário e irregular dos caprichos. Um caso exemplar dessa interdependência é apresentado por Étienne Balibar, que distingue dois modos opostos mas complementares de violência excessiva: a violência sistêmica ou “ultraobjetiva”, própria às condições sociais do capitalismo global, que implica a criação “automática” de indivíduos excluídos e dispensáveis (dos sem-teto aos desempregados); e a violência “ultrassubjetiva” dos novos “fundamentalismos” emergentes, de caráter étnico e/ou religioso e, em última instância, racistas<sup>5</sup>.

Nossa cegueira diante dos resultados da violência sistêmica talvez talvez seja mais perceptível em debates sobre crimes comunistas. A responsabilidade pelos

---

<sup>5</sup> Veja-se Étienne Balibar, “La violence: idéalité et cruauté”, em *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx* (Paris, Galilée, 1997).

crimes comunistas é de fácil atribuição: estamos perante um mal subjetivo, perante agentes que procederam mal. Podemos até identificar as origens ideológicas dos crimes – a ideologia totalitária, o *Manifesto Comunista*, Rousseau e até mesmo Platão. Mas quando chamamos a atenção para as milhares de pessoas que morreram devido à globalização capitalista – da tragédia do México no século XVI ao holocausto do Congo belga há cerca de cem anos – a responsabilidade tende a ser em larga medida negada. Tudo parece ter acontecido como resultado de um processo “objetivo”, que ninguém planejou nem executou e para o qual não houve um “Manifesto Capitalista”. (Foi Ayn Rand quem chegou mais perto de escrevê-lo.)<sup>6</sup> O fato de o rei belga Leopoldo II (que presidiu ao holocausto congolês) ser um grande filantropo santificado pelo papa não pode ser menosprezado como um mero caso de hipocrisia e cinismo ideológico. Subjetivamente, Leopoldo II poderia perfeitamente ter sido um filantropo sincero, combatendo ainda que modestamente as consequências catastróficas do enorme projeto econômico de exploração implacável dos recursos naturais do Congo a que ele próprio presidia. O país era seu feudo pessoal! A grande ironia é que a maior parte dos lucros conseguidos por esse projeto se destinaram a beneficiar o povo belga, a promover obras públicas, construir museus e assim por diante. O rei Leopoldo II foi, sem dúvida, o precursor dos “comunistas liberais” de hoje, entre os quais se incluem...

### OS BONS HOMENS DE PORTO DAVOS

Na última década, Davos e Porto Alegre afirmaram-se como as duas cidades gêmeas da globalização. Davos, uma exclusiva estância turística na Suíça, é o lugar onde a elite global dos gestores, políticos e personalidades midiáticas se encontram sob pesada proteção policial, em condições de estado de sítio, e tentam convencer-nos e a si próprios de que a globalização é o melhor remédio para si mesma. Porto Alegre é a cidade brasileira subtropical onde a contraelite do movimento antiglobalização se reúne em assembleia e tenta convencer-nos e a si própria de que a globalização capitalista não é uma fatalidade para nós, pois – como sua palavra de ordem oficial proclama – “um outro mundo é possível”. Ao longo destes últimos anos, no entanto, as reuniões de Porto Alegre parecem ter perdido parte de seu ímpeto. Cada vez menos ouvimos falar delas. Onde foram parar as cintilantes estrelas de Porto Alegre?

Algumas delas, pelo menos, foram parar em Davos. O tom que prevalece cada vez mais nas reuniões de Davos é o de um grupo de empresários – alguns dos quais se designam ironicamente como “comunistas liberais” – que já não aceita a oposi-

---

<sup>6</sup> E é aqui que reside também a limitação das “comissões de ética” que, por toda a parte, pretendem contrariar os perigos do desenvolvimento científico-tecnológico desenfreado: apesar de todas as suas boas intenções, considerações morais etc., ignoram a violência “sistêmica”, muito mais fundamental.

ção entre Davos (o capitalismo global) e Porto Alegre (a alternativa ao capitalismo veiculada pelos novos movimentos sociais). Sua tese é de que podemos ter o bolo capitalista global (ou seja, prosperar como empresários de sucesso) e ao mesmo tempo comê-lo (aprovar as causas anticapitalistas de responsabilidade social e a preocupação ecológica). Dessa forma, Porto Alegre deixa de ser necessária, uma vez que Davos pode transformar-se em Porto Davos.

Os novos comunistas liberais são, é claro, os suspeitos de sempre: Bill Gates e George Soros, os diretores do Google, IBM, Intel e eBay, bem como os filósofos à sua disposição, entre os quais se destaca o jornalista Thomas Friedman. O que torna esse grupo interessante é o fato de sua ideologia ter se tornado absolutamente indistinguível da nova geração da esquerda radical antiglobalização: o próprio Toni Negri, o guru da esquerda pós-moderna, elogia o capitalismo digital afirmando que este contém *in nuce* todos os elementos do comunismo – basta que nos desembarracemos da forma capitalista e teremos alcançado a meta revolucionária. Tanto a velha direita, com a sua fé ridícula na autoridade e num patriotismo provinciano, como a velha esquerda capitalizadora da Luta contra o Capitalismo são hoje forças verdadeiramente conservadoras que travam suas batalhas num teatro de sombras sem contato com as novas realidades. O significante dessa nova realidade na novilíngua comunista liberal é “esperto”: esperto representa o dinâmico e o nômade contra a burocracia centralizada; o diálogo e a cooperação contra a autoridade hierárquica; a flexibilidade contra a rotina; a cultura e o conhecimento contra a produção industrial; a interação espontânea e a autopoiése contra a hierarquia fixa.

Bill Gates é o ícone daquilo a que ele próprio chamou de “capitalismo sem fricções”, uma sociedade pós-industrial em que assistimos ao “fim do trabalho”, onde o *software* marca pontos contra o *hardware* e o jovem nerd vale mais do que o empresário de terno e gravata. No quartel-general do novo tipo de empresa, a disciplina externa é reduzida. Os ex-hackers que ocupam o primeiro plano trabalham muitas horas e saboreiam bebidas grátis em áreas verdes. Um traço decisivo de Gates enquanto ícone é o fato de ser visto como um ex-hacker que deu certo. Devemos conferir ao termo hacker todas as suas conotações subversivas/marginais/anti-*establishment*. Os hackers visam perturbar o funcionamento suave e tranquilo das grandes empresas burocráticas. Ao nível fantasmático, a ideia subjacente aqui é de que Gates é um *hooligan* subversivo e marginal que triunfou e se disfarçou como um respeitável presidente.

Os comunistas liberais são grandes executivos que recuperam o espírito da contestação, ou, para colocar de outra forma, são *geeks* contraculturas que se apoderaram de grandes companhias. Seu dogma é uma versão nova e pós-moderna da velha mão invisível do mercado de Adam Smith. O mercado e a responsabilidade social não são aqui termos que se oponham. Podem beneficiar-se mutuamente ao se reunirem. Como Thomas Friedman (um de seus gurus) afirma, ninguém precisa

ser um cretino para fazer negócios: a colaboração com os empregados e a participação destes, o diálogo com os clientes, o respeito pelo meio ambiente, a transparência das transações, são hoje em dia chaves do sucesso. Numa descrição perspicaz, Olivier Malnuit enumera os dez mandamentos do comunista liberal:

1. Forneça tudo de graça (acesso livre, ausência de *copyright*...), cobrando apenas pelos serviços adicionais, o que te fará ainda mais rico.
2. Transforme o mundo, não se limitando a vender coisas: a revolução global, uma transformação da sociedade, fará com que as coisas sejam melhores.
3. Preocupe-se em compartilhar e tome consciência das responsabilidades sociais.
4. Seja criativo: concentre-se na concepção, nas novas tecnologias e ciências.
5. Diga tudo: não devem existir segredos. Assuma e pratique o culto da transparência, os fluxos livres de informação; toda a humanidade deve colaborar e interagir.
6. Não trabalhe com um horário fixo e rígido das-nove-às-cinco. Simplesmente empenhe-se em estabelecer canais de comunicação inteligentes, dinâmicos e flexíveis.
7. Volte aos estudos e aposte na formação permanente.
8. Aja como uma enzima: não trabalhe só para o mercado, mas promova novas formas de colaboração social.
9. Morra pobre: devolva suas riquezas àqueles que delas necessitam, uma vez que terá acumulado mais do que jamais poderá gastar.
10. Defenda o Estado: pratique parcerias entre empresas e o Estado<sup>7</sup>.

Os comunistas liberais são pragmáticos. Odeiam as abordagens doutrinárias. Para eles, não há hoje em dia uma classe trabalhadora una e explorada. Há simplesmente problemas concretos que devem ser resolvidos: a fome na África, a sujeição das mulheres muçulmanas, a violência do fundamentalismo religioso. Quando há uma crise humanitária na África – e os comunistas liberais simplesmente amam as crises humanitárias, que trazem à tona o melhor de si mesmos! –, é despropositado recorrer à retórica imperialista à maneira antiga. Em vez disso, todos devemos nos concentrar naquilo que de fato funciona em vista da solução do problema: empenhar as pessoas, os governos e o mundo dos negócios numa iniciativa comum; começar a fazer com que as coisas avancem, em vez de confiar no auxílio de um Estado centralizado; abordar a crise em termos criativos e não convencionais, sem dar importância aos rótulos.

---

<sup>7</sup> Cf. Olivier Malnuit, “Pourquoi les géants du business se prennent-ils pour Jésus?”, *Technikart*, fev. 2006, p. 32-7.

Os comunistas liberais gostam de exemplos como o da luta contra o *apartheid* na África do Sul. Assinalam que a decisão de algumas grandes companhias internacionais de ignorarem as leis do *apartheid* em suas empresas sul-africanas, abolindo completamente a segregação, pagando a brancos e negros o mesmo salário pelo mesmo trabalho e assim por diante, foi tão importante quanto o combate político direto. Não seria este um perfeito exemplo de coincidência entre a luta pela liberdade política e os interesses empresariais? As mesmas companhias podem agora prosperar numa África do Sul pós-*apartheid*.

Os comunistas liberais também adoram os protestos estudantis que abalaram a França em Maio de 1968: que explosão de criatividade e energia juvenil! Ah, a intensidade do abalo que provocaram nos limites de uma ordem burocrática rígida! E o novo impulso que deram à vida econômica e social depois das ilusões políticas terem sido postas de lado! Bem vistas as coisas, muitos deles eram jovens nesse tempo, e protestavam e lutavam contra a polícia nas ruas. Se hoje mudaram, não foi por terem se resignado à realidade, mas porque tiveram de mudar para *realmente* mudarem o mundo, para *realmente* revolucionarem as nossas vidas. O próprio Marx já não havia formulado a questão sobre a potência das agitações políticas diante da invenção da máquina a vapor? E Marx não perguntaria hoje o que podem todos os protestos contra o capitalismo global quando comparados com a invenção da internet?

Acima de tudo, os comunistas liberais são verdadeiros cidadãos do mundo. São boas pessoas que se preocupam. Preocupam-se com os fundamentalistas populistas e com as grandes companhias capitalistas irresponsáveis e gananciosas. Veem as “causas mais profundas” dos problemas atuais: são a pobreza generalizada e a impotência que alimentam o terrorismo fundamentalista. Por isso, seu objetivo não é ganhar dinheiro, mas mudar o mundo – embora, caso isso acabe produzindo mais dinheiro, não vejam razões para se queixar! Bill Gates já se tornou o maior benfeitor individual da história da humanidade, exibindo seu amor pelo próximo com donativos de centenas de milhões de dólares em benefício da educação e da luta contra a fome e a malária. O problema, evidentemente, é que para darmos, temos primeiro de tomar – ou, como alguns diriam, de criar. A justificativa dos comunistas liberais é que a fim de ajudarmos realmente as pessoas, temos de ter os meios necessários, e, como ensina a experiência do desolador fracasso de todos os métodos estatistas e coletivistas, a via mais eficaz é a iniciativa privada. Assim, quando o Estado quer regular seus negócios, tributar excessivamente seus ganhos, deveria perguntar-se, num assomo de consciência, se não minaria, dessa forma, a finalidade para a qual existe e age, ou seja, melhorar as condições de vida da grande maioria e auxiliar efetivamente os necessitados.

Os comunistas liberais não querem ser simplesmente máquinas geradoras de lucro, querem também que suas vidas tenham um sentido mais profundo. São

contrários à religião à moda antiga, mas favoráveis à espiritualidade, à meditação não confessional. Todos sabem que o budismo antecipou as ciências neurológicas, que o poder da meditação pode ser medido cientificamente! Sua divisa predileta integra a responsabilidade social e a gratidão: são os primeiros a reconhecer que a sociedade foi incrivelmente benevolente para com eles ao permitir-lhes desenvolverem seus talentos e acumularem riquezas – pelo que é seu dever restituírem alguma coisa à sociedade e ajudarem os outros. Afinal de contas, que importância teria seu sucesso se não ajudassem as outras pessoas? Apenas esta preocupação confere dignidade e valor ao seu sucesso no mundo dos negócios...

Devemos perguntar-nos se haverá em tudo isto alguma coisa de realmente novo. Não se tratará antes de uma atitude que, depois de ter sido de certo modo excepcional (embora não tanto como possa parecer à primeira vista) nos velhos tempos selvagens dos barões industriais dos Estados Unidos, se tornou hoje moeda corrente? O bom e velho Andrew Carnegie empregou um exército privado para suprimir brutalmente a organização da força de trabalho em suas oficinas de siderurgia e mais tarde distribuiu grandes fatias de sua riqueza por causas educativas, artísticas e humanitárias. Homem de aço, provava assim ter um coração de ouro. Do mesmo modo, os comunistas liberais de hoje em dia dão com uma das mãos o que primeiro agarraram com a outra. O que nos faz pensar em um chocolate com efeito laxativo vendido nos Estados Unidos. Sua publicidade anuncia-o nos termos de uma injunção paradoxal: “Tem prisão de ventre? Coma mais chocolate!”. Em outras palavras, coma o que causa prisão de ventre para se ver dela curado.

A mesma forma de raciocínio – o melhor remédio para a ameaça é a sua própria causa – prevalece com a mais visível evidência na atual paisagem ideológica. Consideremos a figura do financeiro filantropo George Soros, por exemplo. Soros representa a mais implacável forma de exploração financeira especulativa, combinada com o seu contra-agente: preocupação humanitária frente às consequências sociais catastróficas de uma economia de mercado desenfreada. Até mesmo sua rotina cotidiana aparece marcada por um contraponto autoeliminador: metade do seu tempo de trabalho é dedicada à especulação financeira e metade a tarefas humanitárias – como o financiamento de atividades culturais e democráticas nos países pós-comunistas ou a escrita de ensaios e livros – que, em última análise, combatem os efeitos de suas próprias atividades de especulação financeira.

As duas faces de Bill Gates são comparáveis às duas faces de Soros. O empresário cruel destrói ou compra a concorrência, visa um monopólio virtual e recorre a todas as manobras comerciais em vista de conseguir seus fins. Entretanto, o maior filantropo da história da humanidade pergunta insolitamente: “De que importam computadores enquanto milhões de pessoas ainda morrem desnecessariamente de disenteria?”. Segundo a ética comunista liberal, a busca implacável do lucro é con-

trabalanhada pela caridade. A caridade é a máscara humanitária que dissimula o rosto da exploração econômica. Numa chantagem superegoica de proporções gigantescas, os países desenvolvidos “socorem” os subdesenvolvidos concedendo-lhes auxílios, créditos e assim por diante, evitando assim a questão fundamental, ou seja, a da sua cumplicidade e corresponsabilidade no que se refere à situação miserável dos países subdesenvolvidos<sup>8</sup>.

Referindo-se à concepção de “economia geral” da despesa soberana de Georges Bataille, por oposição à “economia restrita” do lucro sem fim capitalista, o filósofo pós-humanista alemão Peter Sloterdijk traça os contornos da cisão do capitalismo consigo próprio, de sua autossuperação imanente: o capitalismo atinge o seu ponto culminante quando “cria fora de si o seu próprio e mais radical oposto – e o único fecundo –, totalmente diferente de tudo aquilo que a esquerda clássica, prisioneira do seu miserabilismo, era capaz de sonhar”<sup>9</sup>. Sua citação positiva de Andrew Carnegie serve para mostrar o caminho: o gesto soberano autonegador da acumulação sem fim de riqueza é gastar essa riqueza em coisas que estão para além do preço e no exterior da circulação de mercadorias – o bem público, as artes e as ciências, a saúde etc. Esse gesto “soberano” conclusivo permite ao capitalista romper o ciclo vicioso da interminável reprodução expansiva, do ganhar dinheiro a fim de ganhar mais dinheiro. Quando oferece ao bem público a sua riqueza acumulada, o capitalista nega-se a si próprio como simples personificação do capital e de sua circulação reprodutiva: sua vida adquire sentido. O objetivo deixa de ser a mera reprodução infinita. Por outro lado, o capitalista opera assim a passagem de *eros* a *thymos*, da lógica “erótica” e perversa da acumulação à consideração e ao reconhecimento públicos. O que significa nada menos do que a elevação de figuras como Soros ou Gates a personificações da autonegação inerente ao próprio processo capitalista: suas obras de caridade – doações imensas em proveito do bem-estar público – não são apenas idiossincrasias pessoais. Gestos sinceros ou hipócritas, são de qualquer modo o desfecho que completa a circulação capitalista, a sua conclusão necessária numa perspectiva estritamente econômica, uma vez que permitem ao sistema capitalista postergar sua crise. Restabelecem o equilíbrio – uma espécie de redistribuição da riqueza pelos verdadeiramente necessitados – evitando o que seria uma fatal

<sup>8</sup> O mesmo vale no que diz respeito à oposição entre a abordagem “inteligente” e “não inteligente”. Aqui, o termo chave é “deslocalizar”: através da deslocalização exporta-se o (necessário) lado sombrio – trabalho disciplinado e hierarquizado, contaminação ambiental... – para os países do Terceiro Mundo (ou para lugares invisíveis do Primeiro). O sonho comunista liberal é exportar a classe operária para as fábricas e locais de exploração do Terceiro Mundo.

<sup>9</sup> Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit* (Frankfurt, Suhrkamp, 2006), p. 55 [ed. bras.: *Ira e tempo*, São Paulo, Estação Liberdade, 2012].

armadilha: a lógica destrutiva do ressentimento e a redistribuição da riqueza imposta pelo Estado, que só poderiam resultar em miséria generalizada. Podemos acrescentar que evitam também uma outra forma de restabelecimento do equilíbrio e de afirmação de *thymos* que consistiria na despesa soberana sob a forma de guerras...

Este paradoxo assinala a triste situação em que nos encontramos: o capitalismo atual não pode se reproduzir por conta própria. A caridade extraeconômica se faz necessária a fim de manter o seu ciclo de reprodução social.

#### UMA VILA COMUNISTA LIBERAL

O mérito de *A vila*, de M. Night Shyamalan, está na sua capacidade de descrever o modo de vida comunista liberal, cujo estado mais puro se baseia no medo. Aqueles que desprezam com facilidade os filmes de Shyamalan como se fossem um *kitsch new age* do mais baixo nível devem preparar-se para se surpreender aqui. A vila epônima do filme situa-se na Pensilvânia e está isolada do resto do mundo, rodeada por florestas povoadas por monstros perigosos, a que os habitantes chamam de “Aqueles de Quem Não Falamos”. A maior parte dos habitantes sente-se contente com a vida que lhe garante o acordo estabelecido com essas criaturas: os habitantes não entram na floresta e as criaturas não entram no povoado. O conflito é declarado quando o jovem Lucius Hunt quer sair da vila em busca de novos medicamentos, quebrando o pacto. Lucius e Ivy Walker, a filha cega do chefe da comunidade, decidem se casar. Esse propósito suscita a inveja do idiota da aldeia, que esfaqueia Lucius deixando-o à beira da morte e causando uma infecção cujo tratamento requer medicamentos vindos do mundo exterior. O pai de Ivy revela à filha o segredo de sua terra: os monstros não existem e o ano em que vivem não é exatamente 1897. Os aldeões mais velhos faziam parte de um grupo de apoio a vítimas de crimes no século xx que decidiu passar a viver completamente à margem de seu tempo; o pai de Walker era um homem de negócios milionário, o que lhe permitira comprar aquelas terras, que seriam depois declaradas “reserva protegida”, rodeadas por um fosso enorme e vigiadas por numerosos guardas; além disso, funcionários governamentais foram “comprados”, assegurando que as rotas aéreas não sobrevoariam o lugar, e do lado de dentro da vila, a história dos monstros foi inventada com a finalidade de garantir que ninguém teria a ideia de sair do povoado. Com a bênção do pai, Ivy aventura-se no mundo exterior, encontra um guarda amigável que lhe dá alguns medicamentos e regressa a fim de salvar a vida do noivo. No fim do filme, os anciãos da vila decidem continuar a viver à parte: a morte do idiota local será apresentada aos não iniciados no segredo como prova da existência dos monstros e confirmação do mito fundador da comunidade. A lógica sacrificial é assim reafirmada como condição de existência da comunidade, como seu laço secreto.

Não é de admirar que a maior parte dos críticos tenha desvalorizado o filme, considerando-o um caso agravado de tranquilização ideológica: “É fácil compreender porque ele é seduzido pela ideia de situar o filme numa época em que as pessoas proclamavam as suas emoções servindo-se de frases francas e vivamente sentidas, ou porque se compraz na construção de uma vila impenetrável pelo mundo exterior. A razão é que aqui não se faz cinema, mas refúgios que aconchegam”<sup>10</sup>. Há subjacente ao filme o desejo de recriar um universo fechado de autenticidade protegendo a inocência da modernidade e de sua força corrosiva: “Todo o problema está em como protegermos a nossa inocência de ser ferida pelas ‘criaturas’ que encontramos na nossa vida; trata-se do desejo de protegermos os nossos filhos do desconhecido. Se as ‘criaturas’ tiverem nos ferido, não queremos que firam os nossos filhos, e a geração dos mais jovens pode correr esse risco”<sup>11</sup>.

Mas, quando observado com mais atenção, o filme se revela muito mais ambíguo. Quando os críticos assinalaram que “o filme adota o território de H. P. Lovecraft: a Nova Inglaterra segundo uma paleta parcimoniosa e invernal; uma sugestão de endogamia; menções murmuradas aos ‘antigos’ e aos que são ‘Aqueles de Quem Não Falamos’”<sup>12</sup>, esquecem-se, de um modo geral, de levar em conta o contexto político. A comunidade autossuficiente de finais do século XIX representada evoca as numerosas experiências socialistas utópicas que se multiplicaram na América. O que não significa que a referência a Lovecraft seja apenas uma máscara ou um engodo artificial. Temos dois universos: a “sociedade de risco” moderna e aberta *versus* a segurança do velho universo fechado do Sentido – mas o preço do Sentido é um espaço finito, fechado e guardado por monstros inomináveis. O mal não é simplesmente excluído nesse espaço utópico fechado – é também transformado numa ameaça mítica com a qual a comunidade estabelece uma trégua temporária e contra a qual deve manter um estado de emergência permanente.

As “cenas deletadas” de um filme, eventualmente disponíveis em uma edição especial em DVD, frequentemente permitem ao espectador avaliar quão plenamente acertada foi sua eliminação pelo realizador. A edição em DVD de *A vila*, contudo, é uma exceção. Uma das cenas deletadas mostra um exercício de treino: Walker toca um sino, que é o sinal de uma retirada rápida dos aldeões, correndo para os abrigos subterrâneos onde devem refugiar-se em caso de ataque das criaturas. É como se a comunidade autêntica só fosse possível em condições de ameaça permanente, num

<sup>10</sup> Michael Agger, “Village Idiot: The Case Against M. Night Shyamalan”, disponível em <[www.slate.com/id/2104567](http://www.slate.com/id/2104567)>.

<sup>11</sup> Shame Handler, “M. Night Shyamalan’s The Village”, disponível em <[www.glidemagazine.com/articles/120html](http://www.glidemagazine.com/articles/120html)>.

<sup>12</sup> David Edelstein, “Village of the Darned: More Pious Hokum from M. Night Shyamalan”, disponível em <[www.slate.com/id/2104512](http://www.slate.com/id/2104512)>.

constante estado de emergência<sup>13</sup>. Essa ameaça é orquestrada, como acabamos descobrindo posteriormente, à melhor maneira “totalitária” pelo círculo reservado (os “anciãos” da própria comunidade) para impedir que os jovens não iniciados saiam da vila e assumam o risco de atravessar a floresta a caminho das cidades decadentes. Assim, é o próprio mal que precisa se redobrar: o mal “real” da desagregação social do capitalismo tardio transfere-se para o mal arcaico e mágico-mítico dos “monstros”. O mal faz parte do próprio círculo reservado: é *imaginado* por seus membros. Parecemos regressar aqui a *O homem que foi quinta-feira* de G. K. Chesterton, em que a autoridade policial por excelência é a mesma pessoa que o supercriminoso, travando uma batalha contra si mesmo. Em termos proto-hegelianos, a ameaça exterior que a comunidade combate é a sua própria essência intrínseca...<sup>14</sup>

E o que se passaria se isso fosse a verdade, de modo muito mais radical do que possa parecer num primeiro momento? E se o verdadeiro mal de nossas sociedades não fosse a sua dinâmica capitalista enquanto tal, mas nossas tentativas de nos desprendermos dela – sem deixarmos de nos beneficiar com ela – construindo espaços comunitários protegidos, que vão dos “condomínios residenciais fechados” aos grupos raciais ou religiosos exclusivos? Ou seja, será que o aspecto essencial de *A vila* não seria precisamente demonstrar que, hoje, o regresso a uma comunidade autêntica, na qual as palavras expressassem ainda diretamente a verdade das emoções – a vila da utopia socialista – é uma fraude que só pode existir sob a forma encenada de um espetáculo para os muito ricos? As figuras exemplares do mal não são hoje os consumidores comuns que poluem o ambiente e vivem num mundo violento em

<sup>13</sup> Uma das acusações mais estúpidas feitas ao filme (não diferindo muito de outras dirigidas a *Um corpo que cai*, de Hitchcock) é a de que arruina o suspense ao revelar o segredo muito antes do fim do filme. Todavia, o conhecimento do segredo torna a última parte do filme – mais precisamente, da dolorosamente lenta progressão de Ivy através da floresta – muito mais interessante, uma vez que nos confronta com um claro enigma (ou, como foi dito por alguém, uma inconsistência narrativa): por que é que Ivy teme as criaturas, por que é que as criaturas continuam a ser apresentadas como uma ameaça quando já sabemos que elas não existem, que não passam de uma fraude? Em uma outra cena deletada, depois de ouvir o pavoroso (e, como sabemos, artificialmente engendrado) som que anuncia a proximidade das criaturas, Ivy chora desesperada: “É por amor que estou aqui, por isso peço que me deixem passar!”. Por que razão ela age assim, se sabe que as criaturas não existem? Sabe, com efeito, muito bem, mas apesar de tudo... há mais realidade nos espetros que a assombram do que na própria realidade.

<sup>14</sup> Aqui, Nicholas Meyer acerta em seu *pastiche* de Sherlock Holmes, *Uma solução sete por cento*. No interior do espaço diegético das histórias de Sherlock Holmes, Moriarty, o arquicriminoso (“Napoleão do crime” e rival supremo de Holmes) é manifestamente uma fantasia do próprio Holmes, o seu duplo, seu “lado sombrio”: nas páginas iniciais do romance de Meyer, Moriarty, um modesto professor de matemática, queixa-se a Watson, durante uma visita, do fato de Holmes estar obcecado pela ideia de que ele é um mestre do crime. Para curar Holmes de sua obsessão, Watson leva-o a consultar Freud, em Viena.

que os laços sociais se desagregam, mas os que, embora plenamente implicados na criação das condições da devastação e da poluição universais, compram uma rota de fuga que os afasta da sua própria atividade, vivendo em condomínios fechados, comendo alimentos biológicos, fazendo férias em reservas naturais etc.

No filme de Alfonso Cuarón *Filhos da esperança*, baseado no romance de P. D. James, a vila comunista liberal é o próprio Reino Unido. Estamos em 2027. A espécie humana se tornou infértil. O mais jovem habitante da Terra, nascido há dezoito anos, acaba de ser assassinado em Buenos Aires. O Reino Unido vive num estado de emergência permanente: os esquadrões antiterroristas acossam os imigrantes ilegais e o poder do Estado exerce a sua administração sobre uma população que diminui e vegeta num hedonismo estéril. A permissividade hedonista e as novas formas de *apartheid* e controle social baseadas no medo não seriam hoje os traços característicos de nossas sociedades? Mas eis o golpe de gênio de Cuarón: “Muitas histórias futuristas têm algo ao estilo *Big Brother*, mas acredito que isso corresponda a uma concepção da tirania própria ao século xx. A tirania que hoje ocorre assume novos disfarces – a tirania do século xxi é aquela chamada de ‘democracia’”<sup>15</sup>. É por isso que os governantes do mundo de Cuarón não são burocratas “totalitários” orwelianos, cinzentos e uniformizados, mas administradores esclarecidos, informados e democráticos, tendo cada um deles o seu próprio “estilo de vida”. Quando o herói visita um ex-amigo, agora um alto funcionário do governo, na tentativa de obter uma autorização especial para um refugiado, entramos numa espécie de *loft* de luxo gay de Manhattan, onde estão à mesa o alto funcionário informalmente vestido e seu companheiro aleijado.

*Filhos da esperança* não é, obviamente, um filme sobre a infertilidade enquanto problema biológico. A infertilidade que aparece no filme de Cuarón é aquela que já foi diagnosticada há muito tempo por Friedrich Nietzsche, quando este considerou que a civilização ocidental caminha na direção do Último Homem, uma criatura apática sem grandes paixões nem grandes lealdades. Incapaz de sonhar, cansado da vida, não assume riscos, limitando-se a procurar conforto e segurança, e portador de uma expressão de tolerância mútua:

Um pouco de veneno de vez em quando provoca sonhos felizes. E muito veneno no fim, em vista de uma morte agradável. Têm os seus pequenos prazeres para o dia, e os seus pequenos prazeres para a noite, mas tomam cuidado com a saúde. “Descobrimos a felicidade”, dizem os Últimos Homens, e piscam os olhos.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Disponível em <[www.impactservices.net.au/movies/childrenofmen.htm](http://www.impactservices.net.au/movies/childrenofmen.htm)>.

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra* (Nova York, Prometheus, 1993), p. 41 [ed. bras.: *Assim falou Zaratustra*, trad. Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2011].

Nós, habitantes do Primeiro Mundo, achamos cada vez mais difícil imaginar sequer uma causa pública ou universal pela qual estivéssemos dispostos a sacrificar a vida. Na realidade, a divisão entre Primeiro e Terceiro Mundo passa cada vez mais pelas linhas de uma oposição entre uma vida longa e satisfatória, preenchida pela abundância material e cultural e a dedicação da vida a uma causa transcendente. Não se trataria aqui do antagonismo entre aquilo a que Nietzsche chamava niilismo “passivo” e niilismo “ativo”? Nós, no Ocidente, somos os Últimos Homens, mergulhados em estúpidos prazeres cotidianos, enquanto os muçulmanos radicais estão dispostos a arriscar tudo, empenhados numa guerra niilista levada ao extremo da autodestruição. O que tende a desaparecer pouco a pouco nesta oposição entre os que estão “dentro” – os Últimos Homens que moram em condomínios residenciais assépticos e fechados – e os que estão “fora” são as boas e velhas classes médias. A “classe média é um luxo que o capitalismo já não pode se permitir”<sup>17</sup>. O único lugar em *Filhos da esperança* onde prevalece um estranho sentimento de liberdade é Bexhill-on-Sea, uma espécie de território libertado à margem da opressão sufocante e invasiva. A localidade, isolada por uma muralha e transformada num campo de refugiados, é governada pelos seus habitantes, que são imigrantes ilegais. A vida prospera entre manifestações guerreiras de fundamentalistas islâmicos, mas também atos de verdadeira solidariedade. Não é de espantar que a estranha criatura que é um recém-nascido apareça bem aqui. No final do filme, Bexhill-on-Sea é implacavelmente bombardeada pela força aérea.

#### SEXUALIDADE NO MUNDO ATONAL

Que tipo de sexualidade corresponde a este universo? No dia 6 de agosto de 2006, Londres acolheu a primeira “masturbatona”, um encontro coletivo durante o qual centenas de homens e mulheres se deram prazer cada um a si mesmo num propósito de caridade, a fim de obterem fundos para organizações de saúde ligadas à reprodução sexual. Tinham também o propósito de alertar as consciências e desafiar o peso da vergonha e dos tabus que ainda envolvem essa forma comum, natural e segura de atividade sexual. A fórmula do encontro foi inventada pela Good Vibrations – uma empresa que trabalha na área da saúde sexual em São Francisco – como parte do Mês da Masturbação, por ela fundado e acolhido desde 1995, quando a primeira Masturbatona ocorreu em São Francisco. Eis como uma médica, Carol Queen, justifica o conjunto dessas iniciativas:

Vivemos numa sociedade em que a expressão da sexualidade sempre foi legislada e limitada, ao mesmo tempo que a busca do prazer puro é frequentemente condenada como

---

<sup>17</sup> John Gray, *Straw Dogs* (Londres, Granta, 2003), p. 161 [ed. bras.: *Cachorros de palha*, São Paulo, Record, 2005].

egoísta e pueril. Muitas pessoas que se consideram livres de preconceitos sexuais não fizeram mais do que converter a equação “o sexo só é bom quando envolve procriação” em “o sexo só é bom quando envolve duas pessoas que se amam”... A masturbação é a nossa primeira atividade sexual, uma fonte natural de prazer que nos é acessível ao longo da vida, e uma forma única de autoexpressão criativa. Sempre que você se masturba, está celebrando sua sexualidade e sua capacidade inata de prazer, por isso mande brasa!... A masturbação pode ser um ato radical, e uma cultura que a reprime reprimirá igualmente outras liberdades pessoais. Enquanto celebramos o Mês Nacional da Masturbação e cada um de nós contribui para a afirmação à luz do dia do amor que temos por nós mesmos, tenha em mente que a liberdade erótica é, em toda a parte, um elemento essencial do verdadeiro bem-estar.<sup>18</sup>

A atitude ideológica subjacente à ideia da Masturbatona é portadora das marcas de um conflito entre a sua forma e o seu conteúdo: constrói um coletivo a partir de indivíduos que se dispõem a *partilhar* com outros o egoísmo solipsista de seu estúpido prazer. Essa contradição, no entanto, é mais aparente que real. Freud já sabia da existência de uma ligação entre o narcisismo e a imersão na massa, que é perfeitamente transmitida pela expressão californiana “partilhar uma experiência” [“*to share an experience*”]. Esta coincidência de traços opostos baseia-se na exclusão que partilham: cada qual não só pode estar, mas de fato *está* sozinho no meio de uma multidão. Tanto o isolamento individual como a imersão do indivíduo na massa excluem a intersubjetividade propriamente dita, o encontro com o Outro. É por isso que, como o filósofo francês Alain Badiou perspicazmente explicou, devemos hoje mais do que nunca insistir no amor, e não na simples satisfação, como ponto essencial: é o amor, o encontro de Dois, que “transsubstancia” o idiotismo do gozo masturbatório num acontecimento propriamente dito<sup>19</sup>. Um mínimo de refinamento da sensibilidade basta para nos dizer que é mais difícil se masturbar diante de outra pessoa do que manter uma interação sexual (com ele ou ela): o próprio fato de o outro estar reduzido a um observador, que não participa da minha atividade, torna o meu ato muito mais “vergonhoso”. Iniciativas do tipo da Masturbatona assinalam o fim da vergonha propriamente dita. É isso que as torna uma indicação extremamente clara da situação em que nos encontramos hoje, de um cenário ideológico que sustenta nossa mais íntima experiência de nós mesmos.

“Por que se masturbar?” Eis a lista de motivos propostos por Carol Queen:

<sup>18</sup> Disponível em <[www.masturbate-a-thon.com](http://www.masturbate-a-thon.com)>.

<sup>19</sup> Alain Badiou, *Logiques des mondes* (Paris, Éditions du Seuil, 2006) [ed. esp.: *Logicas de los mundos*, trad. María del Carmen Rodríguez Bordes, Buenos Aires, Manantial, 2008].

- Porque o prazer sexual é um direito inato de cada indivíduo.
- Porque a masturbação é a forma de sexo seguro por excelência.
- Porque a masturbação é uma alegre expressão de amor próprio.
- Porque a masturbação proporciona numerosos benefícios à saúde, entre os quais o alívio à cólica menstrual, redução do *stress*, libertação de endorfina, re-vigoramento dos músculos pélvicos, redução da infecção de próstata nos homens e a resistência a infecções vaginais na mulher.
- Porque a masturbação é um excelente exercício cardiovascular.
- Porque a masturbação aumenta a tomada de consciência da sexualidade.

Está tudo aqui: desenvolvimento da consciência de si mesmo, benefícios higiênicos, luta contra a opressão social, a mais radical postura politicamente correta (aqui, certamente, ninguém se sente assediado) e a afirmação do prazer sexual na sua forma mais elementar, uma vez que “cada um é o melhor amante de si próprio”. O uso de uma expressão habitualmente reservada ao caso dos homossexuais (a masturbação faz “o amor sair do armário”) indica uma teleologia implícita acarretando a gradual exclusão de toda a alteridade: primeiro, na homossexualidade, é excluído o outro sexo (transa-se com outra pessoa do mesmo sexo). Depois, numa espécie de paródia da negação da negação hegeliana, é a própria dimensão da alteridade que é anulada: transar consigo mesmo.

Em dezembro de 2006, as autoridades da cidade de Nova York declararam que a escolha por cada um de seu próprio gênero – e por isso, se necessário, efetuar uma operação de mudança de sexo – é um dos direitos humanos inalienáveis. Assim, a diferença última – a diferença “transcendental” que funda a própria identidade humana – se transforma em algo manipulável e é substituída pela afirmação de uma plasticidade definitiva da existência humana. A masturbação é a forma de sexo ideal deste sujeito transgênero, ou em outras palavras: de *você*, o sujeito promovido pela revista *Time* a “Personalidade do Ano”, no seu número de 18 de dezembro de 2006. Essa honra anual não contemplou Ahmadinejad, Chávez, Kim Jong-il ou qualquer outro membro da gangue de suspeitos de praxe, mas contemplou “você”: todo e cada um de nós, quando usamos ou criamos conteúdos na internet. A capa mostrava um teclado branco com um espelho no lugar do monitor, e nesse espelho cada um de nós, leitores, podia ver o nosso próprio reflexo. Para justificar a escolha, os editores referiam-se à viragem das instituições e à sua reorientação no sentido dos indivíduos, que estariam reemergindo como cidadãos da nova democracia digital.

Há nesta escolha mais do que os olhos podem ver e num sentido mais forte do termo do que o habitual. Se houve alguma vez uma escolha *ideológica*, foi esta: a mensagem – uma nova ciberdemocracia em que milhões de pessoas podem comunicar e se auto-organizar diretamente, evitando o controle do Estado centralizado – encobre uma série de lacunas e tensões incômodas. O primeiro e mais óbvio traço

irônico é que alguém que olhe para a capa da *Time* vê não os outros com os quais supostamente estaria em contato direto, mas a sua própria imagem espelhada. Não admira que Leibniz seja um dos filósofos que prevalecem nas referências dos teóricos do ciberespaço: será que a nossa imersão no ciberespaço não progredirá de acordo com nossa redução a uma mônada leibniziana que espelha o universo inteiro, embora “sem janelas” que deem diretamente para a realidade exterior? Poderíamos afirmar que o típico cibernauta contemporâneo, sentado diante de uma tela de computador, é cada vez mais uma mônada sem janelas dando diretamente para a realidade, deparando-se tão somente com simulacros virtuais e que, contudo, se encontra mais do que nunca mergulhado numa rede de comunicação global. A Masturbatona, que constrói um coletivo a partir de indivíduos dispostos a partilhar o solipsismo de seu estúpido gozo, é a forma de sexualidade que corresponde perfeitamente às coordenadas desse ciberespaço.

Alain Badiou elabora a ideia de mundos “atonais” – *monde atone* – nos quais falta a intervenção de um Significante-Mestre que imponha uma ordem de significação à multiplicidade confusa da realidade<sup>20</sup>. O que é um Significante-Mestre?<sup>21</sup> Nas últimas páginas de sua monumental *Memórias da Segunda Guerra Mundial*, Winston Churchill reflete sobre o enigma da decisão política: depois de os especialistas – analistas econômicos e militares, psicólogos, meteorologistas – apresentarem suas múltiplas, muito elaboradas e complexas análises, alguém tem de assumir o simples (e, por essa mesma razão, extremamente difícil) ato de transpor essa intrincada multiplicidade de pontos de vista, segundo os quais por cada motivo a favor há dois contra e vice-versa, num decisivo e simples Sim ou Não. Vamos atacar ou continuamos esperando. Ninguém descreveu mais concisamente este aspecto do que John F. Kennedy: “a essência da decisão suprema mantém-se impenetrável para o observador – e, na realidade, muitas vezes também para aquele mesmo que decide”. Esse gesto decisivo que nunca poderá ser inteiramente fundado sobre uma ordem de motivos é o do Mestre.

Um traço fundamental do nosso mundo pós-moderno é o de tentar dispensar essa instância do Significante-Mestre ordenador: torna-se necessário afirmar incondicionalmente a complexidade do mundo. Qualquer Significante-Mestre visando impor uma determinada ordem deve ser desconstruído, disseminado: “a apologia moderna da ‘complexidade’ do mundo [...] não é efetivamente mais do que um desejo de atonia”<sup>22</sup>. O excelente exemplo de um mundo “atonal” adiantado por Badiou é a visão politicamente correta da sexualidade, tal como a promo-

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Sobre o conceito de Significante-Mestre, ver Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis* (Nova York, Norton, 2006).

<sup>22</sup> Alain Badiou, *Logiques des mondes*, cit.

vem os estudos de gênero com a sua rejeição obsessiva da lógica binária: este mundo é um mundo matizado de múltiplas práticas sexuais que não tolera qualquer decisão, posição do Dois ou avaliação no sentido forte que encontramos desse termo em Nietzsche.

É interessante considerarmos os romances de Michel Houellebecq neste contexto<sup>23</sup>. O autor procede a variações intermináveis em torno do motivo do fracasso do acontecimento do amor nas sociedades ocidentais contemporâneas, caracterizadas, nas palavras de um crítico, pelo “colapso da religião e da tradição, o culto irrestrito do prazer e da juventude, e a perspectiva de um futuro totalizado pela racionalidade científica e pela desolação”<sup>24</sup>. Podemos ver aqui o lado sombrio da “libertação sexual” da década de 1960: a plena mercantilização da sexualidade. Houellebecq descreve, no dia seguinte à Revolução Sexual, a esterilidade de um universo dominado pela injunção do gozo imposta pelo supereu. Toda a sua obra se centra na antinomia entre amor e sexualidade: o sexo é uma necessidade absoluta, renunciar a ele é definhar, então o amor não pode florescer sem sexo; ao mesmo tempo, no entanto, o amor é impossível justamente por causa do sexo, que “prolifera como a epítome da dominação do capitalismo tardio, contaminando permanentemente as relações humanas sob a forma de reproduções inevitáveis da natureza desumana da sociedade liberal e arruinando, essencialmente, o amor”<sup>25</sup>. Assim, o sexo é – para dizermos em termos derridarianos –, simultaneamente, a condição de possibilidade e de impossibilidade do amor.

Vivemos numa sociedade em que existe uma espécie de identidade especulativa hegeliana dos opositos. Certos traços, atitudes e normas de vida deixaram de ser percebidas como ideologicamente marcados. Parecem ser neutras, não ideológicas e naturais questões de senso comum. Chamamos ideologia aquilo que não se inscreve nesse pano de fundo: o zelo religioso extremo ou a dedicação a uma orientação política particular. Em termos hegelianos, o importante aqui seria o fato de que é precisamente a neutralização de certos traços num pano de fundo espontaneamente admitido o que marca a nossa ideologia em seu grau mais puro e eficaz. A dialética “coincidência dos contrários” consiste no seguinte: a atualização de uma ideia ou de uma ideologia em seu grau mais puro coincide com ou, mais precisamente, manifesta-se como o seu contrário – como não ideologia. *Mutatis mutandis*, o mesmo vale para a violência. A violência simbólica social na sua forma mais pura manifesta-se como o seu contrário, como a espontaneidade do meio que habitamos, do ar que respiramos.

<sup>23</sup> Por exemplo, Michel Houellebecq, *The Possibility of an Island* (Nova York, Knopf, 2006) [ed. bras.: *A possibilidade de uma ilha*, São Paulo, Record, 2006].

<sup>24</sup> Nicholas Sabloff, “Of Filth and Frozen Dinners”, *Common Review*, 2º sem. 2007, p. 50.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 51.

É por isso que o delicado comunista liberal – assustado, preocupado, oposto à violência – e o fundamentalista cego que explode de ira são os dois lados de uma mesma moeda. Embora combatam a violência subjetiva, os comunistas liberais são eles próprios agentes da violência estrutural que cria as condições das explosões de violência subjetiva. Os mesmos filantropos que dão milhões de dólares para combater a Aids ou promover a educação arruinaram a vida de milhares de pessoas através da especulação financeira e criaram assim as condições para a emergência da mesma intolerância que pretendem combater. Nas décadas de 1960 e 1970 era possível comprar postais de pornografia *soft*, com uma menina de biquíni ou camisola, cujas roupas desapareciam quando se movia ligeiramente o postal, alterando um pouco a perspectiva, e revelavam o corpo nu da menina. Quando somos bombardeados com notícias animadoras sobre uma anulação de dívida ou uma grande campanha humanitária destinada a erradicar uma epidemia perigosa, basta que movamos o postal, deslocando-o ligeiramente, para entrevermos a figura obscena do comunista liberal em ação que essas notícias dissimulam.

Não devemos ter ilusão alguma: os comunistas liberais são hoje o inimigo com que se defronta qualquer tipo de luta progressista. Todos os outros inimigos – fundamentalistas religiosos e terroristas, burocracias estatais ineficazes e corruptas – são figuras particulares cuja ascensão e queda dependem de circunstâncias locais contingentes. É precisamente pelo fato de pretenderm reslover todos os aspectos disfuncionais secundários do sistema global que os comunistas liberais são a encarnação direta do que está errado no sistema enquanto tal. Isso precisa ser levado em consideração no meio das várias alianças táticas ou dos compromissos que formos levados a firmar com os comunistas liberais para combatermos o racismo, o sexismo e o obscurantismo religioso.

Então o que é que devemos fazer com o nosso comunista liberal – que é sem dúvida um bom homem e certamente está bastante preocupado com a pobreza e a violência no mundo e ainda por cima pode se dar ao luxo de ter essas preocupações? Que fazer, com efeito, com um homem que não pode ser comprado pelos interesses das grandes corporações porque é seu coproprietário, que sabe o que diz sobre a luta contra a pobreza porque lucra com ela, que exprime honestamente a sua opinião porque é tão poderoso que pode fazê-lo, que é intrépido e prudente ao promover inexoravelmente suas iniciativas sem ter em conta os seus interesses pessoais porque todas as suas necessidades se encontram satisfeitas e que, além disso, é um bom amigo, sobretudo de seus colegas de Davos? Bertolt Brecht apresentou uma resposta a estas interrogações em seu poema intitulado “Perguntas a um bom homem”:

Avança: ouvimos  
dizer que és um homem bom.  
Não te deixas comprar, mas o raio  
que incendeia a casa, também não  
pode ser comprado.

Manténs a tua palavra.  
Mas que palavra disseste?  
És honesto, dás a tua opinião.  
Mas que opinião?  
És corajoso.  
Mas contra quem?  
És sábio.  
Mas para quem?  
Não tens em conta os teus interesses pessoais.  
Que interesses consideras, então?  
És um bom amigo.  
Mas serás também um bom amigo da gente boa?

Agora, escuta: sabemos  
que és nosso inimigo. Por isso  
vamos encostar-te ao paredão. Mas tendo em conta os teus méritos  
e boas qualidades  
vamos encostar-te a um bom paredão e matar-te  
com uma boa bala de uma boa espingarda e enterrar-te  
com uma boa pá na boa terra.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Bertolt Brecht, “Verhoer des Guten”, tradução para o inglês de Slavoj Žižek, *Werke*, v. 18, *Prosa 3* (Frankfurt, Suhrkamp, 1995), p. 502-3 [A presente tradução ao português foi feita a partir da versão em inglês que o autor apresenta no original – N. T.].