

A CRISE HIPERSTICIAL DO PENSAMENTO DE ESQUERDA: DA HIPERSTIÇÃO NEGATIVA À IMAGINAÇÃO INSTITUINTE, POR UMA MITOPOLÍTICA MENOR

Felipe Fortes ¹

Emerson Pirola ²

Resumo: O conceito de hiperstição, originariamente proposto pelo CCRU, tanto ajuda a explicar o funcionamento imagético do capitalismo, quanto se revela crucial para a construção de uma ação política voltada para o futuro, orientada por contrahiperstições emancipatórias. No entanto, o pensamento de esquerda parece ter se enredado em hiperstições negativas que, em vez de mobilizar as lutas contemporâneas, acabam por paralisá-las. Assim, este artigo propõe, primeiramente, uma definição e uma crítica das hiperstições negativas presentes na esquerda dogmática, ao mesmo tempo em que sugere uma aliança entre os exercícios hipersticionais e o método (pós-)operaísta da tendência, com o objetivo de desbloquear as potências criativas da imaginação. Em seguida, a partir dessas lutas hipersticionais, propomos a imaginação política como uma capacidade instituinte (inspirada por Spinoza e Castoriadis) e resgatamos, à luz de Deleuze, o papel essencial da afetividade, do mito e da fabulação no exercício hipersticial libertário. Dessa forma, buscamos fundar uma mitopolítica imanente, estruturada por mitos menores, abertos ao porvir, ao invés de por mitos maiores, arcaicos e transcedentes.

¹ Doutor em Filosofia. Pós-doutorando no PPG de Comunicação e Cultura da UFRJ. Bolsista FAPERJ. Pesquisador da Rede Uninômade. E-mail: ffortes1999@gmail.com.

² Doutor em Filosofia pela PUCRS. E-mail: emerson.pirola@acad.pucrs.br.

Palavras-Chave: hiperstição, imaginação; mitopolítica;

Abstract: The concept of hyperstition, originally proposed by the CCRU, not only helps to explain the imagetic functioning of capitalism but also proves crucial for constructing a political action directed toward the future, guided by counter-hyperstitions of emancipation. However, leftist thought seems to have become entangled in negative hyperstitions that, instead of mobilizing contemporary struggles, end up paralyzing them. Thus, this article first proposes a definition and critique of the negative hyperstitions present in dogmatic leftism, while also suggesting an alliance between hyperstitional exercises and the (post-)operaismo method of tendency, aiming to unlock the creative potential of imagination. Subsequently, from these hyperstitional struggles, we propose political imagination as an instituting capacity (inspired by Spinoza and Castoriadis) and recover, in the light of Deleuze, the essential role of affectivity, myth, and fabulation in the liberatory hyperstitional exercise. In this way, we seek to establish an immanent mythopolitics, structured by smaller myths, open to the future, rather than larger, archaic, and transcendent myths.

Keywords: hyperstition; imagination; mythopolitics;

— *Is it Future or is it Past? — Twin Peaks*

Em memória de David Lynch (1946 -∞)

1. Introdução: a esquerda na sala vermelha da hiperstição do capital

— “*Is it Future or is it Past?*” — a pergunta, repetida ao Agente Cooper na atmosfera onírica e distorcida da *Red Room* (ou *Waiting Room*) em *Twin Peaks*, captura a indeterminação entre passado, presente e futuro. No espaço hipnótico e inquietante criado por David Lynch, essa questão retorna como um eco deformado, sempre presente e inescapável, assombrando as escolhas — nem sempre voluntárias — de suas personagens. Estamos presos em um *loop*, no eterno retorno do passado, ou diante da possibilidade de uma abertura para o futuro? O eterno retorno do mesmo ou o eterno retorno da diferença?

A ambiguidade temporal experimentada por essas estranhas figuras lynchianas ressoa diretamente com a crise da imaginação enfrentada pela esquerda contemporânea, que parece estar imersa em sua própria *Red Room*: um espaço fantasmático *de espera* onde as derrotas do passado se repetem como se fossem inevitáveis e o futuro permanece interditado e assombrado por figuras nocivas do passado: o operário, Stalin, a URSS. Se, por um lado, é inegável que paira no ar uma crítica à imaginação política da esquerda, por outro,

essa mesma crítica, ao apontar a crise da imaginação, frequentemente *reproduz as próprias condições de sua crítica*, ou seja, involuntária ou deliberadamente acaba por reafirmar uma suposta invencibilidade do capitalismo, como se este tivesse capturado por completo o presente e o horizonte de expectativas do futuro e, nesse sentido, o “realismo capitalista” de Mark Fisher (2020) é sintomático.

Neste texto, buscamos, por meio de uma *crítica da crítica*, traçar um caminho distinto. Argumentamos que a crise da imaginação política da esquerda é real, mas não apenas um sintoma da força do capitalismo, sua simples e inexorável consequência. Ela também é efeito de uma *hiperstição negativa* ou involuntária: um circuito de crenças derrotistas tornadas “profecias autorrealizáveis” que, ao serem reiteradas e circularem, moldam nossa perspectiva política sobre a realidade. Argumentamos, pela introdução de um ponto de vista distinto, baseado nas lutas e nas transformações históricas do capitalismo, através do método operaísta/pós-operaísta de leitura, que, pelo menos desde a queda do Muro de Berlim, a esquerda tem reproduzido essa hiperstição menos por coerção externa e mais por sua própria incapacidade de interpretar as transformações, tanto do capitalismo quanto da composição técnica e política das lutas contemporâneas.

Mobilizaremos, portanto, o conceito de *hiperstição*, desenvolvido pelo *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU), útil para descrever como certas “ficções” se tornam reais à medida que são acreditadas e reiteradas. Diferente da superstição, que expressa crenças infundadas e possui um efeito de privação, separando as potências do que elas podem (Deleuze, 2017, p. 300), a hiperstição opera ativamente no tecido do real, produzindo como realidade aquilo que parecia ficcional. Deste

modo, o CCRU elabora uma teoria da imaginação como força produtiva, afirmativa e imaginativa. Como argumentaremos, a hiperstição negativa da esquerda contribui para a *espectralização* de formas nocivas do passado e sua infecção cancerígena no presente, bloqueando o porvir, concedendo-o de antemão àquilo que podemos chamar de um “ponto de vista do capital”, nos deixando presos a um cativeiro do futuro que é mero desdobramento do passado via captura do presente. Enquanto o capitalismo soube mobilizar esse princípio hipersticial de maneira eficaz — transformando promessas futuristas em realidades concretas, da automação ao “aceleracionismo” do capital e ao *bitcoin*, por exemplo —, a esquerda frequentemente se enraba em hiperstições de impotência, reiterando narrativas de derrota, ou insuflando futuros que já nascem obsoletos, como nas narrativas “anti-imperialistas”, que só se sustentam pois suspendem qualquer possibilidade de sua revisão histórica, concreta e material.

A crise da esquerda, portanto, não reside apenas na sua incapacidade de agir, mas na sua limitação imaginativa, aprisionada em uma hiperstição negativa que bloqueia o horizonte de possibilidades. Para superar isso, defenderemos que é necessário recuperar uma imaginação instituinte, que não apenas reage ao presente, mas cria novos futuros a partir das lutas concretas. Nesse contexto, buscamos desenvolver a noção de uma “mitopolítica menor” que emerge como uma prática política de fabulação, capaz de gerar mitos emancipatórios, que, longe de serem representações fixas ou idealizadas, se configuram como forças dinâmicas, abertas ao porvir. Ao invés de reproduzir narrativas de derrota ou nostalgia, trata-se de um processo criativo que reinventa o real, oferecendo novas formas de organização e resistência para as lutas contemporâneas.

Como escapar dos labirintos que se conectam à Sala de Espera e reativar a potência do pensamento político sem reproduzir os espectros e seus *Doppelgänger* — estalinismo, autoritarismo, fascismo — que nos assombram? Em vez de enxergar transformações históricas como aberturas para novas lutas, parte da esquerda as interpreta unilateralmente, reproduzindo um ponto de vista automático da vitória do capitalismo, portanto, como derrotas definitivas, reforçando a crença na sua insuperabilidade. Nesse sentido, o dilema proposto por *Twin Peaks* é também um dilema político: estamos fadados a reviver fantasmas do passado, repetindo derrotas como se fossem destinos inevitáveis, ou seremos capazes de reimaginar o futuro? O tempo da política, assim como o tempo lynchiano, não é linear nem pré-determinado, mas um campo de disputa, de antagonismo, perspectivista, um entrelaçar-se de múltiplas temporalidades (MORFINO, 2021). Romper com a hiperstição da impotência significa escapar da *Red Room* da paralisia histórica da esquerda e do ponto de vista totalitário do capital e afirmar um futuro que não seja apenas uma repetição fantasmática do passado.

2. Hiperstição e sua dimensão política: antecipar, fabricar, acelerar tendências

Desenvolvido na órbita do CCRU (*Cybernetic Culture Research Unit*)³, o conceito de hiperstição pode ser definido como uma “profecia autorrealizável”, ou seja, ficções que operam no real a partir da construção de suas próprias

³ Coletivo teórico experimental fundado na Universidade de Warwick, na Inglaterra, nos anos 1990, que rapidamente rompeu com a academia e se tornou uma entidade independente e underground, influenciada por filosofia pós-estruturalista, teoria cibernetica, ocultismo, ficção científica e cultura rave, tendo entre seus membros figuras como Nick Land, Sadie Plant, Mark Fisher, Luciana Parisi, entre outros.

narrativas, ideias ou conceitos, que vão tomando forma e se propagando ao se disseminar de modo memético e viral (*swarm-machines*); portanto, “o termo refere-se a ‘ficções que se tornam reais’” (CCRU, 2015, p. 25). Em sua dimensão crítica, o CCRU se insere em um debate com o pós-modernismo “negativo” de autores como Baudrillard (1991) e Lyotard (2015), seja em sua crítica de que a realidade é substituída por simulacros representacionais (o hyper-real), seja que vivemos em uma era marcada pelo fim das metanarrativas. Por sua vez, ao mobilizar a hiperstição (uma junção de “*hype*” + “superstição”), busca-se produzir uma crítica materialista do pós-modernismo, evitando cair na ilusão de um mundo cindido entre a verdade perdida e a realidade simulada, assimilando tanto como narrativas especulativas e ficções tecnológicas podem se tornar reais ao serem aceitas e disseminadas, quanto demonstrar que uma hiperstição pode operar como uma metanarrativa alternativa, capaz de se infiltrar na realidade e moldá-la. Ao defender a operação hipersticial, o CCRU pretende curto-circuitar as divisões binárias entre o imaginário e o simbólico, o real e o ficcional, demonstrando que o que entendemos por realidade nada mais é do que uma imbricação complexa entre esses elementos: “a ficção não se opõe ao real. Pelo contrário, a realidade é entendida como composta de ficções — terrenos semióticos consistentes que condicionam respostas perceptuais, afetivas e comportamentais” (CCRU, 2015, p. 25)⁴.

Por mais que, no contexto do CCRU, se trate de propor processos inventivos e literários de “escrita” experimental e “mágica”, não se trata, efetivamente, de um processo puramente estético, mas pragmático, como

⁴ Traduções de línguas estrangeiras são de nossa responsabilidade.

defendido pelos mesmos autores: “[não é] algo estético, mas funcional, ou seja, mágico, com a magia definida como o uso de signos para produzir mudanças na realidade” (CCRU, 2015, p. 25; cf. BUSCH; CLUNESS, 2021). Se é pragmático, esse processo tensiona diretamente o campo do político. Entretanto, para não fazermos o salto do imaginário ao político tão bruscamente, vamos primeiro fazer uma aproximação da teoria da hiperstição com um dos elementos do método desenvolvido pelos teóricos marxistas do operaísmo italiano⁵, o método da análise das *tendências* (NEGRI, 2016), para melhor cimentar uma posição política hipersticial.

Calcado nas lutas selvagens italianas dos anos 1960 e 1970, os marxistas heterodoxos do operaísmo, em oposição à cristalização do materialismo dialético nos partidos e sindicatos sob a sombra do stalinismo e do togliattismo, defendiam que a análise teórica não deveria se limitar a uma descrição empírica e crítica dos fenômenos sociais, políticos e de classe. Pelo contrário, sustentavam um *perspectivismo* político irredutível, capaz de *antecipar*, nos conflitos entre capital e trabalho, uma série de tendências — ou seja, potências, forças e virtualidades — que poderiam impulsionar as lutas de classe em uma direção que rompesse o equilíbrio da balança em favor da classe operária do período. Nos anos 1960, o operaísmo buscava antecipar, organizar e acelerar as lutas operárias ao interpretar as tendências ambivalentes do processo intensivo de massificação fordista do trabalho. Esse processo resultou na decomposição das vanguardas operárias nos moldes bolcheviques, um fenômeno que se alastrou pela Europa. Na massificação operária, essas ambiguidades — posteriormente vistas pela esquerda apenas como sinais de derrota — eram,

⁵ Para uma apresentação geral do operaísmo italiano: (FORTES, 2024).

para os operaístas, no calor do momento, tendências abertas, que precisavam ser disputadas e organizadas politicamente. Um exemplo marcante foi a alienação em relação ao trabalho, fruto da migração interna italiana, que levou trabalhadores do Sul semifeudal ao Norte industrializado, colocando lado a lado, nas fábricas, uma geração de jovens sem qualquer tradição no movimento operário e operários qualificados ligados à tradição comunista.

Esse jovens operários foram rapidamente alvos de críticas dentro do movimento operário, acusados de não se adequarem à ideologia do desenvolvimento defendida na época. Eram rotulados como alienados, uma força estranha anexada ao corpo de uma classe operária “desenvolvida”. Para os operaístas, no entanto, sua recusa à disciplina do trabalho fabril representava uma força latente que, se mobilizada e organizada politicamente, poderia expressar o ápice da contradição capitalista entre capital e trabalho. Tratava-se de uma força de *recusa ao trabalho* que, portanto, colocava em xeque, como um todo, a própria relação capitalista de exploração.

Nesse contexto, a escrita experimental dos operaístas não era meramente uma experiência literária, mas sim uma experiência política da escrita. Muitas vezes anônimos, os panfletos que circulavam de mão em mão entre os operários nas fábricas não apenas os informavam, mas coorganizavam suas lutas. Essa dinâmica se ampliou socialmente ao longo dos anos 1970, transbordando os limites das fábricas e da própria identidade operária, ao mobilizar novos sujeitos e experimentações, como as rádios livres piratas, que se espalharam como meios de difusão e ação política. Nesse sentido, é visível um paralelo entre o método da análise da tendência operaísta com a escrita hipersticial do CCRU. Por

mais que com objetivos distintos, os dois métodos tratam de buscar formas de expressão de forças intensivas, virtuais, que, no entanto, são completamente materializáveis em processos experimentativos, potencialmente políticos e politicamente potentes.

Apesar do esoterismo da linguagem típica do CCRU, é um procedimento semelhante ao método operaista da tendência que aparece na descrição da hiperstição:

O processo hipersticial de entidades ‘se tornando reais’ é precisamente uma passagem, uma transformação, na qual potenciais — virtualidades já ativas — se realizam. A escrita não opera como uma representação passiva, mas como um agente ativo de transformação e um portal através do qual entidades podem emergir (CCRU, 2014, p. 25-6).

Em paralelo com essa citação, podemos dizer que, para os operaístas, a escrita era um modo de agência ativa que criava um “portal” no qual as entidades emergentes “do futuro” eram as novas figuras proletárias que atacavam e disputavam o presente. Exemplos disso são o operário-massa, que colocou em crise o fordismo nos anos 1960; o operário-social, que nos anos 1970 ampliou a socialização das lutas, da fábrica à sociedade, à fábrica social; e mesmo a multidão negriana dos anos 2000, protagonista dos ciclos de luta da alterglobalização (HARDT; NEGRI, 2004), todos teorizados simultaneamente ao momento em que esses “ciclos de luta” aconteciam.

Encontramos outro paralelo político importante entre a hiperstição e o método da tendência ao observar que o CCRU defende que as hiperstições combatem entre si, pois estão

acopladas a “programas de realidade” distintos e antagônicos. Ora, como já mencionamos, o operaísmo se destaca por introduzir, no marxismo, um perspectivismo radical baseado no ponto de vista operário, das lutas, “desde baixo”. Esse ponto de vista operário, que constitui uma ciência própria do antagonismo, combate precisamente a ciência “universalista” do ponto de vista do capital (cf. FORTES, 2024, p. 375-387).

Aqui, vale explicarmos brevemente o “giro copernicano” de Mario Tronti (1976). Trata-se de sua radical inversão da relação tradicional entre capital e classe operária. Enquanto o marxismo clássico via o desenvolvimento do capital como determinante para a luta de classes, Tronti e os operaístas argumentam que é a resistência e a luta da classe operária que impulsionam as transformações do capital. Em outras palavras, o capital reage às lutas dos trabalhadores, e não o contrário. Essa perspectiva, no qual as lutas vêm primeiro, coloca o proletariado no centro da análise, enfatizando sua autonomia e protagonismo nas dinâmicas de transformação do capitalismo. O que se sobrepõe, aqui, é um ponto de vista operário, primeiro e irredutível ao ponto de vista da ciência capitalista. Em um paralelo com a hiperstição do CCRU, podemos, portanto, afirmar que o ponto de vista define um *programa de realidade* que não é neutro, mas que antagoniza com pontos de vista contrários. Assim, configura-se um programa de realidade que é político, convergindo, pela tangente, com a análise do antagonismo hipersticial dos programas de realidade do CCRU:

Essas operações [hipersticionais] não ocorrem em um território neutro, [...] todas as condições de existência [são] resultados de conflitos cósmicos entre agências de inteligência concorrentes. [...] e cuja

existência está em conflito com outros programas de realidade (CCRU, 2015, p. 26).

Portanto, tanto para o operaísmo, em relação aos pontos de vista, quanto para o CCRU em relação à hiperstição — que produz um ponto de vista —, trata-se de “sair dos códigos de controle para desmontá-los e reconfigurá-los” (CCRU, 2015, p. 26). Esse paralelo entre o método da tendência no operaísmo e a hiperstição será retomado ao longo do texto com outras nuances. Aqui, ele nos serve para demonstrar como a hiperstição é um processo não apenas estético, mas político, exatamente por dar forma a forças ambivalentes que combatem outros pontos de vista, portanto, outras hiperstições.

Para avançarmos no problema e em nossa crítica, é necessário, no entanto, nos afastar de alguns pressupostos do CCRU e, inclusive, do *locus* de seu pensamento. Para o CCRU, há um programa de controle “definitivo”, que eles denominam OGU (*One God Universe*). Essa hiperstição será retomada por Nick Land, mas, na linha de seu “aceleracionismo fáustico” (GONÇALVES; MARQUES, 2021), transformada: a do capital como uma força alienígena que, vinda do futuro, captura toda a história. Desse modo, podemos afirmar que o OGU se torna a própria história universal do capitalismo⁶.

Para nós, esse “programa de controle da realidade”, na esteira do operaísmo, não é, em primeiro lugar, nem absoluto, nem total; outros pontos de vista possíveis antagonizam com ele, sobrevivem a ele e o forçam a se adaptar

⁶ Aqui, poderíamos opor a história universal do capitalismo, ou seja, essa OGU, à história universal da contingência apresentada no terceiro capítulo de *O Anti-Édipo* (2010) de Deleuze e Guattari. Essa história universal da contingência, portanto, é a própria história das lutas contra as diversas máquinas sociais de poder.

constantemente. O ponto de vista do capital é *totalitário*: ele intente abarcar a totalidade social, cósmica, inclusive; mas ele não é totalizante ou total, ele não a totaliza efetivamente, nem o poderia. Em segundo lugar, o programa de realidade com o qual nos interessa antagonizar é apenas um ponto de vista, o ponto de vista parcial dos capitalistas sobre a realidade e suas múltiplas dimensões. Como veremos, ele é apenas um ponto de vista entre outros, por mais que preze por sua universalização, o que evidencia ainda mais sua parcialidade. A esquerda, ao definir o capitalismo como totalizante, acaba por reforçar a imagem hipersticial de que o capital é uma entidade absoluta (por mais que histórica: o “fim da história” é sua absolutização), e esse é um dos aspectos que enfraquecem sua crítica e sua capacidade de mobilização.

Nossa primeira crítica ao CCRU (e suas derivas em Nick Land) é que o capital não é uma “entidade”, mas apenas uma relação de antagonismo entre trabalho e o próprio capital. A transformação do capital em uma entidade é, ela mesma, uma hiperstição — tanto de direita quanto de esquerda — que precisamos combater para recuperar os sentidos possíveis do futuro. Aqui aparece uma ambiguidade da crítica marxiana da economia política. Em suas vertentes mais sofisticadas, o capital é entendido como o *sujeito automático do processo de valorização do valor*, de acordo com o Marx de *O Capital* (Marx, 2013). Esse entendimento não é, por si só, errado. Pelo contrário: nos parece que é dele que devemos partir, é com esse pressuposto que devemos trabalhar. Entretanto, essa mesma crítica abstrata, logicista e sofisticada do capital, pode ter como efeito perverso uma imobilização política. A má abstração é a que perde a dinâmica real das lutas e suas potencialidades. O capitalismo se torna um processo absoluto e totalizante do qual não há escapatória e toda ação política

parece condenada de antemão. Ignorando aqui as nuances que diferenciam essas escolas, parece que elas trabalham com pressupostos totalizantes que bloqueiam a atividade política: contra a totalidade social do modo de produção capitalista movida pela lógica do valor, apenas uma crítica e uma atividade política que a abarcasse por completo e de uma vez seria válida. Toda atividade política e crítica *parcial* é relegada ao campo da impotência. O resultado é uma espécie de crítica total que se identifica com um niilismo político. Voltando ao tema da hiperstição, parece que essas vertentes críticas são cooptadas pela própria hiperstição capitalista, em que o exterminador do futuro é inescapável. É a mesma hiperstição de Land e do aceleracionismo de direita, mesmo se o sinal valorativo é trocado. Entretanto, o desafio é duplo: captar *ao mesmo tempo* essa natureza totalitária mas hipersticial, ficcional do capital, em que ele vem do futuro e se alimenta das forças de seu hospedeiro no presente, e afirmar uma *crítica perspectivista* contra essa pretensão ficcional totalitária. O desafio é afirmar, contra a hiperstição capitalista — que é real —, uma contrahiperstição, uma hiperstição parcial, que possa levar a realidade para outros caminhos que não aos do simples processo de retroalimentação positiva do “sujeito automático do valor”.

Dizer, no entanto, que essa imagem do capitalismo como totalizante é uma hiperstição *não significa que ela não funcione ou não exista*; pelo contrário, ela tem moldado não apenas as práticas políticas do pensamento capitalista, mas também, e mais problematicamente, o próprio pensamento da esquerda, chegando a formatar o que significa ser de esquerda, ser marxista etc. Nesse sentido, podemos dizer que, no campo hipersticial, são figuras como Nick Land e Curtins Yarvin que “puxam as cordas” de suas “entidades” políticas, como Elon

Musk, Peter Thiel, entre outros, que tem reconfigurado o espaço global. Desse modo, a esquerda tem reproduzido um “programa de controle dominante”, justamente porque, paradoxalmente, acaba por reproduzir o ponto de vista totalitário do capital ao reafirmar a ideia de uma derrota completa das lutas diante do domínio do capitalismo.

Essa é a história de um “longo erro” que vem se autorreproduzindo e que acaba por sabotar as próprias lutas. Enquanto os defensores do capitalismo parecem ter engendrado uma série de novas hiperstições — como a que fundamenta o funcionamento das criptomoedas e mesmo a própria noção de um aceleracionismo (do capital, da catástrofe) —, a esquerda, presa em sua crise de imaginação, parece mobilizar, involuntariamente ou não, apenas a hiperstição do capitalismo vencedor e, portanto, de sua auto infligida derrota. Para entender melhor esse processo, devemos investigar como as narrativas de fracasso se introjetaram tão profundamente na imaginação da esquerda a ponto de se tornarem metanarrativas e mesmo em meta-história, convertendo-se em um vetor hipersticial embebido de realidade que vem bloqueando a própria imaginação política.

3. A esquerda e sua auto-hiperstição da derrota: as hiperstições negativas e os postulados da imagem dogmática de esquerda

A hiperstição não explica as derrotas ou vitórias dos movimentos sociais, que são sempre ambivalentes, oscilando entre avanços, retrocessos e recomposições, mas sim a predominância de um discurso derrotista no campo academicista-progressista da esquerda. Esse discurso, muitas

vezes apresentado como um diagnóstico rigoroso da conjuntura, na prática funciona como um mecanismo de desmobilização, ao enfatizar a inevitabilidade do fracasso das lutas em vez de contribuir para sua articulação e composição política. Assim, em vez de fomentar a construção de alternativas e fortalecer a capacidade das ações coletivas possíveis, ou seja, que já estão aí, em funcionamento, ele reforça uma postura de ceticismo e paralisia, enfraquecendo a confiança na transformação social. A moeda das lutas pode estar desvalorizada, mas sua circulação ainda é fundamental.

Essa crise da imaginação da esquerda não é, portanto, meramente teórica ou estética, mas política, porque seu impacto sabota diretamente as lutas ao bloquear a capacidade de projetar futuros possíveis e agir para realizá-los. O pessimismo analítico se torna, assim, um fator ativo de desarticulação, alimentando a ideia de que qualquer mobilização popular está condenada ao fracasso desde o início. Dessa maneira, essa forma de hiperstição, mesmo que involuntária, opera como uma captura da esquerda por vetores antidemocráticos, separando-a dos movimentos sociais e das disputas concretas pelo presente e pelo futuro.

No entanto, os próprios movimentos sociais, ao buscarem interpretar sua trajetória e formular estratégias, acabam recorrendo ao que está disponível dentro do campo acadêmico. O problema é que, frequentemente, essa produção intelectual não só não dialoga com as lutas, mas também as invalida ao submetê-las a critérios abstratos e transcendentais, ou ainda, quando um ciclo de lutas emerge, os teóricos críticos *não tem nada a dizer*, a não ser erigir um sistema de julgamento moral. “Como juízes, devem estar acima do réu; contudo, só chegam tardeamente”, dizia Nietzsche (2017, p. 94) a respeito dos que julgam a história. Nesses casos, o discurso acadêmico

não oferece ferramentas para entender e intervir na realidade, mas sim sentenças definitivas sobre o que não seria uma luta “verdadeiramente anticapitalista”, deslegitimando práticas concretas, que partem, às vezes, de pontos de vista muito mais materiais, como o aumento de tarifas sobre passagens de transporte público, o assassinato de um jovem negro em uma favela pela polícia, etc.

Agora, listamos algumas das hiperstições negativas da esquerda, que não necessariamente aparecem dessa forma e nem esgotam os cenários, podendo se acoplar em uma ou mais visões no mesmo discurso, nos servindo somente como ilustração aproximativa do problema:

“Não há mais lutas”. Essa afirmação funciona como uma negação da história em curso, ignorando as múltiplas formas de resistência que emergem, ainda que de maneiras diferentes das lutas do passado e fora do *script* da ortodoxia de esquerda. Ela desconsidera o ressurgimento das greves, os levantes populares, as ocupações, os movimentos indígenas, feministas, antirracistas e ambientais que se proliferam em diversas partes do mundo, ao mesmo tempo, nega formas de resistência legítimas, como a resistência ucraniana. Ao afirmar que “não há mais lutas”, esse discurso legitima a inação e reforça a ideia de que qualquer tentativa de transformação está fadada ao fracasso. Mais do que um diagnóstico, trata-se de uma hiperstição que desqualifica a ação presente e bloqueia a possibilidade de futuros alternativos.

“A classe trabalhadora acabou”. Esse enunciado reflete uma visão estreita e estática da classe trabalhadora, baseada na ideia de que o proletariado industrial dos séculos XIX-XX era o único sujeito revolucionário possível. A transformação do trabalho, a precarização e o crescimento do setor de serviços e do empreendedorismo de multidão (HARDT;

NEGRI, 2018) não significam o desaparecimento da classe trabalhadora, mas sua reconfiguração. O problema desse discurso é que, ao decretar o fim da classe trabalhadora, ele naturaliza a desmobilização e inviabiliza a organização política de novas formas de trabalho e exploração. Assim, em vez de buscar compreender como se dão as lutas no novo cenário do capitalismo global, essa hiperstição simplesmente enterra qualquer possibilidade de resistência antes mesmo que ela aconteça.

“O capitalismo venceu”. Essa ideia remonta à tese do “fim da história”, defendida por Francis Fukuyama nos anos 1990, mas continua ressurgindo no imaginário de setores da esquerda. Ao decretar a vitória definitiva do capitalismo, esse discurso invisibiliza suas crises, contradições e resistências, apresentando-o como um sistema inabalável. No entanto, o capitalismo, longe de ser uma estrutura homogênea e invencível, sobrevive por meio de ajustes, repressão e crises cíclicas. A aceitação passiva dessa hiperstição negativa desarma a luta ao sugerir que não há alternativa possível. Mas se o capitalismo “venceu”, então qual seria o sentido da própria análise crítica, ou mesmo das greves, das revoltas e dos movimentos populares que continuam a desafiar as lógicas exploratórias?

“Toda luta é capturada de antemão”. Esse discurso parte de uma crítica válida à capacidade do capitalismo de absorver e neutralizar resistências, mas o transforma em um dogma. A ideia de que qualquer movimento será inevitavelmente cooptado ou desviado antes mesmo de gerar impacto político gera um ceticismo paralisante, que impede a própria tentativa de ação. Embora seja verdade que o sistema busca capturar lutas e esvaziá-las de seu potencial radical, a história demonstra que há momentos de ruptura,

deslocamento e conquistas reais. Aqui, a hiperstição opera como uma desqualificação preventiva da luta, pois, se tudo será capturado, por que lutar? Essa lógica leva a uma inação estratégica, que ironicamente facilita o próprio processo de captura que denuncia.

“Toda crítica ao capitalismo é recuperada e tornada espetáculo ou mercadoria”. Essa tese é análoga à anterior, mas em vez de estar no nível prático da luta política, está no do da crítica, adentrando o próprio pensamento e sua expressão. É outra hiperstição negativa e derrotista, que paradoxalmente critica o capitalismo no mesmo movimento em que torna essa crítica impotente, “recuperada” de antemão. Os direitos críticos do pensamento são, desse modo, subsumidos de antemão à lógica do capital e perde-se qualquer verve antagonista imanente à verdadeira crítica. Por mais que o capitalismo efetivamente “recupere” as críticas, as transforme em mercadoria e espetáculo, não se deve confundir o que o capitalismo faz com a crítica com a sua potência própria. Como com o trabalho, o capitalismo é um vampiro que transforma a crítica viva em crítica morta.

“Ou o fim do capitalismo ou nada”. Parte da esquerda dita mais radical, comunista etc. acaba por opor à pretensão totalitária do capitalismo uma visão totalizante e transcendente de crítica e de revolução. Para muitos autores e atores, parece que se uma ação política não derruba a totalidade do edifício capitalista, ela não tem valor político, não tem relevância. Essa posição, que pode refletir um desejo genuíno e nobre de mudança, se torna um problema quando estabelece transcendentemente, “no Comunismo”, “na Revolução”, uma instância de julgamento moral: a partir daí, qualquer luta que não estabeleça de imediato ou não vise o objeto transcendente, ao invés de ser analisada e criticada em

suas contradições, ambiguidades e *potências*, além de ser engajada, acaba por ser simplesmente julgada, condenada.

Essas “teses”, dentre outras, funcionam, para brincar com as categorias de Deleuze (2006b; 1974), como “postulados” de uma *imagem dogmática, ortodoxa ou moral da esquerda*. Essa imagem da esquerda não esgota as forças reais que se aglutinam sobre esse nome, mas serve como uma combinação do “bom senso” e do “senso comum” à esquerda do espectro político, passando desde a esquerda institucional à extra-institucional, da moderada à radical, da popular à acadêmica. A imagem dogmática de esquerda faz com que o pensamento e a ação políticos sejam bloqueados ou invisibilizados, se distanciando das lutas reais, atuais e virtuais, ao postular imagens de luta e de classe antigas e estéreis. Contra essa imagem dogmática, moral, ortodoxa, é necessário produzir e projetar uma *outra e uma nova imagem da esquerda*, o que só é possível partindo de uma *esquerda sem imagem*.

Para nos colocarmos em um ponto de vista de crítica *da crítica*, não basta apenas acusar os discursos da imagem dogmática de serem intoxicados e envenenados por uma paixão trágica pela derrota, uma hiperstição impotente que obscurece qualquer horizonte de transformação. Se nos contentarmos em *apenas* denunciar esse derrotismo, acabamos por reforçá-lo em outro nível, pois não oferecemos nenhuma chave para entender *por que* ele se tornou uma posição dominante e hegemônica na esquerda. A questão central, então, não é apenas refutar a negatividade, mas buscar, geneologicamente, as causas que explicam essa série de erros que, em cascata, tornam o futuro um refluxo contínuo de ressentimento e impotência que bloqueia qualquer possibilidade de recomposição política. O verdadeiro desafio é ir além da mera denúncia e buscar uma *genealogia desse*

derrotismo, compreendendo suas raízes históricas, teóricas e políticas que, de certa forma, se confundem com a própria história do movimento operário oficial e dos partidos de esquerda institucional e seu “destino”. Ao invés de aceitar as repetições melancólicas de esquerda, podemos analisar como certos setores da esquerda chegaram a uma posição onde qualquer mudança no capitalismo e na composição de classe é vista automaticamente como um sinal de derrota, o que, além do mais, coloca a esquerda numa paradoxal posição conservadora, cujo papel autoimposto é preservar o *status quo* do capital. Esse processo não ocorreu por acaso, mas sim por meio de uma série de erros analíticos e estratégicos, que se reforçaram mutuamente, até cristalizar uma visão de mundo onde a única “certeza” é a impossibilidade da luta. Para isso, podemos recorrer, novamente, ao método operaísta e pós-operaísta de análise, que se propôs a interpretar as mutações do capital e das lutas não como sinais de derrota, mas como pistas para novas formas de resistência; não como confirmações de um destino trágico, mas como o próprio terreno onde novas formas de resistência emergem.

Um dos fatores centrais desse derrotismo crônico reside na incapacidade de certos setores da esquerda de realizar uma análise materialista das transformações do capital e da composição de classe. Em vez de examinar *como* as mutações do capital reconfiguram as formas de exploração e resistência, em resposta às próprias dinâmicas das lutas, muitos intelectuais e militantes assumiram essas mudanças como meros *sinais da própria derrota*. Assim, o problema não está na transformação em si, mas no olhar que a interpreta a partir de um paradigma fixo e fossilizado de classe e luta. Em definitivo, a luta de classes nunca foi estática: ao longo da história, ela se reconfigurou constantemente, à medida que o capitalismo

transformava suas formas de extração de valor, suas relações de produção e seus regimes de acumulação. Em vez de analisar essas mutações como oportunidades para novas estratégias de resistência, grande parte da esquerda passou a interpretá-las exclusivamente como emblemas de um ciclo de derrotas intermináveis. Esse erro pode ser identificado em duas tendências principais:

- *O lamento pelo fim do proletariado tradicional:* muitos intelectuais e militantes se apegaram à imagem do operário industrial como o único sujeito revolucionário legítimo, em uma simplificação imagética do que é a classe. Com a fragmentação e a precarização do trabalho, essa figura perdeu sua centralidade, mas isso não significou o fim da luta de classes, apenas sua recomposição em novas formas. No entanto, ao invés de reconhecer esse deslocamento, a resposta foi decretar a morte da classe trabalhadora e, com ela, da possibilidade das revoltas, o que muitas vezes é acompanhado de um discurso reacionário perante a emergência da luta das subjetividades minoritárias e um apego nostálgico a uma mítica classe operária formal e sindicalizada.
- *A leitura fatalista da globalização:* com a reestruturação produtiva e o deslocamento de fábricas para países periféricos ou para a China (processo hipersticializado por Nick Land em *Meltdown, “Neo-China Arrives from the future”*) a esquerda ocidental muitas vezes interpretou esse processo como a consolidação irreversível do neoliberalismo, em vez de buscar entender *como a luta de classes se reorganizava*,

potencialmente, em escala global. Isso levou a uma paralisia teórica, que ignorou tanto as novas formas de exploração (trabalho de plataforma, logística, serviços precarizados, empreendedorismo endividado⁷) quanto as novas formas de resistência que emergiam nesses setores.

Esse tipo de leitura não apenas falha em explicar a realidade, mas contribuiativamente para a desmobilização, pois transforma a mudança em sinônimo de derrota, impossibilitando a busca por novas formas de organização. Essa falha explica por que muitos ainda insistem na ideia de que a classe trabalhadora “acabou”, quando, na verdade, ela apenas assumiu novas formas e dinâmicas. O trabalho precário, as plataformas digitais, a fragmentação e reconfiguração dos sujeitos explorados não significam a dissolução da luta de classes, mas sim sua recomposição. O problema é que, ao invés de analisar essas mudanças de maneira estratégica, muitos setores da esquerda preferiram declarar o jogo encerrado antes mesmo de tentar jogá-lo.

Nos anos 1960 e 1970, o operaísmo italiano já se diferenciava do marxismo tradicional ao enfatizar a necessidade de estudar a composição de classe real em cada momento histórico, em vez de se apegar a categorias fixas. Essa perspectiva permitiu a identificação de novas formas de conflito que não eram reconhecidas pelo marxismo ortodoxo (representado pelos PCs mundo afora, alinhados à URSS). O conceito de multidão, por exemplo, desenvolvido por Negri e Hardt (2004), não é um eufemismo para a dissolução da classe trabalhadora, mas uma tentativa de compreender como novas

⁷ Sobre a relação entre empreendedorismo e endividamento na nova configuração do trabalho, ver: (Pirola, 2020).

formas de cooperação social podem gerar resistência no capitalismo contemporâneo, inclusive em termos de classe (cf. PIROLA, 2018a). Do mesmo modo, a ideia de *composição de classe dinâmica e mutável* rompe com o determinismo e sugere que a luta não depende da reprodução exata das condições do passado, mas da capacidade de identificar e explorar *pontos de antagonismo emergentes* (cf. FORTES, 2024).

Entretanto, enquanto os operaístas viam nessas mudanças um campo de possibilidades para novas formas de organização e luta, outros setores da esquerda preferiram *se prender a diagnósticos de fracasso*, vendo qualquer mutação no capitalismo como uma prova de que o neoliberalismo triunfou sem resistência - isso quando não afirmam que o neoliberalismo é resultado direto do ciclo de lutas “de 68”. Esse é um dos pontos em que a hiperstição negativa se cristaliza: ao invés de compreender a crise como um terreno fértil para a reinvenção das lutas, perspectiva amplamente ignorada por setores da esquerda, combatem sua própria hiperstição de estimação.

Poucos eventos foram tão decisivos para consolidar a hiperstição negativa da esquerda quanto a Queda do Muro de Berlim em 1989. Para a esquerda tradicional, esse evento representou o triunfo irreversível do neoliberalismo, a confirmação de que o capitalismo havia vencido e que qualquer projeto socialista estava definitivamente enterrado. Deste modo, é exemplo paradigmático, gerando um impacto devastador no imaginário político da esquerda, consolidando uma hiperstição derrotista que, desde então, molda grande parte das análises sobre o presente. Para os herdeiros do operaísmo, a Queda do Muro de Berlim não foi apenas uma derrota, mas a socialização das lutas e, nesse sentido, foi uma vitória contra os resquícios intragáveis do estalinismo. Não fossem as mesas espíritas da mediunidade *tankie*, este teria

sido a oportunidade perfeita para se libertar do fantasma de Stalin. O colapso dos regimes socialistas burocráticos não significou o fim da resistência ao capitalismo, mas um passo importante de desmantelamento de uma forma específica de organização autoritária que, de nenhuma forma, expressava as potencialidades reais das lutas “desde baixo”. Era um momento de abertura para novas formas de organização, livres do peso das burocracias estatais e do seu ciclo de perseguições políticas, repressão e assassinatos.

O erro da esquerda tradicional foi confundir o colapso do socialismo de Estado, um modo pobre, insuficiente e autoritário de organização social, com a impossibilidade de qualquer alternativa ao capitalismo. O marxismo hegemônico fora construído em cima de uma promessa teleológica: a história nos levava ao comunismo. O socialismo real encarnava esse telos, o colocava no campo de forças geopolítico. A Queda do Muro, desse modo, representou o fim de qualquer telos, provou que a história não leva inexoravelmente ao comunismo. Os marxistas, desse modo, sem garantia teleológica, abraçaram pelo avesso a tese de Fukuyama do fim da história e apenas mudaram o sinal valorativo. Enquanto os neoliberais viram a era do progresso enfim alcançada, aos marxistas restou a nostalgia de uma época em que a revolução não era apenas possível, mas metafisicamente necessária. Nada mais distante do imperativo marxiano de que a revolução precisa enterrar seus mortos e deve colher sua poesia não no passado, mas no futuro (MARX, 2011, p. 28-9).

O exemplo do fim do socialismo real mostra como a interpretação dos acontecimentos gera efeitos políticos concretos: enquanto a esquerda que viu a Queda do Muro apenas como derrota perdeu a capacidade de projetar futuros, os operaístas buscaram imaginar o que poderia emergir

daquela transformação, que era, em si, benéfica no quadro de lutas contra o autoritarismo. Essa diferença de perspectiva segue crucial hoje: ou encaramos as crises como um chamado para novas estratégias, ou nos rendemos à narrativa do fim da história, que apenas prolonga a inércia e a resignação.

Se a hiperstição negativa bloqueia a imaginação política da esquerda, a tarefa não é combatê-la com um otimismo ingênuo, mas reconstruir a capacidade de ler as mutações do capital e da composição de classe sem cair no derrotismo automático. Isso exige retomar a análise materialista com atenção às novas formas de exploração e resistência, sem nostalgias paralisantes⁸. A crise da esquerda não está apenas nas derrotas concretas, mas na forma como escolheu interpretá-las. A alternativa não é um retorno ao passado, mas a disposição para experimentar novas estratégias e composições e, acima de tudo, abandonar a compulsão melancólica pela derrota.

O terreno da luta nunca desaparece, somente se desloca, exigindo novos mapas, diagramas e cartografias. Para superar a crise da esquerda, é essencial romper com a hiperstição negativa e recuperar a capacidade de imaginar e fomentar as novas formas de luta que já estão aí, dando a elas, um *mais-valor* de corporalidade no presente e de incorporação

⁸ Um exemplo claro de *hiperstição negativa* pode ser visto na maneira como parte da esquerda enxerga Putin como um líder “anti-imperialista”, muitas vezes ignorando sua lógica autoritária e a continuidade, sobre outros meios, da violência estatal que remonta à era soviética. A União Soviética, por meio dessa *hiperstição*, é reativada na Rússia de Putin, que, materialmente, reproduz novas formas de totalitarismo, como na injustificável invasão Russa da Ucrânia. Embora Putin não seja Stalin, ele, *hipersticialmente* é, sendo uma espécie de “Stalin do presente”, reproduzindo os mesmos terrores — como os gulags — mesmo que de forma diferente. A superstição ideológica nesse caso é a de que Putin seria o retorno de uma luta legítima contra o “imperialismo”, uma alternativa ao “Ocidental neoliberal”. Contudo, *hipersticialmente*, sua ação funciona completamente oposta, assombrando as possibilidades de novas lutas e resistências no futuro.

pelo futuro, um “mais-valor de conhecimento sobre a verdadeira consistência da realidade contemporânea” (AVENASSIAN; HENNIG, s. d., p. 13). Não se trata de otimismo vazio, mas de um rigor materialista que analise as transformações do capitalismo sem assumir que toda mudança é uma derrota, ao mesmo tempo em que já analisa, nas tendências, as possibilidades do porvir. O que precisamos, portanto, não é apenas criticar a hiperstição negativa, mas combatê-la com análises materiais, estratégias renovadas e tecidas na imanência dos eventos e problemas políticos de nosso tempo, em resposta às nossas demandas subjetivas e afetivas, e correspondentes a uma imaginação política descolada do passado e que mostre as linhas do futuro, em ação no nosso problemático, mas não perdido, presente. O futuro não precisa ser um calabouço, pode ser um grito que rompe o silêncio, uma mão que manuseia uma granada e a atira em direção ao *corpus* dos poderes, um novo afeto, uma nova forma de cooperação social que fertiliza as ruas globais, ou mesmo novas imagens que precisamos ainda *hipersticionar* em nossas maquinações e hibridizações com os corpos sociais das lutas, abrindo caminhos onde os que não imaginam só enxergavam inércia.

4. Do fluxo de imaginação ao fluxo de estagnação: a máquina capitalista sem mundo por vir

No terreno hipersticial da crítica (e crise) da imaginação, aquele que aposta mais alto e corre riscos tem grandes chances de vencer. O capitalismo, e seu desenvolvimento de uma lógica ficcional, abstrata e altamente especulativa da finança, foi um procedimento bem-sucedido, pelo menos em boa parte de sua história: é sinônimo de uma

hiperstição que moldou efetivamente os mercados globais — compostos de números que se encarnam em sistemas de crença, projeção e delírio — organizando não apenas fluxos econômicos, mas também afetivos, culturais e subjetivos, como na reprodução circular da lógica das *bets*. Não se trata apenas de uma economia de cifras e algoritmos, mas de uma maquinaria semiótica que captura desejos, medos e expectativas futuras, transformando-os em ativos, dívidas e bolhas, todas maquinadas com altas cargas de desejo.

A tendência da abstração na sociedade capitalista é, ela mesma, uma grande bolha especulativa e ficcional, na qual o “corpo-sem-órgãos” do capital funciona como superfície absorvente de inscrição e registro, não apenas do dinheiro, mas também de sonhos, delírios, imagens e signos dispersos — outras formas de moeda —, organizando-os em torno de sua própria lógica de valorização infinita, em si mesmo, um conceito delirante, imaginativo, que se antecipa e se prolonga no futuro, sem equivalentes na imagética miserável do socialismo, comunismo e da imagem dogmática da esquerda

Deleuze e Guattari (2010) estavam certos ao recusar uma oposição moral ou externa ao capitalismo. O problema não está na sua potência esquizofrênica — essa máquina delirante que desterritorializa incessantemente os corpos, os signos e os desejos —, mas sim em sua face paranoica, na mão que reaparece para reterritorializar compulsivamente essa força cósmica e criadora. Trata-se de uma força feita de desejo e imaginação, que o próprio capitalismo capture e injeta em seu corpo inchado, dando origem a novas formas de estriamento, de controle, de neocarcaísmos e recomposições identitárias. O que o torna singular, nesse sentido, é sua capacidade de operar não contra, mas *com* as forças que o ameaçam: ele não reprime a esquizofrenia

social, mas a absorve e a reconfigura como fluxo econômico, marca, narrativa publicitária ou derivativo financeiro, formas imateriais, mas saturadas de desejo. A hiperstição capitalista, então, não é um efeito colateral, mas tornou-se um dos próprios motores de sua dinâmica histórica, estruturando-se como um dispositivo de antecipação especulativa e captura imaginativa, onde o real e o fictício não se distinguem, mas coexistem como variáveis de um mesmo jogo especulativo.

No entanto, esse funcionamento está visivelmente *em crise*: o paradoxo é que o capital precisa constantemente da força cósmica da imaginação, esse desejo incontrolável de criar mundos, de investir afetos, de projetar futuros, para expandir seus domínios, mas precisa também conter essa potência em formas que sejam úteis à sua reprodução. O segundo elemento tem contido o primeiro, a partir do momento em que o campo de imaginação entra ele mesmo em crise e acaba por reproduzir a dinâmica da captura do futuro que o capital pretende operar.

O paradoxo é que, se hoje o capitalismo não consegue oferecer nenhuma solução imaginativa para suas crises, para além da reprodução infinita de sua própria crise (na forma da guerra, da estagnação dos mercados, etc.), é porque ele não tem mais vitalidade para sugar. Ou seja: a crise atual não é só econômica ou política, é uma crise do imaginário coletivo.

A esquerda, enquanto campo simbiótico, semiótico, simbólico e imaginativo, perdeu a capacidade de projetar futuros possíveis, e, sem isso, o próprio capital, que sempre vampirizou essas projeções, também perde sua vitalidade hipersticial. Como um vampiro simbiótico e semiótico, o capital não cria futuros por si só, ele se alimenta dos futuros imaginados, desejados e projetados pelas lutas sociais, pelos

movimentos de resistência, pelas contra-imaginações, pelo trabalho vivo, pela crítica viva.

Sem esse alimento e nutrição, ele só consegue reproduzir sua própria crise, sua própria estagnação como um espelho de uma crise da própria esquerda e das lutas que ela mobiliza, na forma de guerras, bolhas financeiras, políticas de medo e retrocessos culturais. Por isso, a impotência e paralisia da esquerda reverberam no capital, e vice-versa, criando um ambiente simbótico e semiótico de exaustão imaginativa, onde nenhum dos dois polos consegue operar com vitalidade.

O capital precisa das lutas e de seu imaginário de mundos possíveis para continuar se expandindo, reinventando-se e, paradoxalmente, controlando essas mesmas lutas. Era o mesmo movimento paradoxal da relação entre trabalho e capital, que, aqui, exploramos em relação à imaginação. Sem essa relação que serve de lubrificante, a máquina hipersticial capitalista emperra e está emperrada, apesar de alguma ou outra inovação que, no máximo, reproduz a crise em níveis mais complexos: a economia do compartilhamento tornada *gig economy*, a socialidade virtual tornada algoritmo.

Sem essa vitalidade, o capitalismo se alimenta, hoje, da força imaginativa da extrema-direita. No entanto, isso não deixa de aprofundar sua própria crise. A extrema-direita opera na lógica da reterritorialização, sempre restauradora, nostálgica, baseada na recuperação imaginária de passados idealizados (impérios nostálgicos, ordem, valores tradicionais, identidades fixas que o próprio capitalismo, ou melhor, as lutas dentro dele e contra ele, destruíram). Portanto, ela não imagina futuros propriamente ditos, apenas ficcionaliza o passado. Seu horizonte simbólico é, portanto, regressivo, não expansivo. O capitalismo, enquanto máquina de futuro e captura de futuro, depende de uma força de imaginação de mundos possíveis que

desterritorializa os fluxos desejantes do real que ele absorve em sua relação de antagonismo, fuga e captura com as máquinas desejantes das lutas. Quando ele precisa recorrer a essas forças puramente reterritorializantes, já codificadas de antemão, na forma de gestão de símbolos e afetos conservadores, o capital começa a operar sem um real dinamismo de futuro: a máquina torna-se, puramente, parasitária de sua própria captura do futuro, uma pura forma vazia de comando. O capital como sujeito automático do processo periga rodar no vazio, sem substância.

O resultado: o capitalismo torna-se mais gregário. O termo “gregário” significa que, em vez de operar como força desterritorializante, criadora de novos fluxos, o capitalismo se fecha sobre si mesmo, se aglutina em torno de formas sociais arcaicas, estriadas e identitárias. Ele passa a funcionar como uma máquina de pertencimento imaginário, ao invés de uma máquina imaginária de abertura, fluxos e captura desses fluxos. O recurso do capitalismo contemporâneo às forças conservadoras e à extrema-direita não expressa sua força, mas sim uma fraqueza estrutural: a incapacidade de produzir novos imaginários coletivos. Nesse ponto, o perspectivismo ajuda a ir além da hiperstição tecnofascista de Nick Land: o capital não é o exterminador do futuro, mas um parasita alienígena que habita nosso corpo social como hospedeiro. E justamente por isso, também nós, do ponto de vista do capital, somos um corpo estranho, um alienígena que ele tenta assimilar por simbiose ou hibridização. Sem imaginação própria, o capitalismo se torna uma máquina regressiva, incapaz de projetar o futuro: um aparelho hipotônico de imagens desgastadas, que opera por flashbacks instantâneos e translúcidos. Em vez de abrir o tempo, fecha-o num presente espectral, ativando apenas pertencimentos reacionários e dispositivos gregários. Esse

capital-imagem se alimenta do passado como espetáculo, como inércia, não mais como vitalidade e promessa de futuro. Resgatando sua força da poesia do passado, a revolução conservadora do capital em sua deriva fascista só é capaz de entregar a catástrofe. O salto na direção de um passado que nunca foi cai num futuro que não pode ser.

No fundo, isso intensifica sua carência vital de uma imaginação potente, porque essas forças mobilizadas mais pela extrema-direita, mas também pelas nostalgias de esquerda, não oferecem ao capital nenhum novo território de expansão, só o espetáculo da crise, da ordem simulada e do ressentimento performado. *O esgotamento criativo do capitalismo, paradoxalmente, é o mesmo que o nosso:* incapaz de produzir novos mundos possíveis, só podemos mobilizar forças conservadoras como as da extrema-direita e da esquerda nostálgica derrotista, mas apenas de forma imagética, espetacular. Como o pensamento da extrema-direita é estruturalmente regressivo, baseado na nostalgia de passados idealizados, na segurança de identidades fixas e na promessa de pertencimento afetivo que, paradoxalmente, alimentam hoje o próprio horizonte do que restou do pensamento “progressista” de esquerda, ele não oferece nenhum horizonte de futuro real, apenas o simulacro de uma ordem restaurada, não o simulacro como cópia, mas como “impotência” do falso, ou seja, o modelo, para brincar com a tese de Deleuze (1974; 2006a; 2006b).

No fundo, isso somente aprofunda sua crise imaginativa: sem a potência da imaginação das lutas sociais e seus futuros possíveis, historicamente vinculadas ao campo imaginativo da esquerda, o capital só consegue antecipar o porvir prolongando o horizonte fechado da crise e do ressentimento, tanto da esquerda quanto da direita que, desse

modo, se tornam a mesma substância amorfa e indiferenciada. Se “o que diferencia a esquerda da direita, vai dizer Fisher, é o compromisso com a ideia de que a libertação está no futuro, não no passado” (GONÇALVES; MARQUES, 2021, p. 403), uma esquerda que procura suas energias no passado não é diferente da direita.

5. Hiperstição instituinte, imaginação e mitopolítica: engajando com as potências do falso

Para além da crítica das hiperstições negativas da esquerda dogmática, é o caso de afirmar hiperstições propriamente ditas, hiperstições ativas, positivas. Se não negamos que o exercício ficcional já é, ele mesmo, político, com a análise operaísta da tendência já mostramos como ele passa da ficção literária para a dimensão propriamente política, encontrando uma força ficcional própria da ação política orientada ao futuro (GONÇALVES; MARQUES, 2021) e calcada nos desejos e nas lutas. Como Avanessian e Mackay comentam na “Introdução” ao *Acelerationist reader*, são necessárias “novas práticas científico-ficcionais, *ainda que não necessariamente em forma literária*” (2014, p. 37. Grifo nosso). Para finalizar esse texto, vamos discutir a natureza política da hiperstição através de sua relação com a imaginação e com o mito e a relação destes com o futuro.

Enquanto o conceito de hiperstição é utilizado, no contexto do CCRU, ao redor de discussões sobre ficção, nosso objetivo é atentar à natureza ficcional dos desejos imanentes às lutas. Há uma série de mundos expressos libidinal e imaginariamente em cada movimento de luta política, de classe, minoritária, democrática. As *lutas expressam suas próprias narrativas*, e é nelas em que a indistinção entre ficção

e realidade mais se mostra em sua radicalidade. Se as hiperstições são “narrativas capazes de efetivar sua própria realidade por meio do funcionamento de circuitos de retroalimentação, gerando novos atratores sociopolíticos” (Williams, 2013, p. 9), as lutas são excelentes formas de criar *atratores sociopolíticos* novos, operando uma “engenharia libidinal” (O’SULLIVAN, 2017b) imanente, nelas mesmas, transformando em ato os comportamentos e desejos de uma dada composição de classe.

O capital, enquanto hiperstição totalitária, intenta produzir o “*One God Universe*” de sua valorização. Como coloca o CCRU (2015, p. 26), o OGU incorpora todas as ficções concorrentes com a dele em sua própria metanarrativa, reduzindo qualquer realidade alternativa ao “Mal”, como se fossem ilusões e enganos. Além disso, o OGU funciona por ficções que negam seu próprio caráter de ficções, ficções que se apresentam como a realidade mesma (o realismo político da *Realpolitik*, o *Realismo Capitalista*). É exatamente por isso que a produção de ficções alternativas, e que se apresentam como *criações* fictícias da realidade, podem ser uma arma contra o OGU do ponto de vista “absoluto” do capital. As lutas políticas de nosso século, daquilo que Negri (& Hardt) chamaram de *multidão*, por exemplo, são um vetor ficcional, hipersticial, de produção da realidade, a tentativa de um *êxodo* em relação ao OGU da pretensamente unívoca realidade contemporânea.

5.1 Imaginação, luta e instituição

Embora o conceito de hiperstição seja recente, há uma pré-história conceitual que lida com uma problemática

bastante próxima. O conceito de *imaginação política*, como aparece em Spinoza (2014) e em Castoriadis (1982), por exemplo, já apontava para um papel ativo da imaginação e criticava uma distinção simples entre uma pretensa realidade objetiva e dada e um exercício imaginário que lhe seria externo e ilusório.

Comecemos por Spinoza. Saar (2015, p. 116) atenta que, a partir de Spinoza, há uma dupla conexão entre imaginação e política: de um lado, a política é feita com o imaginário e através dele, já que a política é necessariamente mediada por imagens e suas associações, que dependem dos mecanismos da imaginação; de outro, a política e suas ações transformam o imaginário, gerando imagens que, por meio da ação coletiva, são moldadas e politicamente negociadas. Durante muito tempo, a leitura hegemônica de Spinoza relegava à imaginação um papel negativo, ilusório, sendo a imaginação ligada às superstições, ao erro epistemológico e à passividade afetiva. Essa leitura se baseia na teoria althusseriana da ideologia enquanto “opacidade do imediato”, em que a realidade é percebida de maneira imaginária, mas, precisamente, de forma deficiente e inadequada (cf. PIROLA, 2025). Entretanto, embora a imaginação de fato tenha também esse papel, ele não esgota sua natureza. A imaginação não é um problema enquanto tal, visto que ela é uma necessidade do funcionamento humano. A imaginação pode ser um problema, mas ela também pode ser uma potência:

as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, se a mente, quanto imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente

não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é, se ela fosse livre (SPINOZA, 2014, EIIP17esc.).

Ou, como resume Hippler, “o erro não é uma consequência da imaginação, mas da ignorância do caráter imaginário da imaginação” (2011, p. 60). A teoria da imaginação spinozana, portanto, já aponta para algo essencial ao conceito de hiperstição: sua natureza ativa. *O problema não está em imaginar, mas em imaginar sem saber que o está fazendo.* A imaginação, quando ciente de seu caráter imaginário, se torna uma potência. É essa a base da distinção entre a imaginação enquanto passividade e erro, e a imaginação enquanto atividade e potência (ou, em Althusser, entre a ideologia como ilusão e a ideologia como conjunto de ideias que fundamenta uma atividade política, refletindo a ambiguidade do termo “ideologia” na tradição marxista). O próprio conceito de hiperstição é por vezes oposto ao de superstição, que Spinoza ligava à imaginação passiva, à ideologia. A hiperstição é, portanto, o exercício imaginário *que sabe que imagina*. A superstição, ao contrário, não sabe que imagina, sofre passivamente com as imagens, e não reconhece o estatuto imaginário destas imagens. Como colocam Avenassian e Henning, “as hiperstições conceituais se desencadeiam exatamente onde o simulacro se torna indistinguível da verdade ou da realidade — embora com o resultado exatamente oposto ao da ideologia, que se sustenta na não reconhecibilidade da ficcionalidade do presente” (s. d., p. 2).

Essa discussão sobre a imaginação em Spinoza está longe de ser simplesmente “epistemológica”. A imaginação, para esse autor, é condição de possibilidade da ação: “tudo o

que um homem imagina não poder fazer, ele imagina-o necessariamente, e esta imaginação o dispõe de tal maneira que ele realmente não pode fazer o que imagina não poder. Com efeito, durante todo o tempo em que imagina não poder fazer isto ou aquilo, não é determinado a fazê-lo e, consequentemente, é-lhe impossível fazê-lo" (SPINOZA, EIIIdef.28). Por um lado, uma superstição bloqueia a ação ao criar uma imagem falsa que separa o corpo de suas possibilidades; por exemplo: acreditar que sair na sexta-feira 13 dá azar e impede a ação; acreditar que o poder dos reis é divino impede a multidão de se opor a seu comando. Por outro lado, uma hiperstição habilita a ação ao imaginar uma luta política como possível, afetando o corpo para agir. *Só se faz aquilo que se imagina que pode*⁹. Só se luta por aquilo que se imagina poder lutar. Uma imagem é, precisamente, a "marca" mental de um afeto no corpo (DELEUZE, 2017, p. 162): sou afetado de modo a aumentar ou diminuir minha potência, resultando em tristeza ou alegria; afeto e imaginação são duas dimensões de um mesmo processo. Portanto, as hiperstições negativas ligadas à crise da imaginação de uma esquerda presa em uma imagem dogmática de si ganham aqui mais uma camada, afetiva: as teses e postulados do gênero "Não há mais lutas" e "Toda crítica é recuperada" são correlatas de afetos tristes, impotentes. Imaginar que "um outro mundo é possível" é se alegrar, e se alegrar é aumentar a potência política. Quando cedemos à hiperstição capitalista, nos entristecemos necessariamente, não apenas como estado de alma, mas como diminuição da potência do corpo. A hiperstição capitalista, a ideia de que o capital é totalizante e inescapável, de que o OGU

⁹ Entretanto, não se pode tudo o que se imagina: não posso voar só por imaginar que posso. Ao mesmo tempo, foi a imaginação e o desejo de voar que alimentou a construção das máquinas voadoras, dos aviões etc.

controla toda a realidade, é também uma superstição que separa os corpos do que eles podem, separa as lutas e seu *conatus* de suas capacidades. Por isso, é fundamental lembrar que “a imaginação produz um antagonismo visceral no cerne do político que não pode ser neutralizado ou contido completamente” (WILLIAMS, 2007, p. 361).

A imaginação é, portanto, indissociável dos afetos, da afetividade, da afetação, políticas. A política é imbuída, em um mesmo movimento, na economia afetiva daquilo que Spinoza, antes de Negri, denominava de *multidão* e em seu imaginário: “A política, de acordo com Spinoza, é acima de tudo localizada na esfera das paixões e, portanto, da imaginação” (HIPPLER, 2011, p. 64). Há, portanto, a partir de Spinoza, um *conatus* da imaginação, um esforço propriamente humano e multitudinário que transforma o desejo em imaginação: “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (SPINOZA, EIIIP12). O *conatus*, em seu próprio desenvolvimento e expansão, se torna imaginação, e a imaginação é constituinte de *novas instituições* (NEGRI, 2020, p. 29; 38). Passamos, assim do papel da imaginação das e nas lutas ao seu papel *instituinte*. Passamos, assim, a Castoriadis. Em sua obra-prima, *A instituição imaginária da sociedade* (1982), Castoriadis faz uma extensa crítica ao engessamento funcionalista, positivista, economicista e teleológico do marxismo. Para Castoriadis, a tradição hegemônica de pensamento nunca conseguiu pensar efetivamente o real do social-histórico, pois nunca teve uma teoria efetiva do imaginário, deficiência que também recaía sobre o materialismo dialético. Para ele, a instituição da própria realidade é inherentemente imaginária. Há um imaginário radical que é fonte do imaginário efetivo (as imaginações instituídas),

um imaginário radical que faz constantemente a sociedade instituinte contra o engessamento da sociedade instituída. O autor demonstra e fundamenta, ao longo de seu livro, que a sociedade e o real, as significações sociais, e *a própria racionalidade*, são frutos dessa atividade do imaginário radical. Há uma atividade imaginária *instituinte* que produz as diversas instituições da sociedade, contra a pretensa realidade dada e “objetiva” do estabelecido. Assim, juntando Spinoza e Castoriadis, através de Negri e do conceito de hiperstição¹⁰, podemos dizer que o exercício hipersticial calcado no desejo das lutas é o que cria as condições de possibilidade de arrancar o futuro do imaginário/ficcional capitalista, que se apresenta como inexorável, para transformar imaginariamente a própria instituição do real, produzindo novas instituições sociais. Os conceitos de “comunismo”, de “comum”, e mesmo o tão abatido e ameaçado — mas importante — conceito de “democracia”, são exemplos dessas instituições hipersticionais. A hiperstição criativa, passando pelas lutas, chega à instituição do novo.

Por fim, vale lembrar o adágio do Realismo Capitalista, do OGU, popularizado por Fisher (2020): “É mais fácil imaginar o fim do mundo do que imaginar o fim do capitalismo”. Ou, como aparece no original, de Jameson, que inspirou Fisher: “Parece ser mais fácil para nós hoje imaginar a

¹⁰ Podemos adicionar a essa trinca um ás: Claude Lefort (2011), amigo de Castoriadis e pensador radical da democracia, assim como Negri. Lefort, ao enfatizar a ideia de que a democracia é sempre incompleta e em constante reconstrução, a entende como um processo aberto e essencialmente contingente. A democracia, contra qualquer autoritarismo e totalitarismo, é o único sistema que permanece aberto às lutas, permitindo que a disputa pelo poder e pela organização social seja constante e dinâmica. Isso a torna crucial para a imaginação política, pois a democracia não é um estado final ou um ideal imutável, mas um campo de possibilidades em que as lutas podem redefinir continuamente as normas e estruturas do poder. Essa visão se conecta diretamente com o pensamento do instituinte e do imaginário, pois a democracia é, em sua essência, um espaço de transformação política, onde novas formas de organização e resistência podem emergir e se fortalecer.

degradação completa da Terra e da natureza do que o colapso do capitalismo tardio; talvez isso se deva a alguma fraqueza da nossa imaginação” (JAMESON, 1994, p. xii). É curioso como há uma deriva entre o escrito de Jameson, de 1994, e o de Fisher, de 2009: Jameson diz que *parece* ser mais fácil imaginar o fim do mundo do que o do capitalismo; Fisher diz que efetivamente *o é mais* fácil. Além disso, Jameson sugere que talvez seja uma fraqueza da imaginação. Na *boutade* de Fisher parece se tratar de uma *necessidade* da imaginação. Será essa deriva causada por 15 anos de hegemonia neoliberal (efetivamente, em crise, hoje¹¹)? Certamente é um dos aspectos. Mas acreditamos que é fundamental o salientado por Jameson: se trata de uma *fraqueza* da imaginação; não há fatalidade; há solução.

5.2 Mito político, mito menor e fabulação

Outro conceito fundamental que é uma antecipação do conceito de hiperstição é o de mito, relacionado com a prática da fabulação, como teorizada por Deleuze em genealogia bergsoniana (cf. ZUNINO, 2024). O mito próprio à hiperstição, entretanto, difere do mito como entendido tradicionalmente.

Yves Citton (2010), traz a discussão que fizemos sobre a relação entre afeto e imaginação para o campo do mito e de sua relação com o poder, o que ele batiza de *mitocracia*. Para o autor (2010), há quatro níveis de análise em que se passa dos afetos ao mito: 1) primeiramente, há o nível dos afetos, do “o que eu sinto”. Como ele atenta, os afetos não podem estar errados: se eu sinto fome é porque tenho fome; 2) após, vem o nível epidêmico, visto que os afetos nunca são simplesmente

¹¹ Sobre a crise do neoliberalismo, ver, Fortes (2025).

“meus”, mas são sempre “nossos”, são virais; há um processo de “imitação afetiva” que já era atentado por Spinoza; 3) em terceiro lugar — e aqui há um salto qualitativo —, há uma dimensão narrativa dos afetos, visto que “nós sentimos por e através de histórias”, de “estruturas narrativas”; 4) por fim, esse sentir estruturado em narrativas produz os *mitos*, entendidos como atratores afetivos e da ação, atratores míticos e *atratores políticos*, como no exemplo de Antígona, retomado por Yves Citton (2010, p.65), em que a transformação de uma jovem obediente em rebelde se tornou um mito. Esse mito passou a atrair uma diversidade de leitores e espectadores, oferecendo uma narrativa pronta para ser apropriada em diferentes contextos e interpretações, se tornando fonte de inspiração. Entretanto, Citton também fala em mitos bem mais banais, quotidianos e contemporâneas, como é o caso da meritocracia. O mito, portanto, é um atrator político que conduz formas de afeto, formas de sentir e, daí, cursos de ação. Desse modo, Citton afirma que não se trata de enfrentar mitos “falsos” com alguma pretensa verdade objetiva, mas de enfrentar mitos com mitos (“Mágica deve derrotar mágica!”, dizia um personagem de desenho animado): “*mitos (reacionários) precisam ser superados por mitos (emancipatórios)*” (CITTON, 2010, p. 67. Grifo no original). E ainda, “para distinguir os mitos emancipatórios dos reacionários, é menos importante medir o quanto ‘míticos’ eles são do que considerar em que direção eles impulsionam o nosso desenvolvimento coletivo” (CITTON, 2010, p. 67). Sua natureza hipersticial já é visível.

O próprio CCRU já havia percebido e expressado, ainda que não de modo suficiente, a relação entre hiperstição e mito. Além da palavra “mito” e seus derivados pulularem ao longo dos textos de teoria-ficção do CCRU, é em uma entrada do blog *Hiperstition* de junho de 2004 que a relação é afirmada

de modo mais preciso: a hiperstição, para além de suas variações específicas, envolve o mito como um de seus “ingredientes irredutíveis”, e segue a “explicação”:

Mýthos. Atribuição abrangente de todos os sinais (descobertas, teorias, problemas e abordagens) a agências, alianças, culturas e continentes artificiais. A proliferação de “portadores” (“Quem diz isso?”) – multiplicando perspectivas e fragmentos narrativos – produz um *mythos* hipersticial coerente, porém inerentemente desintegrado, ao mesmo tempo em que efetua uma destruição positiva da identidade, da autoridade e da credibilidade¹².

A definição proposta, além de bastante sintética, é um tanto enigmática. Nos parece que o essencial do fragmento está em dizer que faz parte da hiperstição uma dimensão mitológica no sentido em que as “descobertas, teorias, problemas, abordagens”, conceitos, ideias, proposições etc. são atribuídos a agentes (“portadores”) artificiais (lembremos que na hiperstição a positividade do artificial destrói a superioridade ontológica do pretenso natural ou original: tudo é artifício). A hiperstição exige que alguém “diga isso” (“Quem diz isso?”), que alguém seja o veículo hipersticial, trazendo do futuro os elementos que formam um dado *mythos* e o realize. Fica claro, assim, que o mito hipersticial possui uma relação íntima com a *multiplicidade*, já que se dá através de uma “desintegração” e “fragmentação” que destrói a identidade e a autoridade.

¹² Disponível em (Acesso em julho de 2025).
<http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/006777.html>.

O pensamento mítico, como é entendido tradicionalmente e como foi criticado pelo pensamento (pós-)estruturalista, funciona por uma busca das Origens, busca que é normalmente de tipo *transcendente*. Segundo Eliade (2002), o mito refere a um tempo mítico, uma espécie de Origem extra-histórica, um tempo antes do tempo, em que se deu (se dá) uma realidade mais elevada, mais verdadeira, primordial. O rito é o ato que repete o mito, fazendo com que participemos novamente desse tempo mítico, do mito, da Origem. O pensamento mítico é a busca e o encontro da Origem mítica que explica a razão das coisas e a passagem do tempo mítico, eterno, *transcendente*, ao tempo profano, histórico. Filosoficamente falando, é possível fazer um paralelo entre a estrutura mitológica (em seu entendimento tradicional, em que Eliade é paradigmático) e a estrutura do pensamento platônico. O próprio autor (ELIADE, 1992, p. 37; 117) afirma que Platão é um teórico da mentalidade mitológica arcaica, propondo o mito de um paraíso primordial, e ainda diz que há uma relação entre a *reminiscência (anamnese)* platônica das formas (Ideias) com o retorno às origens mitológicas. Tanto o mito quanto as formas, nesse sentido, se dão em um plano transcendente e eterno, primordial, externo ao tempo histórico, ao devir, ao sensível (cf. GREGORY, 1968). Chamemos esse mito de estrutura transcendente de *mito maior*: ele remete à Origem e adquire a forma do *Um*. Só há uma Origem, que se torna critério normativo no estabelecimento de um tribunal do real, um sistema de julgamento, fazendo com que o tempo histórico tome a forma da decadência, da degeneração, da queda. Por vezes, esse mito da Origem é complementado por um mito do Fim (um *telos*) enquanto reconciliação, redenção, em que a verdade das origens é encontrada novamente, formando uma

teleologia histórico-mitológica. Da transcendência viemos, à transcendência voltaremos.

É evidente que o *mythos* que faz parte da hiperstição não é e não pode ser esse mito maior. A hiperstição não remete às origens, mas ao futuro; não remete ao tempo eterno, extra-histórico, mas ao devir, ao movimento histórico, à contingência; por fim, não toma a forma do Um, mas é fruto de um processo molecular, viral, próprio à multiplicidade. O mito do qual a hiperstição necessita é necessariamente um *mito menor* (ou melhor, vários: *um ou vários mitos?*). Se retomamos a estrutura platônica do mito maior, podemos dizer que a proposição hipersticial de um *mito menor* se dá exatamente pelo projeto deleuzeano (e nietzscheano) de uma *reversão do platonismo* (DELEUZE, 1974). Enquanto o mito maior, platônico, transcendente, tem na Origem uma Verdade dada, pronta, o mito menor se dá antes na produção imanente de uma narrativa ou “entidade” mítica posta no futuro e imediatamente relacionada ao devir, ao sensível, afetivo e imaginativo que traz ao real aquela ficção mitológica. Enquanto o mito maior busca a Verdade na Origem, o mito menor busca constituir o porvir através das *potências do falso*. São essas potências do falso, potências da faculdade de *fabulação* (em inglês traduzido como *myth-making*), o que dá à hiperstição a sua capacidade de agir, de tornar real o fictício, de realizar o mito, para além de qualquer parálisia ou passividade da verdade transcendente: “Elevando o falso à potência, a vida se libertava tanto das aparências quanto da verdade: nem verdadeiro nem falso, alternativa indecidível, mas potência do falso, vontade decisória” (DELEUZE, 2006a, p. 176). Nietzsche (2017, p. 97-101) já assinalava a importância das ilusões e das alucinações para a realização histórica “de todas as coisas grandes”, para a *criação*. A hiperstição utiliza o mito menor

como alça de *feedback positivo* do real através do falso: aqui, na fabulação mitológica, a indistinção entre o real e o fictício é levada ao extremo, e a ação política ganha a qualidade de um trabalho artístico: “talvez somente quando a história suportar transformar-se em obra de arte, ou seja, em pura forma artística, ela poderá conservar ou mesmo despertar os instintos” (NIETSCHE, 2017, p. 98). Segundo Deleuze (2006a, p. 178), a potência do falso encontra no artista o mais alto *criador da verdade*, do Novo. Ele também comentava que o fato moderno é que não há mais povo (enquanto agente do processo revolucionário) e que a questão seria, justamente, a de *criar* esse povo que “falta”: “Compete à função fabuladora inventar um povo” (DELEUZE, 2011, p. 13). É aí que age o mito e que o mito, como na literatura menor, se torna político e minoritário: “Não o mito de um povo passado, mas a fabulação de um povo porvir” (DELEUZE, 2006a, p. 265-6). A função fabuladora, contra o mito maior, não remete à Origem, mas ao aqui e agora: “não é analisar o mito para descobrir seu sentido ou estrutura arcaica, mas sim referir o mito arcaico ao estado das pulsões numa sociedade perfeitamente atual” (DELEUZE, 2006a, p. 261).

Essa potência hipersticial do mito, e sua natureza política, possuem um antepassado ambíguo na figura do anarco-sindicalista francês Georges Sorel (1847-1922). O autor propunha o conceito de *mito político*, tanto em sua análise dos movimentos históricos quanto em sua proposição revolucionária socialista. Desse modo, o seu mito político já era hipersticial, na medida em que não era ligado à negação do real e era motor do movimento revolucionário: “Sorel não está falando aqui de um mito como uma distorção da verdade, mas antes como um veículo para realizar aspirações, não importa o quão vagas ou não realistas elas possam ser” (VOUT; WILDE,

1987, p. 3). A ação política efetiva *precisa* do mito: “A pergunta que [Sorel] faz é se é possível passar dos princípios à ação sem a intermediação do mito. A resposta, clara em sua obra, é um retumbante *não*. Para Sorel, o mito é a força impulsionadora básica de qualquer grande movimento histórico” (MIGUEL, 1998, s. p.. Grifo no original). O mito, em Sorel, funciona como o atrator político do qual falava Citton, um atrator estranho que tem a capacidade de aglutinar as energias revolucionárias: “um corpo inteiro de pensamento, como o socialismo, só pode ser verdadeiramente compreendido se um mito atuar como catalisador” (VOUT; WILDE, 1987, p. 5). Seu mito revolucionário de preferência era o da *greve geral*, que, em sua época, não estava apenas em suas páginas, mas estava na boca do povo: “sabemos que a greve geral é aquilo que já disse: o *mito* no qual o socialismo se condensa inteiramente, ou seja, uma organização de imagens capazes de evocar instintivamente todos os sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra travada pelo socialismo contra a sociedade moderna” (SOREL, p. 94. Grifo no original). Essa concepção de Sorel foi fundamental para o desenvolvimento do singular pensamento de Mariátegui, que aliava o marxismo e a causa e a cultura indígenas no Peru, propondo “uma transmutação da metafísica religiosa”: “de fé nas entidades divinas não concretas, o homem revolucionário passaria a imbuir-se de uma fé nas entidades terrenas, que para além de sua materialidade concreta, possuiriam um ‘sentimento do devir’ sobre o qual fundamentar-se-ia os empreendimentos históricos” (SCARTEZINI, 2013, p. 122).

A proposição soreliana do mito político lança nova luz, uma luz hipersticial *avant la lettre*, sobre uma problemática marxiana clássica: a da teleologia histórica. Segundo o *mito maior* do marxismo, a história é o avanço

“dialético” dos modos de produção pela superação das relações de produção pelo avanço das forças produtivas, que finalmente passará do capitalismo para o comunismo, o fim da história. Nesse esquema, o comunismo é uma necessidade histórica que aparece como mito maior. Por vezes, inclusive, a história é dita começar pelo “comunismo primitivo” e, após as sociedades de classe e o desenvolvimento econômico possibilitado por elas e pelo capitalismo, chegamos ao “comunismo superior”, o “comunismo propriamente dito”. Esse esquema reproduz exatamente o esquema do mito maior, transcendente: remete-se à Origem, à *sociedade sem história* (o tempo mítico) e, após a história, que é “história da luta de classes” (queda), chega-se ao comunismo (*telos*), Fim da história, à reconciliação do Homem consigo mesmo. Sorel, entretanto, já havia percebido o quanto esse esquema mitológico *transcendente* não era necessário para pensar o *telos* presente no marxismo: “Toda a leitura que o pensador francês faz da obra de Marx passa pela percepção de que a teleologia marxista, apresentada com a roupagem de leis históricas cientificamente deduzidas, nada mais é do que um artifício destinado à eficácia política” (MIGUEL, 1998, s. p.). Ou seja: o “comunismo como necessidade histórica”, como “fim da história”, pode ser entendido como um mito imanente, um mito menor, que mobiliza os sujeitos para a ação política que visa realizar esse futuro específico. Assim não haveria exatamente teleologia. Castoriadis (1982, p. 26 e ss.) já alertava como no pensamento teleológico não há verdadeira abertura ao futuro, visto que o futuro é simplesmente desdobrado, deduzido, do presente e este da Origem. A teleologia é a expressão histórica de um desenvolvimento mecânico, no qual não há verdadeira criação. Entretanto, o pensamento teleológico dentro da tradição marxista era ambivalente: por um lado, seria natural que ele

levasse à passividade, visto que o futuro comunista estaria garantido; por outro, a época em que o pensamento teleológico imperava foi talvez a em que mais houve movimentação revolucionária. Isso indica que a teleologia funcionava como um mito político no sentido de Sorel, hipersticial. Era um atrator hipersticial afetivo e político que *mobilizava* as pessoas. Entretanto, e essa é uma segunda ambivalência, como a teleologia *deduzia mecanicamente* o Fim da história em um desenvolvimento mais ou menos dado pelas forças produtivas, o “comunismo” funcionou por vezes, e hegemonicamente, como um *mito transcendente* que servia como instância de julgamento do real e de suas lutas e devires, além de instância de justificação de uma série de violências “revolucionárias” (o “stalinismo” sendo o nome paradigmático desse processo). Partindo dessa ambivalência do mito teleológico, portanto, o desafio atual parece ser o de reafirmar a força hipersticial que retirávamos da teleologia histórica sem cair no comunismo como transcendência. Michael Hardt e Antonio Negri (2001) insistiram muito nesse ponto: as teleologias precisam ser destruídas, na medida em que impunham um Fim transcendente ao movimento histórico; mas, para que haja eficácia política, a multidão precisa de um objetivo, um propósito, um *telos* imanente que deve ser criado em movimento e em devir. Como colocam Avenassian e Henning (s. d., p. 4-5), as hiperstições não tem seu ponto de origem no passado, nem mesmo no presente, mas reivindicam uma posição futura, em que o presente se torna real, se reorganiza, a partir do futuro, “com a ajuda de uma unidade vindo do futuro”: essa unidade é o mito político *menor*.

Falamos em demasia do “comunismo”, entretanto. O comunismo, hoje, enquanto mito, é essencialmente ambíguo. Na boca de certos “portadores”, o comunismo funciona em

sentido inverso ao que aqui estamos propondo. Na mentalidade neostalinista, *tankie*, ou, de um modo geral, no que chamamos de imagem dogmática da esquerda, *o comunismo não é mais que um mito arcaico*. Quando o mito do comunismo remete a Stalin e à URSS, ao operariado industrial e à linha de montagem fordista, se trata de um mito arcaico. A esquerda precisa de novos mitos, mas de mitos menores. Abandonar a teleologia progressista dos séculos XIX e XX é abandonar, no mesmo movimento e necessariamente, aquele mito político, o mito do comunismo e do fim da história. Mesmo se usarmos a palavra “comunismo” para referir rearticular o mito arcaico em um novo mito, não se trata mais do mesmo comunismo, visto que o mito menor só se dá no devir e remete ao porvir, que é abertura (“*I am dead... yet I live*”, diz [a *doppelgänger* de] Laura Palmer ao Agente Cooper, na Red Room). Usar a palavra “comunismo” para hipersticionar um mito político parece ser insuficiente. Por isso, a esquerda não “monumental” (NIETZSCHE, 2017) tem tentado lhe qualificar: “comunismo ácido” (FISHER, 2018), “comunismo de luxo totalmente automatizado” (BASTANI, 2023), o “comum” (HARDT; NEGRI, 2009; DARDOT; LAVAL, 2017), a “comunização” (ENDNOTES, 2010). Em cada um desses casos, apesar das palavras, *não se trata do mesmo mito*.

Para além do comunismo, há uma série de mitos políticos hipersticionais já em circulação. Não pretendemos esgotá-los. Alguns exemplos seriam a “democracia porvir” (DERRIDA, 1994) e a “democracia absoluta” (NEGRI, 2016), que mobilizam pela afirmação de algo positivo, e a “Queda do Céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2015) e a “intrusão de Gaia” (STENGERS, 2015), que mobilizam para que se evite ou lide com o acontecimento negativo. (Evidentemente, a negatividade ou a positividade dessas mobilizações é relativa, visto que para

afirmar algo deve-se negar outro, e a negação deve ser uma afirmação.) Há exemplos de mitos que encarnam uma nova subjetividade em processo, como o “devir negro do mundo” (MBEMBE, 2018), o “devir índio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015; PIROLA, 2018b) ou o “devir-pobre” (HARDT; NEGRI, 2009; COCCO, 2014) e, inclusive, há os que evocam uma nova corporeidade, como o ciborgue (HARAWAY, 2009) e o que poderíamos chamar de devir-trans ou devir-queer do mundo (PRECIADO, 2014; 2018). Há, como já mencionado, os mitos hipersticionais do capital mobilizados por Land (2011), como o “Tecnocapital” e o “*Meltdown*”. Em todos esses mitos, entretanto, há algo de presente, por mais que virtual e tendencial, que eles captam e que, portanto, já está *acontecendo*. Alguns desses mitos mobilizam “programas de realidade” que podem antagonizar entre si, o que, no entanto, não deveriam limitar sua eficácia hipersticial para fins políticos libertários. Na virada do milênio, tivemos em ação o mito da “alterglobalização” ou “altermundialização”, que propunha uma globalização democrática e desde baixo, movida pela multidão. O Comitê Invisível (2015) hipersticiona uma “insurreição que vem”. Outro exemplo de mito que segue mobilizando populações, ainda, é o “mito da América” como “*Land of the free*”, enquanto terra dos migrantes, que atrai migrantes e refugiados do mundo todo, mesmo diante dos neoarcaísmos autoritários reativados pelo tecnofascismo trumpista¹³. Os guarani, para acabar esse pequeno catálogo de mitos políticos, possuem o mito da *Terra sem Mal*, que mobilizava milhares de indígenas, unindo diferentes grupos locais ao redor de um profeta, em migrações de massa em

¹³ Sobre como as migrações reativam imaginários de resistência, por dentro e contra o regime autoritário de Trump, conferir (FORTES, 2025b).

busca desse local em que os homens seriam deuses e o milho cresceria sem precisar ser plantado, e que intentava evitar o surgimento do Estado enquanto domínio político transcendente (cf. CLASTRES, 1978). Todos esses exemplos possuem uma potência hipersticial em que, antes do que simplesmente “falsear” a realidade, produzem efeitos sobre ela, reorganizando o real em um devir imanente e incessante em direção ao porvir, ao futuro. De nossa parte, propomos a conjunção hipersticial de dois mitos políticos: o do *esquizo-comunismo*, que alia a desterritorialização esquizofrênica da socialização da produção social alcançada pelo capitalismo com uma comunização dessa produção através de instituições do comum (cf. HARDT; NEGRI, 2017; PIROLA, 2025); e o da *democracia radical* (FORTES, 2025) que tem a capacidade de afirmar um horizonte expansivo ao mesmo tempo em que, diante das emergências autoritárias do presente, salienta o quanto a democracia, mesmo a surrada “democracia burguesa” de nossos Estados modernos, é um campo de batalha fundamental, que não está garantido e que, nunca é demais lembrar, é uma conquista das lutas desde baixo, e não uma dádiva do capital (FORTES, 2025b).

A contribuição do CCRU com o conceito de hiperstição, em seus aspectos temporais, teórico-fictício-reais, afetivos e mitológicos é fundamental para reinjetar energia em um pensamento orientado ao futuro e emancipatório. Entretanto, com o desenvolvimento do aceleracionismo do CCRU, nos anos 1990, ao chamado aceleracionismo de esquerda (SRNICEK; WILLISMS, 2014) e sua deriva Neo-Racionalista, na virada para os 2010, houve uma diminuição ou um apagamento das questões fundamentais trazidas pela problemática hipersticial, principalmente da problemática afetiva, mitológica e da produção de subjetividade (cf.

O'SULLIVAN, 2014; 2017a; 2017b). O'Sullivan (2017b, p. 171), na contramão dessa tendência, busca a genealogia aceleracionista libidinal, com recurso à obra de Deleuze & Guattari, e propõe uma *mito-ciência*¹⁴, entendida como “a produção de ficções alternativas e a convocação de diferentes tipos de subjetividade de acordo com estas”, e uma *mythotecnese*, no sentido de “uma ‘ficcionalização’ da realidade” e uma forma de “engenharia libidinal”. O'Sullivan chama atenção ao fato de que a atenção dada pelo CCRU às problemáticas afetivas e mitológicas das quais tratamos com o conceito de hiperstição, quando da divisão entre o aceleracionismo de direita e de esquerda, ficaram desigualmente distribuídas: Land manteve a importância do mito e do libidinal, enquanto o aceleracionismo de esquerda teria investido mais na problemática racionalista e restringido as primeiras. Nossa proposta, acompanhando O'Sullivan, é retomar a centralidade dessa problemática para um projeto político liberatório, do afeto ao mito, passando pela epidemiologia e a estrutura narrativa do sentir (para relembrar o esquema de Citton (2010). O'Sullivan (2017a), ainda, atenta que, embora em Land tenha se mantido a importância do mito hipersticial, ele toma em sua obra uma *forma transcendente*: o *tecnocapital* enquanto entidade vinda do futuro e inescapável (com a imponência de Arnold Schwarzenegger)¹⁵. O

¹⁴ Em inglês, *myth-science*. O termo é de Sun Ra. Citton, ao trabalhar sua mitocracia, também faz larga referência ao trabalho do artista americano.

¹⁵ Moysés Pinto Neto (2024) também argumenta que o conceito de hiperstição seria de caráter transcendente (e defende a imanência da superstição, positivando o conceito). Acreditamos que ele capte corretamente parte do problema ao perceber a operação transcendente na hiperstição landiana do capital, entretanto, não nos parece que a hiperstição enquanto tal deva ser relegada à transcendência. Boa parte da argumentação de Pinto Neto depende da relação entre hiperstição e *crença*, que é de fato afirmada por Land e outros. Entretanto, o próprio CCRU já havia percebido o quanto a crença era um operador problemático para a proposição do conceito de hiperstição, o que fez que eles propusessem uma “descrença” [*unbelief*] como um dos outros “ingredientes irredutíveis” da hiperstição

aceleracionismo de esquerda, ao abandonar o mito por causa de seu aspecto irracional, arcaizante e transcendente, acabou por fazer um *revival* paleológico do socialismo de Estado, e nada mais sintomático de que suas inspirações “futuristas” que vêm todas do passado e da derrota da esquerda: o cybersin chileno, incapaz de fazer cálculos complexos, superado, hoje, por qualquer smarthphone “capitalista”. A questão da mito-ciência, ao contrário, seria justamente a proposição de uma mitologia que opera por imanência em vez de transcendência (O’SULLIVAN, 2017a, p. 36). Desse modo, para além da mito-ciência e da mitotecnese propostas por O’Sullivan, propomos como imanente ao jogo fragmentado dos vetores hipersticionais, uma *mitopolítica menor*, entendida como a ação estratégica num campo de forças afetivo-imaginativas que mobilizam atratores político-mitológicos para a ação no presente orientada pelo futuro, arrancando o devir à história e abrindo o porvir à contingência, portanto, às lutas. Nesse campo mitopolítico, que devemos disputar, oscila-se entre o arcaico e o futuro, o imanente e o transcendente, o progressista e o reacionário, a paranoia e a esquizofrenia, a depender das forças e de suas relações.

6. Conclusão: acelerar o enxame mitopolítico

Parte do que chamamos de crise hipersticial da esquerda, de seu engessamento em uma imagem dogmática, passa exatamente por uma inversão do cenário proposto por Mariátegui (1930) na primeira metade do século XX, no qual o proletariado tem a potência de imaginar, de fabular, enquanto a burguesia não tem sonho nenhum, caindo em um niilismo.

(<http://hyperstition.abstractdynamics.org/archives/006777.html>); cf. tb. CCRU, 2014).

Parece que, hoje, ao contrário, é “o proletariado” que não possui mais mitos (a não ser, talvez, o no mínimo ambíguo mito do fim, da catástrofe), enquanto a burguesia prospera econômica e politicamente com seus mitos totalizantes: o tecnocapital, a Inteligência Artificial como singularidade, a colonização espacial. Enquanto não produzirmos contrahiperstições, mitos que possam se contrapor aos mitos do capital, produzir outros mundos, outros futuros, outros pontos de vista, que possam orientar o devir ao porvir, abrir a história, seremos simples vetores da própria hiperstição capitalista, que continuará a “vir do futuro” e se construir através de nossas forças, nos usando de hospedeiro, como faz o xenomorfo de *Alien*. A não ser que *criemos* outra coisa, ficamos presos em sua rede de enunciação, hiperstionando seus mitos. A hiperstição capitalista leva ao *One God Universe*, o alimenta. Poderá uma mitopolítica menor, calcada em contrahiperstições, levar a algo como um *Multiple Gods Multiverse*? Enquanto a hiperstição não estiver calcada num processo imaginário instituinte através de mitos políticos que investimos, o êxodo (cf. HARDT; NEGRI, 2004) será impossível, e seremos o veículo de realização do mito capitalista. A saída do circuito hiperstancial do capital e a criação de nossas hiperstições são inseparáveis. O êxodo para fora do domínio do Faraó e em busca da Terra Prometida é um só. Entretanto, não há Terra Prometida, instância terrena da Autoridade Divina Transcendente, destino ontoteoteológico. Só há a terra *produzida*. A “nova terra” (DELEUZE; GUATTARI, 2012) é criada. A Terra Sem Mal não é um dado encontrado, mas fruto de um processo de (des)territorialização. E ela só será produzida por um povo porvir. Portanto, é necessário que o exercício fabulatório construa novos mitos, ou atualize os antigos, para constituir o proletariado porvir.

A história maior é o simples desdobramento do passado: desenvolvimento. Assombração por fantasmas. A hiperstição, ao contrário, retira sua força do futuro, e o futuro é aberto, indecidível. A hiperstição abre o porvir pelo devir. Avenassian & Henning (s. d.) falam que a hiperstição precisa de um personagem conceitual que seja seu portador. Qual o personagem conceitual que as lutas precisam para arrancar o devir à história? Qual personagem conceitual teria a capacidade de tirar a história de seus eixos (*Time is out of joint...*)? Nossa aposta é nas *multidões*, que encarnam a multiplicidade própria da mitopolítica, a fragmentação hipersticial, a diversidade de forças. A operação própria do personagem conceitual “multidão”, que não se confunde com os tipos psicossociais que se conjugam com ele (Deleuze; Guattari, 1992, p. 93), é *desejar, imaginar, lutar*. Mas, hoje, preferimos falar em “multidões” como máquinas-enxame, não em uma única multidão, como em Negri, pois precisamos não de um nome que reúna todas as pluralidades das lutas, mas de uma pluralidade que se manifeste na diversidade de suas formas, em sua dispersão viral. Se a hiperstição negativa na qual cai a esquerda dogmática é justamente a captura pela hiperstição capitalista (a “teoria do valor” totalizante ironicamente se encontra com Land, o maior profeta do capital), a hiperstição como análise da tendência, de inspiração operaísta, precisa de “uma” subjetividade (mesmo se múltipla, como as “multidões”), um devir sujeito, por dentro e contra o capital, que possa, simultaneamente, se separar, enfrentar, a hiperstição capitalista. A hiperstição crítica e revolucionária precisa criar uma alça de retroalimentação positiva das e nas lutas atuais, virtuais, fictícias, imaginárias, mitológicas: *reais*. Isso só é possível a partir do momento em que se volta a acreditar não apenas que há lutas, mas que elas são relevantes e potentes, hoje. Não se trata de uma crença no

futuro transcendente que seria fruto das lutas (“o comunismo”) ou mesmo uma crença no além do mundo, mas uma crença imanente *nas lutas*. De fato, a partir de outras coordenadas, investigando e lidando com outros programas de realidade, já era o nosso diagnóstico e nossa tentativa de produzir novos imaginários e mitopolíticas menores (FORTES; PIROLA, 2021; 2022). *Como no caso do agente Cooper em Twin Peaks, que não busca apenas reescrever o passado, mas abrir as possibilidades do futuro, o movimento entre o passado e o futuro se torna uma espiral, onde o tempo não é linear, mas múltiplo.* Esse movimento não aconteceu apenas de forma abstrata; ele foi vivido por nós, na experiência de transitar entre esses diagnósticos passados e reabrir o pensamento ao porvir. Hoje, o imperativo deleuzeano de que é necessário crer no mundo só é possível se houver uma crença nas lutas que alimentam nossa imaginação: acelerando, em um circuito de retroalimentação positiva, o enxame mitopolítico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AVENESSIAN, Armen & HENNIG, Anke. **Who's afraid of (Left) Hyperstitions?** Manuscript. S. S. Disponível em: http://www.academia.edu/23874475/Whos_Afraid_of_Left_Hyperstitions. Acesso em maio de 2025.
- AVENESSIAN, Armen; MACKAY, Robin. *Introduction*. In.:Avanessian, Armen; Mackay, Robin. (eds.). **#Accelerate# - The accelerationist reader**. United Kingdom: Urbanomic, 2014, p. 1-50.
- BASTANI, Aaron. **Comunismo de luxo totalmente automatizado**. Tradução de Everton Lourenço, Melanie Castro Boehmer e Giuliana Almada. São Paulo: Autonomia Literária, 2023.
- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Antropos, 1991.
- BUSH, Willian Perpétuo; CLUNNES, Robert. **Nas portas do pandemônio: Cybernetic Culture Research Unit e a invenção da tradição mágica**. *Revista Relegens Thréskeia*, V.10 N 1, 2021, – p. 237-250.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução de Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CCRU. **CRRU Writings: 1997-2003**. New York: Urbanomic, 2015.
- CITTON, Yves. **Populism and the Empowering Circulation of Myths**. *Open Cahiers*, 2010, pp.169-180.
- CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- COCCO. Giuseppe. **KorpoBraz: Por uma política dos corpos**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.
- COMITÊ INVISÍVEL. **A insurreição que vem**. Tradução de Murilo Duarte. São Paulo: n-1 edições, 2015.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI.** Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido.** Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-tempo (Cinema 2).** Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2006a.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição.** Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão.** Trad. GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica.** Tradução: Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, GILLES; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.** São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2, v. 5.** São Paulo: Editora 34, 2012.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno.** São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 2002.

ENDNOTES. *Comunicação e teoria da forma-valor — Endnotes n. 2* (Abril, 2010). Disponível em: <https://zeroaesquerda.com.br/index.php/2021/12/28/comunizacao-e-teoria-da-forma-valor-endnotes-n-2-abril-2010/>. Acesso em julho de 2025.

FISHER, Mark. *k-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004–2016)*. Org. Darren Ambrose; prefácio por Simon Reynolds. Londres: Repeater Books, 2018.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** Trad. Rodrigo Gonçalves; Jorge Adeodato; Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FORTES, Felipe. **Do operaísmo à autonomia na filosofia de Antonio Negri: por um perspectivismo e um aceleracionismo das lutas.** Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. 2024.

FORTES, Felipe. **O que o neoliberalismo já não explica: sobre cegueiras conceituais, lutas em curso e a necessidade da reivenção democrática.** *Uninômade*, 2025. Disponível em: <https://uninomade.net/o-que-o-neoliberalismo-ja-nao-explica-sobre-cegueiras-conceituais-lutas-em-curso-e-a-necessidade-da-reinvencao-democratica/>. Acesso em: 28 jul. 2025.

FORTES, Felipe. **No tecnofascismo contemporâneo, o neoliberalismo é um ponto de partida, não de chegada:** entrevista especial com Felipe Fortes. *Instituto Humanitas Unisinos*. 2025b Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/654823-no-tecnofascismo-contemporaneo-o-neoliberalismo-e-um-ponto-de-partida-nao-de-chegada-entrevista-especial-com-felipe-fortes>. Acesso em: 28 jul. 2025.

FORTES, Felipe; PIROLA, Émerson. *É o capital um acelerador? Aceleração como fuga e antagonismo das forças produtivas.* **Das Questões**, v. 12, n. 1, p. 22-60, jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/34931>. Acesso em: 28 jul. 2025.

FORTES, Felipe; PIROLA, Émerson. *O forai imanente e o dinheiro: por um aceleracionismo biopolítico a partir do sul.*
Lugar comum. p. 225-255, 2022. Disponível em:
<https://revistas.ufri.br/index.php/lc/article/view/56243>. Acesso em: 28 jul. 2025.

GONÇALVES, Rodrigo Santaella; MARQUES, Victor. *Por uma política orientada ao futuro: a provocação filosófica e estratégica do “aceleracionismo de esquerda”.*
Das Questões, v. 12, n. 1, 2021.

HARAWAY, Donna. *Manifesto ciborgue – Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX.* In: **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós humano.** Tadeu, T. (org). Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 33 – 118.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império.** Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multitude: War and democracy in the age of Empire.** The Penguin Press: New York, 2004.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Commonwealth.** Cambridge: Harvard University Press, 2009.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Assembly: a organização multitudinária do comum.** Tradução de Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. São Paulo: Editora Filosófica Politéia, 2018.

HIPPLER, Thomas. *The politics of imagination: Spinoza and the origins of critical theory.* In: Bottici, Chiara; Challand, Benoît (org.). **The Politics of Imagination.** Abingdon; New York: Routledge, 2011. p. 55 - 72.

JAMESON, Fredric. **The Seeds of Time: The Wellek Library Lectures at the University of California, Irvine.** New York: Columbia University Press, 1994.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAND, Nick. *Hyperstition*. In: **Catacomic**, 1995. Trad. Kelvin. <https://medium.com/@v1nk3l/hyperstition-150dcb2d5276>. Acesso em julho de 2025.

LAND, Nick. **Fanged Noumena. Collected writings 1987-2007**. Urbanomic, 2011.

LEFORT, Claude. **A invenção democrática: os limites da dominação totalitária**. São Paulo: Autêntica, 2011.

LYOTARD, Jean François. **A Condição Pós-Moderna**. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 16ª ed. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 2015.

MARIÁTEGUY, José Carlos. **O Homem e o mito**. 1930. Disponível em:
<https://www.marxists.org/portugues/mariategui/1925/01/16.htm>. Acesso em julho de 2025.

MARQUES, Victor. *Um Estudo em Práticas Hipersticionais: alças estranhas, guerras temporais e teoria-ficção*. **Revista Linguagem em pauta** | V.3., N.1., JAN.-JUN. 2023, p. 82-113.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital. Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital**. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Rio de Janeiro: n-1 edições. 2018.

MIGUEL, Luis Felipe. *Em Torno do Conceito de Mito Político. Dados* [Internet]. 1998; 41(3): s. p.

MORFINO, Vittorio. **A Ciência das Conexões Singulares**. Trad. Diego Lanchiote. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

NEGRI, Antonio. **Marx além de Marx: Ciência da crise e da subversão – Cadernos de trabalho sobre os Grundrisse.** Tradução de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros escritos.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

NEGRI, Antonio. **Spinoza: Then and Now: Essays: Vol. 3.** Tradução de Ed Emery. Cambridge: Polity Press, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida.** Tradução de André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

O'SULLIVAN, Simon. *The Missing Subject of Accelerationism. Mute*, 12 de setembro de 2014. Disponível em: <http://www.metamute.org/editorial/articles/missing-subject-accelerationism>. Acesso em: julho de 2025.

O'SULLIVAN, Simon. *Accelerationism, Hyperstition and Myth-Science. Cyclops Journal*, n. 2, p. 11–44, ago, 2017a.

O'SULLIVAN, Simon. *Accelerationism, Prometheanism and Mythotechnesis*. In: Brits, Baylee; Gibson, Prudence; Ireland, Amy (eds.). **Aesthetics After Finitude. Melbourne**: re.press, 2017b, p. 171–189.

PINTO NETO, Moysés. *Superstição e Hiperstição. Das Questões*, Vol. 19, n. 1, dezembro de 2024, p. 223-244.

PIROLA, Émerson. **Multidão como classe social depois do humanismo em Antonio Negri.** Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. 2018a.

PIROLA, Émerson. *O devir-outro e o texto antropológico como literatura menor em A queda do céu*. In.: Madarasz, Norman R.; Costa, André Luiz (Orgs.). **Deleuze-Guattari: A escrita e a literatura na imanência da**

velocidade. Porto Alegre: Editora Fi, 2018b, p. 141-168.

PIROLA, Émerson. *O Sujeito Endividado como Doppelgänger do Empreendedor de Si: Subjetivação pela Dívida na Crise do Neoliberalismo.* **Mediações**, Londrina, v. 25, n. 3, p. 675-694, set-dez. 2020. DOI: <<http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2020v25n3p675>>.

PIROLA, Émerson. *A teoria spinozista da ideologia e do corte epistemológico de Louis Althusser: da imaginação à ciência da causalidade estrutural.* **Revista Dialectus - Revista de Filosofia**, v. 36, n. 36, p. 124–149, 2025.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual.** Tradução de Fernando Scheibe. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica.** Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro e Verônica Daminelli Fernandes. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SAAR, Martin. *Spinoza and the Political Imaginary. Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, University of Nebraska Press, v. 23, n. 2, p. 115–133, Spring/Summer 2015.

SCARTEZINI, Natália. *Georges Sorel, José Carlos Mariátegui e a questão do mito revolucionário.* **Lutas Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 30, p. 44–56, jul. 2013.

SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex, **#Accelerate: Manifesto for an accelerate politics.** In: Mackay, Robin; Avanessian, Armen (Orgs.). **#Accelerate#: the accelerationism reader.** UK: Urbanomic, 2014.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que vem.** Tradução de Débora Danowski. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2015.

GREGORY, Sister M. John. "Myth and Transcendence in Plato". **Thought**, Volume 43, Issue 2, Summer 1968, pp. 273-296.

SOREL, Georges. **Reflexiones sobre la violencia.** Madrid: Alianza Editorial, 2016.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014a.

TRONTI, Mario. **Operários e Capital.** Porto: Edições Afrontamento, 1976.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O índio em devir. In: HERRERO, M.; FERNANDES U. (orgs.). **Baré: O povo do rio.** Edições Sesc São Paulo. 2015, p. 8-13.

VOUT, Malcolm; WILDE, Lawrence. '*Socialism and Myth: The Case of Sorel and Bergson*', **Radical Philosophy**, 046, Summer, 1987.

WILLIAMS, Alex. *Escape Velocities.* **e-flux journal**, n. 46, jun. 2013.

WILLIAMS, Caroline. *Thinking the Political in the Wake of Spinoza: Power, Affect and Imagination in the Ethics.* **Contemporary Political Theory**, 2007, 6 (3), p. 349-369.

ZUNINO, Pablo Enrique Abraham. *A fabulação como ato criativo: religião, estética e política.* **Revista Limiar**, São Paulo, v. 10, n. 20, p. 246–257, 2024.