

## **Adesão psíquica à barbárie: crise, fetichismo e subjetividade** *Psychic adhesion to barbarism: crisis, fetishism and subjectivity*

Leomir C. Hilário

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

leomirhilario@yahoo.com.br

### **Resumo:**

Este artigo tem como objetivo fornecer uma compreensão da crise atual problematizando como os sujeitos se ligam a esta forma social em colapso por meio de uma adesão psíquica, cuja consequência são ações destrutivas em relação a grupos sociais específicos, tomados como responsáveis por esta crise atual. Além disso, o artigo busca problematizar o modo pelo qual, neste gesto, o que sai de cena é a possibilidade de uma crítica radical do capitalismo.

**Palavras-chave:** capitalismo; teoria crítica; psicanálise

### **Abstract**

*This article aims to provide an understanding of the current crisis by problematizing how individuals attach to this collapsing social form through a psychic adhesion, whose consequences are destructive actions in relation to specific social groups, taken as responsible for this current crisis. In addition, the article seeks to problematize the way in which, in this gesture, what leaves the scene is the possibility of a radical critique of capitalism.*

**Keywords:** Capitalism; Critical theory; Psychoanalysis

Nos olhos dos homens reflete-se o fracasso. E nos olhos dos esfaimados cresce a ira. Na alma do povo, as vinhas da ira diluem-se e espraiam-se com ímpeto, amadurecem com ímpeto para a vindima.

STEINBECK

### **Introdução: contexto, obras de referência e perspectiva adotada**

Tudo indica que perdeu força entre nós aquela ideia de progresso segundo a qual as gerações futuras viverão melhor do que as gerações do presente. Isto é, todos nós

sabemos, um tanto quanto intuitivamente, que as coisas andam muito mal e que as chances de que haja alguma melhora no futuro é muito menor do que as chances de que elas piorem. Isto produz uma espécie de consciência difusa da crise e da barbárie de nosso tempo.

Esta consciência difusa não produz automaticamente ações que visem modificar o estado de crise em que nos encontramos. Tomemos a segurança pública como exemplo. Em 2009, por ocasião das comemorações dos 200 anos da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro (em 2009), foi veiculada uma propaganda<sup>1</sup> que consistia no seguinte: na primeira cena, um camburão da polícia militar, acelerado, sobe uma ruela de uma favela carioca. O veículo para e dele sai um policial militar sisudo e abre a caçamba, de onde surgem médicos, professores, assistentes sociais etc. Nesse momento, entra uma trilha sonora e um narrador declara: “segurança, a porta de entrada da cidadania”.

Isto é, num contexto social urbano que se assemelha a uma guerra civil, tudo se passa como se fosse por meio da violência que a cidadania pudesse ser ativada. Em tempos de crise, portanto, caberia a segurança pública não só garantir o exercício da cidadania, como também instaurar, por meio da força, o espaço onde a cidadania pudesse ser acionada. Este exemplo demonstra como a consciência do estado complicado da violência urbana pode ensejar atos de contorno da crise na forma de ações violentas, destrutivas e bárbaras a determinados grupos ou localidades. Como se o fenômeno da crise fosse oriundo da ação de determinados grupos ou pessoas e não da dinâmica interna desta forma social. No caso em questão, o problema da gestão da violência urbana passa por ações repressivas de aparelhos de Estado.

A expressão “adesão psíquica à barbárie” é, na verdade, uma paráfrase de um pequeno texto da socióloga brasileira Vera Malaguti Batista (2012) chamado “Adesão subjetiva à barbárie”. Para ela, a subjetividade diz respeito às formas discursivas que dão suporte ao extermínio cotidiano perpetrado pelo Estado, ou seja, alude ao modo pelo qual se construiu uma paisagem socio simbólica onde o estado penal emerge como um potente motor cultural. Em resumo: a adesão subjetiva à barbárie constitui “a crescente demanda coletiva por castigo e punição”. Monta-se, então, uma cultura punitiva cuja figura mais emblemática é a da vítima e a metodologia mais potente é a do medo.

Proponho um recorte psicológico e social neste argumento, questionando de que maneira os indivíduos aderem psiquicamente à barbárie, ou seja, quais são

<sup>1</sup> É possível encontrar esta propaganda disponível no YouTube, com o título de “200 anos da Polícia Militar do Rio”. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=jNu2rZcL46o>

os mecanismos que propiciam essa colagem entre, por um lado, um indivíduo submetido à crise, e, por outro, as tentativas de solução do contexto desfavorável marcadas por violência e exclusão. O que vou fazer, portanto, é dar contornos psíquicos a esta dimensão subjetiva aderente à barbárie que a professora Vera Malaguti chamou a atenção.

Hoje em dia, esta discussão sobre determinadas formas de consciência e atos violentos socialmente perpetrados tem sido levada a cabo por muitos pesquisadores, a exemplo do psicanalista francês de origem tunisiana chamado Fethi Benslama. Em 22 de maio de 2015, ele organizou, na Universidade Paris-Diderot, uma jornada de debates intitulada “O processo de radicalização, aspecto subjetivos e clínicos”, do qual participaram mais de uma dezena de pesquisadores.<sup>2</sup> Sublinho a presença de Paul-Laurent Assoun, psicanalista francês próximo à teoria crítica. As indagações do evento foram: quais são os mecanismos subjetivos do processo de radicalização e da passagem à ação violenta? Como pensar este problema da relação entre a psicologia individual e coletiva, da clínica e da política? Esta noção de radicalização tem como objetivo pensar as formas de violência da contemporaneidade, absorvendo noções como extremismo e fanatismo.

É evidente que as preocupações europeias são com o terrorismo de matriz islâmica e com o engajamento político suicida. No entanto, como na periferia brasileira do capitalismo não temos este tipo de terrorismo, é necessário encaminhar estas reflexões no sentido de como se dá o processo de radicalização por aqui, isto é, não tanto por uma relação dialética entre ideal e crueldade, mas sim, segundo a hipótese de trabalho deste artigo, por meio de uma percepção fetichista da crise sistêmica do capital, onde se concretiza mecanismos abstratos através da eleição de culpados. Um “processo de radicalização periférico” ou “processo de conservadorização”, poderíamos chamar assim, que guarda semelhanças de fundamento com o do centro, porém se materializa a partir de particularidades. Em todo caso, o interesse está voltado para as dinâmicas subjetivas e ações cuja finalidade é conservar a todo o custo esta forma social em período de crise. No Brasil atual, desde as jornadas de Junho de 2013 e a queda da presidente Dilma Rousseff em 2014, ocorre no Brasil um processo de radicalização subjetiva e política para o vetor do conservadorismo.

Pode-se encontrar pistas para esta investigação nas reflexões de Alfred Sohn-Rethel (1997; 2001; 2010), companheiro de viagens dos intelectuais ligados à Escola de Frankfurt. Ele levou a sério aquele postulado caro a Marx e Engels segundo o

<sup>2</sup> As contribuições deste evento foram compiladas no livro *L'idéal et la cruauté: subjectivité et politique de la radicalisation* (Benslama, 2015).

qual as formas de pensamento são determinadas pelo conjunto de determinada forma social. Haveria, então, nexos, no capitalismo, entre a forma mercadoria e a forma de pensamento. Em seus estudos, Sohn-Rethel se esforçou para demonstrar que, por exemplo, a interpretação apriorística do conhecimento construída pelo filósofo alemão Immanuel Kant foi possível graças ao momento histórico onde o mecanismo da concorrência do modo capitalista de produção se formou enquanto um sistema de troca independente dos indivíduos, enquanto uma totalidade concreta histórica.

Na medida em que a práxis não tem sentido, isto é, os indivíduos, a rigor, não sabem exatamente por que trabalham, por que trocam dinheiro por mercadorias etc., simplesmente *o fazem*, como disse Marx (1988), a sua coerência apenas se constrói teoricamente, de maneira apartada da práxis. A verdade da práxis do modo de produção capitalista está, assim, inacessível aos indivíduos: “a teoria deve ser racional, pois a produção, em sua *práxis*, não mais o é” (Sohn-Rethel, 1997, p. 131). É, portanto, o pressuposto histórico da sociedade de produção e troca de mercadorias que constitui *a priori* para formas específicas de pensamento, como é o caso da filosofia transcendental kantiana. Em outras palavras: o capitalismo é a origem social do entendimento puro kantiano, de tal maneira que existe um laço entre a forma-mercadoria e a forma-pensamento (Sohn-Rethel, 2010).

Esta “epistemologia perdida”, se assim posso denominar a teoria histórico-materialista do conhecimento de Alfred Sohn-Rethel, cujo objetivo é demonstrar os nexos entre a forma de pensamento e a forma mercadoria, permaneceu esquecida mesmo nos circuitos mais heterodoxos da teoria crítica. Meu objetivo aqui não é trazer à tona toda a estrutura desta crítica, mas somente tomá-la enquanto inspiração para demonstrar como o atual estágio de esgotamento e colapso do capitalismo acarreta também formas de pensamento destrutivas, i. e., aquilo que ele chamou de *socialização funcional*: o modo pelo qual a inscrição social dos indivíduos é constantemente dinamizada pelos mecanismos sociais de produção e circulação de mercadorias (Sohn-Rethel, 2001). Ou seja, para ser mais claro e objetivo: a atual dissolução da forma social capitalista produz, também, formas de pensamento específicas adequadas a esta situação.

Há, também, boas pistas nos trabalhos do psicanalista americano Christopher Lasch. O seu livro mais conhecido, chamado *A Cultura do Narcisismo* (1983), trata, como diz seu subtítulo, da vida americana numa era de esperanças em declínio. Porque o conceito de narcisismo<sup>3</sup> é um “meio de compreender o impacto psicoló-

<sup>3</sup> O narcisismo, em Lasch (1986), funciona como um operador conceitual no interior de uma crítica social ampla. Em suas palavras: “O narcisismo significa uma perda da individualidade e

gico das recentes mudanças sociais” (Lasch, 1983, p. 76). Seu objetivo neste livro é o de “descrever um modo de vida que está moribundo”. Um dos temas centrais de Lasch gira em torno do que significa sobreviver psiquicamente em tempos de crise social. Aliás, esta também é uma preocupação central do livro chamado *O Mínimo Eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis* (1986). Neste livro, ele cunha a noção de “subjetividade sitiada” que envolve um conjunto de estratégias psíquicas de sobrevivência (p. 55).

A psicologia social também se aproximou desta problemática por meio das análises das formas de consciência e de comportamentos agressivos relacionados diretamente à norma ou contexto social. Em 1971, o psicólogo Philip Zimbardo realizou um experimento que ficou conhecido como “Experimento da Prisão de Stanford”. A partir dela, Zimbardo (2012) escreveu o livro *Efeito Lúcifer: por que pessoas boas se tornam más*, cujo objetivo é compreender os processos de transformação vigente quando pessoas boas ou comuns fazem coisas nocias ou más. Tratava-se de entender “a natureza das transformações de caráter quando defrontadas com as poderosas forças das circunstâncias”. A aposta analítica é a de elaborar algo como uma *psicologia do mal* como antídoto aos comportamentos que agredem, humilham, abusam, desumanizam ou destroem inocentes. Zimbardo ainda procura se opor à tese da banalidade do mal de Hannah Arendt (1999) por meio do postulado da “banalidade do heroísmo”, segundo o qual em cada homem e mulher comum existe a tendência de servir o chamado da humanidade quando chega o momento.

Não sigo esta linha de Philip Zimbardo por compreender que o problema não se situa no terreno da moralidade. Não se trata, então, de apostar num suposto bem das pessoas contra o mal das instituições sociais. A meu juízo, a questão reside nas relações sociais fetichistas próprias do capitalismo. Vender para comprar é um processo automático que prescinde da moralidade. Por melhor e mais bem-intencionado que seja um grande empresário filantropo, sua riqueza estará inexoravelmente fundada sobre a exploração do trabalho alheio, por exemplo.

Menciono, para finalizar esta introdução ao problema, o famoso estudo intitulado *A personalidade autoritária* (Adorno, 1965). Trata-se de uma obra lançada em 1950 fruto de um trabalho coletivo, do qual participaram ativamente Max Horkheimer e Theodor Adorno em conjunto com outros professores. Seus pressupostos foram aqui assimilados, como, por exemplo, o de que existe uma predisposição

---

não a autoafirmação; refere-se a um seu ameaçado com a desintegração e por um sentido vazio interior. Para evitar confusão, o que eu denominei cultura do narcisismo seria melhor caracterizado como cultura do sobrevivencialismo. A vida cotidiana passou a pautar-se pelas estratégias de sobrevivência impostas aos que estão expostos à extrema adversidade” (p. 47).

defensiva à conformidade acrítica às normas quando se fala em tendência para o fascismo, ou seja, diante da angústia gerada por determinada situação, o indivíduo busca saída na adesão psíquica às normas estabelecidas. Desta maneira, neste livro, em especial nos trechos escritos por ambos, eles tomam a ansiedade como pivô fundamental da análise e é em torno desta noção que gira o modo pelo qual os indivíduos procuram manejar o montante excessivo de ansiedade produzido por determinada situação.

O objetivo desta obra foi o de estudar o que eles chamaram de “sujeito potencialmente fascista” ou “indivíduo antidemocrático”, ou seja, aquele cuja estrutura o torna suscetível à propaganda antidemocrática. Eu procuro interpretar esta reflexão deste livro por meio de uma tentativa de análise do modo pelo qual os indivíduos buscam sobreviver psiquicamente em tempos de crise social a partir de um referencial psicanalítico (o problema da angústia em Freud) e focalizando a estrutura situacional da ação. Na linguagem da época, falavam de relações intrínsecas entre *ideologias* e *indivíduos*, isto é, de como a ideologia poderia funcionar como função de adaptação do psiquismo ao mundo objetivo e também como pode ser uma racionalização das mais íntimas tendências e conflitos dos indivíduos. Aqui eu tento seguir esta trilha, na medida em que também tento entender aquilo que eles chamaram de autoritarismo (certa hostilidade irracional direcionada a grupos específicos) como sintoma social específico de épocas de crise.

O problema a ser pensado é o de que tenho tentado chamar de *adesão psíquica à barbárie*, ou seja, como, diante de um contexto de crise profunda, os indivíduos aderem a esta forma social de maneira agressiva e violenta, em lugar de, por exemplo, voltarem-se contra esta mesma forma social. É um fenômeno cuja dinâmica se dá na relação entre a economia política e a economia pulsional, isto é, de um lado temos problemas da ordem de produção e circulação de mercadorias e, de outro, problemas da ordem de produção e circulação dos afetos.

Uma vez apresentada a hipótese de trabalho, sua relevância para a atualidade e embasado a perspectiva que vou adotar, exponho a estrutura deste artigo: primeiro procuro estabelecer a relação entre mal-estar e crises sociais a partir da noção de desamparo em Freud. Esta noção me serve como agulha que me permite costurar mal-estar e crise. Em segundo lugar, uma vez estabelecidas as relações possíveis entre mal-estar e crises, passo para a análise da violência constitutiva e necessária de algumas propostas de saída da crise que encontram seu esteio no mal-estar provocado por ela. Em terceiro e último lugar, faço considerações finais sobre o tema exposto, com o objetivo duplo de, por um lado, tirar conclusões da reflexão proposta e, por outro, afirmar a necessidade de uma teoria crítica com viés utópico.

## Mal-estar, crises sociais e desamparo

O psicanalista brasileiro Joel Birman (1999) entende que o *desamparo* deve ser pensado na chave da descontinuidade, ou seja, nem sempre Freud enunciou da mesma maneira em relação a ele, de modo que houve inflexões, rupturas, pontuações e transformações ao longo do percurso.

Há, portanto, pelo menos três tempos do conceito de desamparo ou três significados possíveis desta palavra, tomando livremente como base a topografia proposta por Isabel Fortes (2011): a primeira seria a de 1895, onde o desamparo se refere à condição do bebê marcada por uma insuficiência motora para satisfazer suas necessidades e desejos. Deste modo, *desamparo* marca uma experiência na qual o sujeito se encontra sem ajuda, sem recursos, sem proteção, sem amparo, necessitando, portanto, do apoio constante do outro para existir enquanto sujeito. Assim, nesta primeira noção, o *desamparo* é uma experiência *fundante* do psiquismo.

O segundo tempo seria o de 1926, notadamente em *Inibição, Sintoma e Angústia*, onde o desamparo estaria mais ligado a uma experiência de angústia. De forma diferente de uma *experiência fundante do psiquismo*, desamparo aparece neste registro como situação que leva o sujeito a se abrir para a alteridade, lançar-se, então, à dimensão do outro. Ou seja, está em jogo aqui uma reação pautada em *tentativas de saída e/ou superação da situação de desamparo*.

O terceiro tempo seria o de 1930, cujo texto paradigmático é *Mal-estar na Civilização*, onde o desamparo denota a condição fundamental da existência marcada pela ausência de garantias definitivas para o sujeito, cuja experiência é marcada pela tragédia. O outro aparece aqui como *mal necessário*: única via de felicidade, porém maior fonte de sofrimento. Neste momento, Freud afirma que a felicidade é um projeto impossível, realizável apenas como algo episódico. Essa marca bifronte do desamparo, de um lado como amparador segundo a concepção de 1895 e de outro lado como tragédia segundo a de 1930, levou Isabel Fortes a postular a existência de uma dupla face do outro na costura entre desamparo e alteridade.

Destaco a noção de desamparo do segundo registro, isto é, mais centrado na angústia e nas tentativas de superação da condição de desamparo. O desamparo enquanto *situação* da qual o sujeito procura sair. O que proponho é que as crises instauram, no plano das massas e da história, aquela situação de desamparo da qual o indivíduo tenta escapar.

Em uma formulação clara: a meu ver, *as crises são situações históricas de desamparo*. Nestas situações, ocorrem ações de regulação do mal-estar e de mobilização do desamparo para finalidades específicas. Entra em cena uma espécie de *racionalidade*

*instrumental do desamparo*, ou seja, utiliza-se o desamparo com finalidades que estão de acordo com as normas desta forma social e seus propósitos de autoconservação.

### **Fetichismo, crise e subjetividade: violência e barbárie**

Diante das crises, a angústia é o estado afetivo que mais se faz presente, pois, como Freud (1996, p. 160) dizia, ela tem uma relação inegável com a expectativa: é angústia por algo. Então, caracteriza-se pela *indefinição e falta de objeto*. No registro das massas em tempos de crise, a angústia se transforma em *mal-estar difuso* provocado pelos diversos efeitos das crises. Vou partir do pressuposto de que, no Brasil, o Junho de 2013 foi o momento em que acertamos os nossos ponteiros periféricos com a hora da crise mundial de 2008. Foi como se, depois de anos de calma e nos quais a crise mundial aparecia como uma “marolinha”,<sup>4</sup> a crua realidade da crise se apresentasse para nós enquanto nação periférica.

É importante destacar que a crise, embora seja fruto de dinâmicas abstratas do ponto de vista da vida cotidiana dos cidadãos, produz efeitos que afetam diretamente os indivíduos. Eles se veem constantemente atingidos, seja pelo aumento do preço da passagem de ônibus ou dos itens básicos de alimentação, pela precarização de seu trabalho, aumento do aluguel e atraso de salários, tudo isso produz um imenso mal-estar nos indivíduos. Eles se sentem constantemente frustrados pelo aumento de desemprego, da violência urbana, da diminuição na qualidade de serviços públicos etc. Este conjunto de efeitos na vida cotidiana aparecem como repentinos, brutais e sem explicação, como uma avalanche de acontecimentos que produz um mal-estar difuso de que as coisas vão muito mal.

Há, apesar destes efeitos, um vácuo entre a experiência cotidiana dos indivíduos e a compreensão das causas e da natureza desta crise social. De tal modo que não adianta muito explicar para estes indivíduos que sofrem a crise as suas causas macroeconômicas, estas explicações, por mais verdadeiras que sejam, não produzem um impacto imediato de melhora de vida. Por exemplo, ainda que verdadeiro, não teria impacto nenhum explicar o modo pelo qual a diminuição abrupta no valor das principais *commodities* brasileiras, em 2011, está na base da crise atual, ocasionando, por exemplo, perda abrupta de parte de seu valor: minério de ferro caiu de 180 dólares para 55 dólares a tonelada, a soja de 40 dólares para 18 dólares e o petróleo despencou de 140 dólares para 50 dólares o barril etc.

<sup>4</sup> Referência à declaração do então presidente do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, onde ele afirmou, em 4 outubro de 2008 a um dos maiores jornais brasileiros, o jornal *O Globo*, que a crise era um tsunami nos Estados Unidos e, caso chegasse ao Brasil, seria uma marolinha, isto é, uma onda já sem força alguma.

É neste vácuo que aparecem explicações imediatas e simplórias, este vácuo constitui o solo fértil para que discursos conservadores proliferem. Há uma espécie de molde antissemita ou um “antissemitismo sem judeus”, como afirmou Paul Hockenos (1993): a suposição de que existe uma trama ou conspiração, quer dizer, grupos que, por trás dos bastidores, movidos por desejos inaceitáveis e nocivos à ordem pública, controlam a política e a economia. Este molde funciona como explicação simples e objetiva da crise.

Desta maneira, a crise não é vista como fruto da dinâmica irracional deste sistema capitalista, isso é considerado abstrato demais; a crise é, na verdade, fruto da má ação de grupos indesejados ao bem-estar social. O antídoto da crise não é uma ruptura social, mas a destruição destes grupos. Há uma dinâmica subjetiva desta transformação dos efeitos da crise em produtos de má ação de grupos. Um “viragem para o concreto” ou “horror ao abstrato”. A meu ver, é esta operação que faz com que se compreenda que a crise será superada não pela transformação radical deste sistema, mas pelo aniquilamento dos grupos que são culpados.

Ou seja, sai de cena a crítica radical do capitalismo e entra em cena ações que visam manter esta forma social em crise, ainda que se produza mortes, exclusão, violência etc. Portanto, “o antissemitismo burguês tem um fundamento especificamente econômico: o disfarce da dominação na produção” (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 162); ou seja, a dominação abstrata total do capital se concretiza no resultado das vontades de grupos específicos, de modo que a dominação não aparece como sistêmica, mas como pessoal. Ao proceder desta maneira, o antissemitismo *disfarça* a dominação abstrata, no sentido de fazer com que a complexidade da dominação abstrata do capital se transmute na simplicidade de ações orquestradas por grupos supostamente autônomos diante deste sistema.

Deste modo, o poder abstrato autonomizado do dinheiro, própria da forma social alienada do capital, é projetado sobre determinados grupos sociais. Neste gesto, a crítica desta forma social perde lugar para a acusação de que são grupos sociais os responsáveis pela irracionalidade desta sociedade. O problema deixa de ser o mecanismo alienado da reprodução social e passa a ser do *outro* como elemento dissolvente e destruidor de toda comunidade. Esta saída de cena da crítica social no processo de mobilização do desamparo das massas em relação à esta forma social é o que gostaria de dimensionar a partir de agora. O antissemitismo é o modelo de consciência fetichista de oposição que tomo para entender este fenômeno.

No limite, a meu ver isto explica, em parte, a forma necessariamente violenta que tem assumido o conteúdo do discurso conservador. Faço um pequeno esquema resumido do meu argumento:

- a. Existe uma realidade histórica e impessoal da crise que produz efeitos que causam imenso mal-estar nas massas; esta realidade é explicada como resultante de ações deliberadas de alguns grupos ou pessoas;
- b. com isso, é produzido uma espécie de *fetich* cujo objetivo é o de manter incólume as dinâmicas sociais do capitalismo e seu modo de produção, denegando assim a natureza interna da crise. A possibilidade de uma crítica social é freada pela crítica da existência de alguns grupos;
- c. isto produz uma *fantasia social* (Žižek, 1992), isto é, a construção de uma sociedade que *exista* de fato, que não seja antagonicamente dividida, em que a relação entre suas diferentes partes seja orgânica e complementar;
- d. sua manobra é, em suma, retirar a falha sistêmica do interior de sua dinâmica autocontraditória para deslocá-la para determinado grupo social, isto é, *a negatividade constitutiva do social assume existência positiva empírica por meio do fetich*. Em outras palavras, a crise interna do capitalismo (de seu próprio dinamismo) se converte numa crise externa (fruto de ações alheias ao seu dinamismo);
- e. a consequência inevitável disso me parece ser a ação violenta contra os grupos responsáveis. Pois, ocorre uma mobilização do mal-estar em direção à sua supressão na forma de execução do outro. Na medida em que sai de cena uma crítica radical do capitalismo que demonstre o modo pelo qual os efeitos da crise são produtos inevitáveis ou efeitos colaterais da dinâmica deste sistema, entra em cena e em seu lugar o ódio em relação a determinados grupos e ações de extermínio como maneiras de contornar a crise.

### **Conclusões: por uma teoria crítica de viés utópico**

Hoje existem mobilizações de massas são, na verdade, *formas passivas* diante da crise que, não obstante, procuram se opor à situação histórica atual. É neste momento que recorro ao problema do fetichismo que levam as massas a *personificar relações coisificadas*, ou a uma *compreensão concretista* de processos históricos abstratos em termos políticos. Isto é, o que aparece como incompreensível e inominável no terreno do mal-estar se torna, pelo fetichismo, como personificado/concretizado. O desamparo freudiano encontra o fetichismo marxiano: o sofrimento dos indivíduos encontra vazão numa forma alienada/fetichista de consciência que se ancora numa revolta subjacente em relação ao existente.

A barbárie adentra as formas subjetivas desta sociedade, não sendo somente algo da objetividade. O processo de dissolução do capitalismo acarreta formas destrutivas de subjetividade, formas fetichistas de consciências de oposição, ou seja, que *se opõem na medida em que afirmam esta forma social*. Talvez haja algo como um

*núcleo antisemita* no interior do neoliberalismo, pois se toma os mecanismos de mercado como racionais e perfeitos, cabendo aos indivíduos o fardo do fracasso. No entanto, aqui ele está desprovido de seu avatar judaico e pode ser colado a qualquer abalo sistêmico desde que se responsabilize indivíduos ou grupos.

É, portanto, nessa chave que procuro analisar as formações de massa no contexto de regressão social atual. A desordem e o mal-estar difuso que constituem tempos de crise estrutural/sistêmica como o nosso ensejam movimentos destrutivos adequados à alienação própria dessa forma social, nos quais as tentativas de superar a crise são, na verdade, suas consequências, seus efeitos de barbárie. Uma das operações ideológicas comuns a tempos assim é a de pôr no lugar daquele mal-estar difuso o resultado da ação de alguns grupos que devem ser extirpados do tecido social, como solução infalível que permitiria instaurar a ordem novamente. A meu ver, é nessa chave que devemos compreender, por exemplo, como foi possível um ataque como o que aconteceu no Brasil, especificamente em São Paulo, onde seis haitianos foram baleados por um sujeito que, antes de efetuar os disparos, disse que os haitianos roubam os empregos dos brasileiros (Guandeline, L. e Sanchez, M., 2015) ou o caso do imigrante senegalês que foi incendiado enquanto dormia em calçada no Rio Grande do Sul.

Estes atos destrutivos são formas de exasperação do comportamento concorrencial exigido peremptoriamente pela sociedade capitalista, onde todos são obrigados a comprar e vender para realizar sua sociabilidade, para acessar bens sociais fundamentais (como moradia, alimentação, educação etc.). Na época de sua crise sistêmica, o comportamento concorrencial ganha contornos de pulsão de morte como ações de acabar com o mundo para que o sujeito encontre sobrevivência:

A “pulsão de morte” surge, então, à margem de qualquer metáfora, como ponto final da constituição fetichista-narcisista, como desejo desenfreado de acabar com o mundo por parte do sujeito vazio. Esta pulsão é menos uma constante biológica do que a última forma de uma sociedade baseada no trabalho abstrato e que, no mais fundo dela, instalou o nada: seu único objetivo é a transformação tautológica do dinheiro em mais dinheiro, e o mundo inteiro é o material que consome para atingir este fim. O declínio da sociedade da mercadoria expressa-se, pois, também na exasperação do narcisismo, na incapacidade do indivíduo contemporâneo de estabelecer uma verdadeira relação com o mundo. (Jappe, 2013, p. 87)

Trata-se da generalização daquele ato do protagonista do filme *O Corte*, do diretor grego Costa-Gavras, que consistia em assassinar seus concorrentes diretos com

a finalidade de recuperar seu cargo perdido e manter-se estável nele novamente. Trata-se da constituição de sujeitos da crise a partir do que se pode chamar de *pulsão de morte da concorrência* (expressão de Robert Kurz). Indivíduos cuja autonomia foi suprimida pelo fetichismo da mercadoria, de tal maneira que empreendem ações enquanto “guardiões”, “possuidores de mercadoria”, como disse Karl Marx (1988, p. 79). Num mundo em que a sua mercadoria pode já não ser mais tão necessária –refiro-me à crise que torna uma imensa massa de trabalhadores supérfluos, pois sua força de trabalho já não tem mais onde ser absorvida– o que resta é somente atos concorrenciais exasperados por meio de atos destrutivos. Atos de sujeitos monetários sem dinheiro. Ações de suportes de valor de uma mercadoria sem valor.

É como se a esfera do *bourgeois* tivesse sido suprimida pela do *citoyen*. Ou seja, não há mais relação entre o *bourgeois* (homem privado, empresário que defende seus próprios interesses econômicos) e *citoyen* (homem público, concentrado nos interesses comuns). Estamos experimentando a *desintegração da esfera pública burguesa* (Negt, 1984). Reduzidos à mercadoria, políticos já não representam mais a ninguém senão a si mesmos, como podemos ver rapidamente na atual conjuntura nacional brasileira. Reduzidos à concorrência, sujeitos monetários sem dinheiro travam uma luta de morte entre si mesmos para buscar um lugar ao sol. Se outrora a esfera pública burguesa se voltava centralmente contra as práticas secretas do absolutismo e dos poderes feudais, em sua época de colapso ela abre caminho para novas formas de obscurantismo e opressão, como podemos ver no caso da ascensão do neopetencostalismo no Brasil, no crescimento da direita europeia e na recente eleição de Donald Trump nos Estados Unidos.

Neste quadro, é urgente resgatar a utopia na forma de uma crítica radical do capitalismo. Utopia como a ideia de que o futuro pode ser radicalmente diferente do presente, como a reinserção da diferença na história, como ato de recolocar o problema da transitoriedade para uma época que se esqueceu de sua própria historicidade. Orientar o pensamento para novas formas de vida, pensar para além do Estado e do mercado. Não somos formados para lidar com estas tarefas, mas precisamos entender que é a exigência de nosso tempo histórico marcado por uma regressão social profunda.

Parece estranho falar em utopia num mundo onde a barbárie deixou de ser um adjetivo para denominar determinados acontecimentos para ser a forma de reprodução predominante desta sociedade. Mais do que isso, num mundo onde a produção de conhecimento se encontra cada vez mais submetida às exigências de competição capitalista, onde o saber é medido pelo seu grau de eficácia no interior do campo do mercado, o espaço da crítica se torna cada vez mais atrofiado. No

entanto, nadando contra a corrente, como disse certa feita o professor Marildo Menegat (2003, p. 25), é preciso “salvar a possibilidade deste mundo para as futuras gerações é o nosso dever nesta esquina sombria da história”. Parte significativa deste ato de salvar a possibilidade é a produção de uma teoria crítica radical à altura desta época de crise estrutural.

### Referências bibliográficas

- Arendt, H. (1999). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Adorno, T. (1965). *La personalidad autoritaria*. Editorial Proyección: Buenos Aires.
- Benslama, F. (2015). *L'idéal et la cruauté: subjectivité et politique de la radicalisation*. Paris: Lignes.
- Boétie, E. (1982). *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense.
- Birman, J. (1999). “A dádiva e o outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano”. *Physis: Revista de Saúde Colectiva*, 9(2), pp. 9-30.
- Fortes, I. (2011). “Desamparo e alteridade: o sujeito e a dupla face do outro”. *Revista de Psicologia USP*, 4(22), pp. 747-769.
- Freud, S. (1996). “Inibições, sintomas e ansiedade”. In *Obras psicológicas completas* (Vol. XX). Rio de Janeiro: Imago.
- Guandeline, L., Sanchez, M. (2015). “Seis haitianos são baleados em ataques em São Paulo”. *O Globo*. Recuperado de: <http://oglobo.globo.com/brasil/seis-haitianos-sao-baleados-em-ataques-em-sao-paulo-17125575>
- Hockenos, P. (1993). *Livres para odiar. Neonazistas: ameaça e poder*. São Paulo: Scritta.
- Holloway, J. (2013). *Fissurar o capitalismo*. São Paulo: Publisher Brasil.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1985). “Elementos do anti-semitismo: limites do esclarecimento”. In M. Horkheimer & T. Adorno, *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* (pp. 157-194). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Jappe, A. (2013). *Conferências de Lisboa*. Lisboa: Antígona.
- \_\_\_\_\_. (1983). *A cultura do narcisismo: A Vida Americana numa Era de Esperanças em Declínio*. Rio de Janeiro: Imago.
- Lasch, C. (1983). *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago.
- \_\_\_\_\_. (1986). *O Mínimo Eu: Sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. São Paulo: Brasiliense.
- Malaguti Batista, V. (Org.) (2012). “Adesão subjetiva à barbárie”. In *Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal* (pp. 313-319). Rio de Janeiro: Revan.

- Marx, K. (1988). *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Grundrisse: esboço da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ.
- Menegat, M. (2003). *Depois do fim do mundo: a crise da modernidade e a barbárie*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Negt, O. (1984). *Dialética e história*. Porto Alegre: Movimento.
- Sohn-Rethel, A. (1997). “Para a abolição da crítica do apriorismo”. *Revista Praga: Estudos marxistas*, 4, pp. 119-136.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Trabalho intelectual y trabalho manual*. Barcelona: El viejo topo.
- \_\_\_\_\_. (2010). *La pensée-marchandise*. Paris : Éditions du Croquant.
- Steinbeck, J. (2013). *As vinhas da ira*. Rio de Janeiro: Record.
- Vandenberghe, F. (2012). *Uma história filosófica da sociologia alemã: alienação e reificação 1*. São Paulo: Annablume.
- Zimbardo, P. (2012). *O efeito Lúçifer: como as pessoas boas se tornam más*. São Paulo: Record.
- Žižek, S. (1992). *Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.