

A política do ressentimento e suas armadilhas

Samo Tomšič¹

Um sistema correndo descontroladamente

Gostaria de começar meu relato sobre a política populista do presente com uma referência, que parece um tanto distante do assunto: o diagnóstico de Hannah Arendt sobre a turbulência política global em seu ensaio *“Sobre a violência”*. Passando pelas formas de governo, Arendt complementa a série clássica – monarquia e oligarquia, aristocracia e democracia – com a forma propriamente moderna, a burocracia, ou “o governo de um intrincado sistema de agências em que nenhum homem, nem um nem o melhor, nem os poucos, nem os muitos, podem ser responsabilizados, e que poderiam ser propriamente chamados de governo de “ninguém” (1972: 137).

O escopo especulativo do termo “ninguém” deve ser levado a sério. Enquanto a monarquia e a oligarquia localizam o poder em “alguém”, a aristocracia em uma multiplicidade de corpos e a democracia em “todos”, a burocracia separa o poder da corporeidade. A descrição de Arendt responde à crescente autoridade de especialistas anônimos na Europa e nos Estados Unidos durante o período da Guerra Fria, mas sua validade vai além desses enquadramentos históricos.²

Décadas de financeirização e desregulação neoliberal – um processo que realiza o que Marx e Proudhon chamaram de “bancocracia” – apenas sofisticou a governança burocrática, repondo o seu caráter de fonte de crise. Nesse regime descentralizado, o poder não pode ser localizado, apesar de sua visibilidade. Quanto maior o número de especialistas e agências, mais desencarnado e incontrolável se torna o poder. “Ninguém” se faz sentir em todo mundo da maneira mais desestabilizadora:

Se, de acordo com o pensamento político tradicional, identificamos a tirania como um governo que não presta contas de si mesmo, o governo de “ninguém” é claramente o mais tirânico de todos, já que não resta ninguém a quem se possa pedir que responda pelo que está sendo feito. É esse estado de coisas, que torna impossível localizar a responsabilidade, assim como identificar o inimigo, que está entre as causas mais potentes da atual agitação rebelde mundial, sua natureza caótica e sua tendência perigosa para sair do controle e se desenvolver loucamente (Arendt, 1972: 138-9)

¹ Samo Tomšič é atualmente professor de filosofia visitante na University of Fine Arts Hamburg; é também pesquisador associado ao Humboldt University de Berlin. Publicações recentes: *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan* (Verso, 2015) and *The Labour of Enjoyment: Toward a Critique of Libidinal Economy* (August Verlag, 2019/2021).

² A propósito, no mesmo momento, por volta de 1970, Jacques Lacan e Michel Foucault fazem um diagnóstico semelhante, quando falam do discurso universitário e do regime de poder-conhecimento. Ao fazê-lo, eles chamaram a atenção para os aspectos epistêmicos do governo burocrático e, de maneira mais geral, para o papel do conhecimento científico na separação do poder da corporeidade. No entanto, deve-se acrescentar que a formulação de Arendt visa igualmente a tendência da burocracia à instalação de um regime fundado na paranoia. É aí que reside o seu perigo central.

Embora a combinação atual de neoliberalismo autoritário com populismo de direita crie a impressão de que o poder desce de volta aos corpos individuais, a ênfase de Arendt na ligação entre o poder desencarnado e a corrida desenfreada pode ser estendida ao nosso presente. Pode-se argumentar que populistas como Donald Trump são administradores da violência sistêmica e atores de um cenário anárquico mais amplo, no qual o sistema capitalista de fato está cada vez mais enlouquecido. A partir dessa perspectiva, o populista torna-se uma personificação sintomática da tendência do capitalismo de revelar seu caráter descontrolado e antissocial.

Tanto a noção quanto o fenômeno do populismo são marcados pela imprecisão. Podemos diferenciar entre populismo como rótulo de desqualificação política, como aparência de política anti-establishment e como sintoma do fracasso da esquerda. Difícilmente se pode ignorar que, na linguagem liberal, o “populismo” serve para afastar os oponentes de esquerda e de direita do centro político. Esse uso liberal obscurece fortemente a noção, estendendo-a a fenômenos mutuamente exclusivos, como o socialismo democrático, o nacionalismo e o neofascismo. O populismo como uma aparência de política anti-establishment pode ser, em sua maior parte, associado à direita. Esse aspecto do populismo será discutido no presente capítulo.

O populismo de direita representa uma política que mobiliza as massas por meio de afetos negativos como ódio, raiva e fúria. Essa eficiência afetiva é uma das razões pelas quais muitos da esquerda levam o populismo a sério, a ponto de se esforçarem para inventar sua versão esquerdista dele.³ E isso nos leva ao terceiro significado de populismo.

Aqui está em jogo a incapacidade da esquerda de introduzir uma política afetiva própria: isso leva a questionar se a imitação da organização populista dos afetos permitirá à esquerda vencer a direita em seu próprio jogo.⁴ O denominador comum desses aspectos é a união da aparência e do afeto. O populismo tem menos a ver com o conteúdo político do que com a forma de mobilização social; eis que essa forma organiza uma “economia afetiva”⁵, exatamente de acordo com as “tendências perigosas” do sistema capitalista. Por esta razão, faz sentido insistir que o populismo é uma expressão contemporânea sintomática do capitalismo descontrolado.

A problemática do populismo surge agora como um lembrete de que a divisão liberal entre razão e afeto não contribui para nossa compreensão da política. Isso nos traz de volta ao emprego por essa corrente do termo para desacreditar os oponentes políticos. Tal uso, de fato, parte da oposição entre razão e paixão, pensamento e afeto, normalidade e normatividade da lei, por um lado, e anormalidade e anarquismo dos afetos, por outro. O liberalismo permanece surpreendentemente cego a seus próprios

³ Pela mesma razão, a crítica liberal-centrista deliberadamente equipara a política afetiva da esquerda ao populismo. O exemplo mais recente é Pierre Rosanvallon (2020). Para uma resposta crítica a Rosanvallon, consulte “A controvérsia sobre o populismo de esquerda” de Chantal Mouffe (2020). Presa entre a hegemonia do liberalismo e o ressurgimento do populismo de direita, a esquerda frequentemente permanece dividida entre repetir a denúncia liberal da política afetiva e a eficiência populista em mobilizar as massas por meio dos afetos negativos.

⁴ Outra distinção entre ambos os populismos é que a esquerda “celebra os fracos como a personificação exclusiva da excelência moral” (Losurdo, 2016: 327), enquanto a direita os fetichiza como a personificação do perigo para o corpo social presumivelmente homogêneo.

⁵ Para compreender essa noção, ver Sara Ahmed, “Affective Economies” (2004: 117–39). O aspecto sistêmico do ressentimento será abordado na terceira seção deste capítulo.

confrontos com a problemática das paixões sociais, principalmente na obra de sua figura fundadora, Adam Smith.

Embora a dicotomia entre razão e paixão deva ser rejeitada como falsa, uma outra distinção pode ser feita no campo dos próprios afetos: entre os afetos sociais e os afetos antissociais, ou diferentemente, entre afetos, que permitem a construção e sustentação de laços sociais, ainda que de forma precária, e os afetos, que destroem ativamente esses vínculos.⁶

Os debates contemporâneos sobre populismo de esquerda e direita parecem girar em torno do fato de que os afetos aparecem tanto como meio de organização social quanto como meio de dissolução social. Este último caso marca o populismo de direita, mas isso não deve nos levar a acreditar que sob o liberalismo os laços sociais eram menos instáveis ou mais ameaçados, pelo contrário.

À medida que as discussões se concentraram em torno do populismo, uma noção em particular passou por um renascimento: o ressentimento. Junto com esse afeto, o antissocial como problema entra plenamente em cena. O antissocial também pode ser entendido em três maneiras diferentes.

O seu significado mais óbvio é a negação do social, consiste em desfazer os laços que unem a sociedade. A segunda conotação diz respeito ao que está em jogo na mobilização populista do ressentimento, o afastamento das contradições estruturais do modo de produção capitalista, sua mistificação por meio de políticas agressivas de espetáculo, a fabricação de bodes expiatórios e teorias da conspiração que mal respondem pela situação social atual doença.

O terceiro significado refere-se à aparência, segundo a qual aquilo que opera como antissocial perturba as relações sociais incorruptas e a ordem econômica regulada. Este terceiro significado ignora que o ressentimento é uma economia afetiva induzida sistemicamente, uma maneira pela qual o poder de “ninguém” se atualiza em “todos”. Embora as figuras vulgares do populismo de direita sejam um rude lembrete de que “a política [...] situa-se essencialmente no elemento dos afetos” (Lordon, 2016: 12).⁷ Ora, isso exige que os afetos sejam considerados em termos estruturais e não em termos psicológicos.

Somente uma visão estrutural permite entender o ressentimento como uma manifestação corporal de resistência sistêmica contra a transformação social e econômica. Desnecessário acrescentar que a urgência de tal mudança sistêmica só aumenta em nossos tempos de colapso climático acelerado; o que igualmente se intensifica em resposta é a agressividade aberta do sistema capitalista global.

A virada afetiva antissocial forçada no capitalismo contemporâneo não surgiu do nada. Está em continuidade com o desenvolvimento político das últimas décadas, com o advento da última grande narrativa, que no final do século XX aparentemente solidificou o laço social capitalista: a ideia liberal justificadamente ridicularizada

⁶ Da mesma forma, Sigmund Freud distinguiu entre o poder de ligação de Eros e o poder de dissolução do laço social inerente à pulsão de morte. Lacan argumentou que esses dois nomes descrevem duas tendências contraditórias em uma força una.

⁷ A obra de Lordon exemplifica o que ele mesmo denominou de abordagem estrutural dos afetos.

(apresentada por Francis Fukuyama) segundo a qual a história culminou no triunfo global da democracia liberal capitalista.

O mito do fim da história substituiu a noção de progresso pela ideia de mero crescimento, da expansão econômica praticamente infinita, ou melhor, uma fantasia nesse sentido, ou seja, uma expansão pós-histórica do modelo liberal. Com o colapso desse conto ideológico, a humanidade entrou progressivamente em uma época que poderia ser caracterizada como de implosão da história.

Mais precisamente, se à década do fim da história (década de 1990) foi seguida por outra em que se pode falar de um retorno da história (década de 2000), então a segunda década do século XXI caminha na direção de uma introversão abertamente catastrófica do capitalismo.⁸

A emergência climática mostra não apenas que a busca pelo crescimento econômico encontrou seus limites; também demonstra que a fantasia do crescimento perpétuo agora só pode ser sustentada por meio de uma corrida sistêmica desenfreada. Não é de surpreender que a ideologia capitalista contemporânea venha com uma espécie de versão negativa da própria naturalização capitalista, um naturalismo capitalista reciclado para tempos catastróficos: o esforço de identificar o fim do capitalismo com o fim do mundo, a convicção de que o colapso climático, acompanhado pelas condições de uma guerra civil global, é o único caminho para o fim do capitalismo.⁹

Ao impor essa identificação do fim do capitalismo com o fim do mundo, o capitalismo reforça a velha visão de filosofias políticas pessimistas, segundo as quais a violência é o próprio DNA da natureza humana.

A antissocialidade do neoliberalismo

A organização populista de afetos antissociais não deve, em todo caso, nos levar a acreditar que esse desenvolvimento represente algum tipo de reação negativa às décadas de desregulamentação e austeridade neoliberais. Figuras políticas como Donald Trump e Jair Bolsonaro, para citar apenas dois exemplos com impacto global, personificam as tendências antissociais do neoliberalismo e sinalizam um retorno renovado e indisfarçável da violência colonial e sexual.

Wendy Brown apontou existir uma continuidade entre o neoliberalismo e os novos autoritarismos ao mostrar que o projeto político compartilhado por ambos pode ser sintetizado na mensagem abertamente antissocial de que “a sociedade deve ser

⁸ Em seu best-seller *The Shock Doctrine* (2008), Naomi Klein usou o termo “capitalismo de desastre”, que à sua maneira marca a mudança histórica do capitalismo em direção à plena realização de suas tendências antissociais. Nessa perspectiva, o populismo de direita se apresenta como a política para tempos catastróficos.

⁹ Fazendo eco ao conhecido provérbio de Fredric Jameson de que é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo, no que diz respeito à auto-naturalização do capitalismo, só posso recordar as seguintes famosas frases de Marx: “Quando os economistas dizem que as relações cotidianas — as relações de produção burguesa — são naturais, afirmam que são essas as relações nas quais a riqueza é criada e as forças produtivas desenvolvidas de acordo com as leis da natureza. Essas relações, portanto, são elas mesmas leis naturais independentes da influência do tempo” (2000: 226-7).

desmantelada” (Brown, 2019).¹⁰ De acordo com Brown, Margaret Thatcher explicou essa perspectiva em seu notório comentário: “*a sociedade, isso não existe*”.

Para a dama de ferro, “existem apenas homens e mulheres individuais e suas famílias”. Ao negar a existência da sociedade, Thatcher expressa a convicção neoliberal, segundo a qual a sociedade é uma construção artificial e restritiva que está em desacordo com a existência “auto-evidente” dos indivíduos. E que contraria a inclinação “natural” ao amor próprio e, mais crucialmente, a assumida capacidade de autorregulação e autocorreção do mercado. O único espaço simbólico, no qual os indivíduos e suas famílias operam de acordo com seus interesses, é o mercado – esfera que, para o neoliberalismo, certamente existe.¹¹ A competição econômica é a única relação “social” que vale a pena perseguir.

O axioma político de Thatcher sugere, assim, que não existem laços sociais independentes fora da troca econômica e, conseqüentemente, não existe sociedade de humanos, apenas uma sociedade de mercados, onde os indivíduos nada mais são do que unidades de cálculo econômico. O “lugar” em que ocorre a interação dos interesses privados consiste de uma sociedade antissocial, impulsionada pela exclusão mútua e que se move por meio da competição.

No entanto, essa visão desregulada do social não constitui uma ruptura total com os modos capitalistas anteriores de organizar o social; permanece complementada com a “tradição” que Thatcher considera ser a família nuclear e a diferença sexual binária. Conseqüentemente, permanece assombrada pelas formas muito familiares de violência que têm sido constitutivas do capitalismo ao longo dos séculos.¹² Ao refletir sobre a combinação de desregulamentação neoliberal e “moralidade tradicional” conforme o ideário de Thatcher, Brown fala de forma bastante reveladora do “sonho neoliberal”:

O sonho neoliberal consiste numa ordem global de livre concorrência e de acumulação de capital, formada por nações organizadas por mercados e pela moralidade tradicionais. Os Estados orientam-se quase exclusivamente por esse projeto. Preso às exigências dos mercados – os quais nem se estabilizam por si mesmo nem garantem uma competição duradoura – o estado neoliberal, com seu compromisso com a liberdade, regulado apenas por regras legislativas universais, também protegeria a ordem moral tradicional contra incursões de racionalistas, planejadores, repartidores e outros igualitaristas (Brown, 2019: 82)

Foi o economista austríaco Friedrich von Hayek quem mais vigorosamente insistiu que os códigos morais tradicionais e as modernas regras do mercado estão em mútua simetria. À primeira vista, essa simetria pode parecer paradoxal, já que a tradição se impõe como esfera de leis, condutas e identidades aparentemente invariáveis,

¹⁰ A fórmula é uma inversão do título do seminário de Foucault, *A sociedade deve ser defendida*, no qual Foucault começou a preparar o terreno para sua preocupação com a gênese da biopolítica.

¹¹ No cenário neoliberal, o mercado desregulado é o melhor exemplo, assim como uma perfeita desincorporação do poder descentralizado, o “ninguém” por excelência. Em termos lacanianos, o mercado é a versão econômica do grande Outro, a ordem simbólica, por meio da qual os humanos estabelecem relações intersubjetivas.

¹² “Quando a afirmação ‘*a sociedade não existe*’ se torna senso comum, ela torna invisíveis as normas sociais e desigualdades geradas pelos legados da escravidão, do colonialismo e do patriarcado” (Brown, 2019: 42). Ao impor a autonaturalização de si mesmo, o capitalismo perpetua a naturalização da violência racial, sexual e econômica.

enquanto o mercado se revela reiteradamente como registro de instabilidades estruturais e crises recorrentes. A ortodoxia neoliberal busca superar essa aparente tensão ao conceber o mercado como um espaço simbólico capaz de autorregulação.

De maneira semelhante, Adam Smith empregou a metáfora da “mão invisível” e da “providência” para nomear a regulação espontânea do mercado sobre as ações privadas individuais e os interesses corporativos. Para Smith, a função do mercado se resume, em última instância, a garantir a integração social das tendências antissociais dos interesses privados. Mas enquanto Smith lutava por uma doutrina econômica fundamentada metafisicamente¹³, o discurso neoliberal sobre a espontaneidade do mercado, a autoregulação e a autocorreção exhibe todas as características de uma superstição, camuflada pela referência à moralidade tradicional.

A sociedade pode não existir, mas a moral tradicional, sim, existe. E essa moralidade deve unir forças com o mercado para desenvolver as potências geradoras de valor. Hayek foi um dos maiores defensores de tal combinação. Seu sonho era instalar “mercado e moralidade no lugar da sociedade e da democracia, por meio do princípio da liberdade em relação à regulamentação estatal” (Brown, 2019: 108),¹⁴ visando uma realização completa do princípio econômico “todos são ninguém”. No entanto, esse objetivo exigia a combinação de violência econômica (desregulamentação do mercado e precarização do trabalho) e violência social (neopatriarcado e neocolonialismo).

Nesse sentido preciso, o populismo autoritário contemporâneo nada mais é do que um filho violento do neoliberalismo. Ao tentar reverter os resultados precários das lutas emancipatórias (feminismo, anticolonialismo, luta LGBTQI+, ambientalismo etc.), esforça-se para combinar regulação das subjetividades e desregulamentação dos mercados, deixando assim de esconder que a verdade da tradição é a violência e a obscenidade.

Os populistas de direita podem criar a impressão de que descartam a moralidade e, portanto, que abdicam da perspectiva presumivelmente estabilizadora em que se baseou a tentativa de Hayek de unir a regulação social e a desregulamentação econômica. Mas sua prática política mostra que extraem o seu capital afetivo do núcleo mais tóxico da tradição: suprematismo masculino, fanatismo religioso e pensamento conspiratório.

A radicalização populista do neoliberalismo pode ser exemplificada pela forma como ele se engaja na construção do povo que afirma apenas representar.¹⁵ Como a visão populista do povo depende da rejeição de figuras inimigas e da ameaça a outras forças sociais, a tentativa de construir um corpo unificado de pessoas é sustentado pela

¹³ Tem-se argumentado que o uso de Smith das noções de “mão invisível” e de “providência” representa a vida após a morte de teodiceias metafísicas, agora na esfera econômica (Vogl, 2015).

¹⁴ O desenvolvimento de uma estrutura moral que acompanhou a implementação do neoliberalismo é examinado mais detalhadamente em Jessica Whyte, *The Morals of the Market* (2019).

¹⁵ “É uma ilusão populista, simétrica à ilusão do consenso, o afirmar que conhece e reconhece apenas um único povo, como se o trabalho político consistisse em expressar o povo e não em construí-lo” (Fassin, 2017: 61). Em contraste com a representação democrática, em que um povo abstrato é construído com base no cálculo eleitoral, o populismo constrói um povo para si implementando uma economia afetiva baseada na divisão. O procedimento populista só parece menos abstrato quando não adotamos a visão estrutural; esta ajuda a reconhecer no ressentimento a efetivação no próprio corpo de uma estrutura excludente.

agressividade. Nesse cenário, o povo se reduz a uma massa bifurcada, que direciona seu ressentimento para fora e para dentro de si mesma, combinando a rejeição do outro nas questões de cultura, raça e sexo com a competição econômica interna.

No final, o povo ideal do populismo de direita encontra sua realização em uma massa autoagressiva unida por afetos negativos e inserida em um processo gradual de autodissolução.¹⁶ Apesar de afirmar o contrário, o populismo de direita consiste numa política que visa, em última análise, dismantelar o povo. Ao fazê-lo, perpetua o contrato antissocial neoliberal e luta por um vínculo social, que é, em última análise, um “desvinculo”, um vínculo social paradoxal e antissocial baseado em impulsos destrutivos e trabalhando ativamente pela dissolução do social.

O que parece unir os populismos de esquerda e de direita é a construção do povo, que, em ambos os casos, depende de uma operação de divisão homogeneizadora, que deveria traçar uma fronteira clara e unívoca entre o corpo do povo e uma multidão de corpos supostamente estranhos.

A diferença óbvia é que o populismo de esquerda em sua maior parte delimita as pessoas das elites mais ou menos abstratas, enquanto a sua contraparte de direita sempre visa corpos concretos: migrantes e estrangeiros, mulheres e homossexuais, muçulmanos e ateus etc. Na apropriação do populismo pela esquerda, o corpo do povo permanece um conjunto aberto de diferentes subjetividades; já na construção feita pela direita tem-se um corpo homogêneo tradicional, o qual permanece, sem surpresa, sob o signo da masculinidade (e de fantasias masculinas sobre a feminilidade).

Toda tentativa de impor a visão unificada do povo (ou seja: a fantasia de um corpo de povo não castrado, falocêntrico e sem diferenças internas) requer como fundamento uma economia libidinal baseada no ressentimento. Embora existam certamente enormes diferenças quanto à questão do social, o processo de unificação em ambos os casos segue o esquema familiar da divisão amigo-inimigo, que sustenta, sem surpresa, a contínua geração de ressentimentos.

Em outras palavras, o ressentimento é o excedente afetivo inevitável da divisão homogeneizadora, o afeto que logicamente resulta da determinação do outro como ameaça à consistência das pessoas ou à própria identidade. Por isso, a esquerda que sucumbe à tentação populista encontra sempre o mesmo impasse afetivo, ao contrário da direita populista, que dificilmente quer ser mais do que uma política (neoliberal) do ressentimento.

Há ainda outra verdade que os populistas dificilmente deixam de mostrar, a saber, que eles fazem, em última análise, nada mais e nada menos que uma política de negação, dirigida contra um inimigo unificado. Sejam tais inimigos as elites abstratas e indeterminadas, como no caso do populismo de esquerda, sejam eles as subjetividades política que incorporam a diferença (novamente começando com as mulheres, mas também passando por sujeitos definidos por raça, tais como os refugiados, e assim por diante), quando se trata de populismo de direita.

¹⁶ Com a exclusão do outro, o laço social como tal é rejeitado, pois um laço social é sempre um vínculo com, e não contra, o outro. Além disso, é um vínculo com a alteridade, que não está apenas localizada fora do sujeito, mas também consiste numa alteridade interior.

Aqui, um detalhe importante da compreensão de Wendy Brown sobre o projeto neoliberal pode ser lembrado: “a sociedade deve ser desmantelada”. O desmantelamento dos laços sociais é um imperativo político, uma obrigação da política perante o mercado. Desnecessário lembrar que o neoliberalismo é um apelo aberto à subversão do social por meio do aguçamento das tendências antissociais do capitalismo.

Não surpreende, portanto, que os defensores da ortodoxia neoliberal se apressem em protestar em nome dos mercados – isto é, desses seres supersensíveis que, nas palavras de seus administradores políticos e econômicos, “reagem em pânico” sempre que uma emergência ou uma solidariedade do social aparece no horizonte. São nos momentos de intensificação da instabilidade – de perturbação e ruptura que viola os corpos subjetivados – que o capitalista desencarnado “ninguém” demonstra sua problemática ancoragem na corporalidade.

A política populista de negação não deve ser confundida com algo que poderia ser chamado de política de negatividade. Apesar da crítica legítima, que pode ser dirigida a Marx por privilegiar o proletariado industrial branco como o agente da mudança revolucionária,¹⁷ a sua obra política e econômica continua a propor o esforço de unir múltiplas lutas emancipatórias em um objetivo político comum, com o fim de superar a resistência do capitalismo contra a mudança social e, mais fundamentalmente, contra a existência da sociedade.

A política da negação e a política da negatividade compreendem duas visões incompatíveis da subjetividade política. Enquanto o populismo só pode perseguir sua unificação do povo sob a condição de negar outros, a política da negatividade deve construir um sujeito interiormente heterogêneo, cuja principal característica é precisamente a diferença. Em vez de reconhecer a não identidade imanente do sujeito, o populismo defende sua exteriorização na forma de um povo contra os “degenerados”. O povo, presumivelmente, está constituído sem a negatividade da diferença e, portanto, sem o potencial de transformação, uma vez que a diferença é a força motriz do movimento, da mudança e do devir.

À lógica populista da divisão homogeneizadora, pode-se opor algo como a lógica da diferenciação imanente. Esta já não persegue a tarefa de restabelecer uma unidade imaginária presumivelmente perdida ou corrompida, mas sim a construção de uma subjetividade política “sem fronteiras”, que não se define mais pela rejeição da diferença, mas sim por sua mobilização. A diferenciação imanente sugere que a subjetividade política é mais do que uma mera coleção de diferentes identidades. Por compreender uma multiplicidade de identidades, que aliás todas passam por transformações históricas e, portanto, nunca se constituem completamente como identidades, o “sujeito transdiferencial” que supostamente as unifica é igualmente não idêntico.

Ressentimento entre a violência sistêmica e o gozo sistêmico

A distinção entre a política da negação e a política da negatividade fornece motivos para reconsiderar uma noção polêmica e controversa em Marx, a ralé (ou seja,

¹⁷ Ver, por exemplo, Silvia Federici, *Caliban and the Witch* (2004: 12). Essa crítica não implica necessariamente a rejeição do pensamento de Marx. Em vez disso, expande o campo da crítica da economia política e, ao mesmo tempo, expõe a complexa estrutura da subjetividade política.

o Lumpenproletariat). Essa categoria pode fornecer outra maneira de abordar a continuidade entre o neoliberalismo e a atual proliferação de afetos antissociais, reforçada pela virada populista na política.

Um olhar mais atento às observações ambíguas de Marx sobre a ralé proletária revela que ele descreve uma formação social, que se assemelha notavelmente à massa mobilizada atualmente pelos populistas de direita – massa que tem um papel cada vez mais significativo no pensamento conspiratório.¹⁸ Além disso, a principal função do populismo atual consiste, na verdade, em realizar aquela transformação, promovida já pelo liberalismo político, da noção de povo em ralé proletária. Essa metamorfose afetiva ou mutação das pessoas exemplifica ainda mais o ponto de Brown em relação ao desmantelamento neoliberal da sociedade.

A atitude de Marx em relação à ralé proletária não é nada problemática: “a ‘classe perigosa’, a escória social, aquela massa podre pertencente às camadas mais baixas da velha sociedade e que fora jogada para fora, pode, aqui e ali, ser posta em movimento por uma revolução proletária; as suas condições de vida, entretanto, preparam-na muito mais para o papel de instrumento subornado de intrigas reacionárias” (Marx, 2000: 254). E aqui vale a pena reter um detalhe: a ralé proletária é subornada.

A especificação pelo termo “lumpen” contém lições semânticas, pois sugere que estamos lidando com um duplo negativo do proletariado. Além disso, esse termo está metonimicamente ligado a “pseudo”, o que sugere que essa ralé pode ser entendida como um proletariado sem verdade – acima de tudo sem a verdade sobre as contradições na troca econômica presumivelmente livre e igual. Para Marx, o proletariado é um produto sintomático da valorização por meio dos corpos vivos, a contrapartida perfeita da ficção político-econômica do *homo oeconomicus*.

Não é sem importância que o proletariado seja comprado (participa de relações de troca), enquanto a ralé proletária seja subornada (participa de corrupção sistêmica). As relações econômicas transformam os corpos vivos em produtores de valor e força de trabalho, enquanto o suborno os transforma em uma extensão da resistência sistêmica contra a organização política emancipatória.

A ralé é assim “comprada” para “praticar a violência” – sendo a violência o seu “produto excedente” específico – mas, ao fazê-lo, põe o medo das massas, criando a aparência de que todas as massas políticas são, em última instância, turbas violentas.¹⁹ A política populista do ressentimento persegue ativamente a “*lumpenproletarização*” da subjetividade política para continuar desmantelando o social; constrói uma “classe perigosa” que contribuirá para a perseverança do capitalismo em tempos catastróficos.

¹⁸ As teorias da conspiração mantêm uma relação com o conhecimento, semelhante àquela do populismo em relação à política. Em vez de simplesmente relativizar o conhecimento e negar a verdade, as teorias da conspiração visam algum tipo de “conhecimento superior”, ou seja, esotérico; permanecem, por isso, fiéis à doutrina da “verdade oculta”.

¹⁹ Essa foi a jogada de Trump diante dos manifestantes do *Black Lives Matter* que saíram às ruas para protestar. Ao tentar apresentá-los à sua base branca como uma exemplificação da ralé violenta, ele de fato pôs os seus próprios eleitores na condição de ralé. E, assim, ele se revelou como um líder da ralé, ou seja, do “lumpenproletariat”. Para uma leitura detalhada da política de Trump em relação à problemática da ralé, ver Clyde Barrow, *The Dangerous Class* (2020).

A associação da ralé proletária com os grupos sociais inferiores e desorganizados não é a palavra final de Marx sobre o tema, nem é o aspecto mais interessante da problemática. Outra característica da ralé é que ela representa o ponto de contato entre o mais baixo e o mais alto, o abjeto social e o capital financeiro: “A aristocracia financeira, tanto em seu modo de aquisição quanto em seus prazeres, nada mais é do que o renascimento da ralé nas alturas da sociedade burguesa” (Marx, 2000: 316).²⁰

Nesta linha, no *Dezoito de Brumário*, Louis Bonaparte é declarado o “chefe da ralé proletária, que redescobre na forma da massa os interesses que ele persegue pessoalmente, que reconhece nesta soma – miudezas, refugio de todas as classes – a única classe sobre a qual ele pode se basear incondicionalmente” (Marx, 1975: 75). A ralé proletária não deve ser reduzida ao que parece ser sua aparência predominante, a pobreza. Além dessa aparência, o termo descreve uma posição estrutural, que abrange o refugio de todas as classes. A palavra alemã “Abfall”, intimamente associada ao termo “Lumpenproletariat”, deve ser levada a sério.

O que está em jogo é a produção do abjeto social, o reverso da produção antissocial predominante no capitalismo, a produção de mais-valor, ou “produção pela produção” (Marx, 1990: 742). Assim como o mais-valor é desprovido de valor social – eis que o seu único valor “social” está vinculado à autovalorização do capital, outro nome para a atividade econômica antissocial – parece não haver vínculo social inerente entre tais abjetos socialmente produzidos.

O populismo de direita contemporâneo se oferece como uma política, que pretende fornecer um vínculo social a esse produto sistêmico não vinculado. Transforma os abjetos em um grupo coerente, usando precisamente o ressentimento como material de ligação afetiva. Ao fazê-lo, a figura do populista realiza uma conquista paradoxal: pressiona para que se crie um vínculo social externo que inerentemente desvincula e dissolve o social.

Embora seja tentador associá-lo à classe trabalhadora desmantelada, o ressentimento não é propriamente um afeto de classe. A sua função organizadora, ou seja, a sua importância no processo de “lumpenproletarização” da subjetividade política, atrai indivíduos, o que explica por que o populismo de direita de hoje atrai trabalhadores, classe média e elites financeiras. A crítica de Nietzsche ao ressentimento contribuiu para a falsa atribuição desse afeto antissocial à classe proletária.

Por sua vez, podemos encontrar uma importante reformulação do problema em Max Scheler, que questionou exaustivamente a associação feita por Nietzsche do ressentimento com a “moralidade escrava”. Adotando o foco de Nietzsche sobre a impotência do sujeito na geração do ressentimento, Scheler, ao mesmo tempo, demonstra que suas causas reais devem ser buscadas na esfera econômica – não numa esfera intemporal.

As condições para que o ressentimento prolifere estão dadas numa sociedade, “em que todos têm o ‘direito’ de se comparar com todos, mas factualmente alguns não podem se comparar com ninguém” (Scheler, 2017: 9). A observação de Scheler pode ser

²⁰ O ponto crucial é que a noção de “lumpemproletariado” (ou ralé) descreve um modo de aquisição e um modo de gozo. Ora, isso mostra uma característica problemática do capitalismo, a ligação entre valor, gozo e violência.

complementada com a observação de Marx de que a esfera da “troca de mercadorias [...] é o domínio aparente da Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham” (1990: 280), mas por trás dessa fachada social encontramos Exploração, Desigualdade, Expropriação e Violência.

É a experiência constante da lacuna entre a aparência e a estrutura social que fornece o solo para a geração do ressentimento – um afeto que Scheler relaciona explicitamente com a ascensão do liberalismo, sua implementação social de uma lei universal de propriedade privada e sua restrição de laços sociais ao sistema de concorrência mútua e exclusão. O sistema de ressentimento não foi introduzido por alguma fictícia “moral de escravos”, que segundo a narração de Nietzsche atingiu seu ápice organizacional no cristianismo; foi de fato um efeito da organização capitalista da produção e, mais especificamente, da mudança da troca finita para a produção virtualmente infinita de valor:

A estrutura da motivação torna-se Dinheiro – Mercadoria – Dinheiro, enquanto antes era Mercadoria – Dinheiro – Mercadoria. A fruição de valores qualitativos certamente não cessa, mas essa fruição – sim, a sua possibilidade – agora se move dentro dos limites do consumo, pois os bens são inicialmente percebidos como unidades de valores de mercadorias. (Marx, 1990: 15).

Pode-se dizer que na circulação $M - D - M$, a esfera econômica ainda se organiza em torno da satisfação de necessidades. Embora esta atividade seja incompleta, repetitiva e acompanhada de gozo, ela permanece um processo finito, no qual nenhum excedente funciona como o principal motivo estrutural. $D - M - D'$ muda isso ao organizar toda a esfera social e subjetiva em torno da demanda por aumento quantitativo ininterrupto e virtualmente infinito de valor.

Com esta mudança, a satisfação torna-se indistinguível da insatisfação: “O asceta moderno manifesta-se no fato de que o gozo da fruição do bem, tido como útil, sofre um deslocamento constante” (Scheler, 2017: 95). É crucial aqui que Scheler reconheça no “deslocamento constante” do gozo, portanto na satisfação enquanto insatisfação, uma característica-chave da ascese moderna. O capitalismo é uma ordem moral, fundada na “renúncia ao gozo”; é essa renúncia contínua que, segundo Lacan, condiciona a produção do que chama de “mais-gozar” (2006).

Lacan reconheceu o paradigma dessa renúncia na aposta de Pascal. Para relembrar o ponto em questão, em seu *Pensées*, Pascal se envolve em um experimento mental, em que ele deve convencer o libertino a abolir sua busca pelos prazeres terrenos em favor da crença em Deus, acrescentando que essa renúncia será recompensada de qualquer maneira. Se for descoberto que Deus existe, o libertino obterá uma quantidade infinita de prazer além do prazer – precisamente, mais-prazer –, mas, ao contrário, se o ceticismo do libertino for comprovado, ele terá que admitir que acabou não perdendo nada, pois a vida de acordo com a moralidade é, de qualquer modo, mais valiosa do que a vida de prazer.

O que à primeira vista parece ser uma situação de ganha-ganha insere o tema da aposta em um sistema compulsivo de imperativos morais e rituais, em que o sentimento de perda e a busca por um excedente inatingível se condicionam e se intensificam mutuamente. Nenhum “gozo do prazer possível” é mais possível, nenhum valor de uso deixa de estar marcado pela inutilidade. A insatisfação passa a ser o principal sentimento

geral: “Os ascetas modernos formaram um ideal, cujo sentido ético é exatamente o oposto do antigo: o ‘ideal’ do mínimo de gozo diante do máximo de coisas prazerosas e úteis!” (Scheler, 2017: 96–7).

Ao sabotar a satisfação e, além disso, ao impor que a satisfação das necessidades seja sacrificada pela impossível satisfação da demanda sistêmica por mais-valor, o capitalismo persegue o imperativo da inutilidade.²¹ O ponto de Scheler sobre a interdependência entre o mínimo de gozo e o máximo de coisas úteis podem ser ainda mais complicado. O sentimento de ressentimento exemplifica uma economia libidinal, na qual a falta de gozo e o mais-gozo, a insatisfação e a satisfação se fundem, transformando a impotência do sujeito em fonte de mais-gozar.

Não é de surpreender que tal economia libidinal seja marcada sobretudo pela agressividade para com os outros: “O ressentimento é a ideia de que há outros que gozam em vez de mim; se não gozo é por causa deles. E essa raiva impotente se torna ela própria em gozo” (Fassin, 2017: 76). A raiva sinaliza que a pessoa em questão obedece ao imperativo capitalista de renunciar ao gozo.

Ademais, ele identifica erroneamente o gozo perdido nos outros, assumindo assim que eles têm acesso direto a ele ou que não responderam ao imperativo sistêmico de renunciar ao gozo: migrantes que “parasitam” no bem-estar social, homossexuais que “corrompem” a juventude, mulheres que se emancipam da “tradição” etc. presumivelmente desfrutam sem privação. Ao assumir o gozo do outro, o sujeito enraivecido ignora que, em sua fúria, ele próprio é gozado pelo sistema. O sujeito furioso é subornado e a moeda corrente é o excesso de diversão. Ele pode liberar a agressão, enquanto é mantido na posição de impotência.²²

Outro afeto repetidamente tematizado em relação à virada afetiva antissocial na política contemporânea é a ansiedade. Com base nela, comentaristas políticos tentam apreender a motivação afetiva dos brancos europeus e norte-americanos de votarem contra seus interesses. Eis que votam em figuras políticas que personificam as características problemáticas do sistema capitalista, ao mesmo tempo em que delegam com sucesso a causa da miséria social a grupos sociais minoritários.

Mas os grupos minoritários realmente causam ansiedade? A principal conquista do populismo não está em bloquear a ansiedade com o ressentimento, mistificando assim as causas sistêmicas da impotência do sujeito? A ansiedade também é um afeto embutido em uma economia libidinal.

²¹ Aqui entra a extensão lacaniana do ponto de Scheler sobre as características estruturais do capitalismo. A produção de mais-valor é o paradigma da produção do não útil; o mais-valor é a coisa não útil por excelência. A conotação de inutilidade e redundância é construída na própria semântica do “excesso”, do “mais”. O mais-valor não serve para nada, exceto para manter a máquina capitalista funcionando. Nessa característica, o mais-valor toca na definição ocasional de gozo de Lacan (1999: 3).

²² O populismo de direita explora a frustração resultante da renúncia ao gozo imposta sistemicamente (sendo o trabalho o exemplo paradigmático dessa renúncia). Como “satisfação substituta”, ele oferece o gozo agressivo, que obtém sua expressão sistematizada no racismo e no sexismo, mas também no pensamento conspiratório, na rejeição da ciência etc. Em sua maioria, eles votam naqueles que prometem agir em seu favor. Os assassinatos em massa que ocorrem frequentemente nos Estados Unidos podem ser uma exceção à regra. Mas esses indivíduos enlouquecidos, lobos-neoliberais solitários, ao mesmo tempo executam a ação que o sujeito do ressentimento exige do sistema.

Mas, ao contrário do ressentimento, a ansiedade não comporta nenhuma projeção de gozo no outro. Em vez disso, está em jogo a intrusão do gozo no sujeito e, consequentemente, o confronto com um gozo que o sujeito não pode reconhecer como seu – porque não o é. Na angústia, o sujeito se defronta com a própria estranheza do gozo, gozo do sistema (o que Lacan chamou um tanto enigmaticamente de “gozo do Outro”), e se reconhece na posição de sujeito gozado.

Nenhum roubo ou perda de prazer é assumido ou projetado para algum outro imaginário ou real. Além disso, na angústia o sujeito se encontra na posição de impossibilidade, e não de impotência, confrontando-se diretamente com sua real condição no laço social – o material de onde se extrai o mais-valor, esse nome marxiano para gozo do sistema, para o ponto de exaustão ou destruição do sujeito.

É por causa desse confronto que a ansiedade pode motivar o sujeito a uma ação social e não antissocial, mesmo que essa ação consista apenas em fuga ou voo. Ao contrário das violentas explosões de ressentimento, na angústia o sujeito pode articular a demanda pela construção de um vínculo social não explorador. No entanto, isso não significa sugerir que a política do ressentimento deva ser contrastada com uma política da ansiedade. Em vez disso, o ponto é que, não importa como o vejamos, o sujeito do ressentimento sempre visa aniquilar o outro e exige mais ou menos abertamente que o sistema e seus representantes políticos reacionários cumpram essa tarefa. Por sua vez, o sujeito da angústia demanda um vínculo com o outro ou, pelo menos, encontra-se na posição em que o trabalho organizado sobre esse vínculo pode ser iniciado.

Por esta razão, Lacan ocasionalmente observou que um componente importante da psicanálise consiste em dosar cuidadosamente a ansiedade a fim de motivar o analisando a trabalhar por meio de sua história traumática e neutralizar a resistência contra a cura analítica. Em contraste com esse cenário, o populismo não deixa de provar que está empenhado em converter a ansiedade em ressentimento para continuar destruindo os laços que unem a sociedade. O ressentimento é o afeto necessário para colocar em prática esse programa antissocial neoliberal.

Por fim, a oposição entre ansiedade e ressentimento pode explicar por que o chamado populismo de esquerda corre o risco de cair na estrutura definida pela direita populista. Se a condição existencial do populismo é a redução da política à relação antagônica entre amigos e inimigos, então a produção do ressentimento retorna no próprio cerne da tentativa da esquerda de vencer o populismo em seu próprio jogo.²³

Ainda que essa oposição seja reformulada na luta de “nós aqui de baixo” (povo) contra “eles lá em cima” (elite), esse deslocamento permanece nas condições em que proliferam afetos competitivos e, em última instância, antissociais. Segundo Éric Fassin, que rejeita intransigentemente a ideia de populismo de esquerda, o flerte da esquerda com o paradigma populista adota uma forma discursiva, que tem amplo impacto no próprio conteúdo da política de esquerda:

De fato, substituir “socialismo” (ou “comunismo”, ou qualquer outro projeto substancial de transformação social) por “populismo” significa passar de uma definição plena de esquerda para outra, vazia; da versão positiva para a

²³ Para se inteirar sobre esta crítica, ver Fassin (2017: 83–5). Claro, a divisão amigo-inimigo vem de Carl Schmitt. A mesma divisão condiciona a hipótese de “sujeito gozoso” mencionada anteriormente.

negativa. [...] Diante do neoliberalismo é certamente mais fácil se opor do que propor, resistir do que inventar. (2017: 83–5)

O discurso populista dessubstancializa, assim, a esquerda, ameaçando reduzi-la a mero discurso afetado e desprovido de conteúdo. O ponto aqui não é que a esquerda deva perseguir a fantasia liberal do discurso insatisfeito, mas que em sua luta ela deve implementar sua própria noção do político, rejeitando acima de tudo a estrutura imposta pela política vertical, competição e divisão amigo-inimigo. O comunismo já no nível de seu nome implica uma política horizontal, na qual a construção de um “nós” sem um “eles”, uma coletividade sem exclusão permanece crucial.

Em contraste com o ressentimento populista dirigido contra as “elites” abstratas (ou seja, como o “ninguém” capitalista-burocrático) ou contra as subjetividades que incorporam a diferença (todos), a organização comunista da política exigiria um termo afetivo, que refletisse a organização horizontal das diferenças em um corpo coletivo sem fronteira ou identidade. A Revolução Francesa propôs um desses termos afetivos, “fraternidade”, que permanece problemático, porque conota tanto a masculinidade quanto a sociedade fechada (e não se deve subestimar a força afetiva dessas conotações). Ainda que hoje tal termo afetivo pareça inexistente, significantes políticos como “comunidade” e “solidariedade” podem ao menos cumprir a função de seu substituto.

Referências bibliográficas

- Ahmed, S. (2004) – Affective Economies. *Social Text* 22(2): 117–39.
- Arendt, H. (1972) – *Crises of the Republic*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Barrow, C. W. (2020) – *The Dangerous Class: The Concept of the Lumpenproletariat*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Brown, W. (2019) – *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.
- Fassin, É. (2017) – *Populisme : Le Grand Ressentiment*. Paris: Textuel. Federici, S. B. (2004) *Caliban and the Witch*. New York: Autonomedia.
- Klein, N. (2008) – *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. London: Penguin Books.
- Lacan, J. (1999) – *The Seminar, Book XX: On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge, Encore, 1972–1973* (ed. J-A Miller; trans. B Fink). New York: W.W. Norton & Co.
- Lacan, J. (2006) – *Le séminaire, book XVI : D’un autre à l’autre, 1968–1969* (ed. J-A Miller). Paris : Seuil.
- Lordon, F. (2016) – *Les Affects de La Politique*. Paris: Seuil.
- Losurdo, D. (2016) – *Class Struggle: A Political and Philosophical History*. New York: Palgrave Macmillan.

- Marx, K. (1975) – *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers.
- Marx, K. (1990) – *Capital, Vol I: A Critique of Political Economy* (trans. B Fowkes). London: Penguin Books.
- Marx, K. (2000) – *Selected Writings*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Mouffe, C. (2020) – The Controversy over Left-Wing Populism. *Le Monde Diplomatique*. Available at : <https://mondediplo.com/2020/05/14populism> (accessed October 18, 2020).
- Rosanvallon, P. (2020) – *Le Siècle Du Populisme : Histoire, Théorie, Critique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Scheler, M. (2017) – *Das Ressentiment im AuAau der Moralen*. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Vogl, J. (2015) – *The Specter of Capital*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Whyte, J. (2019) – *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism*. Brooklyn, NY: Verso Books.