

# EM NOME DA REALIDADE: FÉ, MITO E VIOLÊNCIA NAS CONFIGURAÇÕES DO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

*In the name of reality: faith, myth and violence in the configurations of contemporary*

---

Vinicius Honesko<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente ensaio visa a questionar as estruturas constitutivas das formas de da realidade no capitalismo contemporâneo. Para tanto, o texto se subdivide em três partes: a primeira, a partir de uma breve leitura de questões ligadas ao problema epistemológico na física quântica, apresenta o problema da constituição da realidade e de sua conformação como mito; a segunda, investiga como a figura do *precariado* passa a ser fundamental na arregimentação dessa realidade, sobretudo a partir da lógica constitutiva de uma das formas do assim chamado neoliberalismo contemporâneo (aproximadamente, a partir de 1980 até o presente); a terceira, compreende como a fundamentação dessa realidade se dá, muitas vezes de forma violenta, a partir de um embate sobre a própria *condição de possibilidade* de sentido para o mundo.

*Palavras-chave:* realidade; mito; precariado; neoliberalismo.

## ABSTRACT

The present essay aims to question the constitutive structures of the forms of reality in contemporary capitalism. Therefore, the text is divided into three parts: the first, based on a brief reading of issues related to the epistemological problem in quantum physics, presents the problem of the constitution of reality and its conformation as a myth; the second investigates how the figure of the *precariat* becomes fundamental in the

<sup>1</sup> Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Foi professor visitante na Universidade de Bolonha em 2021, onde também desenvolveu estágio pós-doutoral. E-mail: [viniciushonesko@gmail.com](mailto:viniciushonesko@gmail.com).

regimentation of this reality, especially from the constitutive logic of one of the forms of the so-called contemporary neoliberalism (approximately, from 1980 to the present); the third understands how the foundation of this reality occurs, often violently, from a clash over the very condition of possibility of meaning for the world.

*Keywords:* reality; myth; precariat; neoliberalism.

## *Da matéria ao mito*

Karl Jaspers, em seu *Introdução ao Pensamento Filosófico*, de 1965, alerta para o colapso da ideia de que a matéria constitui o *fundo obscuro* de tudo quanto existe: “todos os corpos são aparências e não realidades fundamentais” (JASPERS, 2010, p. 18). Jaspers está em sintonia com o desenvolvimento da ciência física de então, sobretudo em relação aos avanços teóricos no âmbito da quântica. É de alguns anos antes, 1957, um texto seminal, *Causalidade e acaso na física moderna*, no qual David Bohm apresenta suas heterodoxas compreensões da quântica a partir das quais um desenvolvimento desse problema do fundo e da matéria é apresentado em termos de confronto entre verdade absoluta e verdade relativa. Bohm argumenta que as leis naturais formuladas podem ser tratadas por abstrações conceituais distintas. Exemplo disso seria a física clássica, que pode ser operada com conceitos da mecânica clássica (com as leis precisas da física newtoniana) ou da mecânica quântica (com as leis das probabilidades). Essas diferenças seriam assim correspondentes às perspectivas sobre os múltiplos aspectos da realidade básica. Ou seja, haveria um *domínio de validade* para as perspectivas, no qual os erros de um modo de compreender a natureza seriam conhecidos e delimitados justamente pela possibilidade de confronto com outras perspectivas diante dos múltiplos aspectos da realidade e assim por diante. Esses erros de compreensão da natureza, no entanto, não seriam apenas características subjetivas, advindas da má compreensão perspectiva que teríamos da natureza, isso porque não há um conjunto de leis finais e universal que guardaria uma verdade absoluta, como um arcabouço teórico sistematizado e final de compreensão e sentidos do universo (algo como uma teoria final – a *teoria de tudo* – em que essas perspectivas encontrariam

uma unidade sem fissuras). Por fim, aponta que os erros seriam ínsitos a todas as leis e, portanto, resultantes dos fatores que estas precisaram desprezar, posto que as leis sempre dão conta de um aspecto da realidade que recobre outro aspecto para o qual outras leis podem ser formuladas e assim sucessivamente<sup>2</sup>. É preciso ressaltar, porém, que esse processo *ad infinitum* não é apenas quantitativo (seja em aprofundamento microscópico – a quântica, p. ex. – ou alargamento macroscópico – a astrofísica, p.ex.), mas seria próprio da diferenciação qualitativa infinita natureza (BOHM, 2015, pp. 294-299).

Bohm termina seu texto afirmando que, a despeito da busca incessante por um conhecimento completo e perfeito da realidade, este não seria nem ao menos aproximável. Ainda assim, essa multiplicidade infinita das coisas do Universo tem coesão na totalidade da matéria em processo de devir, e tal totalidade, nas palavras de Bohm, “inclui qualquer coisa de que ela possa depender” (*IDEM*). De certo modo, o *fundo obscuro* como problema fundamental reaparece, e tanto essa questão epistemológica da física quântica quanto as perspectivas, debitárias do debate físico, apresentadas por Jaspers podem ser retomadas a partir de um antigo problema filosófico cuja postulação encontra em Platão seu cerne: a *khôra*.

Podemos retomar, a partir do *Timeu*, a questão da *khôra* como o terceiro gênero – ao lado do inteligível e do sensível, tentando compô-los para além de uma antinomia – que é definida por Platão como receptáculo que recebe todos os corpos. Luc Brisson lembra que o uso platônico – para além da herança das leituras aristotélicas, as quais legaram à modernidade a identificação entre matéria (*hyle*) e *khôra* – é aí ambíguo, pois “*khôra* é, de uma só vez, ‘o que em que’ aparecem as coisas sensíveis e ‘o que de que’ são feitas” (BRISSON, 2012, p. 19), ou seja, seria ao mesmo tempo o lugar de acolhimento e o elemento constitutivo. Nesse sentido, é notório

2 Esse é um ponto de debate fundamental no âmbito da física quântica. É preciso lembrar a disputa entre a chamada *Interpretação de Copenhague* – que estabelece no âmbito da quântica a necessária limitação dos experimentos à aferição de resultados, de modo que entre a determinação de *posição* e de *momento* de uma partícula haveria apenas uma previsão probabilística irreduzível (Heisenberg), isto é, não dependente de possíveis variáveis ainda não conhecidas – e a proposição ancorada no paradoxo de Einstein, Podolsky e Rosen (em relação à qual, aqui, Bohm em certa medida pode ser considerado tributário), segundo o qual seria preciso à física encontrar os meios adequados para aferir a *realidade* de uma partícula para além do fenômeno da não localidade. O debate em Bohr e Einstein foi sintetizado pelo primeiro num texto de 1949: *O debate com Einstein sobre problemas epistemológicos na física atômica* (BOHR, 1995, pp. 41-84). Essa é uma problemática que permanece em aberto no campo da quântica.

como Jacques Derrida, no ensaio sobre a *Khôra* aponta como as funções da *khôra* no Timeu abrem para uma perspectiva de pensamento para além da dinâmica *ontológica*, de modo que a *khôra*, mais do que um problema de fundo da *física*, seria a *condição de possibilidade* do próprio processo de conhecimento das coisas: ou seja, a *khôra* como um *não-conceito* que opera como uma das estratégias fundamentais da *desconstrução* (DERRIDA, 1993, pp. 20-26). Em outras palavras, para Derrida, a *khôra* funcionaria como uma pré-origem que neutralizaria a oposição inteligível/sensível e, por fim, mostraria a insuficiência das postulações de um conhecimento último sobre a *realidade das coisas* e nos apresentaria que sensível e inteligível como separados – algo que está implícito na constituição da física, isto é, como os humanos conseguem abstrair e representar *no* intelecto os objetos sensíveis *do* mundo – são abstrações necessárias que se jogam num *onde*, a *khôra*, justamente, que é o ‘o que em que’ e ‘o que de que’ o próprio existir se dá.

Estamos diante de uma questão espinhosa que está no cerne do espanto filosófico, o estupefazer-se diante da existência e quase que a necessidade dos humanos de organizar esse desespero no mundo. Pensando a impossibilidade de um sentido último e absoluto para o mundo, isto é, de um fechamento da questão em termos determinados (algo como a *teoria de tudo* aventada como horizonte da física contemporânea), percebemos que o problema da *khôra*, o cerne da questão ontológica fundamental, isto é, permeia as próprias postulações sobre o que é a realidade, está ligado sobretudo ao *modo de estar* no mundo. Ou poderíamos dizer que, como o faz num recente e denso ensaio Giorgio Agamben, a impossibilidade de uma definição definitiva da *khôra* mostra que inteligibilidade e intelecção, sensibilidade e sensação são uma única coisa e que a separação disso em causa e efeito, objeto e sujeito nos foi legada como esse *fundo obscuro* com o qual a ciência moderna e contemporânea tentam lidar e sobre o qual se estruturam (AGAMBEN, 2022, pp. 123-124). E esse problema ontológico exhibe sobretudo os limites gnosiológicos da filosofia e das ciências, ou, como escreveu o próprio Niels Bohr, “uma análise do próprio conceito de explicação começaria e terminaria, naturalmente, por uma renúncia a explicar nossa própria atividade consciente” (BOHR, 1995, p. 16). Em outras palavras, os limites do não-conhecimento que estão no cerne a física quântica contemporânea, portanto, não são desconectados da instância histórica em que as decisões sobre essa própria *realidade*, submetida ao crivo da investigação, são tomadas. Fundamental – no sentido dar consistência, de forjar as bases – a realidade é o caráter primitivo e, ao mesmo tempo, último

da existência dos humanos.

Desde o feiticeiro ao cientista é que a constância das fundamentações da realidade se dá, como nos lembra Lévi-Strauss em sua antropologia estrutural (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 258).<sup>3</sup> E é numa espécie de jogo colaborativo coletivo – agente dentre os integrantes de determinada organização humana – que o sistema de significações, de forja de uma realidade partilhada, ou de um sistema de consistência ontológica, por assim dizer, arregimenta-se. Diante do *estupor da razão*, que inquietava os românticos alemães no confronto com os lindes máximos do então dito saber universal humano, em outras palavras, diante do excedente de significantes no universo, o qual, mais uma vez com Lévi-Strauss, “significou muito antes de que se começasse a saber o que ele significava” (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 73), os grupamentos humanos organizam seus sentidos dando fundamentos à sua realidade. Assim, algo como um movimento histórico – que os antropólogos estruturais irão chamar de ora mais frio ora mais quente – coloca-se em marcha, ou, como nos lembra Jacques Rancière, algo como a história existe “precisamente porque nenhum legislador primitivo pôs as palavras em harmonia com as coisas” (RANCIÈRE, 2014, p. 53). Esse desarmonia, entretanto, é também objeto de anseio para postulação de uma realidade, da *verdade* do acontecido para uma coletividade de seres humanos, verdade esta que seria o fundamento do e para o presente, da e para a realidade. Nos confrontos com essa *legislação primitiva* inexistente, porém, as construções de fundamentos de sentido não cessam de tentar estabelecer bases. A racionalidade que se supõe detentora da possibilidade de exaurir e dar conta desse problema – na figura do cientista –, encontra-se então diante de seu paradoxo. Se a morte de deus, portanto, anunciava o desencantamento do mundo, por outro lado, é preciso compreender que é impossível à dinâmica de exploração cognitiva do mundo uma isenção de

3 Numa passagem seminal do texto *O feiticeiro e sua magia* (originalmente publicado em *Les Temps Modernes* em 1949 e que é incluído como abertura da parte *Magia e Religião* no livro *Antropologia Estrutural*), Lévi Strauss indica essa forma de estupefazer-se dos humanos, o *anseio* por compreensão e fundamentação do mundo: “Diante de um universo que anseia por compreender, mas cujos mecanismos não domina, o pensamento normal sempre busca o sentido das coisas nelas mesmas, que nada informam. O pensamento dito patológico, ao contrário, transborda de interpretações e ressonâncias afetivas, sempre pronto para aplicá-las sobre uma realidade de outro modo deficitária. Para o primeiro, existe o não verificável experimentalmente, isto é, o exigível; para o segundo, experiências sem objeto, ou o disponível. Na linguagem dos linguistas, diríamos que o pensamento normal sempre sofre de uma deficiência de significado, enquanto o dito pensamento patológico (ao menos em algumas de suas manifestações) dispõe de um excedente de significante.”

mundo – a hipostasiação de uma subjetividade que olha ao mundo apenas como objeto –, isto é, o desafio do *real* implica os *modos de estar* no real. E, nesse sentido, seria interessante lembrar da crítica ferrenha de Adorno e Horkheimer às suposições de verdade de uma razão universalista: “O mundo como um gigantesco juízo analítico, o único sonho que restou de todos os sonhos da ciência, é da mesma espécie que o mito cósmico que associava a mudança da primavera e do outono ao rapto da Perséfone” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 34).

Hoje, a suposição universal de uma realidade parece colocada em xeque, mesmo nos debates sobre a consistência da matéria no âmbito da física quântica. Além disso, quando deslocamos as análises para o campo dos modos de existência humanos no presente, o debate ganha outras texturas e *uma* realidade parece se impor. Alain Badiou, numa conferência de 2012, se perguntava sobre como contemporaneamente há uma espécie de configuração impositiva da realidade, ou seja, diante de uma suposta exaustão dos recursos ao excedente de significação do mundo – a razão pós-histórica calcada na globalização econômica, na uniformização dos sujeitos humanos e na colonização sem precedentes dos desejos, em outras palavras, quase como a realização do espírito humano no mundo –, haveria um apelo a uma razão própria do mundo que seria inconteste. À difícil pergunta sobre o que é o real, Badiou indica, apresentando o problema do contraditório entre inteligível e sensível, que no mundo contemporâneo uma resposta que parta da compreensão conceitual é logo rechaçada, isso pois o “conceito não pode valer como uma autêntica prova do real, já que, precisamente, supõe-se que o real seja aquilo que, à minha frente, resiste a mim, não é homogêneo a mim, não é imediatamente redutível a minha decisão de pensar” (BADIOU, 2017, p. 9). Assim, a essa falta do pensamento (que já Platão percebia e, portanto, tentava dar conta com a *khôra*), a resposta intimidadora do real, diz Badiou, é ancorada numa concreção, no absolutamente irreduzível e verdadeiro real: “as realidades da economia do mundo, a inércia das relações sociais, o sofrimento das existências concretas, o veredicto dos mercados financeiros...” (IDEM). Numa espécie de aposta radical no suposto fim do encanto do mundo – nenhum sentido transcendente depois da morte de deus –, a economia capitalista salvaguardaria o real e lhe condicionaria os sentidos. Em suma, o sentido último da vida dos humanos que já não apelam para um além estaria dado, de maneira óbvia, à nossa frente, numa suposta concreção e materialidade da vida: se vimos o crepúsculo dos ídolos (nada mais preenche o espaço vazio entre os humanos e os céus), agora eles se

encarnaram em nós mesmos, em nossas relações de necessidade cujas únicas leis inexoráveis seriam aquelas da economia.

Se é possível falar das deidades enquanto mitos, hoje de algum modo a própria noção de real, de realidade, constitui-se como um mito. O desencanto do mundo nada mais foi do que outra forma de fazer o encanto, lembrando mais uma vez Adorno e Horkheimer. Nesse sentido, é preciso colocar uma questão sobre a noção desse novo encanto, dessa nova mitologia (um discurso que especifica e narra esse mito da realidade): o que é um mito? Pergunta capciosa do ponto de vista ontológico cujas possibilidades de exploração, mais do que de resposta, apresento aqui a partir da proposta de estudo do mito do pensador italiano Furio Jesi:

A palavra “mito” possui hoje múltiplos significados. Dedicar-se ao estudo do mito pressupõe que um ou mais de um de todos esses significados, separadamente ou em conjunto, estejam em relação com uma verdade objetiva: mesmo que essa relação seja de negação. Essa verdade objetiva pode ser o puro valor auto-significante da palavra “mito”. Nesse caso, haveria duas alternativas: a palavra “mito”, em um ou mais de um ou em todos os seus significados, separadamente ou em conjunto, poderia ser: 1) um puro símbolo que repousa em si mesmo, que remete unicamente a si mesmo e encontra em si a própria origem e a própria realização; 2) um puro *flatus vocis*, que não remete a nada, nem mesmo a si mesmo, uma vez que o si mesmo ao qual remete é verdade enquanto não é. A verdade objetiva com a qual a palavra “mito” pode estar em relação, todavia, também pode ser um objeto que goze de existência autônoma em face da palavra “mito”. Nesse caso, o estudo “do mito” não poderia se limitar a ser estudo da palavra “mito” em seus múltiplos significados, mas deveria ser também estudo do objeto existente de modo autônomo em relação a essa palavra e, ainda assim, em relação com esta: objeto que seria o mito. A discriminação entre essas possibilidades deveria ser preliminar ao estudo do mito, a fim de que este agisse em um âmbito e sobre um objeto rigorosamente circunscritos (JESI, 1980, p. 12).

O mito, portanto, ocupa justamente esse lugar da fundação – como já dissemos, o dar consistência a algo – e, nesse sentido, poderíamos dizer

que a construções do que seja o real – seja na física quântica seja nas dinâmicas sociopolíticas – estão sempre atravessadas por esse componente. Diante dessa dificuldade epistêmica e gnosiológica, Jesi propõe então que todo modo de compreender o mito está intimamente vinculado com a própria ontologia do mito. Para tanto, ele concebe a noção de *máquina mitológica* como condição moderna para lidar com essa persistência do mito.

A máquina seria uma caixa cujas paredes são compostas de *materiais mitológicos* – narrativas sobre o mito – que discorrem sobre o suposto ou inexistente mito no interior da caixa. Essas paredes seriam impenetráveis dado que, após a morte de deus (as apostas ditas modernas de compreensão do mundo, tal como já apresentadas acima), o contato direto com o mito seria impossível. A astúcia da máquina, no entanto, estaria em fazer crer que em seu centro pode haver um motor imóvel que, por não ser crível ao *mitólogo*, obriga à crença nos mecanismos da máquina. Ou seja, se inacessíveis, os mitos seriam apenas o vazio, o não-ser – o núcleo da realidade outrora (pelos antigos e *diversos*, nos termos de Jesi) alcançado pela epifania da visão divina –, a partir do qual a máquina funciona e sustenta aquilo que custodia e interdita em seu interior: o mito enquanto origem tanto dos *materiais mitológicos* quanto, por outro lado, do próprio processo cognoscente. Nesse sentido, Jesi expõe como o movimento gnosiológico para o conhecimento do mito é um ato de fê: “Crer que o mito esteja autonomamente dentro da *máquina mitológica* (...) só pode querer dizer que o mito *não existe* [*non c'è*] (...). Se existem [*ci sono*], estão num ‘outro mundo’: *não estão aqui*<sup>4</sup> [*ci non-sono*]” (JESI, 2015, p. 74).

A partir dessa verificação de uma crença por negação no conteúdo da máquina, algo presente e fundamental nos gestos gnosiológicos *modernos*, Jesi expõe os limites do conhecimento que estão imbricados na dimensão política. A máquina teria a vantagem, enquanto modelo metodológico, de chamar a atenção para seu modo de funcionamento e não para o presumível núcleo de ser ou não-ser. Entretanto, seu ardil está no fato de que, enquanto máquina, ela sempre é consentida pelas determinantes sociais da produção epistemológica e gnosiológica da cultura capitalista e, a cada vez que

4 Nesse trecho, Jesi elabora, com um sutil jogo linguístico, um dos pontos fundamentais de seu conceito de “máquina mitológica”. O verbo “esserci” é usado com o sentido de “haver, existir”. A expressão “*ci non-sono*” – inusual em italiano – carrega uma polissignificação quase intraduzível. “Não estão aqui” ou “não existem aqui”, traduções possíveis, não dão conta do fato de que a partícula “*ci*” pode também significar “para nós”. Ou seja, outra tradução possível seria “não existe *para nós*”.



é destruída, se regenera tal como uma cabeça de hidra (para dizer com Badiou: “Enquanto as leis do mundo do Capital continuarem sendo o que são, a prevalência intimidante do discurso econômico não será desbancada” (BADIOU, 2017, p. 10)).

A *máquina mitológica* da própria realidade, portanto, é aquela que opera a lógica intransigente de uma suposta natureza do *capital*. Assim, se toda ontologia é necessariamente uma espécie de *ontologia política*, como deixamos intuir acima, isto é, se todo processo de postulação da verdade e do sentido da existência são, mesmo, de certa forma, para o microcômico da matéria, dependentes de um gesto humano política e historicamente condicionados, na era da égide da Lei Universal do Capital, toda realidade só pode ser *a* sua.

Essa regra do Capital, porém, não é inscrita em bronze e sua maleabilidade depende das circunstâncias históricas onde impera. Como operadora de uma racionalidade – a nova razão do mundo, como dizem Dardot e Laval ao analisar os desenvolvimentos do chamado neoliberalismo contemporâneo (DARDOT; LAVAL, 2016) – cujo campo de ação é a própria condição de existência *da realidade*, suas formas podem variar e ganhar, a depender justamente das condições onde impera, contornos perversos.

## *Da liberdade à autofagia*

Em meados dos anos 1980, após a consagração de políticas que encaravam essa *realidade* marcada pela arregimentação da Lei Universal do Capital – algo que ganharia ainda mais proeminência ao final da década com o esfacelamento da União Soviética –, um termo passa a figurar no horizonte das análises sociológicas e políticas no que diz respeito às perspectivas e modos de organização laborais: trata-se da palavra *precariado*. Enquanto tipo ideal, o termo é um composto por dois termos, “precário” e “proletariado”, e é utilizado sobremaneira para designar uma nova *classe* de pessoas no que diz respeito às atividades laborais sob as novas formas constitutivas instrumentalizadas pelas dinâmicas ditas *neoliberais*, ou *neoclássicas*, na estruturação das relações econômicas e de trabalho. É a partir dessa perspectiva que o sociólogo Guy Standing o aborda e, em linhas gerais, trata

de especificá-lo da seguinte maneira:

Consiste em pessoas que têm relações de confiança mínima com o capital e o Estado, o que as torna completamente diferentes do assalariado. E ela não tem nenhuma das relações de contrato social do proletariado, por meio das quais as garantias de trabalho são fornecidas em troca de subordinação e eventual lealdade, o acordo tácito que serve de base para os Estados de bem-estar social. Sem um poder de barganha baseado em relações de confiança e sem poder usufruir de garantias em troca de subordinação, o precariado é *sui generis* em termos de classe. (...) A precariedade também implica a falta de uma identidade segura baseada no trabalho, considerando que os trabalhadores em alguns empregos de baixa renda podem estar construindo uma carreira. (...) Talvez uma linha de delineamento igualmente interessante esteja associada com o que pode ser chamado de “dissonância de status”. Pessoas com nível relativamente alto de educação formal que tiveram de aceitar empregos com um status ou rendimento abaixo do que acreditam estar de acordo com suas qualificações são propensas a sofrer de frustração de status. (...) O precariado pode ser identificado por uma estrutura característica da renda social, que confere uma vulnerabilidade que vai bem além da que seria transmitida pela renda financeira recebida em um momento específico. (...) Uma característica do precariado não é o nível de salários em dinheiro ou de rendas auferidas em qualquer momento específico, mas a falta de apoio da comunidade em momentos de necessidade, a falta de benefícios assegurados da empresa ou do Estado e a falta de benefícios privados para complementar ganhos em dinheiro. (...) Não há “sombra de futuro” pairando sobre suas ações, para lhes dar um senso de que o que dizem, fazem ou sentem hoje terá um forte ou obrigatório efeito em suas relações de longo prazo. O precariado sabe que não há nenhuma sombra de futuro, da mesma forma como não há futuro no que eles estão fazendo agora (STANDING, 2019, pp. 25-31).

O precariado analisado por Standing se distinguiria do *lumpenproletariado* (basicamente, os desempregados sem esperança de integração social) em razão do fato de que, em partes, há uma integração, mesmo que seja, por assim dizer, na degradação. Importante frisar e

levantar uma questão: Standing traça suas análises pouco antes (o texto foi originalmente publicado em 2013) do *boom* das empresas ligadas ao atualmente chamado *capitalismo de plataformas* (os aplicativos de intermediação de prestação de serviços, p.ex.) e o alongamento da *cauda* do mercado propiciado pela internet.<sup>5</sup> Nesse sentido, nesses anos que decorreram das análises de Standing – e, poderíamos dizer, com a aceleração da precarização, a qual ganhou, inclusive, a alcunha de *uberização* em razão da disseminação do uso das *plataformas* e, sobretudo, pelo suposto barateamento do transporte privado pago –, em que medida a produção do precariado não seria a antessala de uma lumpenização radical edulcorada por eufemismos como *empreendedor*, *inovador* etc.?<sup>6</sup>

Hoje já são várias as análises e estudos que apontam para o sentido da precarização: na conjuntura das crises advindas com o chamado fim dos *trinta gloriosos* depois da Segunda Guerra – das guerras coloniais às revoltas e lutas por direitos (sobretudo no Atlântico Norte), dos incipientes processos de globalização produtiva às respostas orquestradas pelas grandes corporações contra as políticas de direitos sociais dos Estados de Bem-Estar social – se dá o *rebote* da equação que garantia certa sustentabilidade e equilíbrio às ligações entre os dependentes de lucro, os dependentes de salário<sup>7</sup> e os governos dos Estados. Isto é, a *greve de investimentos* do setor produtivo (do capital) como forma de pressão contra os governantes rendeu aos anos 1970

5 Na chamada *cauda curta*, grande parte da demanda não era formulada nem satisfeita em razão das circunstâncias de produção. Raffaele Alberto Ventura, em *Teoria da Classe inadequada* – também uma espécie de estudo sobre o precariado – especifica a constituição desse alongamento da cauda do mercado: “A assim chamada «cauda longa» define a parte do mercado na qual se alcança um importante volume total de transações, digamos, um monte de livros vendidos, somando volumes unitários muito reduzidos, digamos, um punhado de cópias vendidas de cada título. A revolução, popularizada por Chris Anderson em seu livro *A cauda longa*, de 2006, consiste no fato de que possa ser rentável (para um distribuidor, um fornecedor de serviços ou para um grande editor) posicionar-se nesse segmento de mercado vendendo «less of more», pequenas quantidades de muitos tipos de produtos. A cauda do mercado é o segmento em que são satisfeitos os nichos de demanda. Tradicionalmente «curta», uma vez que, por força das circunstâncias, grande parte da demanda não era formulada nem satisfeita, graças à internet a cauda se alongou. Isso foi verdade sobretudo para os livros, verdadeiro banco de provas do visionário projeto de «everything store» imaginado por Jeff Bezos na metade dos anos 1990, isto é, justamente o site Amazon.” (VENTURA, 2021, p. 155)

6 E anoto aqui um exemplo no campo artístico – ainda em solo britânico, ou seja, no coração de um *ex-império* que também sucumbiu à nova Lei universal da *realidade* – que expõe a questão de forma penetrante: trata-se da intuição do cineasta inglês Ken Loach em dois de seus últimos trabalhos: *Eu, Daniel Blake* (2016) e *Você não estava aqui* (2019). Nesses filmes, as inquietações acerca da *nova razão do mundo* são expostas de forma brilhante pelo diretor

7 Sigo aqui a terminologia de Wolfgang Streeck em *Tempo Comprado* (STREECK, 2018).

(regra geral, nos países da OCDE) uma conturbação nesse equilíbrio com um desfecho já conhecido: a ascensão de um *modus operandi* político que hoje é notoriamente conhecido como *neoliberalismo*, no qual a palavra de ordem era a flexibilização (dos fluxos de capitais, das relações laborais, das formas de produção etc.) como forma de salvaguardar os processos econômicos e a estabilidade política no contexto dos países onde até então o *welfare* era o único horizonte. Em outras palavras, a lógica da exploração geopolítica capitalista-colonial passava a ser introjetada como lógica operacional dentro dos próprios países *imperiais*, e isso como declarada e única forma de garantir a subsistência de um modo de conservação econômico-político capaz, supostamente, de garantir crescimento econômico, geração de riqueza e expansão da conquista tecnológica então diretamente associada à produção de riquezas.<sup>8</sup>

É evidente que essas análises macroscópicas, trazidas em termos generalistas, devem ser lidas com várias nuanças, uma vez que são muitas as perspectivas que poderíamos e deveríamos aqui apontar, sobretudo como no caso do Brasil, onde essa clivagem *neoliberal* chega após a aprovação de uma constituição amplamente antagônica, ao menos formalmente, ao modelo que então era proposto, por economistas e por uma elite transnacional, como única forma de, diante do iminente colapso da URSS, garantia de crescimento econômico e liberdade política.<sup>9</sup> Todavia, ao menos no Atlântico Norte (e depois com reverberações em todo o globo), o *turning point* de um ciclo de crescimento pautado numa presença do estado como interveniente e garantidor de direitos às populações se dá quando o Estado, por meio de governos pressionados, passa a operar como agente garantidor da liberdade dos processos econômicos e da livre concorrência. Esse processo não acontece de uma forma *natural* dentro da organização da vida política, econômica e social, como se o retorno a uma dinâmica econômica *liberal* fosse algo inexorável, dado a falência do modelo de *welfare* que sucedeu o *laissez*

8 Aqui é preciso frisar as importantes análises de Naomi Klein em seu *A doutrina do choque* (KLEIN, 2008), no qual a autora indica que tais conformações se dão sobretudo depois das experiências e balões de ensaio em economias periféricas, como o clássico exemplo do Chile de Pinochet.

9 Cf.: Camila Rocha, *Menos Marx, mais Mises* (ROCHA, 2021), no qual a autora aponta como o ideário neoliberalizante foi deliberadamente propagado nos meios empresariais brasileiros entre 1982 e 1997; também faço um pequeno rastreamento desses movimentos – ainda que, diferentemente de Rocha, desde uma perspectiva mais voltada à questão teórica – em Mitografias do Brasil contemporâneo. A liberdade é de quem? (HONESKO, 2020).

*faire* (cuja convulsão em 1929 ainda fazia ecos), mas, como mostra Gregoire Chamayou em *A sociedade ingovernável* (CHAMAYOU, 2020), tratou-se de uma resposta muito bem organizada (com *lobbies* nas elaborações de leis, com força política no patrocínio de campanhas de políticos etc.) dos dependentes de lucro à forma política do *welfare*, o que acima chamei de forma genérica de *greve de investimentos*. Porém, ao lermos teóricos como Friedrich Hayek – que talvez tenha sido, junto com Milton Friedman, o teórico que mais influenciou a constituição do atual modelo *neoliberal* (lembremos que Hayek era o conselheiro pessoal de Margareth Thatcher) –, a impressão que temos é a de que estaríamos diante de um rearranjo natural e o único capaz de dar sustentabilidade à lógica do crescimento econômico.

Em linhas gerais, em sua filosofia da liberdade, Hayek elabora uma espécie de teoria da evolução social na qual os homens, sem intencionalidade, vão descobrindo os instrumentos e hábitos mais eficazes e exitosos para sua adaptação. Nesse sentido, a liberdade não seria um dado natural, mas uma construção civilizacional não intencional cuja definição última seria a ação do indivíduo sem ser coagido por quem quer que seja (sobretudo a coerção do Estado, que velaria, sob as vestes de uma liberdade coletiva, apenas uma subjugação dos indivíduos). Teríamos, assim, um esquema do constructo teórico de Hayek: em um polo, a razão, como garantia de *segurança* mínima em forma de postulação de regras gerais que nada mais fariam do que dar as condições de possibilidade da livre concorrência, e, em outro, a liberdade, que só pode ser efetiva (não uma mera possibilidade de agir) no seio de uma livre concorrência. Em linhas gerais, portanto, a razão deveria se submeter à liberdade assim como o Estado à Economia.

É com vistas à criação dessa submissão da razão à liberdade que Hayek pode falar de democracia ilimitada e democracia limitada. Ora, para ele, a democracia ilimitada carregaria como um cavalo de Troia as decisões planificadoras da razão (da segurança) para o interior do espaço (que deveria ser completamente franco) da liberdade. Melhor dizendo: as democracias, com seu sistema de construção legislativa e de organização da vida social, carregariam de modo clandestino as decisões coletivas para esse espaço, minando, com isso, qualquer chance de uma verdadeira concorrência. Daí a necessidade de limitar a democracia (e não à toa Hayek fala de uma diferença entre vontade do povo e opinião do povo; não à toa sua indicação de um legislativo profissional, que estabeleceria de antemão os critérios fundamentais da instauração do livre-mercado para a livre concorrência). Numa sociedade de complexidade relacional, tal como a sociedade industrial

moderna, a vontade de controle consciente das condições de concorrência estaria fadada ao fracasso e, portanto, deveria ser limitada (HAYEK, 1985).

Em outras palavras, o pensamento de teóricos como Hayek revela uma espécie de *fé* numa liberdade – como construção social advinda da estruturação do capitalismo – de ação individual (e liberdade é elaborada em sentido negativo: como já dito, não ser constrangido por ninguém a fazer algo) como *suprassumo* e estopim para o desenvolvimento de uma *ordem espontânea*, desde que as garantias *razoáveis* sejam dadas pelo Estado, que, assim, cumpriria sua função de fornecedor de *segurança* às dinâmicas econômicas (Razão/Estado = segurança; Liberdade/Economia = liberdade). Isso a tal ponto que Hayek, em *The constitution of freedom*, de certo modo confessa sua *fé*:

Nunca teremos os benefícios da liberdade e nunca obteremos os imprevisíveis novos desenvolvimentos para os quais ela dá oportunidade se ela também não for garantida na medida em que for utilizada de forma que não pareça desejável. Assim, já não se sustenta o argumento de que a liberdade individual seja frequentemente abusiva. Liberdade necessariamente significa que muitas coisas de que não gostamos serão feitas. Nossa *fé na liberdade* não se baseia nos resultados previsíveis em circunstâncias particulares, mas na *crença* de que ela acabará, em equilíbrio, liberando mais forças para o bem do que para o mal (HAYEK, 2011, p. 83).

Ora, que esse modelo tenha frutificado e gerado efeitos em todas as esferas da vida parece evidente. Aliás, talvez hoje estejamos sob a égide desse *mito da fé na liberdade* de uma maneira ainda mais *aplicada*. E isso porventura tenha de ser levado em conta por meio de um paradoxo: a intensificação dos processos de *flexibilização* engendrados pela lógica dita neoliberal – que, por sua vez, nada mais seria que a intensificação acelerada da busca de *valor* própria do capitalismo – engendra a produção do precariado que, por sua vez, enquanto conformação subjetiva, encarna a *lei natural* do livre-mercado (a sociedade concorrencial) como única realidade e forma de vida, algo que realimenta a produção de precarização num ciclo cujo fim, que ainda não entrevemos, é postergado por tecnologias de subjetivação que atuam não apenas em nível coletivo – na inexistente solidariedade de

classe (proletários) – mas de forma capilar e atomística, em cada indivíduo (a famosa frase de Thatcher “não há algo como a sociedade, só indivíduos, homens, mulheres e famílias” ganha ainda mais inteligibilidade hoje).

Em certo sentido, a lógica da *liberdade*, da *nova liberdade*, é a intensificação de uma crença no capital como único e último horizonte de conformação possível da vida dos seres humanos (a lógica do fim da história que, apesar de toda sua impostura, ainda tem seus adoradores). Como diria Anselm Jappe, lendo Marx e percebendo nesse processo algo insito à lógica da produção do *valor* no capitalismo:

Na sociedade mercantil, a economia colonizou todas as esferas da vida e submeteu a existência como um todo à exigência de rentabilidade. Se todas as atividades humanas e, portanto, todos os aspectos da vida estão submetidos, direta ou indiretamente, às exigências da economia e devem se conformar às leis do dinheiro e do trabalho que o produz, então a economia – a economia capitalista – torna-se coextensiva à própria vida humana. Contudo, esse “economismo real” é próprio da sociedade mercantil, e apenas dela; era desconhecido das organizações sociais anteriores (JAPPE, 2021, p. 26).

Assim, o trabalho (o trabalho abstrato cuja aferição de valor se dá no tempo despendido) teria sido alçado à condição de mediador universal da sociabilidade humana, o mediador que dirige a sociedade mercantil como seu motor, como sua *realidade e lógica* únicas; ou como analisa Jean-Luc Nancy, a lógica da *equivalência* geral (NANCY, 2008, p. 44-47): os sujeitos seriam todos intercambiáveis à medida que “na sociedade em que domina o fetichismo da mercadoria não pode haver um verdadeiro sujeito humano: é o valor, nas suas metamorfoses (mercadoria e dinheiro), que constitui o verdadeiro sujeito (JAPPE, 2021, p. 33)”

No que diz respeito ao fetichismo, trata-se de algo vinculado inexoravelmente à dominação estrutural exercida pelo valor, pelo trabalho, pelo dinheiro e pela mercadoria na sociedade mercantil (e sobremaneira hoje, na sociedade já neoliberalizada em seus modos), à submissão da vida à tirania econômica, a uma *forma geral* cuja principal característica é a do valor mercantil: a ausência de qualquer conteúdo, uma espécie de vazio. Continua Jappe:

As formas gerais fetichistas das culturas anteriores – o totemismo, as religiões, a dominação pessoal exercida sobre escravos e servos – tinham conteúdos *concretos*, por mais opressivos que possam ter sido. O valor mercantil é a única forma fetichista que constitui uma pura forma sem conteúdo, uma forma indiferente a qualquer conteúdo. É por isso que seus efeitos são tão destruidores. Discernir as consequências da difusão dessa forma de síntese social na época moderna é absolutamente necessário para compreender a *coerência* dos fenômenos tão diversos que nos ameaçam, mas que, encarados separadamente, não têm uma explicação cabal (*IDEM*, p. 27).

Que essas ameaças hoje possam ser elencadas quase *ad infinitum* – das falências sociais pontuais e regionais à crise climática global (MARQUES, 2018) – é algo que se mostra como evidente. E, se levarmos a sério essa hipótese de intensificação extrema dos processos capitalistas (e o neoliberalismo como seu corolário), o *precariado* sobre o qual falamos é tão somente um produto necessário e desejável de uma lógica que não prevê senão a consumação de si mesma num processo de aceleração infinita de produção de vazio, de *fetiche*. O fim da história pode não ter chegado, tal como anunciado, mas encontra na propulsão à autofagia destrutiva sua figura exemplar – e, hoje, com a dinâmica da hiperconectividade tecnológica, o livre fluxo de capitais no jogo da produção de *valor* a partir de *valor* do capitalismo financeiro funciona como um acelerador do processo autodestrutivo que parece ter na crise (catástrofe) ambiental seu fechamento: qualquer ação governamental de controle (emissão de gases do efeito estufa, produção de combustíveis fósseis, desmatamento para abertura de pastagens e criação de gado etc.) soa postergável ou implausível e, quando e se *assumida*, é transmutada numa forma de produção de valor (o mercado de créditos de carbono, a inclusão de ativos de água no Mercado Futuro de bolsas etc.); em outras palavras, o *neo-liberalismo* carrega consigo uma dinâmica do *necro-liberal*, afinal, o vazio do fetiche, no fundo, se imobiliza na morte.

A *máquina mitológica* operada pela *fê na liberdade*, portanto, faz mover um mundo tornado único: só há uma realidade determinada pelas leis do Capital, e qualquer outra aposta é relegada às brumas de um primitivismo utópico-pueril a ser cuidado (atitude corrente nos modos de lidar com os mundos dos povos originários das Américas, p.ex.) ou é de imediato taxada de *irrealista*. As apostas num *mundo por vir* que minimamente se



disponha a tomar distâncias desse horizonte, assim, veem-se constrangidas a uma *realidade* que, aos ouvidos moucos das estruturas institucionais hoje atravessadas pela lógica da máquina da *fé na liberdade* (e isso nas mais variadas instâncias: dos órgãos de Estado às organizações transnacionais de cooperação; das universidades às postulações pedagógicas para as formações elementar e média; das agências de pesquisa à organização de formas produtivas ditas alternativas etc.), reduz-se a sondar em dinâmicas locais pequenos modos de se manter. Diante de um mito inquebrantável e hoje transfigurado no próprio sentido único e universal, essa construção de outros *reais* pode parecer utópica, mas, para lembrar o poeta Pier Paolo Pasolini, “ou somos utópicos ou desaparecemos” (PASOLINI, 2012, p. 1235).

### *Dos delírios à luta violenta por uma realidade: um caso*<sup>10</sup>

Desde quando lemos em qualquer noticiário financeiro brasileiro que as propostas de política econômica da chamada *esquerda* são irrealistas, ou que mais ora menos ora terão um choque de *realidade*, até quando contemporaneamente se fala de uma luta contra o comunismo, o que está em jogo é uma disputa pela própria concepção do que é real. Por outro lado, uma resposta pronta e acabada do chamado campo progressista é dizer que se tratam de delírios da extrema direita (no Brasil, em seu formato *bolsonarista*) e que são todos desconectados da *realidade*. Nesse sentido, é papel das extremas direitas contemporâneas a tentativa de uma espécie de “revolução conservadora” – nos termos de Luigi Fabbri, uma *contrarrevolução preventiva* (FABBRI, 2009) operada justamente pelo Capital – que procura achatar as democracias liberais, os comunismos, os totalitarismos e tudo o mais sob o argumento de que todos são modos de cercar a *verdadeira liberdade* – não ser coagido por ninguém sob nenhuma circunstância – que

10 Esse trecho foi desenvolvido, com algumas diferenças, em *Mitografias do Brasil contemporâneo* (HONENSKO, 2020).

sufocariam a verdade (numa lembrança aqui infame).<sup>11</sup> Para isso, reivindica um “mito” fundador como hipótese para o início de uma “nova era” da política, para libertar a verdade, para dar acesso à *verdadeira realidade*.

Podemos ler essa nova era como um do estado de exceção que funcione tal qual uma mola propulsora para que os *indivíduos* se desvençiem das instituições que, em nome de um pacto social que os estaria conduzindo ao *caminho para a servidão*, cerceiam a verdadeira liberdade: é nesse sentido que, no caso brasileiro, os recentes ataques às estruturas fundamentais do Estado, ao Supremo Tribunal Federal e o Congresso Nacional, ganham inteligibilidade. O niilismo de Estado – uma forma de *não-governo* instrumentalizada pelas extremas-direitas – é, no limite, a postulação de um *acompanhamento*, uma *gestão* (ou seja, no fundo ainda um governo), das condições de concorrência. Entretanto, é preciso dar à concorrência seu nome: *stasis*, a guerra civil, na qual a intervenção da violência do governo se dá, nos rincões coloniais do planeta, não mais na forma-polícia mas na forma-milícia. E a luta diária por condições elementares de subsistência, que num país como o Brasil é uma constante secular, essa *realidade* do povo brasileiro, pode dar ensejo à transformação do “cada um por si, Deus para

11 Ao publicar seu livro sobre o fascismo em 1922, Fabbri é o primeiro a postular a hipótese de que o fascismo (essa figura por excelência da extrema-direita) é sobretudo uma *contrarrevolução preventiva* operada como modo de salvar, de certa forma, as dinâmicas do Capital. Também é importante lembrar das análises de Daniel Guérin em *Fascismo e grande capital*. No prefácio à segunda edição do livro, de 1945, Guérin tem uma percepção bastante aguçada da dupla dinâmica de funcionamento do fascismo (o chamado fascismo histórico), a qual, guardas as devidas distâncias históricas, parece também ser bastante presente nas dinâmicas da extrema-direita contemporânea. Cf. GUÉRIN, 2021, pp. 18-19: “Nas conclusões deste livro, eu havia insistido no extraordinário *poder de perdurar* do fascismo. A obstinação desesperada com que ainda resiste na hora em que escrevo estas linhas, mesmo sabendo-se perdido, supera, evidentemente, todas as expectativas. No entanto, o fascismo é compreensível, se nos dispusermos a lembrar que o fascismo não é apenas um instrumento a serviço do grande capital, mas também, ao mesmo tempo, um *levante místico* da pequena burguesia pauperizada e descontente. Se grande parte das classes médias que haviam levado o fascismo ao poder está hoje cruelmente decepcionada, não é esse o caso dos militantes. No enorme aparelho burocrático do Estado fascista, existem muitos sibaritas e muitos degenerados, mas há também os verdadeiros fanáticos. Estes, ao defenderem o regime, não defendem apenas a própria posição social e mesmo a própria vida: **defendem, além disso, um ideal em que acreditam piamente, e até a morte.** (Notemos de passagem: não é pela força bruta, menos ainda pelas baionetas estrangeiras, que se podem de fato desintoxicar os cérebros.) O fascismo comporta o risco de deixar sequelas nos países em que esteve instalado por mais uma razão: tanto em seu declínio como em seu nascimento, deve muito à complacência de seus ‘adversários’; o Estado ‘democrático’ que lhe sucede ainda está todo infectado pelo vírus fascista (assim como o Estado ‘democrático’ que o precedera já estava todo infectado pelo vírus fascista). A ‘deapuração’ é tão somente um teatro, porque, para de fato desinfetar o Estado burguês, seria preciso esvaziá-lo e rompê-lo. A alta administração pública, o exército, a polícia e a magistratura permanecem povoados de auxiliares e cúmplices do regime anterior, os mesmos, em sua maioria, que no passado haviam entregado ao fascismo as chaves do poder.” (*grifos nossos*)

todos” em “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

Se na dinâmica das democracias liberais – do *pacto social* – a política estatal tem seu outro nome no “monopólio do uso da violência (força)”, é importante notar que no modelo concorrencial há a disseminação capilarizada da violência justamente nas figuras da milícia e dos agentes financeiros. Uma das críticas mais contumazes ao sistema eleitoral de qualquer democracia liberal está nos modelos de financiamento de campanhas eleitorais, os quais mascaram forças que, dando suporte para seus representantes na estrutura do Estado, angariam modos de praticamente alcançar o estatuto de fora-da-lei. Com uma legislação inexistente na tributação de lucros e dividendos de acionistas majoritários de grandes conglomerados financeiros, com o controle da vida do cidadão comum por meio da dívida, além da componente propagandística (mitológica, para dizer com Furio Jesi) do sacrifício necessário para impedir que a economia pare e com isso todos sejam sacrificados, os agentes financeiros atuam em nível *institucional-global* tal como as milícias em nível *social-local*: estes, os empreendedores *locais* bem sucedidos de regiões depauperadas que à medida que *monopolizam a violência local fundam* sua lei; aqueles, os empreendedores *globais* que vampirizam economias inteiras de estados ao ajudar a *eleger* – ou a sustentar pequenos tiranos locais, como, p.ex., fazem as empresas de tecnologia no Sudão e, desde 2005, no Sudão do Sul – seus representantes nas estruturas desses mesmos estados (de fato, o fundamento místico da autoridade para o qual Jacques Derrida (DERRIDA, 2007) quer chamar a atenção nada mais é do que uma *arma na mão* diante de alguém sem meios de defesa).

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica (BENJAMIN, 2005, p. 83).

Ao reler a famosa tese benjaminiana parece-nos claro que as atuais apostas contra as extremas-direitas insistem numa volta a um *pacto social*.

Volta impossível para os estados em que um *bem-estar* social pôde ter certa consistência, mas volta sequer pensável num contexto como o brasileiro, onde apenas sopros frágeis de bem-estar foram sensíveis ao longo da história e onde a nova norma *histórica*, o *naturalismo da concorrência*, já é uma constante dos modos de relações *sociais* desde a dizimação das populações originárias.

Deleuze nos diz que os acontecimentos, essas *irrupções* do real, são sempre moleculares: desconhecem os complôs e destituem-nos de nossa pretensa soberania, lançando-nos à sorte de forças que nunca controlaremos, mas diante das quais podemos agir com *virtú* ou covardia (BARBOSA, 2020). A realidade, portanto, está sempre em disputa, de modo que a dinâmica das extremas-direitas, que aposta no *mito* da *concorrência* universal – os outros nomes da guerra – como instância de legitimação da realidade/verdade, não é um delírio, uma realidade paralela, mas uma aposta na constituição de um mundo sórdido em que a violência do mais forte não pode sofrer nenhum freio.

A frequência com a qual o neoliberalismo se modula no Brasil tem ainda muitas ondas por irradiar. Todavia, hoje, essa *máquina mitológica operativa e fundacional*, que se travestia, ao sabor das circunstâncias, para assegurar mais liberdade aos que por aqui *desde sempre foram mais livres*, agora já não consegue apresentar o *mito* sobre cuja veracidade gostaria de nos convencer. Com isso, dá-se a ver abertamente em toda sua feiura e compleição; resta, assim, aos cada vez menos livres o desafio de emperrar essa máquina e organizar o desespero de modo a criar outras formas de solidariedade e vida em comum. E tais formas, hoje, devem levar em conta que este mundo, o mundo que quer impor uma única realidade absoluta em todos os rincões, um mundo que, por não reconhecer que outros mundos desde há muito já estão aí, como nos aponta Ailton Krenak, está fadado por si só à destruição (KRENAK, 2020).

## Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*.

trad.: Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *L'irrealizabile. Per una politica dell'ontologia*. Torino: Einaudi, 2022.

BADIOU, Alain. *Em busca do real perdido*. trad.: Fernando Scheibe, Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BARBOSA, Jonnefer. *Travessia conceitual do irrepresentável. Três limiares da pandemia de 2020*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597712-travessia-conceitual-do-irrepresentavel-tres-limiares-da-pandemia-de-2020>

BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de História*. In.: LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005. Trad. das Teses: Jeanne Marie Gagnebin e Marcus Lutz Müller.

BOHM, David. *Causalidade e acaso na física moderna*, trad.: Rodolfo Petrônio, Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

BOHR, Niels. *Física atômica e conhecimento humano. Ensaios 1932-1957*, trad.: Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

BRISSON, Luc. "A 'matéria' e a 'necessidade' no Timeu de Platão", trad. Rachel Gazolla, in.: *Hypnos*, São Paulo, n. 28, 1º semestre 2012, pp. 18-30.

CHAMAYOU, Grégoire. *A sociedade ingovernável. Uma genealogia do liberalismo autoritário*, trad.: Letícia Mei, São Paulo: Ubu, 2020.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*, trad.: Mariana Echalar, São Paulo: Boitempo, 2016.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei. O "Fundamento místico da autoridade"*, trad.: Leyla Perrone-Moisés, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Khora*, trad.: Nícia Adan Bonatti, Campinas: Papirus, 1993.

FABBRI, Luigi. *La controrivoluzione preventiva. Riflessioni sul fascismo*. Milano: Zero in condotta, 2009.

GUÉRIN, Daniel. *Fascismo e grande capital*. trad.: Lara Christina de Malimpensa. Campinas: Ed. Unicamp, 2021.

HAYEK, Friedrich. *Direito Legislação Liberdade. Uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e de economia política*, trad.: Henry

Maksoud, São Paulo: Visão, 1985.

\_\_\_\_\_. *The Constitution of Freedom. The definitive edition.* (org. Ronald Hamowy). Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

HONESKO, Vinícius. *Mitografias do Brasil contemporâneo. A liberdade é de quem?* Belo Horizonte: Áyiné, 2020.

JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica. Capitalismo, desmesura e autodestruição*, trad.: Júlio Henriques, São Paulo: Elefante, 2021.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*, trad.: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, São Paulo: Cultrix, 2012.

JESI, Furio. “Leitura do *Bateau ivre* de Rimbaud”. In.: Outra Travessia. n. 19. *A Arte, entre a festa e a nudez*. UFSC. 1º Semestre de 2015. Trad.: Fernando Scheibe e Vinícius N. Honesko.

\_\_\_\_\_. *Mito*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1980.

KLEIN, Naomi. *A doutrina do choque. A ascensão do capitalismo de desastre*, trad.: Vania Cury, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*, trad.: Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: Cosac Naify, 2012.

\_\_\_\_\_. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In.: Mauss, Marcel, *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Epu/Edusp, 1974.

MARQUES, Luiz. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Unicamp, 2018.

NANCY, Jean-Luc. *Vérité de la démocratie*. Paris: Galilée, 2008.

PASOLINI, Pier Paolo. *Da “Il caos” sul “Tempo” in.*: PASOLINI, Pier Paolo. *Saggi sulla politica e sulla società*. Org. de Walter Siti e Silvia De Laude. Milano, Arnoldo Mondadori 2012.

RANCIÈRE, Jacques, *Os nomes da história: Ensaio de poética do saber*, trad.: Mariana Echalar, São Paulo: Unesp, 2014.

ROCHA, Camila. *Menos Marx, mais Mises. O liberalismo e a nova direita no Brasil*. São Paulo: Todavia, 2021.

STANDING, Guy. *O precariado. A nova classe perigosa*, trad.: Cristina Antunes, Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

STREECK, Wolfgang. *Tempo comprado. A crise adiada do capitalismo democrático*, trad.: Marian Toldy e Teresa Toldy, São Paulo: Boitempo, 2018.

VENTURA, Raffaele Alberto. *Teoria da classe inadequada*, trad.: Vinícius Nicastro Honesko, Belo Horizonte: Áyiné, 2021.

RECEBIDO EM: 19/12/2022  
APROVADO EM: 20/12/2022