

# Poder político e dissidência: prolegômenos ao curto-circuito da emancipação política

Saulo Pinto Silva\*

*“A coisa toda seria muito simples se houvesse apenas a infelicidade da luta que opõe ricos e pobres. A solução do problema foi encontrada muito cedo. Basta suprimir a causa da dissensão, ou seja, a desigualdade de riquezas, dando a cada um uma parte igual de terra. O mal é mais profundo. Da mesma forma que o povo não é realmente o povo, mas os pobres, os pobres por sua vez não são realmente os pobres. Eles são apenas o reino da ausência de qualidade, a efetividade da disjunção primeira que porta o nome vazio de “liberdade”, a propriedade imprópria, o título do litígio. Ele são eles mesmos a união distorcida do próprio que não é realmente próprio e do comum que não é realmente comum”.*

Jacques Rancière, *La Mécontente*

## **Resumo:**

O ensaio propõe-se a debater os problemas do curto-circuito da emancipação política. Utiliza-se as formulações de Hegel para apresentar os limites absolutos do ideal da emancipação política nos marcos do Estado. Retoma-se o pensamento originário de Marx e sua ideia radical da transcendência da tomada do poder político e do próprio Estado como ponto de partida da emancipação humana.

**Palabras claves:** Hegel; Marx; emancipação política; emancipação humana.

## Political Power and Dissidence: Introduction to the Short Circuiting of Political Emancipation

### **Abstract:**

This essay discusses the problems of the short circuiting of political emancipation. It uses Hegel's formulation to present the absolute limits of the ideal of political emancipation within the framework of the State. It returns to Marx's original thought and his radical idea of the transcendence of the political seizure of power and the state as a point of departure for human emancipation.

**Keywords:** Hegel; Marx; political emancipation; human emancipation.

---

\* Doutorando em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), onde também é professor do Departamento de Economia, São Luís-MA, Brasil.  
End. eletrônico: saupinto@yahoo.com.br

## Para além do futuro possível

Henri Lefebvre já havia sentenciado a relação necessária e contingente entre a filosofia e o futuro quando perspicazmente perguntou-se: “Existe alguma proposição que não implique responsabilidade? Não existe. Quem pensa inocentemente? Ninguém” (Lefebvre, 1983: 29-30). Radicalizando um pouco mais a filosofia de seus enquadramentos mudos, poderíamos perguntar se ainda é possível falar em emancipação? Toda pergunta produz hipóteses estratégicas básicas que, por sua vez, estão submetidas à indeterminação do futuro.

Ademais, o futuro não é uma palavra vazia, pois exprime as expectativas *imperfeitamente* representáveis em termos políticos no presente, traduz o léxico das forças sociais que disputam a direção do mundo como futuro propriamente im-possível. Não se pode esquecer que na arte, como na política, “a única função real” seja justamente “nos fazer passar da impotência ao impossível”:

Nos lembrar que o impossível é apenas o regime de existência do que não poderia se apresentar no interior da situação em que estamos, embora não deixe de produzir efeitos como qualquer outra coisa existente. O impossível é o lugar para onde não cansamos de andar, mais de uma vez, quando queremos mudar de situação. Tudo o que realmente amamos foi um dia impossível (Safatle, 2016: 35-36).

A tradução dos conflitos pela palavra tem uma ontologia própria, que tanto fez Giorgio Agamben lembrar que para Guy Debord “a língua se apresenta como imagem e lugar da justiça” (Agamben, 2015: 75). Então, toda remissão à ideia de futuro é sempre ambígua, problemática e antecipa no seu significado mais autêntico uma determinada luta de classes dos significantes. Lukács considera que “não é possível eliminar totalmente a alternativa de nenhum processo social” (Lukács, 2013: 585), mesmo quando os enquadramentos sociais pareçam absolutamente fechados às alternativas reais. Em detrimento da “esperança fraudulenta”, ergue-se a potência da “esperança concretamente autêntica” (Bloch, 2005: 15). Lukács insiste que:

Com efeito, nesse processo, evidencia-se com frequência que as decisões alternativas postas socialmente que funcionam na vida cotidiana normal não podem ser respondidas a contento com uma simples obediência às normas tradicionais, habituais, jurídicas, morais, etc. [...] Ele pode responder a ela só com a sublevação ou a submissão [...] Esse tipo de conflito se distingue da quantidade infinita de confrontos meramente individuais justamente por esse caráter socialmente fundado da escolha e de suas possibilidades de decisão. O sujeito atuante de modo algum precisa chegar sempre a uma clareza teórica de que – em última análise – que realizar uma nova condição social quando se subleva pessoalmente contra os modos dominantes de resolver certos conflitos (Lukács, 2013: 601-602).

O imperativo da transcendência do futuro como uma infinita continuação do si existente precisa ser substituído por uma necessária ruptura transcendente com o modo de operação do presente. Marx insiste em “começar tudo de novo” (Marx, 1982: 27), que pode ser traduzido como a crítica da economia política, isto é, da crítica da ontologia do presente na forma da dominação abstrata das coisas sobre o futuro e na retomada do núcleo subversivo da dialética emancipatória em Hegel. Lukács pensa que na sociedade burguesa temos o primado do “domínio do passado sobre o presente” em contraposição à hipótese de uma “democracia socialista” como o “domínio do presente sobre o passado” (Lukács, 2008: 119). A quem pertence o futuro? Isso nos leva ao confronto com os problemas fundamentais da filosofia política burguesa e de sua oposição/radicalização proletária. Ainda é necessário partir de Hegel, não como um “cachorro morto” (Marx, 2013: 91), mas como o filósofo primeiro a ter descortinado o impasse irresolúvel – que ele mesmo foi incapaz de apresentar resolução duradoura –, da “dessemelhança” (Žižek, 2016: 05) entre a particularidade e a universalidade. Žižek é ainda mais radical quando defende uma certa dialética da insuperabilidade/transcendência do núcleo axiológico da filosofia hegeliana:

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

O que significa repetir Hegel? Marx já havia indicado que para Hegel “o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo”, e contradita a dialética hegeliana pela dialética materialista, em que “o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem” (Marx, 2013: 90). O impasse estrutural básico que capilariza a universalidade do capital não poderia ser mais problemático, quando indica que a universalidade tem no “fim egoísta” uma instável medida de sua efetivação “no bem-estar e no direito de todos” (Hegel, 2010: 189). Assim, o axioma básico da universalidade capitalista é ontologicamente falso, não pela ausência de realidade, mas pelo excesso primordial de uma unidade insustentável, “dessemelhante”. Todavia, como estamos diante de uma “falsa totalidade, uma Completude errônea”, o “axioma ontológico da des-

semelhança” consiste, “Naquilo que carrega de mais elementar, “dessemelhança” aponta para um Todo cujas partes não se encaixam, de modo que o Todo surge como um composto artificial, com sua unidade orgânica perdida para sempre” (Žižek, 2016: 05).

Ernesto Laclau zomba do projeto inacabado emancipatório, quando diz que todo “universal – tomado em si mesmo – é um significante vazio” (Laclau, 2011: 41), incapaz de qualquer preenchimento possível de conteúdo objetivo consequente. Laclau, por sua vez, apenas expressa o fracasso das experiências reais emancipatórias, mas não esgota a Ideia da emancipação como um componente im-possível do próprio real. Aliás, sobre a experiência do fracasso, diz-nos Badiou:

É por isso que devemos refletir sobre a noção de fracasso. O que significa exatamente “fracassar”, quando se trata de uma sequência da História em que essa ou aquela forma da hipótese comunista é experimentada? O que quer dizer exatamente a afirmação de que todas as experiências socialistas sob o signo dessa hipótese “fracassaram”? Esse fracasso é radical, isto é, exige o abandono da própria hipótese, a renúncia de todo o problema da emancipação? Ou é apenas relativo à forma, ou à via, que ele extrapolou e em que ficou estabelecido, por esse fracasso, que ela não era a forma certa para resolver o problema inicial? (Badiou, 2012: 09)

Insiste Badiou com sua perversão elaborativa:

Nesse sentido, o fracasso, desde que não provoque o abandono da hipótese, é apenas a história da justificação dessa hipótese. Como diz Mao, se a lógica dos imperialistas e de todos os reacionários é “provocação de tumultos, fracasso, nova provocação, novo fracasso, até sua ruína”, a lógica dos povos é “luta, fracasso, nova luta, novo fracasso, mais uma vez nova luta, até a vitória” (Badiou, 2012: 10).

É importante pensar que toda inconsistência filosófica tem relação direta com o poder autorreferente da reificação capitalista e da despolitização de sua esfera separada fundamental, da confusão da liberdade e do espírito da inumanidade, da vida dominada pelo espetáculo e simulacro mercantis. O que distingue o pensamento de Marx de todo o restante, pois, é justamente a centralidade “de uma compreensão da *luta*” (Debord, 1997: 53, grifos do autor), derivada de uma incompletude estrutural, da “dessemelhança”, que mesmo assentada num “sistema de dependência multilateral” (Hegel, 2010: 189), tem em absoluto a primazia da “universalidade dos interesses egoístas” (Marx, 2011: 188).

A ambiguidade subjacente ao *status quo* filosófico é que a “diferença de estamentos” (Hegel, 2010: 199) mostra-se como o núcleo materialista incorrigível da universalidade idealista falsa do capital, inclusive “a realidade de um estado de

sociedade em que é o homem privado, egoísta, que governa” (Rancière, 2014: 50). Com efeito, a politização do funcionamento da economia tem seu significado mais substantivo quando movida pela “substancialidade subjetiva”, que “é a disposição de espírito política” (Hegel, 2010: 239), quando problematiza fundamentalmente a ontologia do capitalismo, rompendo com o “nível da realidade material visível” (Žižek, 2013: 89), como “simples expressões idealizadas” (MARX, 2011: 188), posto que “a realidade não importa, o que importa é a situação do Capital” (Žižek, 2013: 87).

Existe um curto-circuito imanente a todo projeto inacabado da modernidade com predicado, isto é, ao modo de vida burguês, que insiste em combinar liberdade e igualdade como princípios da sociabilidade pretensamente universal, para além de toda dominação extraeconômica típica dos modos de vida pré-capitalistas. O paradoxo lógico é que “essa liberdade de cada um é a liberdade – isto é, a dominação” (Rancière, 2014: 74), posto que é pressuposto “que a dominação do proprietário apareça como a pura dominação da propriedade privada, do capital, dissociado de toda a coloração política” (Marx, 2010a: 75). O curto-circuito é que o modo de vida burguês não pode prescindir da liberdade e da igualdade, embora reificadas pela despolitização das relações objetivas de dominação, isto é, “o sistema de *carecimentos*” (Hegel, 2010: 191). A ideia de um “capital permanente universal” (Mészáros, 2011: 63) de Hegel tem como tradução política aquilo que Marx chamou em 1843 de “emancipação política”, o modo contraditório pelo qual “professa-se Estado” (Marx, 2010b: 38) para além de todo particularismo existente, pois “o fim do Estado é o interesse universal” (Hegel, 2010: 241).

Considerando, portanto, a “dessemelhança” como a categoria decisiva para o entendimento da crítica do existente e, ao mesmo tempo, para o esboço dos teoremas do futuro, “precisamos de um ponto inexistente e único, mas real, cujas identificação e localização mudarão tudo, fazendo advir a verdade do corpo político” (Badiou, 2014: 184). A “dessemelhança” entre o futuro e a universalidade capitalista como o “melhor dos mundos possíveis” expressa tragicamente o curto-circuito percebido há tempos por Voltaire, pelo filósofo Pangloss, a saber:

“Está demonstrado”, dizia ele, “que as coisas não podem ser de outro jeito: pois tudo sendo feito para um fim, tudo é necessariamente para o melhor fim. Notem que os narizes foram feitos para carregar óculos. As pernas foram visivelmente instituídas para usar calças, e nós temos calças. As pedras foram formadas para ser talhadas e para fazer castelos; assim, meu senhor tem um belíssimo castelo; o maior barão da província deve ser o mais bem alojado; e os porcos sendo feitos para serem comidos, comemos porcos durante o ano todo; por conseguinte, aqueles que afirmaram que tudo está bem disseram uma bobagem; era preciso dizer que tudo está o melhor (Voltaire, 2012: 32).

O otimismo de Pangloss não poderia ser mais precário e sem substância. Pois, o “pior dos mundos possíveis” é uma medida dialética em torno da “dignidade humana” como componente universal de um corpo de verdade, para além das coordenadas básicas de funcionamento o universalismo reificador do mercado, a liberdade vazia sem libido e a igualdade sem igualitarismo. Evidente que toda a perspectiva de compreensão da totalidade da universalidade como “dessemelhança” tem como pressuposto a impressão de novos significantes substantivos à ontologia da universalidade emancipatória. Alain Badiou, com enorme perspicácia filosófica e sem medo de ousar, denominou este futuro de “a hipótese comunista” como a impressão política de uma nova forma de universalidade duradoura, a saber:

A universalidade pressupõe que resistamos simultaneamente ao fascínio dos poderes estabelecidos e ao fascínio de sua destruição infecunda. Nem continuação pacífica nem sacrifício derradeiro. A política é uma construção, que, sem dúvida, separa-se daquilo que domina, mas que – pela violência, se necessário – protege essa separação apenas na medida em que, ao longo do tempo, ela esclarece que só ali se encontra um lugar habitável por todos, sob a norma da igualdade (Badiou, 2012: 22).

### **Prolegômenos ao curto-circuito da emancipação política**

Temos que pensar a “dessemelhança” como a ideia fundamental do núcleo subversivo da dialética de Hegel. O problema básico é que Hegel intenta dar expressão da exterioridade na Ideia como forma de reconciliação de uma totalidade ontologicamente inapreensível em absoluto. A cisão existente entre o “fim privado” e o “direito de todos” (Hegel, 2010: 189) não vai ser resolvida suficientemente na realização do cálculo egoísta no Estado ético. Assim, a supressão da alienação política é ontologicamente incapaz de esgotar o axioma básico da emancipação – “porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuado, isento de contradições, da emancipação *humana*” (Marx, 2010b: 38, grifos do autor) –, sendo a política e seu Estado correspondente apenas uma derivação necessária do poder separado da reificação capitalista, em “que as condições de dominação de uma determinada classe da sociedade, cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso” (Marx; Engels, 2007: 42).

Temos sempre que lembrar a fórmula impiedosa de Hegel, para quem o “Estado apenas é considerado uma organização da miséria” (Hegel, 2010: 249). O ponto de vista da emancipação política tem como limite absoluto a reconciliação no poder da reorganização da miséria, sendo a política ontologicamente incapaz de expressar a ultrapassagem da miséria à emancipação. Grosso modo, a tomada

do poder político é apenas uma parte do desafio histórico da ofensiva comunista, condição necessária, embora insuficiente da emancipação da reificação, a saber, do domínio da exploração, opressão e humilhação. Marx tinha plena razão, o conteúdo precisa ir além da frase, neste caso.

As mais vigorosas alternativas burguesas apresentaram o problema da emancipação limitada à universalidade do Estado político. Hobbes afirma que o “medo da opressão dispõe o homem a antecipar ou procurar ajuda na sociedade: pois não há nenhuma outra maneira pela qual o homem possa assegurar sua vida e liberdade” (Hobbes, 2015: 95), isto é, o próprio exercício da liberdade individual produz a alienação política na corporificação da universalidade no soberano. Hegel fala num “Estado ético” como o único capaz de resolver a cisão fundamental entre a sociedade civil egoística e a universalidade do “direito de todos”. Assim, Hegel foi capaz de superar Hobbes e apresentar uma teoria da reconciliação sustentada não no “medo como afeto político” (Safatle, 2016: 17), mas na eticidade como a realização da liberdade, embora limitada ao ponto de vista do Estado. O “Estado ético” funciona como uma tentativa abstrata de mediação necessária à pacificação da “universalidade dos interesses egoístas”, que conforme reitera Marx nos Grundrisse, Hegel foi incapaz de responder.

Todavia, a originalidade de Hegel está justamente na transcendência da “luta por reconhecimento”, como anota Axel Honneth. Talvez seja necessário pensar que a “luta por reconhecimento” de Hegel seja um esforço monumental de evitar o colapso total da sociabilidade catastrófica propriamente burguesa. Na sua *Lógica*, Hegel (2011: 146) observa com repulsa a ideia da “diversidade indiferente”, em razão de uma reconciliação do Absoluto do “Estado, enquanto elemento ético” (Hegel, 2010: 237) e da burocracia como “classe universal” (Mészáros, 2015: 138).

Axel Honneth (2003: 155, 213) diz que os “padrões de reconhecimento intersubjetivo” são “amor, direito, solidariedade” e as “formas de desrespeito” se dão como “violação, privação de direitos, degradação”. Marx (2010c: 152) já havia dito que para o materialismo, “subverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”, trataria-se da substância da revolução radical. Com efeito, Marx (2010c: 153-154) sentencia que “só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal”, posto que o sujeito da emancipação lança ao antagonista ontológico “a frase desafiadora: não sou nada e teria de ser tudo”. Žižek (2006: 34) chama este sujeito de “parte dos sem parte”. Ora, quando falamos em dominação da reificação, como a primazia da “inumanidade” (Lukács, 2012: 184), estamos justamente insistindo na complexificação da dominação abstrata do capital sobre os homens, que é explorado economicamente, dominado po-

liticamente e humilhado socialmente. Nos manuscritos de 1844, Marx (2010a: 89) falava em “opressão humana inteira” para caracterizar as relações em que “o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível”.

Assim, Marx elabora uma compreensão global do fenômeno da opressão social, para além dos danos particulares tão bem expressos nas teorias da microfísica do poder, cuja expressão máxima está no “materialismo democrático”, como salienta Badiou. Badiou diz que o que caracteriza o materialismo democrático é justamente o postulado que reconhece apenas “corpos e linguagens” (Badiou, 2011: 111). Temos em Foucault, como um seguidor de Nietzsche, o lume da ideia de um poder destotalizado incapaz de qualquer universalidade. A sentença de Foucault (2007: 103) de que “o poder que está em toda parte” é desprovida de qualquer universalidade da opressão social, que tornaria a Grande Recusa de Marcuse obsoleta, posto que a própria ausência de uma dominação global não poderia ser confrontada por uma recusa estratégica global. O desdobramento desta posição produziu a hipótese da multiplicidade das subjetividades resistentes contra o “assujeitamento” (Agamben, 2009: 46) dos corpos à linguagem da dominação microfísica destotalizada. Não é estranho pensar as consequências do deslocamento da gravidade filosófica da universalidade à “textura micrológica do poder” (Spivak, 2010: 54). Isto é, Ernesto Laclau (2011: 23) fala num deslocamento “da emancipação à liberdade”, posto que “não existe emancipação sem opressão, e não há opressão sem a presença de algo que é tolhido em seu livre desenvolvimento pelas forças opressivas” (Laclau, 2011: 24). Tal elaboração levou Laclau a dizer que “a alternativa é indecidível” (Laclau, 2011: 31) e que “o universal – tomado em si mesmo – é um significante vazio”, e que “a totalidade é impossível” (Laclau, 2011: 41).

O expurgo da universalidade do espectro da política e dos antagonismos fundamentais tem que ser pensado positivamente à noção de proletariado de Marx, isto é:

[...] na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado* (Marx, 2010c: 156, grifos do autor).

A negação ou abandono da universalidade real-existente significa o esvaziamento do entendimento da ontologia do poder estranho, do capital, sobre a totalidade da vida. Assim, destotalizando o significado do capital, como insiste Žižek, de fato só teríamos “corpos e linguagens”. O simulacro do léxico político não poderia ir muito além do “desejo de democracia” de Negri e Hardt (2005: 15) ou reduzir-se à banalidade do “pluralismo combativo” de Chantal Mouffe (1996: 11). Evidentemente as posições pós-modernas podem ter contribuído absolutamente para a compreensão das formas de opressão e humilhação, mas com a destotalização do significado do capital, houve a despolitização da esfera fundamental da exploração do homem pelo homem e a própria cisão entre a sociedade civil burguesa e o seu Estado correspondente. Žižek elabora uma crítica impiedosa ao afirmar que, ao contrário da crítica pós-moderna, as diferenças no capitalismo realmente existente são sempre traduzidas como desigualitarismo substantivo. Aqui temos o outronexo importante do entendimento, a saber, a aceitação indiscriminada do identitarismo secundarizou a ideia primordial do igualitarismo em função do pluralismo identitário. Num belíssimo excerto sobre a “liberação das mulheres”, Mézáros (2011: 269) diz que “as variedades existentes de hierarquia discriminatória não são a “causa original” do funcionamento do sistema do capital com exercício de relações antagônicas de poder” e que “a causa histórica da emancipação das mulheres não pode ser atingida sem se afirmar a demanda pela igualdade verdadeira” (Mézáros, 2011: 271), posto que “o modo de funcionamento do capital” é ele mesmo “incompatível absolutamente com a necessária afirmação da igualdade substantiva” (Mézáros, 2011: 272). Mézáros insiste ainda que “não se poderia encontrar nenhum “espaço especial” para a emancipação das mulheres no referencial dessa ordem socioeconômica. Por isso, o “poder nas mãos das mulheres” teria que significar poder nas mãos de todos os seres humanos ou nada” (Mézáros, 2011: 287).

Ellen Wood (2006: 222) diz que “no centro do novo pluralismo existe a incapacidade de enfrentar a totalidade abrangente do capitalismo como sistema social constituído pela exploração de classe, mas formador de todas as “identidades” e relações sociais”. A centralidade do proletariado, em seu sentido abrangente e não restritivo, localiza a crítica não de qualquer poder ou de qualquer espaço social de dominação, mas tem seu fundamento elaborado contra o núcleo básico de funcionamento da dominação em estado puro:

O vínculo com a luta dos trabalhadores está localizado no desejo de acabar com o poder em qualquer local de sua aplicação. Esse local se baseia aparentemente em uma simples valorização de qualquer desejo destruidor de qualquer poder (Spivak, 2010: 29).

Óbvio que abre-se uma retomada indispensável da ontologia política de Marx sobre a emancipação e “a hipótese comunista”, tal como atualizada por Badiou (2012) e contradita à posição esquerdista de Foucault sobre a natureza do poder no capitalismo realmente existente. Por conseguinte, a impressão básica é que o abandono da universalidade e do igualitarismo não expressou apenas uma alteração na inclinação da crítica teórica, mas, sobretudo, significou uma radical transformação nas coordenadas básicas das lutas e do léxico emancipatório, no sentido do abandono de uma mediação universal capaz de produzir um mundo orientado à dignidade humana e correspondente à realização das “necessidades radicais” (Heller, 1986: 87), tipicamente autênticas, contra a primazia do fetichismo e da reificação.

A posição de Hegel expressa na ideia de “dessemelhança”, não apenas foi capaz de apreender os limites absolutos da emancipação política - mesmo que esse não fosse o seu objetivo filosófico preliminar - como, após a radicalização operada pelo materialismo de Marx, tratar a experiência-mundo do capital como ontologicamente incapaz de resolver o impasse estrutural básico da “dessemelhança” por si mesma, isto é, o ideal da liberdade e da igualdade.

### **“O comunismo é o nome do problema”**

No seu tempo, marcado pela ascendência global do capital, Marx formulou o problema do curto circuito da emancipação nos termos de tomada do poder político e de supressão da propriedade privada. Todavia, encontramos nos escritos de juventude a crítica de Marx da política como ideal emancipatório estrito, ao mesmo tempo em que elabora duas dimensões dialéticas da própria política, *negativa* como primado ontológico em razão da impossibilidade emancipatória da política, *positiva* como necessidade estratégica do controle social do Estado pelo domínio do proletariado como classe separada que se autoextingue sobre a burguesia como classe. A variante negativa da política encontra-se basicamente nas “Glosas críticas” de agosto de 1844, em que Marx (2010d: 39) sintetiza os limites da política à plena expressão do Estado, “na contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares”, pois “a administração deve restringir-se a uma atividade formal e negativa, porque o seu poder termina onde começa a vida burguesa e seu labor”. Marx insiste que “frente às consequências decorrentes da natureza associada dessa vida burguesa, dessa propriedade privada, desse comércio, dessa indústria, dessa espoliação recíproca dos diversos círculos burgueses, frente a essas consequências a lei natural da administração é a impotência”. Numa subsequente passagem monumental, Marx apresenta a impossibilidade de superação da impotência da política:

Se quisesse eliminar a impotência de sua administração, o Estado moderno teria de eliminar a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe tão somente como antítese a ela. Porém, nenhum vivente julgará que as deficiências de sua existência estejam fundadas no princípio de sua vida, na essência de sua vida, mas sempre em circunstâncias exteriores à sua vida. O suicídio é antinatural. O Estado não pode, portanto, acreditar que a impotência seja inerente à sua administração, ou seja, a si mesmo. Ele pode tão somente admitir deficiências formais e casuais na mesma e tentar corrigi-las. Se essas modificações não surtem efeito, a mazela social é uma imperfeição natural que impede do ser humano, uma lei divina, ou a vontade das pessoas particulares está corrompida demais para vir ao encontro dos bons propósitos da administração. E como são pervertidas essas pessoas particulares! Eles reclamam do governo toda vez que este limita sua liberdade, mas exigem do governo que este impeça as consequências necessárias dessa liberdade! (Marx, 2010d: 40).

Assim, Marx prepara o terreno da diferenciação necessária entre revolução política e revolução social, entre emancipação política e emancipação humana. Diz ele que “toda e qualquer revolução dissolve a antiga sociedade; nesse sentido, ela é social. Toda e qualquer revolução derruba o antigo poder; nesse sentido é política” (Marx, 2010d: 51). Marx ainda sentencia que:

A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a dissolução das relações antigas – é um ato político. No entanto, sem revolução o socialismo não poderá se concretizar. Ele necessita desse ato político, já que recorrer à destruição e à dissolução. Porém, quando tem início a sua atividade organizadora, quando se manifesta o seu próprio fim, quando se manifesta a sua alma, o socialismo se desfaz do seu invólucro político (Marx, 2010d: 52).

Nesse sentido, Mészáros retoma o axioma básico da teoria radical emancipatória de Marx para defender a ontonegatividade da política em razão da ontologia da “parte dos sem parte”, isto é, como classe separada ela é absolutamente “incapaz de dominar” (Mészáros, 2015: 123), mas no poder político somente pode aparecer a ditadura do proletariado, esboçada por Lenin como “fenecimento do Estado”. Para Mészáros, como o Estado significa uma “estrutura geral de comando político” (Mészáros, 2015: 41), “o sistema político e econômico de tipo soviético” apareceu historicamente como “a extração máxima *politicamente regulada* do trabalho excedente sob o domínio de sua formação de Estado, em contraste com a extração *primordialmente econômica* do trabalho excedente como *valor excedente*”. Marx já havia destacado que:

Evidentemente, é dito por socialistas que precisamos do capital, mas não do capitalista. O capital aparece então como pura coisa, não como relação de produção, que, refletida em si mesma, é precisamente o capitalista. Eu posso naturalmente

separar o capital desse capitalista singular e o capital pode passar a um outro capitalista. Mas perdendo o capital, ele perde a qualidade de capitalista. Por conseguinte, o capital é decerto separável de um capitalista singular, mas não do capitalista que, enquanto tal, se defronta com o trabalhador. Da mesma maneira, o trabalhador singular também pode deixar de ser o seu-por-si do trabalho; pode herdar, roubar dinheiro etc. Mas deixa então de ser trabalhador. Como trabalhador, ele é somente o trabalho existente para si (Marx, 2011: 236).

Temos que lembrar que para Hegel o “Estado é a organização da miséria”. Assim, a mera substituição da propriedade privada pelo “domínio da formação de Estado”, como insiste Mészáros, não alteraria em nada o complexo da dominação compulsiva do capital sobre o ser vivente da humanidade. O problema da “dessemelhança” apresentado por Hegel permanece ontologicamente irresolúvel. Lukács (2008: 116) oferece uma alternativa radical, que ele chamou apropriadamente de “democratização socialista”, como uma forma de unificação da política e da economia na radicalidade do processo de decisão. De um lado, a superação da mediação do Estado. De outro, a suprassunção da propriedade privada não pela estatização da “miséria”, no sentido de Hegel, mas pela eliminação social da dominação compulsiva do capital sobre a totalidade da vida social. Quando falamos em emancipação humana ou “a hipótese comunista”, temos como pressuposto a “impossibilidade de a sociedade emancipar-se do domínio da parcialidade sem transcender radicalmente a política e o Estado” (Mészáros, 2015: 123). Diante do desafio histórico de transcendência da opressão social, isto é, da exploração, dominação e humilhação, é preciso pensar seriamente a sentença de Žižek (2011: 14), quando diz que “o comunismo é o nome do problema”.

## Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio (2015). *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo horizonte: Autêntica Editora.
- \_\_\_\_\_ (2009). *O que é contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos.
- BADIOU, Alain (2014). *A República de Platão recontada por Alain Badiou*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_ (2012). *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Corpos, linguagem, verdades: sobre a dialética materialista. Margem Esquerda: ensaios marxistas*, n. 16, São Paulo.
- BLOCH, Ernst (2005). *O princípio Esperança*, V1. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto.

- DEBORD, Guy (1997). *A sociedade do espetáculo*. Lisboa: Antígona.
- FOUCAULT, Michel (2007). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio (2005). *Multidão*. Rio de Janeiro: Record.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2011). *Ciência da lógica: (excertos)*. São Paulo: Barcarolla.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS.
- HELLER, Agnes (1986). *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Ediciones Península.
- HOBBS, Thomas (2015). *Leviatã: ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Edipro.
- HONNETH, Axel (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34.
- LACLAU, Ernesto (2011). *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- LEFEVRE, Henri (1983). *Lógica formal. Lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- LUKÁCS, György (2013). *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (2012). *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_ (2008). O processo de democratização. In: *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- MARX, Karl (2013). *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- \_\_\_\_\_ (2010d). *Luta de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (2010c). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010c.
- \_\_\_\_\_ (2010b). *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- \_\_\_\_\_ (2010a). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- \_\_\_\_\_ (1982). “Prefácio”. In: *Para a crítica da economia política: Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes: a economia vulgar*. São Paulo: Abril Cultural.

- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2007). *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MÉSZÁROS, István (2015). *A montanha que devemos conquistar: reflexões acerca do Estado*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo.
- MOUFFE, Chantal (1996). *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva.
- RANCIÈRE, Jacques (2014). *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo.
- SAFATLE, Vladimir (2016). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo horizonte: Autêntica Editora.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- VOLTAIRE (2012). *Cândido, ou o Otimismo*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.
- WOOD, Ellen (2006). *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo.
- ŽIŽEK, Slavoj (2016). *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Elogio da Intolerância*. Lisboa: Relógio D'água Editores.