
A CISÃO PÓS-MODERNA DE CRISE E REVOLUÇÃO: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE ŽIŽEK E NEGRI

LA SEPARACIÓN POSTMODERNA DE CRISIS Y REVOLUCIÓN: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE ŽIŽEK E NEGRI

THE POST-MODERN SEPARATION BETWEEN CRISIS AND REVOLUTION. REFLECTIONS ON ŽIŽEK AND NEGRI.

Irene Viparelli¹

Tradução de Sónia Cardoso

Resumo: O presente trabalho visa dar um contributo sobre a problemática geral da retoma actual do marxismo: a partir da análise de duas posições teóricas – a de Žižek e a de Negri – que com estratégias muito diferentes procuram pôr o problema da “revolução na pós-modernidade”, tentar-se-á esclarecer quais são as consequências que se escondem na actual separação da questão da revolução da dinâmica do desenvolvimento e das crises do modo de produção capitalista. A hipótese que se tentará desenvolver é a de que dessa cisão entre objectividade e subjectividade, partilhada por Negri e Žižek, contem o perigo do “retorno” a uma teoria da revolução ao fundo pré-marxista, ou seja a reafirmação de uma relação de imanência-transcendência que afirma uma posição “teológica” da problemática da emancipação humana. Tanto a “plenitude ontológica” da subjectividade negriana como a “falta de plenitude ontológica” da subjectividade de Žižek reafirmam a exigência heideggeriana de onticização do ontológico que parece reproduzir em forma pós-moderna a exigência idealista jovem-hegeliana da realização historico-objetiva da essência racional subjectiva.

Palavras-chave: Pós-modernidade, ontologia, dialética, subjectividade, revolução.

Resumo: El presente trabajo visa dar una contribución sobre la problemática general de la retoma actual del marxismo: a partir del análisis de dos posiciones teóricas – la de Žižek y la de Negri – que con estrategias muy diferentes buscan poner el problema de la “revolución en la posmodernidad”, se buscará esclarecer cuales son las consecuencias que se esconden en la actual separación de la cuestión de la revolución de la dinámica del desarrollo y de las crisis del modo de producción capitalista. La hipótesis que se buscará desarrollar es la de que de esa cisión entre objetividad y subjetividad, compartida por Negri y Žižek, contiene el peligro del “retorno” a una teoría de la revolución al fondo premarxista, o sea, la reafirmación de una relación de imanencia-trascendencia que afirma una posición “teológica” de la problemática de la emancipación humana. Tanto la “plenitud ontológica” de la subjetividad negriana como la “falta de plenitud ontológica” de la subjetividad de Žižek reafirman la exigencia heideggeriana de onticización del ontológico que parece reproducir en forma posmoderna la exigencia idealista joven-hegeliana de la realización histórico-objetiva de la esencia racional subjetiva..

Palavras-chave: Pós-modernidade, ontologia, dialética, subjectividade, revolução.

Abstract: The present essay addresses the issue of the contemporary recovery of Marxism through the analysis of the perspectives of Žižek and Negri. Notwithstanding the differences, they both question on the possibility of revolution in the post-modernity. In particular, the present work focuses on the potential consequences of separating the revolutionary matter from the dynamics of the economic development and the crises of the capitalistic mode of production. This “post-modern separation” between revolutionary subjectivity and objectivity, present in the works of Negri and Žižek, conceals the danger of returning to a “pre-Marxist” revolutionary theory, which is based on the relationship between immanence and transcendence implying a theological attitude to the problem of human emancipation. Both Negri’s “ontological fullness” and Žižek’s “ontological void” express the same need of

reducing ontology to the ontical plane, which seems to be a post-modern re-foundation of the young-Hegelian idealistic necessity for a historical and objective realization of the rational and subjective essence.

Key-Words: Post-modernity, ontology, dialectic, subjectivity, revolution.

A cisão contemporânea de “crise” e revolução”

A crise estrutural do neo-liberalismo, bem longe de poder considerar-se uma clássica “crise cíclica” do modo de produção capitalista, assume a forma de uma verdadeira crise estrutural, na qual estão implicadas não só a dimensão económica, mas também a política e a ideológica. Portanto, não se trata apenas de um problema de retoma económica, mas sobretudo da possível sobrevivência de uma estrutura político-social que deixa emergir cada vez mais as suas características destrutivas². Uma alternativa ao liberalismo apresenta-se hoje como um problema cada vez mais urgente, como demonstrado pela centralidade da questão ambiental, que exige uma verdadeira “revolução cultural” no nosso modo de viver, produzir e consumir (RAVAIOLI, 2009).

É possível uma leitura marxista desta crise orgânica do neo-liberalismo? Por um lado, a crise actual apresenta todas as propriedades que Marx havia atribuído às crises do capitalismo: apresenta-se inicialmente como crise financeira, mas logo depois atinge a economia real. Forma fetichista da aparência objectiva, que mistifica a verdadeira relação causal entre a economia real e a finança, em que a especulação se revela na realidade a consequência e não a causa da crise de superprodução. Neste sentido, o ano de 2008 pode ser considerado como o ano da “vingança” de Marx em relação aos defensores do neo-liberalismo que, nos anos 90, haviam visto na queda da União Soviética a demonstração da impossibilidade de uma qualquer superação do capitalismo.

Por outro lado, porém, uma leitura marxista da crise neo-liberal parece absolutamente impossível: a desmistificação e radicalização da luta de classes nos períodos “críticos” do capitalismo transforma a crise numa “ocasião revolucionária”; Marx afirma-o claramente em *As Lutas de Classes em França*: “Uma nova revolução só é possível na sequência de uma nova crise. É, porém, tão certa como esta” (MARX; ENGELS, 1982, p. 299). Este postulado parece ser contraditório da dinâmica de desenvolvimento da crise actual, que se caracteriza pela falta da problemática de “revolução”: o desenvolvimento da produção imaterial parece ter anulado a centralidade produtiva do proletariado industrial, a única classe que para Marx poderia ter realizado a superação do modo de produção capitalista. Além disso, com a “crise da soberania dos Estados”, também o objectivo da revolução perdeu a antiga centralidade: já não há nenhum Palácio de Inverno contra o qual fazer a revolução!

Quanto mais o neo-liberalismo se revela uma forma social insustentável, uma força destrutiva capaz de aniquilar todo o ecossistema e quanto mais se sente a necessidade iminente de uma alternativa, menos se consegue imaginar um “mundo diferente”. Assim, a crise actual parece confirmar a análise económica marxista, ao mesmo tempo que falsificar as conclusões revolucionárias.

O “reflexo ideológico” desta “verificação-falsificação” da teoria de Marx é uma interpretação “parcial” de Marx e de Lenin, que se realiza através da cisão da teoria marxista da crise e da leninista da revolução: Marx é o “cientista da economia política”, que n’ *O Capital* descreveu as bases e as formas do

desenvolvimento do modo de produção capitalista e que representa por conseguinte um instrumento hermenêutico privilegiado para a compreensão e interpretação da estrutura económica contraditória do capitalismo³. Porém, esta redução de Marx a “cientista da economia política”, negando a ligação dialéctica que na sua teoria tem unido crise e revolução, transforma *O Capital* numa análise científica neutra, negando-lhe quer o carácter político, quer as funções revolucionárias.

A interpretação de Lenin sucumbe à mesma parcialidade. Lenin hoje em dia é considerado como o teórico do “aqui e agora” da revolução: a revolução russa de 1917 foi possível graças a uma conjuntura histórica absolutamente excepcional, resultante da interacção de uma pluralidade de elementos absolutamente heterogéneos – económicos, políticos, ideológicos, nacionais, internacionais. A revolução torna-se então um evento “aleatório”, uma possibilidade histórica produzida pela casualidade e pela absoluta arbitrariedade no desenvolvimento dos acontecimentos históricos⁴. Contudo, estas interpretações contemporâneas esquecem completamente o “Lenin teórico do imperialismo”, que liga a possibilidade da revolução russa à crise do capitalismo monopolista e à guerra mundial que essa crise havia gerado.

O presente trabalho visa dar um contributo, que não poderá ser parcial, sobre a problemática geral da retoma actual do marxismo: a partir da análise de duas posições teóricas – a de Žižek e a de Negri – que com estratégias muito diferentes procuram pôr o problema da “revolução na pós-modernidade”, tentar-se-á esclarecer quais são os perigos que se escondem na actual separação da questão da revolução da dinâmica do desenvolvimento capitalista.

A revolução segundo Žižek

O pressuposto teórico de toda a reflexão de Žižek é a impossibilidade de uma abordagem “ortodoxa” da obra de Marx e Lenin. À estratégia do “retorno a Marx” e do “retorno a Lenin”, Žižek opõe a necessidade teórica do gesto da “repetição”: não a retoma da teoria marxista-leninista da dialéctica das forças produtivas e relações de produção, mas ao contrário, a *repetição* do “gesto” marxista-leninista de fundação – teórica e política – do materialismo dialéctico que permite a refundação de um novo pensamento dialéctico e revolucionário, que possa estar à altura da nossa pós-modernidade. Os pressupostos objectivos da teoria marxista-leninista constituem de facto um “resíduo de idealismo” que Žižek, através da mistura da dialéctica de Hegel e da teoria psicanalítica de Lacan, se propõe ultrapassar.

Quais são portanto os limites idealistas de Marx e Lenin? Para responder a essa pergunta, será necessário esclarecer como Žižek interpreta a diferença entre idealismo e materialismo: ambos os termos não exprimem duas “possibilidades ontológicas” opostas, reivindicando ora a supremacia do sujeito, ora a do objecto; pelo contrário, representam as duas atitudes possíveis da subjectividade perante a inexistência do fundamento ontológico. Portanto, a verdadeira posição materialista não é a “perspectiva ateia”, que afirma o valor ontológico da realidade objectiva através do reconhecimento da não existência de Deus e a conseguinte negação da transcendência; mas é em vez a aceitação do pressuposto religioso da transcendência – o ser finito tem em si uma dimensão da exterioridade – e a sua redução à “pura negatividade”, ou seja, a um vazio representante da “excessividade e ausência” inerente ao mesmo ser. Por

outras palavras, poderemos dizer que a atitude materialista configura-se como o “perdurar” no espaço aberto da diferença ontológica, na lacuna entre o vazio significante e a experiência fálica da castração.

O idealismo é a atitude oposta, ideológica, que através de “um gesto vazio de simbólização” escapa à íntima relação entre o ser e o seu vazio constitutivo e põe assim o Grande outro, um princípio divino que atribuindo um valor ontológico à objectividade, lhe garante assim a persistência.

O “verdadeiro materialismo” de Marx está expresso para Žižek nas páginas de *O Capital* dedicadas ao fetichismo da mercadoria: a descida marxista da esfera da circulação das mercadorias ao mundo “secreto” da sua produção, da objectividade manifesta às condições dessa aparição, bem longe de ser concebida kantianamente como a passagem do mundo “fenoménico” ao “numénico”, como oposição entre a essência das relações sociais e o carácter efémero das suas formas “coisais”, exprime pelo contrário aquilo a que Hegel chama de “essencialidade da aparência”, ou seja, a necessidade da forma ela mesma.

Porém, essa “objectividade aparente”, no dispositivo de Marx, em vez de estar vinculada à sua “ausência constitutiva”, deriva pelo contrário, de uma outra e diferente objectividade: a da dialéctica entre as forças produtivas e as relações de produção. Essa “génese objectiva da objectividade”, enquanto exclui todas as ligações com a estrutura inacabada do ser, com a lacuna ontológica, constitui para Žižek o limite do materialismo marxista e confere-lhe o seu carácter idealista: é uma fuga do “vazio constitutivo do ser” através da afirmação do valor ontológico da objectividade (ŽIŽEK, 1994).

É deste “resíduo de idealismo” que deriva o postulado marxista do carácter “historicamente determinado” do modo de produção capitalista: “Como definir o momento exacto em que a relação de produção capitalista se torna um obstáculo ao desenvolvimento futuro das forças de produção? [...] Uma análise rigorosa conduz a uma única resposta possível: *nunca*” (ŽIŽEK, 1989, p. 51-52).

A fundação na dialéctica objectiva de forças produtivas e relações de produção da necessidade da revolução revela portanto a presença de um elemento utópico, teleológico que contradiz os pressupostos materialistico-dialécticos da teoria de Marx.

A evolução histórica dos modos de produção desde o pré-capitalismo ao capitalismo constitui na realidade para Žižek a passagem ontológica da “sociedade ideológica” à “realidade pós-ideológica”.

Nas sociedades pré-capitalistas o “surplus”, a representação simbólica total impossível, enquanto era definida apenas na forma “ideológico-particular” da “excepção” à universalidade da Lei, não podia manifestar-se na sua forma radical-ontológica, como “limite em si, “pura ausência”.

“É apenas hoje que encontramos nas nossas vidas diárias, os cadeados libidinais básicos, à volta dos quais gira a psicanálise” (ŽIŽEK, 2006, p. 297). Pela primeira vez na pós-modernidade a realidade abre-se à dimensão ontológica: o modo de produção capitalista, enquanto fundado sobre a mais-valia (surplus-value), enquanto faz do “surplus” o seu princípio constituinte, realiza a “generalização”, a “universalização” daquela excessividade que até agora se manifestava na História exclusivamente sob a sua forma “particular”. Porém, a subjectividade contemporânea, em vez de permanecer na abertura ontológica, adopta pelo contrário uma atitude idealistico-ideológica de fuga e de clausura da lacuna constitutiva do ser, cedendo assim ao “gesto vazio” que simboliza por meio da fantasia: continuando a

representar-se a própria excessividade constitutiva exclusivamente na forma ideológica da “oposição-excepção”, ela reconstitui a estrutura ideológica das sociedades pré-capitalistas na nova forma da oposição entre a objectividade de um poder biopolítico o qual, aceite a excessividade como princípio constitutivo da realidade capitalista, se define como o “administrador do surplus” e uma subjectividade super-egótica pós-edípica à qual, considerando qualquer objectivação como o limite, encarna a impossibilidade dessa tentativa de administração do excesso.

A definição da ligação, que Marx não conseguiu conceptualizar a fundo, mas que por sua vez era bem clara para Lacan, entre mais-valia (surplus-value) e mais-prazer (surplus-enjoyment), define o modo de produção capitalista já não como o produto da “transformação da e na objectividade histórica”, mas como o resultado de uma mudança ocorrida na dimensão mais “originária” na qual a subjectividade está em relação com a sua própria excessividade constitutiva.

A ligação entre mais-prazer e mais-valia revela portanto o carácter ontologicamente privilegiado do modo de produção capitalista, que em vez de conter em si as “sementes” de um modo de produção superior, parece pelo contrário, ter descoberto o “elixir da longa vida”, uma “poção da imortalidade” que implica a falência de todo o projecto de “superação”. A supressão da mais-valia capitalista, de facto, enquanto gesto de remoção da excessividade ontologico-constitutiva como fundamento da sociedade, configurar-se-ia como o gesto idealista da fuga da lacuna entre o ôntico e o ontológico; um gesto “reaccionário” que tende a reafirmar a estrutura “ideológica” das sociedades “pré-capitalistas”.

O privilégio ontológico da contemporaneidade impõe portanto que se ponha o problema da revolução num diferente terreno de análise: a sua abertura constitutiva à dimensão ontológica, uma vez que reduz o movimento ideológico ao primário “gesto vazio” da representação simbólica, indiferente a todo o conteúdo particular, revela necessariamente também a possibilidade de uma atitude diferente perante a lacuna ontológica constitutiva: “A tarefa, portanto, é assumir plenamente a *não existência* do Outro – mesmo do Outro *morto* (tal como Lacan afirmou: Deus não morreu, ele esteve já sempre morto e esta morte é a própria fundação da religião)” (ŽIŽEK, 2006, p. 296).

A revolução configura-se, para Žižek, como o gesto materialista que reconquista o horizonte vazio pré-simbólico através da recusa-negação de todo o conteúdo super-egótico, através do movimento que, “esvaziando” o Significante-Mestre de qualquer conteúdo fantástico, destrói todo o universo simbólico. Só uma subjectividade finalmente livre não apenas da *consciência de*, mas sobretudo da *crença no* valor ontológico da objectividade, pode abrir a estrada à criação de um mundo diferente.

Este gesto materialista de libertação-destruição foi a grande utopia leninista executada em 1917: a certeza, derivada da falência da perspectiva evolucionista da Segunda Internacional, de que a revolução fosse aquele movimento que simultaneamente destrói violentamente toda a ordem positiva existente e cria um universo completamente novo.

Tal gesto revolucionário é também o “preferir-não” de “Bartleby” de Melville, a recusa radical de se comprometer com o mundo, a escolha da dimensão do “não”, da ausência, da alteridade e o paralelo dar corpo a essa negatividade.

A verdadeira possibilidade de libertação da subjectividade está na concepção materialista da relação do ser com a sua ausência constitutiva, que permite representar a revolução como um processo que, sendo simultaneamente um movimento de libertação da subjectividade e de constituição “do mundo”, realiza enfim a “lacuna paraláctica entre a atitude de recolhimento de Bartleby do compromisso social e da acção social colectiva” (ŽIŽEK, 2006, p. 10).

A revolução segundo Negri

A teoria de Marx por Negri é ainda um válido instrumento hermenêutico, assim como Lenin é ainda um ponto de referência imprescindível para todo o projecto político verdadeiramente revolucionário. É necessário, porém, abandonar toda a atitude ortodoxa estéril e estar disposto a andar “com Marx, para além de Marx” e “com Lenin para além de Lenin”. Uma espécie de “estratégia do para além” parece portanto constituir o pressuposto teórico indiscutível de toda a especulação de Negri, desde as reflexões do período “operaísta” até às mais recentes análises da pós-modernidade. Mas como se configura concretamente esta “estratégia”?

A necessidade de ir “para além do que” é, segundo Negri, imposta pelas deficiências “histórico-metodológicas” da teoria de Marx: ele, Marx, julga o método dialético o instrumento pela compreensão científica dum objeto específico: o modo de produção capitalista. Muito pelo contrário, Negri acha que a dialética marxista torna-se um meio teórico válido apenas pela compreensão de uma época determinada do capitalismo, ou seja do momento histórico dominado pelo operário profissional e concluindo-se com a primeira guerra imperialista mundial e com a revolução de Outubro 1917.

Esta mesma dialética marxista torna-se por sua vez incapaz de compreender a nova configuração do capitalismo, dominada pela produção taylorista-fordista e pela planificação capitalista da produção. Esta época, sendo na opinião de Negri um outro objeto de análise, qualitativamente diferente, precisa de ter diferentes instrumentos metodológicos de investigação. Assim Negri, despedaçando quer o objeto quer o método de Marx, concebe o “para além-Marx” como sendo a estratégia para libertar a teoria marxista-leninista dos seus próprios pressupostos dialéticos.

De que modo Negri refunda sugestivamente a teoria revolucionária marxista-leninista?

O pressuposto de Negri é a recusa do “operismo” italiano de redução marxista da classe operária a capital variável, a força trabalho posta pelo capital. É indubitável que a classe operária é a força de trabalho posta pelo capital, porém ela não é só isto, é mais do que isto sendo, sobretudo, uma categoria autónoma, uma “variável independente”, que expressa a impossibilidade da inclusão completa da subjectividade nas relações da exploração e do comando capitalista.

É só por a sua autonomia constituinte, por ser exterioridade, antagonismo e oposição absoluta, que a subjectividade operária constitui quer o princípio ontológico, quer o princípio de toda transformação histórica. Então o desenvolvimento do capitalismo não é produzido, como achava Marx, pelo

desenvolvimento dialético do pressuposto contraditório do capital, mas, longe disso, só pelas lutas subjetivas contra o comando e a exploração do trabalho (NEGRI, 2003, p. 41-42).

O movimento histórico é, segundo Negri, um movimento essencialmente descontínuo, em nenhum modo nem linear, nem pré-figurável, nem teleológico: todavia a continuidade não é completamente afastada: o capital, na sua exterioridade ao princípio subjetivo e vivificador, ou seja a classe operária, torna-se em si incapaz de desenvolver-se, uma pura “objetividade passiva” e inerte. As suas transformações históricas são na verdade o reflexo do movimento da subjetividade, cujos desejos de liberdade absoluta obrigam o capital a reagir: é só para responder às lutas subjetivas que o capital se transforma, tentando incluir esta perigosa subjetividade exterior nas relações da exploração capitalista.

Contudo, a “inclusão progressiva” da subjetividade pelo capital torna-se necessariamente na afirmação duma nova exterioridade: a subjetividade operária, na medida em que o capital tenta incluí-la nas relações capitalistas, manifesta-se como recusa de toda a forma de inclusão e de mediação com o capital, ou seja como autonomia absoluta.

Assim, o processo da produção capitalista afigura-se como sendo uma “descontinuidade contínua” na qual, a descontinuidade imposta das lutas subjetivas, torna-se o fundamento da continuidade quer de expansão do capital, ou seja a destruição de toda a “exterioridade exterior”, quer de radicalização da “exterioridade interior”.

Coerente com esta reapresentação do desenvolvimento da história, o mundo pós-moderno aparece a Negri como o lugar em que se realizam todas as tendências: por um lado o Império, ou seja o comando ilimitado e global do capital, tendo eliminado toda a “exterioridade exterior”, criou já um mundo inteiramente capitalista; por outro, este supremo nível de inclusão é porém a afirmação da absoluta “exterioridade interior”, sendo a capacidade produtiva da multidão biopolítica absolutamente autônoma, finalmente libertada da relação dialética com o capital. A multidão é, segundo Negri, o trabalho vivo, do qual já falava Marx, tornando-se carne, a vida que cria relações, sociedade, comunidade, mundo. Então é a autonomia da classe operária tornada exterioridade absoluta e ontológica.

É preciso agora ver como a teoria da revolução se transforma, graças a esta refundação sugestiva do marxismo.

Segundo Marx e Lênin, é a tomada do poder pelo proletariado que representa o momento da verdadeira ruptura revolucionária; pelo contrário, a passagem do socialismo ao comunismo afigura-se como um processo linear no qual o estado, sendo a sua existência progressivamente menos necessária, acaba por desaparecer.

A história do capitalismo do século XX, mostrando a íntima compatibilidade do capitalismo e do socialismo negou, na opinião de Negri, esta representação “espontânea” do processo revolucionário: a organização taylorista da produção, a organização fordista da distribuição e as políticas keynesianas, revelaram que o capitalismo pode executar por si próprio os processos socialistas de racionalização e de planificação da produção, assim como a planificação socialista da produção revelou que o socialismo reproduz as formas capitalistas da exploração e do comando sobre o trabalho.

Portanto entre o capitalismo e o socialismo na verdade não existe, como achavam Marx e Lenin, qualquer fratura revolucionária. Muito pelo contrário, fundando-se ambos sobre o mesmo pressuposto da lei do valor como medida da riqueza social, são na verdade duas formas do comando e da exploração do trabalho. Então a transição, ou seja, o processo de afirmação das condições objetivas pela realização do comunismo, revela-se uma característica específica do capitalismo, e, por conseguinte, não pode mais ser concebida como momento do processo revolucionário, como uma “sua fase específica”.

Tendo assim incluída a fase de transição no movimento de desenvolvimento do capitalismo e tendo excluído por conseguinte qualquer processabilidade da revolução, Negri representa a revolução como a sobreposição dos dois momentos, do socialismo e do comunismo, ou, como ele diz, da “quebra e da extinção” (NEGRI, 1977, p. 260). Então a revolução é um *Kairòs*, um evento imediato e adialético que, na medida em que destrói o velho mundo, a realidade objetiva da transcendência do comando e da exploração, ao mesmo tempo conquista o “plano da imanência”, criando um mundo de liberdade absoluta, espelho reverberante do princípio ontológico constituinte da livre subjetividade.

Em suma, a teoria negriana recusa a concepção da revolução como processo, concebendo o movimento de libertação como sendo, pelo contrário, um não-processo, ou seja, um “salto qualitativo”, que afirma uma absoluta descontinuidade entre o antes e o depois, entre a realidade objetiva que existe e o mundo que tem de construir.

A pós-modernidade consente a formulação mais coerente e completa desta teoria da revolução como *Kairòs*. Não é por acaso que Negri escreve, no livro *Multitude*: “Nós estamos num período de transição, ou melhor, num interregno” (NEGRI, 2004, p. 190). O que o Negri quer dizer é que o capital, afirmando o domínio da produção pós-fordista e imaterial tem, por si próprio, destruído a lei do valor como medida da riqueza social e a dialética do instrumento. Assim ele mesmo tem realizado o comunismo, porém o “comunismo do capital”, ou seja tendo também reproduzido a forma capitalista do comando e da exploração do trabalho.

Nesta pós-modernidade em que acabou toda a necessidade de transição, em que o capital já tem realizado todos os desejos subjetivos de liberdade na sua própria forma alienada, o *Kairòs* revolucionário aparece como o momento de adequação entre a forma e o conteúdo, entre a essência e a existência, entre a objetividade e a subjetividade. Portanto, como o momento de resolução da contradição entre a forma capitalista e o conteúdo comunista da produção.

Conclusões

As “estratégias teóricas” utilizadas por Žižek e Negri para repropor o tema da revolução na pós-modernidade são diametralmente opostas: enquanto Negri funda a possibilidade contemporânea da “emancipação pós-humana” na “plenitude ontológica”, para Žižek, pelo contrário, as possibilidades de libertação devem-se à “ausência ontológica” e ao caráter constitutivamente incompleto e aberto do humano.

Portanto, para além da diferença radical no modo de conceber a subjetividade, o fundamento teórico comum entre ambos é a recusa de uma abordagem “ortodoxa” à teoria marxista e à paralela exigência de uma “refundação subjetiva”: dada a impossibilidade de fundar a necessidade da revolução sobre a dialética das forças produtivas e relações de produção e a subsequente recusa da validade do método dialético marxista, torna-se necessário para Žižek e para Negri radicar o projeto revolucionário numa ontologia subjetiva. Desse modo, através da separação-oposição de uma objetividade-aparência e uma subjetividade-ontológica (plena ou vazia), realiza-se a libertação do processo de emancipação subjetiva da dinâmica contraditória do desenvolvimento da objetividade ou, dito por outras palavras, a separação da revolução da dinâmica cíclica do desenvolvimento capitalista.

O que se perde nesta renovação filosófica da teoria marxista? Para responder a esta pergunta será útil lembrarmo-nos das passagens fundamentais da célebre crítica marxista a Feuerbach: Marx achava que o limite de Feuerbach estava na sua concepção do objeto: “as coisas, a realidade, o mundo sensível são tomadas apenas sob a forma do objeto ou da contemplação, mas não como *atividade sensível humana, práxis*, não subjetivamente” (MARX; ENGELS, 1982, p. 1).

Feuerbach, por ter concebido a objetividade como passividade, tinha de a retumbar no idealismo, tendo de procurar um princípio exterior e transcendente de transformação da objetividade. Contudo, Marx reconhece que Feuerbach “vai tão longe quanto qualquer teórico pode ir sem deixar de ser um teórico e um filósofo” (MARX; ENGELS, 1982, p. 37).

O seu limite é o de toda filosofia e, por conseguinte, a sua ultrapassagem, a sua crítica, configura-se como ultrapassagem da própria filosofia.

A crítica marxista a Feuerbach é então o pressuposto para a fundação de uma nova e diferente teoria da objetividade, concebida como atividade subjetiva, ou seja, como relação que se desenvolve através da dialética de forças produtivas e relações de produção, que exclui qualquer “recurso filosófico”, qualquer busca de princípios exteriores ou transcendentais.

São as condições objetivas que determinam a subjetividade, assim como é a atividade subjetiva que determina a objetividade, sendo o materialismo histórico a tentativa de conceber o ser como relação entre uma objetividade e uma subjetividade, as duas reciprocamente postas e pressupostas, ou seja, a tentativa de procurar uma justificação interior do movimento histórico.

A dialética de forças produtivas e relações de produção é assim um método crítico e revolucionário, porque chega a reconhecer o caráter “historicamente determinado” do capitalismo e, por conseguinte, a necessidade do seu próprio fim.

Torna-se então necessário concluir que para Marx, o projeto de libertação humana estrutura-se a partir da relação dialética entre uma subjetividade-objetiva e uma objetividade-subjetiva, na qual nenhum dos dois termos pode reivindicar uma qualquer “supremacia ontológica”, o que portanto exclui a constituição de uma qualquer dimensão exterior à esfera ôntica do histórico.

Nesta refundação subjetiva do marxismo, esta interpretação ativa da “objetividade” como práxis é necessariamente negada: por um lado, a objetividade é concebida de um modo absolutamente “estático”,

como uma “objetividade dada” e por si incapaz de qualquer tipo de desenvolvimento; por outro e conseqüentemente, a objetividade é concebida como o seu princípio exterior de movimento. A recusa da dialética das forças produtivas e relações de produção implica, por conseguinte, a reafirmação de uma dialética entre “dentro e fora”, entre “ôntico e ontológico”, entre “objetivo e subjetivo”, entre “transcendente e imanente”, que de qualquer modo Marx já havia tentado ultrapassar através do método dialético. A tentativa de “refundação” do marxismo arrisca, portanto, a transformar-se no seu contrário, na reafirmação de uma perspectiva teórica que se revela ser, no fundo, pré-marxista.

Tal transformação da “refundação” num regresso é mais evidente no dispositivo negriano. É de fato bem paradoxal que tal “perigo” seja evidenciado por Žižek: “O problema fundamental de "Empire" está no pouco fôlego de sua análise fundamental: de que modo o processo socioeconômico global poderia abrir espaço para medidas radicais comparáveis à revolução proletária, que, na visão de Marx, superaria o antagonismo fundamental do modo de produção capitalista? Por isso mesmo, "Empire" é ainda um livro pré-marxista” (ŽIŽEK, 2000).

A afirmação da supremacia da subjetividade impõe uma descrição do processo histórico do desenvolvimento do capitalismo, como o movimento do progressivo desvendar de tal princípio constituinte: na altura da imaturidade do capitalismo, ele ainda ficava escondido atrás da sua parcial subordinação ao capital. Ou seja, por ser a autonomia operária só o excedente da relação de capital e força trabalho, nem a absoluta passividade da objetividade nem o valor ontológico da subjetividade, não podiam ainda aparecer. Depois, com as lutas proletárias e as respostas do capital, a mesma subjetividade mostrou-se como sendo uma exterioridade cada vez mais radical e como sendo o verdadeiro princípio de transformação da objetividade inerte. Ao fim do processo, na altura do “General Intellect” e da produção biopolítica, esta subjetividade consegue chegar à “forma adequada ao seu conceito”, manifestando-se assim como o fundamento ontológico duma objetividade, aquela do comando imperial, cuja passividade também aparece agora claramente.

A tal forma suprema de oposição de objetividade e subjetividade, corresponde o *Kairòs* revolucionário, concebido como o momento de adequação da forma e do conteúdo através do qual a objetividade assume finalmente a forma conforme ao princípio subjetivo constituinte.

Assim, as reflexões biopolíticas negrianas mais recentes, também em relação ao problema da revolução, revelam claramente o núcleo filosófico da sua teoria revolucionária: o problema da emancipação humana é concebido nos clássicos termos filosóficos do “jovem hegelianismo” alemão: a alienação é a expressão da contradição entre a forma (irracional) e o conteúdo (racional); o fim da revolução é, por conseguinte, a adequação da forma objetiva ao princípio subjetivo, ou como diria Negri, o “virtual” tornar-se “real”.

O “perigo” do “regresso” é menos evidente em Žižek, que não só renuncia, como Negri, à interpretação dialética da supremacia das forças produtivas, mas pelo contrário, mais coerentemente, a nega categoricamente; conseqüentemente, a dimensão ontológica não corresponde mais a uma “subjetividade produtiva” que estrutura e dá forma à “objetividade passiva”. No dispositivo zizekiano, a

dimensão ontológica não é mais metafisicamente concebida como “fundamento”, mas resulta em vez disso, como sendo inerente à própria esfera da onticidade que, no movimento da sua determinação no ato da castração, põe também a sua “excessividade-vazia” constitutiva. Todavia, se tal viragem da problemática eminentemente filosófica da relação entre ôntico e ontológico preserva Žižek de qualquer “retorno à metafísica”, deixa porém persistir a relação entre dois planos diferentes. E nessa persistência das duas dimensões do ser, insere-se o “perigo do regresso”: o “vazio-plus” ontológico, mesmo se não é mais originário e mesmo se se constitui apenas no próprio processo de onticização, continua porém a representar a “causa” e a “possibilidade” da transformação da objetividade. Por outras palavras, a definição do caráter ontologicamente aberto da realidade, definindo o problema do devir a partir da estrutura específica do ser (o ser-castrado), reafirma uma perspectiva filosófica que por um lado, define a realidade como objetividade passiva e inerte e por outro, define o plus-vazio como o princípio exterior de transformação.

Quais são as consequências políticas desse “regresso” à ontologia?

Mais uma vez, a crítica marxista a Feuerbach parece ajudar-nos. Marx diz que Feuerbach “é [...] obrigado – quando vê, por exemplo, em vez de homens saudáveis, uma turba de famélicos escrofulosos, esgotados pelo excesso de trabalho e tuberculosos – a buscar o seu refúgio na “observação superior” e na ideal “compensação na espécie”, e, portanto, a recair no idealismo precisamente onde o materialista comunista vê a necessidade e, ao mesmo tempo, a condição de uma transformação tanto da indústria como da estrutura social” (MARX; ENGELS, 1982, p. 19).

Ser filósofo então é, para Marx, ser o contrário do materialista comunista: o primeiro não oferece aos pobres mais do que a esperança teológica num princípio transcendente e exterior; o segundo, muito pelo contrário, procura na objetividade e na história, as condições objetivas e os instrumentos para a sua emancipação deles.

O risco da subjetivação do marxismo e da afirmação paralela de uma dialética de dentro-fora, de objetivo-subjetivo feita por Negri e Žižek, é a reafirmação de uma relação de imanência-transcendência que afirma uma posição “teológica” da problemática da emancipação humana: tanto a “plenitude ontológica” da subjetividade negriana como a “falta de plenitude ontológica” da subjetividade de Žižek, reafirmam uma exigência de onticização do ontológico, que parece ser a forma pós-moderna da exigência idealista jovem-hegeliana da realização historico-objetiva da essência racional subjetiva.

Referências

- DUMENIL, G.; LEVY, D. A propos de la crise du néolibéralisme. *Actuel Marx*, Paris, v. 2, n. 46, p. 178-196, 2009.
- LENIN, V. L. *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*. Roma: Riuniti, 1966. (Opere Complete, v. 22).
- _____. *Lettere da lontano*. Roma: Riuniti, 1965. (Opere Complete, v. 23).
- _____. *Stato e rivoluzione*. Roma: Riuniti, 1967. (Opere Complete, v. 25).
- _____. *I. Il socialismo e la guerra*. Roma: Riuniti, 1966. (Opere Complete, v. 21).

MARX, K. Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Gesamtausgabe (MEGA²), sez. I, a cura dell'Istituto per il Marxismo-Leninismo del Cc del Pcus e dell'Istituto per il Marxismo-Leninismo del Cc del Partito socialista unitario tedesco (Sed)*. Berlin: Dietz Verlag, 1975. v. 10, p. inicial e final

_____. Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf) 1857-1858. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Gesamtausgabe (MEGA²), sez. II*. Berlin: Dietz Verlag, 1976-1981. p. Inicial e final.

_____. Thesen über Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Gesamtausgabe (MEGA²), sez. IV, a cura dell'Istituto per il Marxismo-Leninismo del Cc del Pcus e dell'Istituto per il Marxismo-Leninismo del Cc del Partito socialista unitario tedesco (Sed)*. Berlin: Dietz Verlag, 1975. v. 3, p. Inicial e final.

MARX, K.; ENGELS, F. Die deutsche ideologie. In: _____. *Werke*. Berlin: Dietz, 1957. v. 3, p. Inicial e final.

_____. *Obras escolhidas*. Lisboa: Avante, 1982.

NEGRI, A. *Guide: cinque lezioni su impero e dintorni*. Milano: Rizzoli, 2003.

_____. *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli, 2002. (não achei citação)

_____. *Kairòs, alma venus, multitudo: nove lezioni impartite a me stesso*. Roma: Manifestolibri, 2001. (não achei citação)

_____. *La fabbrica della strategia: 33 lezioni su Lenin*. Padova: Librirossi, 1977.

_____. *Marx sul ciclo e la crisi*. Firenze: La Nuova Italia, 1968.

_____. *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*. Milano: Rizzoli, 2004.

RAVAIOLI, C. Le due crisi. *Critica Marxista*, Roma, n. 3/4, p. 33-37, 2009.

ŽIŽEK, S. Afterword: Lenin's choice. In: LENIN, V. I. *Revolution at the gates*. New York: Verso, 2002. p. 167-336.

_____. Fétichisme et subjectivation interpassive. *Actuel Marx*, Paris, v. 2, n. 34, p. 99-109, 2003.

_____. Have Michael Hardt and Antonio Negri rewritten the communist manifesto for the twenty-first century? *Rethinking Marxism*, Amherst, v. 13, n. 3, p. 190-198, 2001.

_____. (Org.). Mapping ideology . In: _____. *The spectre of ideology*. New York: Verso, 1994. p. 1-30.

_____. *The parallax view*. Cambridge: MIT Press, 2006.

_____. *The sublime object of ideology*. New York: Verso, 1989.

_____. Um empreendimento pré-marxista. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 set. 2000.

Notas

¹ Universidade de Nápoles, Nápoles – Itália. Membro do Krisis - Grupo de Investigação em Filosofia Contemporânea associado ao Departamento de Filosofia da Universidade de Évora (Portugal). Pós-Doutoranda em Filosofia na Universidade de Évora. Membro do Centro Interdisciplinar de Estudos Políticos e Sociais - NICPRIUE. Doutora em "Ética e Filosofia Político-Jurídica" pela Universidade de Salerno (Itália) com a tese: *Marx e a revolução de 1848*. Licenciada em Filosofia na Universidade de Nápoles (Itália) com a tese: *O jovem Marx. Do idealismo ao materialismo*. 2008-2009: Bolsa de investigação no estrangeiro: *École Normale Supérieure de Lettres et Sciences. Humaines* – Université de Lyon. Email: viparelli1@interfree.it

² Pela interpretação da crise actual como crise do neo-liberalismo (DUMENIL; LEVY, 2009)

³ Esta perspectiva teórica é seguida em Itália por alguns economistas como Halevi e Bellofiore e em França por alguns teóricos do "Altermarxisme".

⁴ Nesta direcção, situam-se as últimas reflexões de Althusser sobre o *Matérialisme de la rencontre*, o pensamento de Badiou, Rancière e, como veremos, de Žižek e Negri.