

“Podemos considerar que a ‘criação destrutiva’, própria da crise da modernidade capitalista, revela-se composta por duas faces complementares: crise sócio-histórica e crise subjetiva. O tempo histórico ao reproduzir-se como ‘farsa’, desconfigura sua orientação em direção ao progresso, colocando em seu lugar a exaltação da instabilidade, do espetáculo, do livre mercado e da especulação financeira. Uma sociedade sem futuro mostra-se assim, solo fértil ao crescimento de amplas formas de violência social, bem como, da proliferação de situações-limite nas quais a vida deixa de ter qualquer valor.”

Fernando Gastal de Castro é Professor do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da UFRJ. Doutor em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina e Université Paris 7 (PDSE), Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina, Mestre em Sociologia pela Université Paris 7 e Especialista em Psicologia e Psicoterapia Existencialista. Publicou os livros “Estudos de Psicanálise Existencial” (Editora CRV, 2012), “Fracasso do Projeto de ser” (Garamond, 2012), “Clínica de Situações contemporâneas: fenomenologia e interdisciplinaridade” em conjunto com a Profa. Mônica Alvim (Juruá, 2015), “Introdução à Psicanálise Existencial” em conjunto com a Psicóloga Irene Ehrlich (Juruá, 2016) e “J-P. Sartre e os desafios à Psicologia contemporânea” em conjunto com os professores Georges Boris e Daniela Schneider (Via Vêrita, 2018).

MARX E O SÉCULO XXI

NOTAS PARA UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE



Fernando Gastal de Castro

Lançar um olhar crítico sobre o capitalismo no século XXI, tratando de mostrar o quanto as categorias marxianas apresentam-se incontornáveis para compreender nosso tempo e a crise profunda em que nos encontramos, eis os objetivos deste trabalho. “Marx e o Século XXI: notas para uma teoria crítica da sociedade”, considera a filosofia de Marx incontornável, na medida em que as categorias que fundam nosso tempo histórico como tempo do capital não forem superadas.

Hoje, mais do que em outros momentos, mostra-se imprescindível evidenciar o total contrassenso da sociedade da mercadoria, no qual o desenvolvimento das forças produtivas dá-se em um sentido diametralmente oposto ao desenvolvimento das potências subjetivas, criando patamares tecnológicos cada vez mais avançados e, ao mesmo tempo, empobrecendo e precarizando os processos subjetivos a níveis inéditos.

Além disso, o esforço deste trabalho, mesmo que introdutório, é articular as categorias fundantes da sociedade da mercadoria desenvolvidas por Marx com um conjunto de outros intelectuais ocupados com a construção de uma teoria crítica, no intuito de apreender as diversas facetas da crise civilizatória que alcança o conjunto da sociedade capitalista no século XXI.

Esperamos assim, colaborar com a reflexão crítica sobre o capitalismo bem como, com ações emancipatórias que concebam outro mundo possível para além da barbárie do ethos vigente.

MARX E O SÉCULO XXI: NOTAS PARA UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE

Fernando Gastal de Castro

FERNANDO GASTAL DE CASTRO

**MARX E O SÉCULO XXI: NOTAS PARA
UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE**

1ª edição

LUTAS ANTICAPITAL

Marília - 2019

Editora LUTAS ANTICAPITAL

Editor: Julio Okumura

Conselho Editorial: Andrés Ruggeri (Universidad de Buenos Aires - Argentina), Bruna Vasconcellos (UFABC), Candido Giraldez Vieitez (UNESP), Dario Azzellini (Cornell University – Estados Unidos), Êdi Benini (UFT), Fabiana de Cássia Rodrigues (UNICAMP), Henrique Tahan Novaes (UNESP), Júlio César Torres (UNESP), Lais Fraga (UNICAMP), Mariana da Rocha Corrêa Silva, Mauricio Sardá de Faria (UFRPE), Neusa Maria Dal Ri (UNESP), Paulo Alves de Lima Filho (FATEC), Renato Dagnino (UNICAMP), Rogério Fernandes Macedo (UFVJM).

Coordenadora da Biblioteca Básica Paul Singer: Aline Mendonça dos Santos

Projeto Gráfico e Diagramação: Mariana da Rocha Corrêa Silva e Renata Tahan Novaes

Capa: Mariana da Rocha Corrêa Silva

Pintura da Capa: Rei Midas

Impressão: Renovagraf

Castro, Fernando Gastal de.
C335m Marx e o século XXI: notas para uma teoria crítica da sociedade. / Fernando Gastal de Castro – Marília: Lutas anticapital, 2019.
163 p.

ISBN 978-85-53104-25-3

1. Marx 2. Marxismo 3. Teoria crítica
4. Socialismo e sociedade I. Título

CDD 320.531

Ficha elaborada por André Sávio Craveiro Bueno CBR 8/8211
FFC – UNESP – Marília

1ª edição: abril de 2019

Editora Lutas anticapital

Marília –SP

edlutasanticapital@gmail.com

www.lutasanticapital.com.br

Sumário

Apresentação.....	7
1. O existencialismo sartriano face ao marxismo dogmático...9	
2. Em torno das relações entre História e Subjetividade.....	19
3. Nota sobre a Razão Dialética em Hegel, Marx e Sartre.....	29
4. A Filosofia de Marx do ponto de vista da lógica do capital.	47
5. A Filosofia de Marx do ponto de vista da luta de classes...63	
6. A Filosofia de Marx do ponto de vista da crítica à vida privada.....	79
7. A modernidade capitalista como forma social do homem branco.....	89
8. Crítica à moral burguesa em Simone de Beauvoir.....	103
9. Cultura pós-modernista e crise do tempo histórico.....	111
10. Marxismo e existencialismo: elementos para uma crítica à crise do capitalismo no século XXI.....	125
11. A crise do sujeito contemporâneo: fracasso na integração e ruptura dos vínculos.....	139
Referências.....	155
Sobre o autor.....	163

Apresentação

Os textos que se seguem são resultado do curso *Marxismo e Existencialismo: articulações teóricas e metodológicas*, que ministrei no segundo semestre de 2018 no Programa de Pós-graduação em Psicologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro. A princípio, tratei de ao longo do curso, redigir algumas notas que permitissem aos alunos e alunas uma melhor compreensão dos textos e dos temas abordados. Porém, ao final, lendo o material em seu conjunto, pareceu-me que seria útil publicá-lo, pois além de formar um conjunto de questões teóricas e metodológicas pertinentes a um olhar crítico sobre o capitalismo no século XXI, mostram o quanto as categorias marxianas apresentam-se incontornáveis para compreender nosso tempo e sua crise profunda.

As reflexões que aqui apresento são decorrência de um trabalho mais amplo resultante de alguns anos de pesquisa em torno da filosofia de Marx e suas articulações com o existencialismo, principalmente o desenvolvido por J-P. Sartre e Simone de Beauvoir. Além disso, utilizo-me das notáveis contribuições de Robert Kurz, sem as quais seria impossível, conforme os parâmetros aqui adotados, dar vida, atualidade e pertinência às categorias da razão dialética sartriana bem como, àquelas do Marx *esotérico*. De tal caminho de pesquisa resultou o livro *A subjetividade sem valor: trabalho e formas subjetivas no tempo histórico capitalista* a ser publicado em breve pela Editora Appris. Trata-se nesse caso, de um escrito mais amplo e aprofundado no qual busco articular as categorias *trabalho* e *subjetividade* no âmbito do ethos do capital, tratando as múltiplas interfaces e sentidos da dialética constituída entre o universo social e a existência singular e onde se destaca o total contrassenso de uma sociedade na qual o desenvolvimento das forças produtivas dá-se no sentido diametralmente inverso ao desenvolvimento das potências subjetivas. Em suma, quanto mais a sociedade da mercadoria avança e cria novos patamares tecnológicos

para autoproduzir-se, mais pobre e precário tornam-se os processos subjetivos.

Os textos que aqui se encontram possuem em geral, este mesmo conjunto de preocupações. Por se tratarem a princípio, de *notas*, buscam lançar a partir dos referenciais teóricos já referidos, um olhar crítico sobre nosso tempo histórico e mais particularmente sobre o século XXI e a crise civilizatória que nos deu a viver. Nossa capacidade de teorizar e compreender o alcance e os limites dos inúmeros problemas objetivos e subjetivos pelos quais estamos passando bem como, articulá-los à complexidade econômica, política e cultural mostra-se, aos nossos dias, uma tarefa de fundamental importância. Se a filosofia, como sustenta Marx, precisa recusar o caráter contemplativo e fazer-se práxis e se, conforme Sartre, não podemos livrarmos, enquanto humanos que somos, da dura tarefa de fazer algo de nossa liberdade, a intenção de transformar estas linhas em *notas para uma teoria crítica da sociedade*, visa, ao fim, colaborar para o surgimento de ações emancipatórias que concebam um outro mundo possível, para além da atual barbárie de nosso tempo histórico em crise.

1 - O existencialismo sartriano face ao marxismo dogmático

A *filosofia não existe...existem apenas filosofias* argumenta Sartre ao início de *Questão de Método* (1960), querendo expressar com isso a íntima conexão entre a filosofia e sua época. Mesmo as filosofias que almejam o absoluto, como as de Hegel ou Kant, a pretensão de alcançar uma objetividade para além do tempo e de qualquer situação humana, não deixa de ser uma *abstração hipostasiada* de certo tempo histórico.

A *Filosofia*, dentro dessa perspectiva, está circunscrita a determinada classe ou sociedade que toma *consciência de si mesma* e realiza certas possibilidades de mundo, iluminando o campo prático, criando novos possíveis e permitindo a certos sujeitos e grupos totalizarem e retotalizarem a histórica. O cartesianismo mostra-se assim, expressão dos primeiros burgueses que pouco a pouco espriam o comércio e a fome de dinheiro em meio à decadência da Europa feudal. Existe, portanto, uma unidade histórica que liga Descartes tanto ao renascimento quanto ao nascimento da burguesia mercantil. O sujeito da razão cartesiano é o *individuo* tomando consciência de si, opondo-se a tradição e ao misticismo medieval e lançando-se para o mundo guiado pela geometria e pelo pensamento calculante. De forma análoga, o Empirismo (Bacon, Locke, etc.), mostra-se expressão de uma nova relação com a natureza fundada na observação e na apropriação, próprias ao tempo do dinheiro e da circulação de mercadorias e que desloca, por sua vez, a visão de mundo voltada ao Transcendente para a Natureza e suas leis. Já o idealismo alemão por sua vez, que inclui Kant, Schelling, Fichte e Hegel, é expressão não mais da burguesia mercantil mas do espírito industrial ascendente, ligado à aplicação da ciência e da técnica à indústria moderna e a uma concepção de futuro como progresso. A filosofia de Marx, por fim, realiza-se como expressão de um capitalismo amadurecido e hegemônico em

termos de visão e organização do mundo e não mais como expressão de uma classe ascendente. Um capitalismo consciente de seus fundamentos de acumulação e reprodução ampliada e que alcança a totalidade das relações dos homens entre si e com a natureza.

É a partir desta definição de Filosofia que podemos compreender a afirmação sartriana a respeito do marxismo como a *filosofia de nossa época* pois segundo o filósofo, é a partir desta que a verdade de nossa época aparece em sua totalidade e em suas contradições mais fundamentais, bem como, anuncia a possibilidade histórica de seu ultrapassamento. É, da mesma maneira, a partir deste mesmo ponto de partida conceitual sobre a Filosofia, que podemos situar os argumentos críticos do filósofo francês em relação ao marxismo dogmático. Sartre aborda, nesse sentido, a relação entre o pensamento de Kierkegaard e Hegel destacando a *irreducibilidade da existência ao Saber*. A Filosofia, portanto, expressão do Saber de uma época sobre si mesmo e suas potencialidades, nunca será capaz de assimilar, diluir ou determinar de forma absoluta o vir a ser das existências singulares. Em suma, Sartre valendo-se de Kierkegaard, afirma a tese de que a *verdade* (o Saber) não é capaz de determinar o vir a ser da *liberdade* (ou do existir), encontrando dessa forma, na filosofia da existência do pensador dinamarquês, uma contestação radical ao idealismo absoluto hegeliano. O ser (o real da existência) revela-se assim, irreduzível ao conhecimento e suas categorias - e mais precisamente, irreduzível à lógica do capital e suas categorias fundamentais formuladas pela Filosofia de Marx -, abrindo um espaço à autodeterminação da existência singular em seu movimento de fazer-se dentro do universo histórico. Faz-se crucial, portanto, a luz da reflexão sartriana, unificar a perspectiva universalista hegeliana com sua abordagem objetiva do tempo histórico com a perspectiva subjetiva da existência real e singular e sua capacidade de autodeterminar-se face às determinações gerais do Saber, sem

que nenhum destes polos seja posto em segundo plano. O existencialismo concebe, portanto, que a Filosofia de Marx, ao ser expressão de um capitalismo amadurecido e plenamente realizado como estrutura de nosso tempo histórico, necessita de tal unificação, mostrando-se uma tarefa teórica de maior importância, trabalhar para seu efetivo desenvolvimento. Somente assim mostrar-se-ia possível conservar e desenvolver a potência do marxismo sobre nosso tempo histórico, sem cair nas debilidades teóricas do dogmatismo que ora pende a um objetivismo que faz da subjetividade humana um apêndice das estruturas, ora pende para um subjetivismo, típico das filosofias da existência que recusam as teses marxianas.

A filosofia de Marx segundo Sartre, opera uma espécie de síntese entre Kierkegaard e Hegel, ao deixar de lado tanto o idealismo absoluto hegeliano que vê na existência singular um mero momento a ser ultrapassado pelo Saber Absoluto, como também, o subjetivismo religioso kierkegaardiano. Embora Marx nunca tenha mencionado ou tratado de Keirkegaard em seus textos, Sartre reconhece nas teses marxianas uma potente síntese filosófica de nossa época ao ocupar-se tanto com o homem concreto em sua realidade objetiva quanto com a especificidade subjetiva da existência. A idéia de que em Marx a filosofia ocupa-se dialeticamente da realidade histórica-objetiva e da especificidade da práxis singular-subjetiva, nos direciona, portanto, a uma compreensão do humano como universal-singular, para além do objetivismo e do subjetivismo.

A filosofia marxiana, no entanto, imobilizou-se pelo marxismo dogmático. Dois aspectos históricos mostram-se importantes para pensar tal imobilismo: de uma parte, a ascensão do stalinismo e a criação da III Internacional em 1921 sob orientação do estado soviético conduz a dogmatização da teoria pelo Partido Comunista da União Soviética, seguida de um pragmatismo político. De outra parte, não menos problemática ao potencial desenvolvimento de uma teoria crítica da sociedade iniciada por Marx,

assistimos a ascensão da social-democracia europeia que abdica da crítica radical a sociedade burguesa adotando a perspectiva de modernização do capitalismo, tendo em Kautsky e Bernstein seus principais precursores e em Rosa Luxemburgo sua crítica mais radical e lúcida. A partir dessas duas vertentes - stalinismo e social-democracia- que, por sua vez, tornaram-se hegemônicas na esquerda mundial, a filosofia de Marx imobiliza-se num conjunto de conceitos vazios, reduzindo, como sublinha Sartre (1960), a *mudança a identidade*. A filosofia de Marx desta maneira, perde seu caráter heurístico e seu potencial crítico, deixando de expressar, compreender e por em questão as metamorfoses e as contradições sociais, políticas, econômicas, culturais da sociedade capitalista no século XX.

Chegamos assim ao que parece ser o sentido fundamental das interrogações e críticas do existencialismo sartriano ao marxismo: recuperar seu poder heurístico de forma a permitir o ultrapassamento do dogmatismo e viabilizar desenvolvimentos futuros à revolução teórica iniciada por Marx em direção a uma teoria crítica do conjunto da sociedade da mercadoria. O que interessa, segundo Sartre (1960), é “buscar o homem onde quer que ele se encontre, no trabalho, na rua, em si mesmo”, articulando as situações singulares com os processos sócio-históricos em curso de modo a enriquecer o conhecimento de nossa época e a ação histórica que a transforma. Nesse sentido, um dos problemas que se destaca na crítica sartriana ao imobilismo marxista diz respeito à categoria da *subjetividade*. No âmbito do marxismo dogmático, esta última torna-se um produto passivo das forças materiais-produtivas como é o caso do conceito de atividade do psicólogo Leontiev (Castro, 2009), bem como, do conceito de condicionamento de Pavlov, fartamente usado por psicólogos marxistas (Sève, 1979). Tal caráter passivo dado à categoria da subjetividade mostra-se em consonância com uma abordagem objetivista e determinista da lógica do capital e muito mais próxima a totalidade hegeliana do que da

existência singular, reduzida a mero momento a ser ultrapassado pela Razão Histórica.

Outro problema que se destaca na crítica de Sartre ao marxismo dogmático diz respeito à necessidade de um *método* que permita alcançar a originalidade dos processos sociais e históricos tanto do ponto de vista universal referente à totalização em curso do capital, como também singular, referente à especificidade da situação pesquisada e dos processos subjetivos em curso: “(...) resta ainda tudo a fazer, é preciso encontrar o método e constituir a ciência” (Sartre, 1960, p.37). A imobilidade filosófica marxista a ser combatida e superada revela-se, portanto, pela cristalização do universal (o processo capitalista em sua totalidade) e a consequente perda das particularidades da práxis em suas mais distintas facetas. Sartre busca fornecer o esboço de tal método a partir de Henri Lefebvre, que permita descobrir a originalidade dos fenômenos sociais, culturais, econômicos e individuais no interior de totalizações mais amplas do tempo histórico, bem como, descubra as metamorfoses do tempo histórico capitalista engendrado por tais particularidades. O primeiro momento seria o de *descrição fenomenológica* do objeto que se quer conhecer, onde se busca alcançar a singularidade fenomênica a partir da experiência, da observação direta e indireta, bem como, com recurso a autores que já tenham estudado aspectos do fenômeno em questão. O segundo momento Sartre qualifica de *analítico-regressivo*, pois visa ultrapassar o aspecto fenomênico do objeto em direção aos fatos, acontecimentos, informações passadas ligadas a sua historicidade, capazes de fornecer uma primeira aproximação do vir a ser do fenômeno interrogado. O terceiro momento essencial do método é qualificado de *progressivo-sintético* pois visa redescobrir, a partir dos fatos e dos acontecimentos analisados pelo momento regressivo, a síntese presente que estes formam iluminado pelo seu processo histórico-genético. Em suma, Sartre encontra em um pensador marxista francês (Henri Lefebvre) justamente os princípios fundamentais

daquilo que se tornará para ele uma chave fundamental na recuperação da capacidade heurística da filosofia marxiana. A descrição detalhada do objeto em sua aparência fenomênica como ponto de partida permite, portanto, a exploração analítica em direção aos fatos e acontecimentos passados significativos da constituição do objeto e também, a síntese totalizante operada pela práxis (singular e coletiva) a partir da qual os fatos e acontecimentos revelam sua complexidade estrutural e histórica.

Há neste esforço de Sartre em buscar um método que recupere o poder heurístico e crítico da filosofia marxiana, uma profunda relação com certos princípios já contidos em Marx. Em *Introdução à crítica da econômica política* (1977) Marx reivindica um caminho *em direção ao concreto*, no sentido de ultrapassar o aspecto fenomênico e suas abstrações genéricas em direção à dialética interna e específica das contradições entre suas partes, ou seja, a *lógica específica do objeto específico* como é aludido na obra *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (Marx, 2009):

Com isso a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela esclarece essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*. Mas esse compreender não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica do objeto específica do objeto específico (p.114).

Observa-se nesse sentido, como a diretriz epistemológica de Marx em direção ao concreto humano e sua complexidade estrutural e histórica atravessa as preocupações sartrianas. O que significa que para Sartre, em profunda conexão com Marx, a compreensão dos fenômenos humanos e sociais não pode limitar-se a enunciar a mesma lógica e as mesmas contradições pertencentes a uma totalidade abstrata e absoluta que se reproduziria por todas

as particularidades do tecido social como o faz o marxismo dogmático mas, ao contrário, necessita alcançar a dialética específica dos fenômenos sociais como obra da práxis humana que particulariza e totaliza o mundo.

A fim de levar adiante tais diretrizes epistêmicas, Sartre sustenta que, ao marxismo dogmático, lhe falta uma *hierárquica de mediações* [teóricas] de maneira a permitir apreender a complexidade de perspectivas que um dado fenômeno ou objeto possui. Está em jogo aqui a relação entre o singular e o universal, entre a existência subjetiva e o universo social-histórico objetivo, bem como, o problema da supressão da subjetividade no âmbito do processo histórico. A frase citada por Sartre é a de Engels quando este coloca a questão: *se Napoleão não houvesse existido outro teria preenchido seu lugar*. Depreende-se disso que a práxis, as escolhas, a existência subjetiva enfim, de Napoleão são irrelevantes à compreensão do processo histórico que conduziu a França da revolução à industrialização. Podemos pensar da mesma maneira que, se Hitler não tivesse existido, o nazismo teria acontecido da mesma maneira, pois o tempo histórico com suas leis e condições objetivas exigiam que surgisse um ditador nos moldes de Hitler. Ou ainda que a batalha interpessoal e política travada entre Stalin e Trótski pela direção do partido bolchevique após a morte de Lênin em 1924, é um fato irrelevante, subproduto das condições gerais do processo histórico que pela objetividade de suas leis, já impunha que uma personalidade grotesca e pragmática como a de Stalin assumisse o controle da revolução. No limite, podemos pensar então que, se Sartre não tivesse existido ou mesmo Marx, outros haveriam de escrever o que eles escreveram e assim por diante. Em suma, no âmbito do marxismo dogmático, não há lugar para uma hierarquia de mediações teóricas que permitam alcançar a complexidade do objeto em suas múltiplas conexões entre os processos subjetivos e objetivos. É como se a objetividade - fundamentalmente econômica - se transformasse por suas

próprias leis e por sua própria inércia, dispensando a subjetividade com suas criações e invenções.

O problema da hierarquia das mediações a que se refere Sartre nos remete, dessa forma, a um conjunto de disciplinas que precisam ser integradas a fim de ser possível recuperar a capacidade heurística e crítica do marxismo relativa a totalidade de nosso tempo histórico. Tanto a *psicanálise* (seja a psicanálise existencial proposta por Sartre, como os desenvolvimentos da psicanálise freudiana), a *sociologia* (do trabalho, dos grupos, das organizações, da vida privada, da vida urbana, dos estudos de gênero ou das relações raciais), a *historiografia* (econômica, política, da vida privada, das relações raciais, de gênero, da sexualidade, etc.), a *antropologia* (rural, urbana, das comunidades indígenas, etc.) e tantas outras disciplinas, mostram-se nesse sentido, capazes de integrar o conjunto de mediações teóricas exigidas de maneira a permitir que as categorias fundamentais do tempo histórico capitalista e moderno ganhem vida e concretude. Em suma, encontramos no seio dessas exigências metodológicas a necessidade de uma razão interdisciplinar, capaz de descrever, analisar, sintetizar e compreender enfim, o ser humano em sua situação, o ser humano como singularidade que faz a histórica dentro dos limites de sua situação mas que, ao mesmo tempo, é atravessado por uma história mais ampla que o faz, sendo capaz de o alienar e submeter. Neste nível do argumento sartriano observa-se a importância de sair de uma lógica binária, causal e analítica, para uma lógica dialética, complexa e sintética, na qual os opostos e as contradições são interdependentes e constitutivos do mesmo objeto (ou fenômeno) e as partes são correlativas ao todo que integram e vice versa (Castro, 2018). Enfim, as *disciplinas auxiliares* referidas por Sartre, são auxiliares à medida que incorporam a filosofia de Marx e suas categorias fundamentais (mercadoria, trabalho abstrato, valor, fetichismo da mercadoria) e assim, integram um corpo teórico interligado (mas não homogêneo) capaz de, a partir da

lógica específica de objetos específicos que interrogam, descobrirem as múltiplas formas da práxis produzir o tempo histórico.

2 - Em torno das relações entre História e Subjetividade

“No pensamento marxista, encontram-se inseparavelmente ligados os caracteres de determinação externa e os de unidade sintética progressiva que constituem a práxis humana” argumenta Sartre (1960, p.88). Ou seja, as determinações sociais, desde a organização das forças produtivas, a *coação muda*, como diz Marx, do sistema de mercado, os imperativos da moral burguesa e suas instituições, os sistemas de classificação social dos indivíduos instituídos pelas noções de raça, as hierarquias de gênero, etc., fazem parte do conjunto de determinações sobre as quais os sujeitos agem e fazem a histórica. A práxis, no sentido já contido em Marx e desenvolvido por Sartre, é um ato sintético e prático que conserva os elementos de sua situação, ao mesmo tempo que, os ultrapassa. Orienta-se em direção ao futuro para além das determinações e condições anteriores e por este mesmo movimento, particulariza o mundo e transforma de alguma forma a objetividade do mundo de um estado dado para outro.

No entanto, a história não é obra de um indivíduo isolado nem a soma de alguns indivíduos isolados (de um eleito, de um grupo de iluminados ou líderes como é próprio ao pensamento burguês). A história é obra de *toda a atividade de todos os homens* (Sartre, 1960) na qual se unificam e contradizem-se um emaranhado de projetos, de relações, de atividades singulares e coletivas em meio às determinações fixadas pelas gerações anteriores e pelas estruturas constituídas. As estruturas nesse sentido, sejam elas produtivas, linguísticas ou de parentesco, não fazem por si só a história à medida que revelam apenas uma face do devir do mundo manifesto por uma práxis já constituída e por uma subjetividade objetivada em certo estado dado. É *através da unificação dos explorados e a redução em número das classes conflitantes, que a história terá finalmente sentido para os*

homens sublinha Sartre em *Questão de Método*. O que nos permite pensar que todo ato *unificante* somente pode vir do interior de uma *práxis-projeto* capaz de opor-se às condições dadas e revelar outra possibilidade de mundo. Uma *práxis* emancipatória mostra-se, desta maneira, um trabalho individual e coletivo de reapropriação do mundo e das possibilidades de vir a ser do mundo levada a cabo pelos oprimidos que, ao romperem a impotência serial e constituírem grupos de combate autônomos, se reconhecem como agentes históricos.

Adentramos aqui no complexo problema do sujeito da História. Se a Histórica é obra de toda a atividade de todos os seres humanos, não se mostra suficiente fundar o sujeito histórico nas estruturas de classe visto que, por si só, estas somente revelam as determinações da sociedade burguesa e de seus condicionantes sobre as pessoas e os coletivos e não o modo como a *práxis* humana unifica estas estruturas e as modifica. De sorte que, o proletariado ou a classe trabalhadora não pode ser tomada *a priori* como sujeito da história. É compreensível que essa formulação tenha sido feita no século XIX quando as lutas sociais na Europa tenham se dado fundamentalmente entre trabalhadores, empresários e o Estado, em suma, entre capital e trabalho. Porém, consideramos que, dentro da complexa estrutura social da sociedade burguesa e da lógica do capital, a condição de *explorado* ganha um sentido mais amplo do que àquela restrita à classe trabalhadora, alcançando a questão racial, a dissociação de gênero, os imperativos do patriarcado e a exploração colonial e neocolonial. De maneira que, as lutas anti-coloniais, anti-racistas, feministas, LGBTQs são, tanto quanto as lutas dos operários e trabalhadores, expressão de insurgência dos explorados contra sua situação, ou seja, contra as determinações de uma sociedade branca, masculina, patriarcal e de classe. Recuperando, portanto, o argumento sartriano, a História ganhará um sentido para estes grupos ou coletivos quanto mais estes se unificarem

adquirindo pouco a pouco a forma de *sujeito histórico* capaz de engendrar uma práxis emancipatória comum.

Um outro aspecto sobre o problema complexo do sujeito da História que convém destacar é o da alienação. *Nossa época cria-se sem se conhecer* afirma Sartre (1960), o que não significa que a História seja uma força inumana, completamente estranha à práxis. Aqui pode ser útil o paralelo com o *alienado mental* com sintomas obsessivos que não reconhece as ideias que o obsediam como sendo suas, transformando-as em objetos fetichizados totalmente exteriores a própria práxis. A alienação, agora no sentido posto por Marx e Sartre, possui o sentido análogo de estranhamento, na medida em que resulta de uma inversão das funções entre sujeito e objeto. O sujeito e a força criadora de sua práxis, torna-se objeto. Por outro lado, o objeto, as coisas em geral, que a princípio são produtos da práxis humana individual e coletiva, ganham a forma de sujeito, adquirindo uma espécie de força fantasmagórica capaz de submeter os sujeitos a comportamentos seriais, estereotipados e puramente reprodutores daquilo que está dado. Essa inversão é própria ao fetichismo do dinheiro e da mercadoria como veremos mais adiante e própria ao conteúdo de uma vida subjetiva oprimida e subjugada pelas determinações das condições anteriores e pela estrutura social fetichizada. Desta maneira, na medida em que se mantém a falta de unificação dos explorados (e não somente do proletariado) a História permanece estranha a boa parte da vida humana, como uma força pseudo-metafísica que se realiza por si só. Em suma, a alienação ao inverter as relações entre sujeito e objeto produz uma cisão entre a existência concreta das pessoas e o gênero humano. Logo, o mundo humano tal como está instituído com tudo aquilo que lhe é próprio em nossa época, aparece como obra de *alguns humanos*, próprios de certa classe, (burguesa e classe média) que se identificam com o mundo tal como é, por ver nele a projeção de sua imagem (branca, masculina, europeia ou

americana) e por ter a seu alcance a possibilidade de apropriação dos objetos (mercadorias) e das demais pessoas (assalariados) através do dinheiro. Do outro lado, encontra-se uma vasta gama da população para a qual o mundo lhes escapa e lhes é estranho, formando uma legião de sub-humanos (indígenas, negros, trabalhadores/trabalhadoras terceirizados, mulheres, lésbicas, gays, transexuais), exigidos a construir pela força de seu trabalho e de sua práxis um mundo que não é seu. Descobrir, portanto, a História como obra humana de todos e todas é, segundo o argumento sartriano, trabalhar por uma *totalização futura* que somente pode realizar-se como *projeto de libertação* de sujeitos históricos forjados pelo rompimento das estruturas seriais da sociedade.

A fim de avançar nesta direção, é imprescindível um trabalho teórico que recupere a categoria da *subjetividade* no interior do marxismo, pois somente assim faz-se possível ultrapassar o dogmatismo e as restrições da dialética materialista que fazem do subjetivo um mero epifenômeno de forças produtivas materiais. É a partir da definição de *projeto* (ou de *práxis-projeto*) que o existencialismo sartriano buscará realizar este árduo trabalho teórico.

Na obra *Crítica da Razão Dialética* (1960) Sartre sustenta, em diálogo com Marx, a importância capital de considerar a implicação indissociável entre necessidade e escassez. A unidade homem-mundo encontra-se assim vinculada, desde suas bases, a uma questão vital formada pelo par *organismo necessitado – realidade escassa*. Há, desta maneira, uma unidade que desde sua raiz estabelece “uma ligação sintética do homem com o mundo material e nessa e por essa ligação, uma relação mediada dos homens entre si” (Sartre, 2015, p.30). Tal ligação ao conceber o humano como organismo prático buscando satisfazer suas necessidades de existência em um mundo permeado pela escassez material, mostra-se o fundamento da subjetividade concebida como *transcendência*, ou seja, “explosão de si mesmo em direção à”

e, ao mesmo tempo, “retorno a si” (p.31).

O caráter de *transcendência* das experiências subjetivas dentro de um campo de necessidades e escassez, fala da subjetividade como impulso em direção as coisas, movimento prático do corpo orgânico para fora de si em direção a outra coisa que si mesmo, de maneira a satisfazer necessidades vitais de existência em um campo permeado pela finitude de recursos e meios. Ao mesmo tempo, o transcender subjetivo não se caracteriza por um ato cego mas, ao contrário, carrega consigo o *retorno a si*, ou seja, a interiorização do exterior como característica *para si* de toda transcendência. A fome que sinto depois de horas trabalhando é minha fome, o medo da morte que vivo por estar doente é meu medo de minha morte, o conteúdo de um texto de difícil entendimento é para mim difícil. A transcendência das experiências subjetivas é, dessa maneira, a um só tempo, movimento em direção a outra coisa que si mesmo e vivência para si desse movimento.

Tal movimento de transcendência subjetiva destaca-se por duas características fundamentais: (1) pelo caráter de mediação entre dois momentos da exterioridade mundana e (2) pelo seu caráter pré-reflexivo. Sentir fome é, nesse sentido, a experiência prática do organismo necessitado em direção a outro estado do mundo em que a fome deixe de existir. A subjetividade, nesse sentido, é ação e deslocamento temporal de um *aquém* para um *além*, ou seja, entre dois momentos de objetivação do ser no mundo que somente se unificam por intermédio de certa interiorização da fome como minha vontade de comer em direção à carteira roubada de um turista distraído por exemplo. A doença grave que tenho, da mesma forma, revela-se como minha vida em risco objetivada por minha enfermidade e, ao mesmo tempo, certa orientação à resolução de desavenças com minha família. A subjetividade mostra-se, nesse aspecto, mediação entre dois momentos da exterioridade mundana, um *aquém* composto por desavenças passadas ainda existentes e outro estado da vida familiar

particularizado por minha ação. Interioridade e exterioridade não se mostram, desta forma, duas substancias isoladas como nos faz crer a filosofia cartesiana mas como momentos indissociáveis a todo processo subjetivo. Um texto por estudar é algo exterior por excelência, ou seja, é tal texto diante de mim, de tal autor, que versa sobre tal conteúdo e que possui certo número de páginas. A necessidade de entendê-lo é, desta maneira, interiorização dessa exterioridade e, por um mesmo movimento, meu esforço em direção a suprimir esta carência lendo-o várias vezes, riscando-o, resumindo-o, discutindo-o com outrem, em suma, exteriorizando no mundo tal texto como conhecido. Logo, a subjetividade concebida como transcendência, forja-se pela interiorização de certo estado das coisas ou do mundo circundante marcado de alguma maneira pela escassez (de saúde, de dinheiro, de conhecimento, de tempo, etc.) e pela exteriorização de certa possibilidade capaz de modificar o estado anterior por uma nova objetivação.

Destaca-se aqui o caráter pré-reflexivo deste movimento subjetivo. Há um *cogito pré-reflexivo que é condição de possibilidade para o cogito cartesiano* argumenta Sartre (1996), significando que nossa unidade com o mundo não pode ser estabelecida com base no *eu penso* mas sim, a partir de uma experiência primeira constituída justamente, pela interiorização pré-reflexiva da exterioridade revelada por certa escassez ou carência contingente. Pensemos no exemplo de uma operadora de caixa de supermercado: pressionada pela quantidade de clientes e exigida a manter a média de tempo de atendimento estabelecido pela gerencia, seu trabalho revela-se estressante. Mas, o que é seu estresse? Por um lado, um duro esforço de Sísifo de transcender o volume de compras de um cliente apressado para outro mais apressado ainda, em obediência à coação muda do tempo médio de atendimento prescrito. Tal transcender repetitivo, no entanto, dá-se como necessidade pré-reflexiva de passar rapidamente as compras no código de barras e as colocar em

sacolas. Consiste ainda, na interiorização do tempo de atendimento e no olhar dos clientes que pressionam cada movimento e condicionam sua urgência. E consiste, por fim, na objetivação estafante do tempo de atendimento cumprido e no posto de trabalho mantido. Seu estresse, nesse sentido, não é a apreensão reflexiva de si como *eu estressado*, mas sim, conforme os termos de Sartre, um *não conhecimento de si* como estresse (Sartre, 2015). Seu estresse, portanto, é o *arrancar-se de si* em direção as mercadorias registradas e ensacadas, aos clientes apressados, ao tempo de atendimento cumprido, a fim de objetivar no mundo sua reprodução como força de trabalho. Vale lembrar, nesse sentido, que boa parte das trabalhadoras e trabalhadores somente chegam a conhecer seu estresse quando acometidos por alguma doença física ou psíquica incapacitante.

Um último aspecto importante a respeito da definição de subjetividade que aqui esboçamos, refere-se ao movimento de transcendência como *processo de singularização* (Sartre, 2015) e não como conjunto de atos isolados e desconexos. Encontramos aqui a dimensão temporal da subjetividade que, enquanto *processo*, revela ao mesmo tempo, a repetição do passado e, contraditoriamente, a invenção do porvir. Conforme Sartre: “Para que o passado exista todo o tempo como possibilidade de ser posto a distancia, é preciso que haja um aspecto constante da subjetividade que é a repetição. O ser se retotaliza sem cessar, logo, ele se repete sem cessar” (...) ao mesmo tempo que, é um ser de invenção” (p.53). Conservo dessa maneira, em minha transcendência, os hábitos de minha classe e de minha família, meus juramentos e fidelidades realizados em situações anteriores à grupos e relações as quais pertenci, ao mesmo tempo que, os recrio e invento na situação atual, a partir dos novos possíveis vislumbrados. Tal devir contraditório de repetição e invenção próprio a subjetividade como processo encontra sua unidade na noção de *projeto*. “O homem, diz Sartre, define-se por seu projeto. Este ser material supera perpetuamente a condição

que lhe é dada; revela e determina sua situação, transcendendo-a para objetivar-se pelo trabalho, pela práxis, pelo gesto” (Sartre, 1988, p.177).

A definição de *projeto*, portanto, em consonância com as noções de necessidade e de práxis da filosofia de Marx, caracteriza-se como síntese temporal, movente e contraditória de repetição e invenção, base do processo de singularização humano em um campo de determinações permeado pela escassez de meios e recursos próprios a uma sociedade de classe. Desvendar o sentido desse movimento, suas possibilidades realizadas ao longo de uma vida é fundamental, assinala Sartre, para compreendermos as metamorfoses da Histórica e recuperar o poder heurístico da filosofia marxista e o poder criador da práxis e assim, contribuir para a unificação dos explorados em sua reapropriação do mundo e das possibilidades de vir a ser como *sujeito histórico*.

Reencontramos aqui o problema da alienação não mais como algo restrito a pura objetividade das forças produtivas que se apropriam do trabalho humano o colocando a serviço da valorização do capital. Para além disso, a alienação dá-se como expressão de uma dialética invertida entre sujeito-objeto, transformando o sujeito em *objeto à serviço de* e o objeto em *sujeito fetichizado* pela mercadoria, pela técnica e pela religião. Podemos falar, dentro desse quadro, de *subjetividade alienada*, expressão de um *projeto* à serviço do *projeto de outrem*, que realiza por sua práxis e por seu trabalho um mundo que volta-se contra si e lhe oprime. Esta alienação, sublinha Sartre, é preciso não somente denunciá-la mas, acima de tudo, compreendê-la em suas mais diversas formas e manifestações para assim, permitir o surgimento de novas formas de práxis capazes de romper as amarras de tal dialética invertida e encontrar efetivas possibilidades de unificação entre os indivíduos e os grupos de se reconhecerem enquanto sujeitos históricos.

É no âmbito deste trabalho teórico de recuperação da subjetividade no interior do marxismo através da definição de

projeto, que podemos compreender o papel relevante da psicanálise existencial (Castro; Ehrlich, 2017) das psicobiografias, de estudos enfim, de processos singulares que deem a ver e conhecer situações humanas concretas, capazes de revelar a singularidade de uma vida e, ao mesmo tempo, a universalidade das determinações sociais, sendo esta ao que parece, uma via fundamental da contribuição sartriana ao ultrapassamento do marxismo dogmático e recuperação do valor heurístico da Filosofia de Marx. O esforço de compreender a subjetividade como projeto, os modos como a existência concreta singulariza o universo social e particulariza o mundo, as formas como as determinações sociais circunscrevem o campo de possíveis e colocam os sujeitos *a serviço de*, a luta realizada contra as determinações e seus resultados, tudo isso, portanto, permite uma apreensão da totalização em curso das estruturas de nosso tempo e de como as pessoas concretas nele se descobrem, nele se alienam e contra ele podem rebelar-se.

3 - Nota sobre a Razão Dialética em Hegel, Marx e Sartre

Antes de adentrarmos propriamente na dialética do ponto de vista sartriano e nas categorias trabalhadas pelo autor em sua *Crítica da Razão Dialética* (1960), é importante pontuarmos alguns elementos a respeito da lógica dialética hegeliana e marxiana.

A lógica dialética, antes de tudo, opõe-se à lógica formal. Esta última, conforme Lucien Sève (2002) compõe-se de três princípios: o princípio da *identidade* que nos diz que uma coisa é o que é. Parece uma tautologia, mas se pensarmos bem, tal proposição mostra-se um modo de pensar corrente na vida cotidiana. Ser heterossexual exclui toda possibilidade de *não-sê-lo*, ou seja, a heterossexualidade aparece dentro da lógica formal como uma identidade em si e não comporta ser habitada por nenhuma contradição ou possíveis antagonísticos como a homossexualidade, a bissexualidade, etc. Ser correto implica da mesma maneira, uma identidade fechada em si mesma de forma a não ser possível a existência de possibilidades ligadas ao crime ou a qualquer contravenção a operarem como negação do ideal de correção. Ser inteligente é ser dotado de certa substância (Q.I) que, por sua vez, não comporta contradições com qualidades antagonísticas que revelem alguma incapacidade. Em suma, o princípio da identidade [A = A] implica uma visão do mundo baseada na pura positividade que exclui toda e qualquer possibilidade da negação habitar o seio do real. O segundo princípio de uma lógica formal, consequência direta do princípio da identidade é o da *não-contradição*, que nos diz que em qualquer fenômeno os contrários se excluem. O que nos remete à lógica binária na qual se exclui a co-existência de contrários no interior do mesmo fenômeno, somente admitindo duas alternativas opostas e mutuamente excludentes. O que, por fim, resulta no terceiro princípio que é do *terceiro excluído* que nos diz que uma sentença é

verdadeira ou falsa, não havendo terceira possibilidade. É sim ou não, é isto ou aquilo, zero ou 1, positivo ou negativo, não cabendo outras alternativas. Em termos de lógica formal clássica, portanto, ser pai é ser pai (identidade), logo, ou você é ou não é (verdadeiro ou falso), sem terceira alternativa. Tal lógica da não-contradição Sartre (1960) define como própria a *razão analítica* e possui na matemática das equações lineares sua expressão teórica maior (Castro, 2018). Uma razão que cumpriu e ainda cumpre sua função essencial na história das ciências ao se mostrar uma ferramenta capaz de traduzir com certo rigor os fenômenos naturais em fórmulas matemáticas permitindo que o *pensar analítico* oriente-se pelo espírito positivo. Porém, e este aspecto é capital, quando adentramos no terreno dos fenômenos humanos e sociais tal razão própria as ciências da natureza mostra-se limitada, tornando-se um obstáculo à compreensão do real.

A lógica dialética, ao opor-se a lógica formal, mostra-se em primeiro lugar, uma lógica das contradições. Ser pai é constituído ao mesmo tempo, por aquilo que se é enquanto pai e por aquilo que não se é, implicando uma unidade de contrários composta pelo ser do filho, pelos modos de ser de outros pais distintos, pelo modo de ser do pai do pai, etc. A positividade que diz *sou* (pai) é desta maneira, habitada por uma unidade de contrários que se interpenetram, se negam e se complementam. Ser pai é ao mesmo tempo a positividade da paternidade e seu negativo [não-pai] como outro que si mesmo indispensável para a própria existência de si. O que significa que toda afirmação traz consigo uma negação, que todo positivo comporta seu negativo, que tudo aquilo de que se pode dizer “é” habita seu contrário como correlativo necessário a própria existência positivada. A dialética hegeliana do senhor e do escravo mostra-se aqui um excelente exemplo a este respeito.

Para Hegel (Kojève, 2002), o escravo se faz escravo, na medida em que, realiza pela luta, pela experiência face à tirania, pela violência vivida face ao senhor, uma renúncia de

si mesmo em prol da vontade soberana. Já o senhor faz-se senhor, a partir do momento em que pela violência da luta, seus atos encontram a renúncia da liberdade do escravo em prol de sua vontade soberana que assim prevalece. A relação senhor-escravo, portanto, é dialética, pois apresenta-se como luta de contrários e como síntese da luta que se unifica em uma unidade social, qual seja, a subordinação do escravo ao senhor. No entanto, falar de síntese na dialética hegeliana não significa imobilismo, mas a constituição de uma unidade permeada de tensão contraditória. Desta forma, o ser do escravo deixa de ter qualquer caráter substancial e não pode ser compreendido como uma mônada referida somente a si mesma (a sua identidade). Tornar-se escravo é uma realização histórica, síntese de um conflito de morte que resulta na renúncia de sua liberdade e no aceite de seu caráter inessencial em função da vontade do outro. Um processo no qual a práxis escrava despossui-se de si para ser governada pela vontade do senhor. O escravo, assim, realiza seu *ser fora de si na liberdade do senhor e aceita sua inessencialidade* como dada (Kojève, 2002). Porém, o contrário também mostra-se verdadeiro: o senhor também realiza-se como tal a partir do momento em que o escravo renuncia o ser para si, aceita-se inessencial e faz-se conforme a liberdade do senhor. O que significa que o *ser do senhor realiza-se não somente em si mesmo na sua soberania, mas fora de si* pela renúncia e aceitação do escravo, materializada pelo seu trabalho. Um perpétuo *ser para além de si mesmo no outro* como sublinha Sartre (1985), dando à relação de dominação um caráter dialético, permeado de parte a parte pela tensão e pelas possibilidades de ruptura.

No âmbito de uma lógica das contradições, na qual os contrários se interpenetram e se constituem mutuamente no seio de uma mesma unidade, a categoria da *totalidade* adquire função fundamental. É nesse sentido que as noções de *todo* e *partes* formam um único e mesmo conceito que, segundo Lucien Sève (2002), é o de *relação todo-parte*

enquanto unidade sintética de contrários. Todo e partes pressupõem-se um ao outro e implicam-se mutuamente. As partes não existem em si mesmas sem sua relação com o todo de que fazem parte e o todo, por sua vez, não existe em si mesmo, mas somente como unidade sintética e contraditória de suas partes. Faz-se importante considerar a este respeito, que todo e partes ao serem categorias teóricas, mostram-se sempre relativos aos objetos ou fenômenos de que nos ocupamos. Caso o objeto seja o sofrimento psíquico de trabalhadores em alguma organização, por exemplo, as pessoas em sofrimento são particularidade e a organização com sua gerência, suas estruturas e o conjunto de suas relações sociais, a totalidade. Caso o objeto seja o sofrimento psíquico de uma pessoa, as experiências de mal estar e sofrimento vividas são suas partes e a pessoa no conjunto de suas relações e de sua história é o todo. Caso, como veremos mais adiante, o objeto seja o capitalismo, mercadoria, trabalho abstrato, dinheiro, valor e mais valor constituem partes que se unificam e se contradizem no seio de uma totalidade, o capital. A *relação todo-parte*, portanto, mostra-se sempre como uma totalidade viva e relativa à complexidade dos objetos sociais a que se refere.

A totalidade como *relação todo-parte*, é concebida, portanto, como relação interna em que cada elemento interioriza o outro como sendo necessário para si em uma relação recíproca de contrários que se tencionam, contrapõe e antagonizam e, ao mesmo tempo, formam uma unidade sintética. Resulta disso que a categoria totalidade não pode ser identificada ao princípio da identidade nem tampouco a um *hiper-organismo* como diz Sartre (1960), que funcionaria independente de suas partes. Nesse sentido, a lógica dialética principalmente em Marx e Sartre, irá afastar-se da tese holística, segundo a qual a totalidade teria um conjunto de leis próprias, acima de suas partes e que em nada dependeria de seus elementos para ser o que é. A tese holística equivale neste sentido, a uma metafísica da totalidade. Ao contrário,

no âmbito de uma lógica dialética genuína, há sempre uma relação de reciprocidade ativa entre todo e partes na qual, o todo produz suas partes na medida em que as unifica em uma mesma totalidade, da mesma forma que, as partes formam o todo por sua ação recíproca e constituem-se como partes de um todo que ajudam a unificar e que não existiria sem elas. De modo que, a categoria da totalidade define-se como unidade sintética de contrários que se opõe e complementam. Não é possível, portanto, dentro de uma lógica dialética pensar o complexo sem o simples, a superior sem o inferior, universal sem o singular, o contínuo sem o descontínuo, a análise sem a síntese, a determinação sem a liberdade, o todo sem suas partes. Tais opostos se antagonizam, estão em oposição dentro de um mesmo conjunto que integram, são particularidades que produzem a totalidade que ajudam a sintetizar. Permitem enfim, compreender que uma descontinuidade está conectada a continuidade rompida, que uma determinação está ligada à liberdade que a nega, ou que uma singularidade somente existe implicada a universalidade dentro da qual se produz e vice versa.

Um último aspecto importante que convém aqui mencionar antes de tratarmos da razão dialética em Sartre, diz respeito ao ponto de vista crítico de Marx sobre a dialética hegeliana e que incide justamente no caráter idealista desta última. No livro *Crítica a filosofia do direito de Hegel* (2009) Marx sustenta que a dialética não é somente *ideia* mas constitui a *lógica interna do objeto*, ou seja, não é somente forma (lógica) mas também conteúdo (movimento real do objeto). Marx pretende dessa maneira, sustentar uma crítica ao formalismo hegeliano e mostrar que a história, a sociedade e o ser humano não existem conforme os princípios da Lógica e tampouco que os princípios da dialética devem ficar restritos a pura especulação. Em oposição ao idealismo de Hegel, Marx sustenta que a forma (lógica) não pode estar afastada de seu conteúdo (movimento real do objeto, ou seja, da história, da sociedade e da existência humana singular e coletiva). Nesse

aspecto, a dialética marxiana adquire não somente o sentido de método mas, além disso, tal sentido heurístico é dado pela possibilidade de apreender-descobrir a vida humana real em seu movimento concreto e sentidos específicos. Em razão disso, a dialética em Marx adquire um sentido fundamentalmente crítico, à medida que, ao revelar o real humano em sua historicidade, suas estruturas e contradições, e suas particularidades vinculadas à totalidades vivas, permite a construção de uma teoria crítica capaz de desnaturalizar as formas de existência e de vida social constituídas e possibilitar a formulação de ações emancipatórias.

*

A fim de considerar a perspectiva de Sartre sobre a *razão dialética* é importante recuperar sinteticamente as teorizações do filósofo a respeito da *subjetividade* e do *método* como condições fundamentais para reestabelecer o poder heurístico do marxismo. Partindo da noção marxiana de necessidade em um campo de escassez sócio-material, vimos que a subjetividade revela-se como *projeto*, no sentido de movimento para além de si mesma em direção à e, ao mesmo tempo, experiência de si neste mesmo movimento. Tal transcendência própria a subjetividade é pré-reflexiva bem como, ultrapassamento de uma situação objetiva (aquém) em direção a uma nova situação objetiva (além), ou seja, mediação entre uma realidade social-material transcendida em direção a uma nova objetivação, capaz de reconfigurar de alguma forma a realidade circundante. Nesse sentido, não há como pensar uma estrutura social, uma objetividade sócio-material ou uma natureza que em si mesma determinaria o devir histórico singular ou coletivo, visto que a subjetividade é mediação essencial entre um momento objetivo e outro. Logo, a economia, as estruturas sociais ou psíquicas, as instituições fundantes de nossa sociedade e de suas individualidades, não podem ser concebidas conforme leis estruturais trans-históricas tais como as estruturas de parentesco originárias da proibição do incesto conforme sustenta Lévi Strauss ou por

instituições meta-históricas baseadas num significante soberano que valeria tanto para a sociedade capitalista quanto para as demais como o *phallus* lacaniano¹. Logo, a objetividade, suas estruturas e suas instituições, existem à medida que são interiorizadas e exteriorizadas pelos processos subjetivos fazendo com que objetividade e subjetividade co-existam como dimensões essenciais do real enquanto totalidade concreta em movimento. No âmbito desta incessante dialética de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade, a Histórica em seus vários níveis, em suas totalidades parciais e em seu conjunto, realiza-se.

Dentro dessa concepção é que para Sartre, faz-se fundamental, como já sublinhamos, um *método* (no sentido de princípios, não de procedimentos), capaz de orientar o esforço compreensivo e crítico das situações humanas e por consequência, da recuperação do poder heurístico do marxismo. No entanto, a lógica formal com sua razão analítica e matemática mostra-se, como já assinalamos, insuficiente para realizar tal tarefa e somente uma razão dialética possui os meios apropriados para levá-la a cabo. Porém, Marx já não teria realizado tal revolução teórica? Convém aqui lembrar a perspectiva de Robert Kurz (2014) e que se mostra, segundo nosso ponto de vista, na raiz das preocupações sartrianas em relação ao marxismo, segundo a qual, em Marx encontramos uma *revolução teórica inacabada*.

Sartre crítica, como já anotamos, a paralisia da filosofia marxista no que diz respeito à compreensão das metamorfoses do tempo histórico. Considera o filósofo que ao dogmatizar as categorias marxianas, o marxismo do século XX perdeu a possibilidade de pensar, inteligir, compreender e criticar as múltiplas transformações da sociedade produtora

¹ Ver nesse sentido, o excelente trabalho crítico a respeito do estruturalismo do filósofo Pierre Fougeryrollas, *L'obscurantisme contemporain: Lacan, Levi-Strauss, Althusser*, Paris, SPAG-Papyrus, 1983.

de mercadorias. O fenômeno da estratificação da classe trabalhadora e do *aburguesamento*, como já havia notado Engels no final do século XIX, de parcelas do proletariado, a expansão imperialista no século XX, o fenômeno do socialismo na URSS e noutros países, o surgimento dos movimentos anti-coloniais na África, dos movimentos feministas no ocidente, e tantos outros fenômenos próprios às metamorfoses da lógica do capital e do capitalismo ao longo do século XX, passaram para boa parte dos marxistas, como meras manifestações de superfície, imperando uma *explicação que tudo explicava*, de maneira rápida e esquemática, usando a forma simplista baseada na luta de classes entre capital e trabalho determinada pela infraestrutura econômica. Dentro deste panorama em que passa a reinar as ideias simplistas do marxismo dogmático, mostra-se particularmente importante a reflexão a respeito de princípios que permitam *descobrir* a dialética específica de totalidades concretas, compreender como as novas situações objetivas são interiorizadas pelos processos subjetivos e como ao serem exteriorizadas, reconfiguram o mundo capitalista em seus múltiplos conflitos, produzindo variadas contradições e especificidades regionais.

No livro *Critica da Razão Dialética*² (1960; 1985) Sartre dá-se a tarefa de fazer avançar a dialética marxiana, de maneira a fornecer categorias que permitam pensar o devir das estruturas, que permitam apreender o sentido dos novos fenômenos que emergem. A razão dialética sartriana assume a tarefa de nos fornecer instrumentos teóricos que permitam inteligir as particularidade dos acontecimentos psicológicos, culturais, organizacionais, econômicos, políticos mais variados, de maneira a compreendê-los em sua singularidade e, ao mesmo tempo, encontrar suas conexões com as metamorfoses do tempo histórico capitalista.

²Serão abordadas aqui somente as reflexões sartrianas relativas ao tomo I, *Critique de la Raison dialectique: theorie des ensembles pratique*.

A razão dialética em Sartre, em continuidade a Marx, é forma e conteúdo. É método, e ao mesmo tempo, expressão do real humano, no seu devir e suas estruturas. Ao processo de interiorização subjetiva da objetividade e exteriorização reconfiguradora do mundo, Sartre chama *totalização*. O termo possui função análoga a categoria da totalidade, porém, a modificação realizada por Sartre visa dar conta do caráter sempre aberto dos fenômenos sociais em função da subjetividade (singular e coletiva) evidenciar-se momento indispensável ao trânsito de uma situação objetiva a outra. A razão dialética, portanto, ao invés de valer-se da categoria da totalidade e correr o risco de encobrir a processualidade do vir a ser das estruturas, dos sujeitos, das lutas e das metamorfoses dos fenômenos sociais enfim, deve na perspectiva sartriana, ocupar-se dos conjuntos humanos concretos como *totalização em curso*³.

Duas categorias mostram-se, nesse sentido, fundamentais para a Razão dialética, quais sejam: *série* e *grupo*. Os fenômenos humanos e sociais como totalizações em curso se apresentam constituídos por contradições entre grupos e séries. Compreender desta maneira, uma organização, uma classe social, uma comunidade ou uma pessoa, compreender em suma, os fenômenos psicossociais em suas mais variadas formas dentro de nossa sociedade, é descobrir as contradições entre grupos específico se como destes grupos emergem um conjunto de ações que objetivam

³Segundo Arnaud Tomes no *Dictionnaire Sartre* “a noção de totalização é uma das noções mais importantes da *Crítica da Razão dialética*, pois afirma que a inteligibilidade da Razão dialética é justamente a totalização (...) ao inverso [da totalidade] a totalização define-se como uma unificação em curso, quer dizer, síntese de uma multiplicidade. Neste sentido, o trabalho de um pedreiro ou o ato de habitar uma casa podem ser definidos como formas de totalização (...) sob qualquer forma que seja, a totalização somente pode ser compreendida em relação a um projeto ou fim (...) ela integra os elementos que estuda na unidade de um processo sintético em curso; ela não é, nesse sentido, outra coisa do que a práxis se retotalizando de forma reflexiva” (p.493), op. cit

no mundo circundante um campo *prático inerte*⁴ capaz de submeter as pessoas de um coletivo a imperativos tecnológicos, arquitetônicos (pensar por exemplo no panóptico de Bentham), gerenciais, ideológicos, etc., que organizam desde o exterior a vida e as possibilidades do transcender subjetivo de certo número de indivíduos. A esta subordinação de um coletivo de pessoas a um campo sócio-material estruturado pela práxis de um grupo ou pela dialética de grupos que detém o poder de fazê-lo, Sartre chama de *série*. A série é assim, a lógica de funcionamento das relações humanas dentro de coletivos submetidos às exigências de um campo prático inerte comum. A unidade de um coletivo serializado está dada desde fora, pela ordem, a hierarquia, a organização do tempo, da normalidade, da moralidade, etc. objetivadas em um conjunto de objetos (dispositivos tecnológicos, maquinaria, normas, hierarquia, etc.) que se fazem imperativos às relações sociais e limitam as possibilidades de transcendência subjetiva. Podemos falar neste nível, de relações sociais serializadas, bem como, de subjetividades serializadas (Castro, 2017).

Ao nível da série encontramos relações sociais que se caracterizam por uma forma de totalização em curso tipicamente reprodutora das estruturas e da vida humana instituída: é o caso da satisfação vivida pelo operário ao ser reconhecido como operário padrão, dos funcionários em busca da excelência como capital humano, das telefonistas analisadas por Le Guillant (2006) em sua ânsia coletiva por atingir as metas e ganhar os bônus prometidos pela gerência, do pequeno burguês de classe média em sua fome por

⁴Segundo Thomas Flynn o “termo designa a sedimentação das ações passadas, sua reconversão e contrafinalidades, bem como, as noções de materialidade e passividade. Tal termo abstrato torna-se concreto pelas diversas formas de matéria trabalhada, como a linguagem natural, os rituais de troca, os contratos sociais e os artefatos culturais como os jornais ou as linhas de ônibus que estabelecem relações seriais entre os indivíduos”, in *Dictionnaire Sartre* (p.391), op. cit.

dinheiro e ascensão social. Porém, caso a dialética entre subjetividade e objetividade se restringisse a coletivos seriais, a história não existiria, à medida que, apresentar-se-ia unicamente como reprodução das estruturas. Mas, ao contrário disso, a subjetividade ao ser mediação entre um momento e outro do processo objetivo, atravessada por necessidades e carências concretas em um campo de escassez sócio-material, vive situações de rompimento com a serialidade e constituição de uma nova ordem de relações sociais que Sartre denomina de *grupo*. O *grupo em fusão* mostra-se a primeira forma desta ruptura tratada pelo filósofo. Em um mundo onde as necessidades tornam-se cada vez mais fortes e as formas de escassez sócio-material se multiplicam, a ordem serial (dos trabalhadores em uma fábrica, das mulheres numa sociedade patriarcal, dos negros oprimidos pelo racismo, etc.) encontra limites a sua própria reprodução podendo assim dar à luz um *projeto comum* fazendo nascer um *grupo de combate* (Simont, 1998). A fusão de pessoas em um projeto comum é, ao mesmo tempo, negação da passividade diante dos ditames do prático inerte e da vida subordinada a interesses de um terceiro e, por sua vez, criação de uma nova qualidade de relações sociais: na série, o centro das decisões está sempre no topo da pirâmide hierárquica, no poder soberano ou na impessoalidade dos dispositivos tecnológicos que regulam a prática coletiva. Ou seja, a decisão vem sempre de fora da série, é exterior ao coletivo em uma relação que Sartre denomina de não-recíproca ou unívoca, chegando a seus membros na forma de *dever* e nunca como *possível*. O surgimento do grupo como negação desse estado de coisas é, portanto, a criação de um novo centro donde emana o porvir. Este centro, no grupo em fusão, encontra-se na práxis de todos aqueles que participam do grupo e o unificam em direção ao novo futuro projetado. Cada um, neste novo nível de relações, é, ao mesmo tempo, mediação entre o outro e o vir a ser do grupo e é mediado pelo outro nas suas possibilidades de ser dentro do grupo. O grupo

em fusão é a revolta de um coletivo serial contra sua situação, capaz de criar um *nós* fundado não mais nas exigências de um pratico inerte exterior e que ordena a vida comum de uma forma não recíproca, mas nas exigências de uma práxis autônoma, criadora de seus próprios fins dentro de uma ordem de relações recíprocas. Encontramos neste nível da razão dialética, não mais uma totalização reprodutora da vida instituída, mas uma situação de destotalização das estruturas ou das formas sociais dadas e criação de novos possíveis que até então se encontravam oprimidos ou eram simplesmente inexistentes. Instaure-se com a fusão grupal, uma modificação das possibilidades de vir a ser da situação objetiva do mundo, seja ela de uma existência singular, de uma família, de uma organização, de uma comunidade ou de uma sociedade. Um deslocamento, em suma, das placas tectônicas da vida, capaz de *retotalizar* as partes de um conjunto serializado de uma maneira qualitativamente nova na qual o caráter de mediação entre um estado e outro do mundo próprio à subjetividade como projeto, modifica-se profundamente, com os seres humanos descobrindo-se enquanto sujeitos históricos e não simplesmente reprodutores das estruturas.

Duas possibilidades surgem do grupo em fusão. Na medida em que o *grupo* não é um hiper-organismo conforme as palavras de Sartre, sua unidade é fundamentalmente uma *unidade prática* e, portanto, sempre remetida em última instância, a práxis de seus membros que garantem por seu engajamento a nova totalização. Logo, o retorno a serialidade⁵ é sempre possível, o que dá à fusão um caráter instável e temporário permeado pela ameaça de dissolução. A outra possibilidade que não o retorno a serialidade, é a busca do

⁵Uma serialidade modificada certamente, pelo retotalização do mundo levada a cabo pela ação do grupo em fusão. Podemos pensar, por exemplo, no caso de uma greve ou de um levante de trabalhadores que, após conquistarem as modificações desejadas, retornam a uma serialidade modificada em certa medida, pelo impacto de seu combate.

grupo pela sua permanência enquanto grupo. Sartre desenvolve, nesse sentido, as categorias de *juramento* e *organização*. Face ao risco de ruptura, face à ameaça de dissolução e retorno a serialidade, cada um do grupo compromete-se a não dissolver a nova totalização e garantir a unidade do projeto comum que unifica o conjunto. Jura-se fidelidade a um *ser em comum* e assim, cada um faz-se *individuo comum*, segundo Sartre. Há, portanto, o surgimento de uma qualidade nova em meio à totalização em curso, caracterizada por uma reflexividade comum e compartilhada na qual o grupo realiza um trabalho interno sobre si mesmo instituindo um compromisso e um poder de cada um sobre todos os outros e de todos os outros sobre cada um, de maneira a garantir justamente a unidade do ser em comum.

A partir dessa qualidade nova da totalização em curso do grupo em fusão que institui o compromisso de todos a fim de garantir sua unidade, Sartre desenvolve outra categoria importante no âmbito da razão dialética que é a de *organização* ou *grupo organizado*. Encontramos neste nível da dialética da reciprocidade grupal, os membros operando um trabalho interno de organização, definindo sua estrutura, criando suas normas, suas diferenciações, seus subgrupos, suas divisões, funções, etc. Em termos de inteligibilidade do processo histórico tal noção de organização permite compreender que as estruturas (de classe, de parentesco, de gênero, etc.) não existem a priori mas devem de um processo de totalização na qual a práxis serial própria a um dado coletivo sofre um rompimento e um ser em comum se constitui pela fusão das práticas individuais. Logo, as estruturas específicas de uma família, de uma pessoa, de uma comunidade, de uma organização, de uma sociedade e no limite, de um tempo histórico, resultam da ação de sujeitos históricos (grupos) em luta contra as estruturas seriais existentes, bem como, de uma luta entre si em função de projetos totalizantes antagônicos. Os grupos, como fusão das práxis individuais em relações recíprocas e comuns são,

portanto, agentes de transformação histórica em níveis diversos e os responsáveis pelo vir a ser das estruturas e por suas metamorfoses. São os grupos em fusão e organizados e a dialética entre grupos em luta contra a serialidade, os responsáveis por novas totalizações históricas que não simplesmente reproduzem as estruturas instituídas. Reencontramos aqui a subjetividade não mais serializada, mas descobrindo novas possibilidades de ser mediação entre o estado atual do mundo e seu porvir, ao romper com a relação unívoca e não recíproca que a liga ao poder das estruturas prático inertes instituídas e recriando-se o mundo a partir de uma práxis grupal e recíproca.

Outras duas categorias essenciais formam, em conjunto com as categorias de totalização, série, prático inerte, grupo em fusão, juramento e organização, a base teórica principal concernente ao esforço de Sartre de revigorar a dialética e ultrapassar o estado parasitário do marxismo dogmático. São elas, as categorias de *instituição* e *burocracia*. Importante destacar que *organização* e *instituição* não significam a mesma coisa. A instituição no âmbito da teoria sartriana dos *conjuntos práticos* implica uma mudança significativa da qualidade da práxis em relação à organização. O advento da instituição envolve o aparecimento do imperativo da *terceira pessoa* no seio das relações recíprocas grupais, ou seja, do impessoal para além do interpessoal, da lei que escapa a práxis individual e às relações de reciprocidade de modo a instituir a partir do interior da prática grupal, um Outro transcendente ao grupo com força de regulação para todos. A *dádiva*, conforme a definição de Marcel Mauss (1978) mostra-se uma *instituição* própria a certas sociedades pré-capitalistas que se organizam em função da reciprocidade e da distribuição e não sob o imperativo da acumulação. Podemos ainda pensar nas *leis divinas* expressas por livros sagrados (Bíblia para os cristãos, Alcorão para os muçulmanos, etc.) capazes de regular as relações dentro de um coletivo religioso. Da mesma forma, o

patriarcado, o sistema de mercado e o imperativo de acumulação são instituições modernas, criadas pela práxis de certos grupos de burgueses que ascendem socialmente face às estruturas feudais em decomposição. O *patriarcado* é a lei da supremacia masculina que regula o conjunto das relações sociais públicas e privadas na sociedade moderna; o sistema de mercado somente ganha força, na medida em que, torna-se *mão invisível* e impessoal capaz de submeter o conjunto das relações sociais aos imperativos mercantis; a *acumulação* muito mais do que ser em nossa sociedade um projeto livremente escolhido por alguns, revela-se como natureza humana e, neste sentido, impulso universal e transcendente que conduz a humanidade evoluída ao progresso.

A instituição, portanto, é um produto da práxis comum dos grupos que se impõe como Outro e volta-se sobre ela na forma de dever, determinação impessoal, em suma, como significante transcendente da vida coletiva que normatiza o conjunto com seus imperativos. A instituição é uma metamorfose histórica da dialética entre grupos e séries que unifica o conjunto das individualidades e das relações recíprocas estabelecidas pela emergência de um mediador não recíproco e impessoal que condiciona desde fora a unidade social. A instituição, portanto, somente pode ser compreendida como categoria da razão dialética, na medida em que, tal como a organização, é remetida a práxis que a constitui logo, a subjetividade como mediação entre um estado e outro do mundo. O significado de uma instituição, portanto, está nas lutas entre grupos antagônicos e destes contra a serialidade instituída pelo campo prático inerte, capazes de tornar inteligível como resultante da práxis humana situada. Novamente aqui encontramos nítidas demarcações entre a razão dialética, tal como postulada por Sartre, e o estruturalismo, tornando clara a discordância do filósofo francês com qualquer tese que postule a existência de qualquer *Outro que o homem* que não seja produto da práxis

social e histórica de grupos determinados⁶.

O Estado moderno mostra-se sem dúvida, outra instituição essencial de nosso tempo histórico. Dentro dele encontramos as instituições republicanas da democracia liberal, da política, do direito, do parlamento que, pela sua própria natureza moderna, especializaram-se na produção de um campo prático inerte cada vez mais amplo e refinado, em função da evolução dos dispositivos tecnológicos, dirigidos à segurança, ao controle, à vigilância, à avaliação rigorosa das performances, criador em larga escala de coletivos seriais os mais diversos que fazem da vida pública e da política formas burocráticas. Chegamos aqui a última categoria que nos limites destas *notas* destacaremos, concernente a razão dialética, conforme o Tomo I de *Crítica* sartriana.

O nível mais especializado de institucionalização da sociedade moderna é a *burocracia*. A lógica burocrática com sua impessoalidade, suas relações hierarquizadas, suas redes de comando descendentes e suas determinações disciplinares, organiza de forma eficaz as relações sociais como um coletivo serial. Nesse sentido, a sociedade moderna funciona, na medida em que, as instituições funcionam e as instituições funcionam quanto mais e melhor produzem a serialização dos coletivos. A burocracia mostra-se, neste aspecto, sinônimo de funcionamento racional dos coletivos humanos, dado seu alto

⁶Tanto as instituições próprias a sociedades pré-capitalistas (basicamente fundadas no *religioso* conforme sustenta Michel Gauchet, 1985), bem como, as instituições da sociedade produtora de mercadorias (fundadas no capital como movimento de valorização sempre ampliado) possuem como característica comum o *fetichismo*, ou seja, hipostasiam a *terceira pessoa* como Outro não criado pela práxis humana. Tal inversão das funções de sujeito e objeto como já salientamos, evidencia que, tanto a sociedade moderna capitalista quanto sociedades pré-capitalistas, fundam-se a partir de uma inversão alienante. Seria possível, ao contrário, conceber dentro do quadro de uma razão dialética, uma *instituição* que não fosse fetichista e que não se instituisse a partir desta inversão alienante? Eis um ponto que parece fundamental a desenvolver quanto colocamos o problema de uma práxis emancipatória.

caráter prescritivo do conjunto e sua força serializante na produção da uniformidade. Possui segundo Sartre, três aspectos fundamentais: o êxtero-condicionamento, a desconfiança e terror serializante e a aniquilação do poder criador da práxis em função da obediência ao nível superior. As relações sociais ordenadas pelo funcionamento burocrático evidenciam, dessa forma, uma totalização em curso de um tipo especial, qualitativamente nova em relação à instituição, na qual o conjunto prático ao interiorizar o funcionamento burocrático como próprio da práxis-projeto de seus membros, sente-se *totalizado* por uma ordem que escapa a todos, restando um agir passivo e impotente. Isso ocorre em primeiro lugar, dado o caráter de êxtero-condicionamento do funcionamento burocrático, no qual um *grupo soberano* comanda desde o exterior os conjuntos seriais através de dispositivos gestionários e tecnológicos capazes de organizar um campo prático inerte que condiciona a ação de cada um. Isto porém, somente ganha eficiência prática sobre o conjunto, à medida que, produz a desconfiança, o medo, o *terror serializante* conforme Sartre, ao nível dos pares, capaz de aniquilar com qualquer reciprocidade autêntica e produzir uma relação unívoca de cada um em relação aos ditames do funcionamento burocratizado. O desvio ou a desobediência à ordem são evitados, desta maneira, não somente pelo medo das sanções que vêm *de cima* mas antes de tudo, pela desconfiança face ao outro igual a mim que condicionado desde o exterior da mesma forma que eu, condiciona minha própria práxis como aceitação impotente a ordem dada. Somente através desta relação serial *entre os pares* que interiorizam o êxtero-condicionamento como imposição de todos a cada um e vice versa, que se mostra inteligível o terceiro aspecto da burocracia segundo Sartre, caracterizado pelo aniquilamento criativo da práxis individual em função da obediência à vontade soberana. Observamos neste nível da dialética social, subjetividades burocratizadas em seu movimento de transcendência para o mundo, orientadas pelo

dever, implicadas com a ordem, guiadas pela moral *à priori*, típicas do *homem sério*. Conforme Simone de Beauvoir (2005) “o homem sério não põe nada em questão; para o militar, o exército é útil; para o administrador colonial, a estrada; para o revolucionário sério [stalinista], a revolução; exército, estrada, revolução, produção, se tornam ídolos humanos aos quais não hesitamos em sacrificar o próprio homem. Por isso o homem sério é perigoso: é natural que se faça tirano” (p.41).

A razão dialética sartriana, portanto, a partir das categorias de série, prático inerte, grupo em fusão, juramento, organização, instituição e burocracia, fornece meios teóricos para compreender a realidade concreta dos fenômenos humanos e sociais como totalização em curso. A lógica do capital, os conflitos de classe, as transformações e metamorfoses sociais e culturais de nosso tempo, operam constantemente movimentos totalizantes, destotalizantes e retotalizantes levados a cabo pelas lutas entre grupos e coletivos seriais. A classe trabalhadora ou a classe burguesa, dessa forma, podem existir como determinações e estruturas gerais, porém, dentro das balizas da razão dialética, faz-se necessário ir além de esquematismos genéricos e apreender o concreto, na particularidade e originalidade de suas lutas e conflitos, de maneira a levar adiante a revolução teórica marxiana, renovando tanto a teoria crítica da sociedade bem como as possibilidades da práxis emancipatória.

4 - A filosofia de Marx do ponto de vista da lógica do capital

Marx, no Livro III de *O Capital* (1963b) afirma que:

A fórmula geral do capital é D-M-D', isto é, uma soma de valor lançada na circulação para se retirar dela uma soma de valor maior (...) O capitalista não produz a mercadoria por ela mesma, não pelo seu valor de uso ou para o seu consumo pessoal. O produto que realmente interessa ao capitalista não é o próprio produto palpável, mas o excedente de valor do produto sobre o valor do capital nele consumido (...) Nunca se deve esquecer que a produção dessa mais-valia – e a transformação de parte da mesma em capital, ou acumulação, que constitui parte integrante dessa produção de mais-valia – é o objetivo imediato e o motivo determinante da produção capitalista (p.1453).

Quando Sartre afirma ser o marxismo a filosofia de nossa época, isso significa que nele encontramos a compreensão de nosso tempo histórico como tempo do capital. Um tempo histórico que é totalização em curso, síntese de contradições específicas próprias aos conflitos entre as particularidades de seus elementos, não passíveis de serem diluídos a conflitos e particularidade de outras épocas. A lógica do capital é a compreensão marxiana sobre a sociedade capitalista como *valor em movimento*, representada pela fórmula geral D (capital dinheiro) que se transforma em M (mercadoria) através da exploração do trabalho e que, por sua vez, transforma-se em D' (capital dinheiro acumulado). Tal movimento, ao dar-se como totalização em curso de nossa época necessita, em consonância com a razão dialética, ser apreendido como interiorização da objetividade e exteriorização da subjetividade, o que nos remete, por sua vez, a uma série de totalizações parciais e concretas com suas contradições, conflitos, lutas, formas de superações e impasses próprios ao capitalismo mundial.

O objetivo do capital como valor em movimento, tal como expressa Marx em sua fórmula geral, é D' . Isto significa que a totalização em curso própria de nosso tempo orienta-se à acumulação de riqueza abstrata (na forma mais dinheiro) e não à satisfação de necessidades humanas. De maneira que, a condição *sine qua non* para que este processo ocorra é partir de certa quantidade de *capital monetário* (D), transformá-lo em uma massa de *capital mercadoria* (M) - momento da produção - para transformá-lo, na sequência, em *mais dinheiro* em relação àquilo que se tinha no início (D') - momento da realização ou venda das mercadorias no mercado e recuperação do capital monetário pelo agente capitalista na forma de D' . Tal movimento de valorização constitui um ciclo que se retoma e se amplia a cada novo recomeço. Pois, no caso de o capital monetário final ser igual ao D inicial [ou seja, $D = D$] o movimento de valorização do capital não ocorre, seja por razões relativas à transformação do dinheiro em mercadoria ($D-M$) - ligada, portanto, a problemas do processo produtivo -, seja por razões relativas à realização do valor das mercadorias em mais dinheiro ($M-D'$) - ligada, por outra parte, a problemas da concorrência no sistema de mercado -. Tal situação revela, em síntese, os momentos de estagnação da totalização em curso do capital e da sociedade, manifestos pelos fenômenos do desemprego, das crises fiscais, inflação ou deflação, pelos estoques de mercadorias paradas ou ainda pelas dívidas públicas e privadas não pagas.

A lógica do capital dentro desta perspectiva, equivale a um *ethos social* (Castro, 2019), fundante de uma orientação mercantil da vida, da sociedade, do conhecimento, do Estado, das relações sociais e não simplesmente, uma particularidade econômica. Claro que a economia destaca-se no âmbito deste *ethos social* como um conjunto de categorias que implicam desde a raiz, a existência singular e coletiva, à medida que, a sociedade do capital é uma sociedade produtora de mercadorias e como tal, o conjunto das relações sociais, das atividades de trabalho, do lazer, das formas familiares,

culturais, da produção de conhecimento e das políticas sociais, mostram-se vinculadas às exigências da mercadoria e a seu processo de valorização. Neste sentido, o Estado moderno e a política, como *instituições* estruturadas a partir do êxtero-condicionamento próprio a lógica burocrática, totalizam suas estruturas em função da valorização do capital D-M-D'. Tal dependência da política aos imperativos de valorização mostra-se fator indispensável, como veremos, a existência da democracia liberal, seja em suas orientações monetaristas liberais – que colocam em primeiro lugar os interesses do mercado –, seja em suas orientações estatizantes e mais distributivas – que colocam em primeiro lugar os interesses do trabalho e dos trabalhadores. A gênese e razão de ser do Estado moderno, em coerência com a fórmula geral marxiana, portanto, é organizar politicamente o processo de valorização do capital instituindo poderes, regulando as liberdades individuais dentro dos limites do direito de propriedade e do sistema de mercado, bem como, criando as estruturas necessárias à produção e circulação de mercadorias, para assim, possibilitar a reprodução social.

Cultura, ciência e tecnologia da mesma forma, não podem ser compreendidas a parte dos imperativos do tempo histórico e, portanto, de seu processo de valorização D-M-D'. Tal tese não designa um economicismo mecânico, linear ou simplista mas, ao contrário, implica que o conjunto das particularidades sociais que unificam e são unificadas pelos imperativos da mercadoria e pelo processo de valorização. De sorte que, criações culturais profundamente críticas a mercantilização da vida (o surrealismo, por exemplo) somente podem ser compreendidas como negação (anti-tese) da arte mercantilizada e portanto, como uma nova objetivação estética em confronto com um mundo de mercadorias em seu próprio seio. Da mesma maneira a ciência e a tecnologia. Sem dúvida, seria uma simplificação afirmar que cientistas trabalham e movem-se em função de acumular dinheiro ou que possuem como fim singular de suas atividades técnicas

contribuir diretamente para o processo de valorização do capital. Existem, nesse âmbito, uma série de lutas, conflitos, formas de captura, resistências, em suma, de totalizações parciais dentro de uma situação concreta a partir do qual uma existência singular, um grupo ou um coletivo realizam certos possíveis e particularizam o mundo. Porém, a particularidade de uma situação de tal artista ou cientista, não pode ser concebida, analisada ou compreendida fora do processo societário e totalizante caracterizado pelo ciclo D-M-D'. Seja como funcionário de uma indústria privada, como trabalhador de uma universidade pública, como profissional liberal que se recusa a trabalhar para o mercado ou para a burocracia do Estado, a práxis de um cientista ou artista singular, unifica-se ao tempo histórico de alguma maneira, é atravessada pela coação muda como da concorrência de mercado, pelas exigências da meritocracia, pelas crises das políticas públicas, pelo acirramento das lutas de classe e pelos conflitos sociais que particularizam a sociedade da mercadoria.

A lógica do capital é, portanto, a totalização em curso de nosso tempo como lógica da mercadoria. A mercadoria é a célula, sustenta Marx, da sociedade burguesa, do conjunto de nossas relações sociais e formas subjetivas, tanto de trabalhadoras e trabalhadores assalariados, como das classes médias ou ainda, dos grandes agentes capitalistas que, na sua totalidade, dão vida e concretude a *forma mercadoria* como condição de existência desta sociedade e nesta sociedade. Importante ter presente, nesse sentido, que a ausência do imperativo de valorização do capital via produção e consumo de mercadorias mostra-se sinônimo de crise social: deixam de existir empregos, o Estado é forçado a fazer ajustes fiscais cada vez mais rígidos, o individualismo fica mais acirrado devido ao crescimento da escassez e a concentração de riqueza aumenta. O processo de valorização do capital é, logo, um imperativo de existência na sua totalidade, pois dependemos do *mercado de trabalho* para ter dinheiro e

consumir (conforme o ciclo M-D-M)⁷, da fabricação de bens de capital e de consumo para ter emprego (ciclo de valorização do capital D-M-D'), do capital dinheiro circulante (ciclo D-D') para adquirir crédito, e, por fim, dependemos da organização do Estado moderno para regular todo esse processo. De sorte que, para uma sociedade que se produz e se reproduz em sua totalidade a partir da *forma mercadoria*, responder a questão *o que é a mercadoria?* torna-se fundamental.

A mercadoria é uma categoria (pode-se dizer, uma parte ou particularidade) que integra a totalização em curso da lógica do capital como *valor em movimento*. Nesse sentido, não é possível afirmar que em sociedades pré-capitalistas de uma forma geral, somente pelo fato de nelas existir troca de produtos, existiria a forma mercadoria. Utiliza-se muitas vezes, a palavra mercadoria para designar a troca de produtos entre comerciantes do Império Romano por exemplo, mas isso não passa de uma pura palavra vazia de conteúdo teórico, visto que a *forma mercadoria* é uma particularidade constitutiva da lógica do capital e é somente em seu interior que ganha o sentido dado por Marx como célula da sociedade burguesa.

A definição marxiana de mercadoria é composta, desta maneira, por uma *anti-tese interna*, correlativa a uma *anti-tese externa* (Kurz, 2006). Aqui se faz importante lembrar a razão dialética como unidade de contrários que por sua vez, abarca sem dúvida as teorizações marxianas sobre o capital. Como antítese interna, a mercadoria é síntese contraditória de *valor de uso* e *valor de troca*. Qualquer mercadoria neste

⁷O ciclo M-D-M mostra-se uma totalização particular dentro da totalização mais ampla representada pela fórmula geral do capital D-M-D'. Neste, a mercadoria (M) é definida como o trabalho assalariado que ao vender seu tempo no mercado, recebe em troca uma certa quantidade de dinheiro (D) como salário, que por fim, é transformada em mercadorias para consumo ou subsistência (M). Tal totalização particular ocorre como pura circulação da mercadoria trabalho transformada em dinheiro e transformada, por sua vez, em consumo, sem a existência de valorização tal como ocorre na fórmula geral.

sentido, possui um conjunto de qualidades distintas que a torna útil para alguma coisa. Essa característica qualitativa e útil habita a mercadoria e sem ela uma mercadoria não teria como tornar-se valor de troca ou simplesmente valor, como veremos. No entanto, para algo ser mercadoria não basta ser habitado por certo valor de uso. A lógica do capital como já sublinhamos, não se totaliza tendo como fim a produção de valores de uso a fim de satisfazer necessidades humanas. Seu imperativo sistêmico, ao contrário, é transformar incessantemente uma quantidade de capital dinheiro (D) em mercadoria (M) - ciclo D-M - visando uma segunda metamorfose que é das mercadorias em mais dinheiro (ciclo M-D'). É este o objetivo imediato e o motivo determinante da produção capitalista como sustenta Marx, seu fim em si fetichizado nas palavras de Kurz (2014). Logo, a mercadoria ao ser habitada por uma antítese interna, implica que os valores de uso (qualidades dos objetos com certa utilidade e que servem à satisfação de determinadas necessidades) somente adquirem valor ao fazerem-se valor de troca. Um objeto torna-se mercadoria, portanto, a partir do momento em que sua objectualidade é cindida pela antítese interna expressa por seu valor de troca. De sorte que a objectualidade da mercadoria somente vem a existir quando se cria o valor de troca como contrário ao valor de uso, constituindo-se assim, a *forma mercadoria* como uma unidade de contrários. Isso significa que o valor de troca, embora não exista sem comportar um valor de uso (não é possível vender um automóvel, por exemplo, que não ande ou um relógio que não marque as horas), somente adquire *valor* através de um processo social específico, não determinado por suas qualidades materiais e por sua utilidade. Em suma, o *valor* da forma mercadoria não deriva do valor de uso e isto mostrar-se-á fundamental na teoria do valor e na lógica do capital marxiana. Ao contrário, caso a objectualidade dos produtos que utilizamos seja composta única e exclusivamente por seus valores de uso e se destinem a

satisfação de necessidades pessoais e coletivas, isso configuraria outra dinâmica societária que não a capitalista, visto que ciclo D-M-D' não mais se mostraria como fórmula geral da sociedade, portanto, a mercadoria não se faria sua célula e, logo, o capital enquanto movimento de valorização englobante do tempo histórico e das relações sociais não se faria determinante. Nesse aspecto, toda concepção de ultrapassamento da sociedade burguesa implica uma práxis emancipatória da forma mercadoria e, portanto, do ciclo D-M-D'⁸.

A partir do momento em que a antítese valor de troca, própria a forma mercadoria, não deriva de sua utilidade nem de suas qualidades intrínsecas e materiais, de onde provém? A cisão da forma mercadoria revela-se desta maneira, como um processo social específico da lógica do capital na medida em que o objeto produzido materializa não apenas elementos qualitativos capazes de satisfazer necessidades humanas mas, acima de tudo, um elemento *quantitativo* resultante do tempo de trabalho socialmente necessário despendido a sua produção. O segredo do *valor* da forma mercadoria e de seu processo de valorização está assim, na transformação, via processo de trabalho, do capital dinheiro em mercadoria (D-M), que ocorre na medida em que, “o produto que realmente interessa ao capitalista não é o próprio produto palpável, mas o excedente de valor do produto sobre o valor do capital nele consumido (...) Nunca se deve esquecer que a produção dessa mais-valia (...) é o objetivo imediato e o motivo determinante da produção capitalista” (Marx,1963,p.1453).O valor de troca da forma mercadoria resulta assim, da exploração do tempo de trabalho, ou seja, do conjunto de mãos, músculos e cérebros da força de trabalho necessária para produzir não somente uma quantidade de valor equivalente ao valor de sua própria

⁸Sobre esse aspecto ver a reflexão de Robert Kurz em *Ler Marx (2006)*, disponível em http://www.obeco-online.org/ler_marx.pdf, op. cit .

força de trabalho mas, mais do que isso, capaz de produzir um mais-valor, ou seja, um excedente de valor em relação ao capital inicial (D) despendido a sua produção. De modo que, a intenção profunda dos agentes capitalistas bem como, a essência do capital como movimento de valorização, encontra-se no fato de que o valor das mercadorias produzidas (M) precisa ser maior do que o capital monetário despendido a sua produção (D). Isso somente mostra-se possível por que o objetivo do processo D-M é a produção de mais-valia representada pela multiplicação do valor – o tempo socialmente necessário – pela força de trabalho, ou seja, pelo tempo despendido com mais trabalho destinado à produção de excedentes e responsável pela valorização do capital inicial.

A esta contradição interna que acabamos de expor entre valor de uso e valor de troca, soma-se outra, agora *externa*, entre as mercadorias⁹. O valor de troca de uma mercadoria (ou seja, o tempo de trabalho socialmente necessário despendido na sua produção) somente existe em relação a outras mercadorias que, por sua vez, são habitadas por outras quantidades de tempo de trabalho. Donde resulta que o *valor* (ou valor de troca) de uma mercadoria é sempre relativo, pois implica sua equivalência com outros valores de troca (outras mercadorias). O valor de um celular Y, por exemplo, pode ser igual a 2 televisões X, a 10 casacos Z, a 300 kg de cereal V, a 1 armário T, a 1/300 do imóvel F, etc.. A mercadoria, portanto, além de portar a antítese interna, contém uma antítese externa, relativa a seu destino como objeto de troca dentro de um mundo de mercadorias, o que impõe a existência de uma unidade contraditória entre mercadorias. É por esta razão que a forma mercadoria não se constitui pela simples existência de alguns objetos que se tornariam valores de troca enquanto outros se manteriam enquanto valores de uso, mas ao contrário, na constituição de um mundo povoado de mercadorias por todos os lados,

⁹Logo a contração interna é interna a forma mercadoria, já a contradição externa diz respeito as mercadorias entre si.

materializações diversas do tempo de trabalho humano socialmente necessário e que faz da nossa sociedade a sociedade da mercadoria. Logo, uma universalidade de mercadorias precisa existir enquanto unidade contraditória de tempos de trabalho necessários distintos, a fim de que uma mercadoria em particular possa existir.

Como é possível notar, a resposta a questão sobre o *que é a mercadoria?* nos remete necessariamente a duas categorias fundamentais da lógica do capital, conforme a fórmula geral marxiana, quais sejam: o dinheiro [como capital] e o trabalho [abstrato].

O dinheiro como capital

É importante considerar que o dinheiro adquire em nosso tempo histórico a forma de *equivalente universal de valor* (Rosdolsky, 2001). A partir do momento em que a forma mercadoria não existe como unidades separadas umas das outras implicando, ao contrário, a constituição de um mundo de mercadorias, o dinheiro torna-se a *mercadoria das mercadorias*, ou seja, uma mercadoria de tipo especial através da qual se pode adquirir qualquer outra. Ao assinalar na sessão anterior o valor relativo das mercadorias [1 celular Y = 2 televisões X = 10 casacos Z = 300 kg de cereal V = 1 armário C = 1/300 apto F, etc.] chamamos a atenção para o fato de que cada unidade de mercadoria existe como *grandeza de valor* proporcional ao tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la equiparada a outras grandezas de valor do mesmo tipo. É dentro desse processo de equivalências de grandezas de valor que o dinheiro pouco a pouco na história da modernidade, vai passando de um equivalente particular a um equivalente universal de valor (Kurz, 2014). Dentro de uma perspectiva histórica, é possível afirmar que, tanto o escambo que seria uma troca entre valores de uso típica, por exemplo, de sociedades indígenas da Polinésia e Melanésia (Malinowski, 1978), bem como, a circulação simples caracterizada pela pura troca de mercadorias por dinheiro e do dinheiro por outras

mercadorias sem a existência de acumulação (M-D-M) típica de Roma antiga¹⁰, o dinheiro ou não existe ou não possui o status de capital.

É somente em uma sociedade que passa a totalizar-se pela fórmula geral D-M-D' é que dinheiro faz-se equivalente universal de valor e constitui-se ponto de partida e ponto de chegada de todo o processo de valorização do capital. O dinheiro, neste nível, é capital em movimento ao transformar-se em 'c' (*capital constante* – máquinas, estruturas produtivas, matérias primas, peças) e em 'v' (capital variável – força de trabalho assalariada). De sorte que a transformação D-M é a metamorfose de certo volume de capital dinheiro em força produtiva ('c' e 'v') que, dentro de um desenho organizacional específico, realizará em um tempo de trabalho socialmente necessário, a metamorfose de certa quantidade de valor (D) em mais valor (Mm)¹¹. O segundo momento do ciclo de valorização do capital dado pela segunda parte da fórmula geral (Mm-D'), é designado de *realização do valor*, e caracteriza-se pela circulação das mercadorias no mercado

¹⁰Nesta forma simples de circulação encontramos a existência do dinheiro como equivalente particular de troca na medida em que, troca-se nos mercados das cidades romanas mercadorias por dinheiro e, com este dinheiro adquirido, compra-se outras mercadorias conforme a necessidade. A especificidade desse processo de circulação, além do dinheiro não ser um equivalente universal (não havia banco central em Roma Antiga), a metamorfose observada da mercadoria em dinheiro e do dinheiro em outras mercadorias, não se totalizam, e isto é essencial, em função da acumulação de capital na forma de mais dinheiro (D') o que, por sua vez, não faz dessa sociedade uma sociedade da mercadoria.

¹¹Marx designa por 'M' (maiúsculo) a transformação da quantidade de capital dinheiro investido ('c' e 'v') em mercadorias que representam uma pura transformação do D em M sem a existência de qualquer valorização ou mais valia. A inclusão do 'm' na fórmula geral (D-Mm-D') representa, desta maneira, o imperativo do processo de valorização do capital inicial investido via exploração do trabalho, condição *sine qua non* da mais-valia. Ou seja, o tempo socialmente necessário no qual a força de trabalho produz não mais o equivalente a sua subsistência mas o excedente de valor, responsável pela acumulação de capital.

(consumo) e seu processo de reconversão em mais dinheiro (D'). O conjunto, portanto, do processo D-Mm-D', deixa claro que o dinheiro não mais equivale a um simples meio de troca de mercadorias (M-D-M), mas torna-se capital financeiro, componente essencial de valorização do capital como totalização em curso orientada pela incessante busca em fazer do dinheiro (D) mais dinheiro (D'). Neste nível da dialética social o dinheiro faz-se o *fetichismo moderno* por excelência, objeto de encantamento fantasmático que hipnotiza, seduz, captura o desejo e as formas subjetivas, na medida em que se faz como ponto de partida e ponto de chegada do ser social.

O trabalho abstrato

O trabalho é componente fundamental dentro do movimento de valorização do capital sintetizado na fórmula D-M-D'. A transformação de uma quantidade de capital dinheiro (D) em uma massa de mercadorias (M), requer que o agente capitalista tome de empréstimo de outro agente capitalista uma soma de D (o que significa a existência do mercado de crédito) e, com isso, tenha possibilidade de comprar bens de produção (máquinas, matérias primas, etc.) e força de trabalho. A transformação do dinheiro em mercadoria (D-Mm) requer, portanto, a instituição do mercado de trabalho (força de trabalho assalariada disponível para ser comprada por certa quantidade de dinheiro), do mercado de dinheiro (bancos, casas da moeda e sistema de crédito) e do mercado de bens de produção (indústrias de base, de peças, etc.) e não somente um mercado de consumo (uma classe de consumidores com certo poder aquisitivo). Se, como vimos no item anterior, a forma mercadoria não tem como existir sozinha e implica por condição, a existência de um mundo de mercadorias, temos agora que tal mundo de mercadorias não se reduz à bens de consumo mas refere-se à totalidade da sociedade, abrangendo o trabalho humano, a natureza, os meios técnicos e o dinheiro. É nesse sentido que o trabalho humano no âmbito da totalização em curso do capital faz-se *trabalho abstrato*, a natureza faz-se *commodities*, os meios

técnicos tornam-se *capital constante* e o dinheiro, *capital monetário*.

O trabalho humano, portanto, como capital variável (v) é mercadoria, o que, por sua vez, requer, da mesma forma que as demais mercadorias, ser portador de uma unidade contraditória interna enquanto valor de uso e valor de troca e de uma contradição externa, relativa ao conjunto das relações humanas que necessitam adquirir a forma mercadoria sob o signo da luta concorrencial por empregabilidade. Mas o que caracteriza a *anti-tese* valor de uso e valor de troca específica da mercadoria trabalho? Por um lado, enquanto valor de uso, o trabalho humano apresenta-se como fazer particular, dotado de certo conjunto de qualidades específicas, útil a certa atividade (um carpinteiro, um serralheiro, um programador de software, etc.), por outro, enquanto valor de troca, caracteriza-se pelo tempo despendido na atividade ser trocado por uma quantidade de salário. Dessa forma, o valor de uso próprio a toda mercadoria trabalho, ao ser utilizado na produção possui como característica essencial: o de gerar uma quantidade de valor (de capital) maior do que seu próprio valor de troca. O que significa que a utilidade da atividade laborativa está no fato de, ao transformar o capital constante ('c') em uma massa de mercadorias, produzir uma grandeza de valor maior do que aquela que ela mesma vale como salário ('v'). Ao ser consumida - em um tempo socialmente necessário à produção de 'n' mercadorias - a mercadoria trabalho realiza, portanto, não somente a pura transformação D-M mas, para além disso, a produção de um mais-valor, ou seja, de D-Mm. Isso significa que durante o processo produtivo na qual o capital monetário transforma-se em mercadorias, o valor de M não pode ser igual ao D inicial, mas sim D-Mm, ou seja, acrescido de mais-valia. O valor de uso da mercadoria trabalho está justamente, na capacidade de produzir mais valor do que ela mesma vale como valor de troca. Há, nesse sentido, no processo de trabalho produtivo, necessariamente uma taxa de exploração cuja razão é m/v , na qual o resultado

necessita ser sempre maior que zero. Um agente capitalista compra no mercado de trabalho, por exemplo, uma certa quantidade de força de trabalho (capital variável, v') por, digamos, 100 reais/dia. Mas no final do dia, a força de trabalho produziu uma quantidade de mercadorias maior em termos de valor do que seu próprio salário. Digamos que a relação m/v tenha sido de 150/100. O que significa uma taxa de exploração (valor de uso da força de trabalho) de 1,5, ou seja, uma mais-valia de 50%. Para Marx, somente o trabalho vivo enquanto *trabalho abstrato* possui esta possibilidade, na medida em que sua força útil (mãos, músculos e cérebro) é canalizada a fazer valorizar o capital dentro de um tempo médio e socialmente necessário, calculado com precisão matemática pela gerência e pela engenharia produtiva. Conforme Marx (1963), na medida em que passa a imperar o trabalho abstrato o que resta “não é mais, por exemplo, uma mesa, uma casa, um fio ou um objeto qualquer; e tampouco, o trabalho do torneiro, do pedreiro (...) o que resta não é mais do que o caráter comum desses trabalhos; eles são todos recolhidos ao mesmo trabalho humano, a uma dispensa de força humana de trabalho sem relação a forma particular sob a qual esta força foi dispensada” (p.113).

Caso esta força comum, portanto, caracterizada pelo tempo socialmente necessário para produzir certa massa de mercadoria seja igual ao custo com salário ($v' = M$) o agente capitalista somente pagaria com as mercadorias produzidas o custo com o capital variável, sem que houvesse a produção de mais-valor (Mm). Tal situação mostra-se inviável dentro da fórmula geral $D-Mm-D'$ já que o capital, como movimento de valorização, deixaria de acontecer. De sorte que, caso uma empresa ou conglomerado econômico ou mesmo um país, não viabilizem taxas de exploração do trabalho rentáveis do ponto de vista do capital, o resultado é a queda das taxas de lucro e de crescimento econômico o que explica, por um lado, a necessidade dos países industrializados da Europa decidirem, por exemplo, pela colonização da África no século XIX e junto

com os EUA, pelas formas de neocolonialismo no século XX e XXI. Em suma, o trabalho como mercadoria, ao comportar a unidade contraditória interna entre valor de uso e valor de troca, faz da atividade laborativa humana uma força a ser usada ao máximo, aumentando progressivamente a taxa de exploração, intensificando mais sua utilidade e diminuindo seu valor de troca. A vida humana torna-se dentro dessa perspectiva, trabalho abstrato, regrada pelos imperativos da extração ampliada de mais-valia baseadas nas regras do cálculo.

Além da *mercadoria trabalho* ser habitada por tal contradição interna, o é também por uma contradição externa. Na medida em que seu valor de troca depende do custo de sua reprodução, isto implica a constituição de uma *sociedade do trabalho* (abstrato), ou seja, de um mundo pleno de mercadorias trabalho como única forma de produção da vida. Para que isso se tornasse possível, a sociedade capitalista precisou em sua formação e precisa ainda, eliminar todas formas de atividade que não fossem mercadoria, transformando fazeres artesanais, cooperativas, coletivos autogeridos e orientados a subsistência em trabalho abstrato. Logo, a unidade individual representada por um trabalhador e constituída pela contradição interna entre seu valor de uso (consumido pelo processo produtivo na realização de mais valor) e seu valor de troca (na forma de salário para assegurar sua reprodução) implica a contradição externa, na qual o mundo torna-se mundo do trabalho abstrato. Disso resulta, sem dúvida, a transformação de territórios e culturas artesanais, tribais e de subsistência em mercado de trabalho que, por sua vez, somente opera-se pela violência, pela apropriação colonial dos territórios, pela catequização dos índios pela moral do trabalho cristã, pela escravidão negra, pela expulsão dos camponeses de suas terras, pela aniquilação das pequenas propriedades rurais vinculadas a subsistência e pela busca incessante dos países capitalistas centrais por novos mercados de trabalho com menor custo

reprodutivo: empresas automobilísticas ou de aparelhos eletrônicos transferem sem cessar suas unidades produtivas seja para a Índia, Vietnã, Bangladesh ou para países do leste europeu, seja para dentro do mesmo espaço nacional com a intenção primordial de redução de custos com capital variável. A *mercadorização* do mundo está, portanto, na raiz do trabalho humano como trabalho abstrato, na qual a vida das pessoas torna-se uma mercadoria em competição dentro de um universo lotado de mercadorias do mesmo tipo, na esperança de possuir um melhor valor de troca na medida em que adquire utilidade à valorização do capital.

A tendência do desenvolvimento do trabalho abstrato considerando os imperativos do capital como movimento de valorização D-M-D', mostram-se cruéis: por um lado, a apropriação do valor útil da força de trabalho tende a intensificar-se a fim de aumentar sua capacidade produtiva, ao mesmo tempo que seu valor de troca tende a diminuir dada a tendência a diminuição de custos. Ao mesmo tempo, vemos também a contradição externa produzir efeitos deletérios à vida social. Pois, se como dissemos, a totalização em curso do capital como movimento de valorização é a transformação do mundo em uma sociedade do trabalho abstrato, exigindo de todos viverem sob os imperativos prático inertes do mercado de trabalho, a contrapartida desta tendência é justamente seu contrário, com a eliminação progressiva do trabalho abstrato via revoluções tecnológicas cada vez mais rápidas e excludentes do trabalho humano. A contradição externa da mercadoria trabalho aponta nesse sentido, ao mesmo tempo para sua universalização como mercadoria e para sua extinção. Já a contradição interna aponta, por sua vez, para a exploração cada vez maior da força útil do trabalho e para sua redução como valor de troca. Antevê-se, portanto, desde o ponto de vista da lógica do capital, impasses e crises sociais cada vez mais graves, incapazes de serem solucionados no âmbito da totalização em curso do tempo histórico capitalista.

5 - A Filosofia de Marx do ponto de vista da luta de classes

Um ponto de partida para se pensar a articulação entre a lógica do capital e a luta de classes é a XI tese sobre Feuerbach (Marx, 1989), na qual se lê: “Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras, trata-se, porém, é de transformá-lo” (p.97). Tem-se aqui uma afirmação filosófica que não pode ser reduzida a mero pragmatismo. Com ela a filosofia marxiana concebe a atividade essencialmente humana em termos de unidade prático-teórica, ou seja, como *práxis*. A atividade essencialmente humana, portanto, não se encontra na razão ou no sujeito do conhecimento capaz de alcançar a verdade desde que guiado pelo método correto, o que torna, por sua vez, a prática uma dimensão menor da existência, relegada a um comportamento de massa que precisa necessariamente ser guiado pela razão esclarecida. A perspectiva de Marx, nesse sentido, é de uma filosofia da práxis e não de uma filosofia do entendimento, pois aborda o humano como síntese histórica entre uma atividade sensível e prática que transforma o mundo mediado por atividade teórica e, ao mesmo tempo, uma atividade teórica que se reorganiza pelo confronto com o real e seus possíveis, o que nos permite, por sua vez, antever a práxis como uma unidade de contrários em constante transformação. Isto significa que estamos diante de uma filosofia orientada por um ponto de vista antropológico, preocupada com o ser humano concreto construindo-se em meio à sociedade de classes e não por um ponto de vista epistemológico baseado no alcance da verdade que, por sua vez, determinaria os limites da prática.

A orientação antropológica da filosofia marxiana revela-se, neste sentido, como uma crítica a filosofia burguesa que faz da razão esclarecida a atividade humana por excelência. Uma filosofia que ao fundar-se no ponto de vista epistemológico, mostra-se contemplativa, dissociada da

prática, do sensível, do corpo, da ação, que ocupam em conjunto, um papel subordinado à razão, ao conhecimento e à verdade. Os sujeitos da história nesta concepção burguesa que dissocia teoria e prática são portanto, os sujeitos do conhecimento, capazes de carregar consigo a verdade, a moral e iluminar o caminho à massa de trabalhadores e trabalhadoras. Fica explícito que a filosofia burguesa ao consumir-se como visão contemplativa do mundo, forja uma compreensão do sujeito histórico cindido entre um grupo esclarecido e uma ampla população serializada, sujeita ao êxtero-condicionamento (Sartre, 1960)¹². Quem faz a história nesse sentido, como sustenta Simone de Beauvoir (1972), será sempre a elite. De sorte que, ao criticar a filosofia contemplativa e ao afirmar a práxis como novo fundamento, Marx produz uma revolução filosófica na qual a produção teórica está vinculada às possibilidades de ação emancipatória, do mesmo modo que, as ações emancipatórias devem mediar-se pela filosofia de maneira a alargar suas margens de possíveis. Abre-se o caminho dessa maneira, para o desenvolvimento de uma teoria da sociedade que não se destina à elite, que não pretende reproduzir os coletivos humanos como séries êxtero-condicionadas por pequenos grupos, mas ao contrário, uma teoria destinada a abrir novos possíveis à ação transformadora do mundo com a criação de sujeitos históricos capazes de viabilizar outros modos de ser do humano e da sociedade, para além da lógica do capital.

A partir desta compreensão da filosofia marxiana como filosofia da práxis, convém trazer alguns pontos essenciais da lógica do capital a fim de, na sequência, os relacionar ao ponto de vista da luta de classes. A lógica do capital como totalização do tempo histórico implica que, dimensões fundamentais da vida adquirem a forma mercadoria, orientadas ao movimento de valorização do capital. Este é

¹²Conforme esclarecido anteriormente na *Notas sobre a Razão Dialética em Hegel, Marx e Sartre*.

nosso cotidiano, estamos imersos em uma situação histórica em que os objetos úteis e necessários a vida são mercadorias: dinheiro, trabalho, terra, recursos naturais, serviços, todos são mercadoria. A mercadoria, como assinala Marx ao início de *O Capital*, é a célula da sociedade burguesa. E, enquanto *relação social* implica o estabelecimento de relações específicas entre os seres humanos e destes com o mundo, fundadas no sistema de mercado. Dinheiro é a mercadoria das mercadorias dada sua universalidade como equivalente e representação de valor. Os objetos são mercadorias visto que seus valores de uso e utilidades somente ganham valor ao serem a materialização de um tempo socialmente necessário que outra mercadoria – o trabalho humano – despendeu para sua produção. O trabalho, como acabamos de afirmar, é também, mercadoria, síntese de valor de uso e de troca destinado a produzir mais valor no ciclo D-M-D'. A terra e os recursos naturais ganham também a forma mercadoria, pois são apropriados por sujeitos privados – na maior parte das vezes pela força – que, por sua vez, tornam-se grandes proprietários privados que fazem do dinheiro mais dinheiro seja pela produção e venda de commodities seja pela renda fundiária.

Faz-se fundamental, nesse sentido, conceber tal forma universal de nosso tempo histórico como *relações sociais* e, enquanto tal, habitadas pela dialética entre subjetividade e objetividade¹³. Se a subjetividade é transcendência de uma situação objetiva a outra e adquire os contornos de um *projeto*, temos que considerar os processos subjetivos e as relações sociais como encarnações da forma mercadoria, no sentido de que são pessoas concretas que trocam seu dinheiro por mercadorias na ânsia de consumir, que compram o tempo de trabalho de outrem para fazer do seu dinheiro mais dinheiro; são entes efetivos que vivem e sentem o seu tempo de vida utilizado como tempo produtivo a serviço do

¹³Conforme os termos tratados na nota 2, *Em torno das relações entre História e Subjetividade*.

enriquecimento de outrem, que se relacionam com seus pares como força produtiva mais ou menos útil, etc. Falar no dinheiro como capital é falar do capitalista financeiro ávido por aumentar os juros e fazer da vida dos outros uma vida movida a crédito. É falar dos capitalistas industriais em seus movimentos de transcendência subjetiva em direção a custos mais baratos de matéria prima e de força de trabalho visando outra situação objetiva mais lucrativa. O que, por sua vez, implica tratar de relações sociais entre produtores e banqueiros, entre indivíduos produtores e consumidores, entre produtores e os agentes do Estado a fim de baixar os custos com energia, diminuir impostos ou flexibilizar a legislação. Considerar a transformação das mercadorias em mais dinheiro, conforme a segunda parte da fórmula geral do capital (M-D'), é tratar, da mesma maneira, de pessoas concretas, de relações entre agentes capitalistas comerciais que se confrontam com agentes industriais e com trabalhadores do comércio na ânsia de apropriar-se de uma cota maior possível de mais valia.

Pessoas concretas (os 1% mais ricos ou àqueles altos executivos que trabalham a seu serviço) encarnam a busca pelo monopólio, concebem estratégias para a destruição dos concorrentes, aniquilam pequenos comerciantes ou produtores locais, intervêm junto ao Estado para diminuir custos. Tais movimentos subjetivos organizam e particularizam a objetividade do mundo de acordo com os interesses de valorização do (seu) capital, o que significa, estabelecer relações sociais específicas com a *mercadoria trabalho* e desta entre si. Temos, neste aspecto, projeções subjetivas específicas do humano como trabalho abstrato, seja fazendo-se recurso útil e buscando reconhecimento, tornando-se capital humano e buscando a excelência, seja recusando-se a isso e lutando contra sua exploração. Podemos pensar, nesse sentido, no operário padrão que cumpre ordens, na trabalhadora que encarna o patrão e compete com as demais para ascender na empresa, no sujeito

que toma a si mesmo como capital humano na busca de auto-valorizar-se como mercadoria e vender-se no mercado a um melhor preço, no funcionário executivo que ascendeu em sua área e encarna o ideal meritocrático, no sindicalista que adquiriu certa consciência de classe e milita contra a exploração do trabalho.

Em suma, estamos, como afirma Robert Kurz (2012)¹⁴ em consonância com Marx, no domínio *homo oeconomicus*, que se totaliza e totaliza o mundo conforme as necessidades, desejos e imperativos próprios ao fetiche do sistema de mercado e da mercadoria em sentido amplo. Neste nível das relações sociais, o humano arranca-se subjetivamente do interior de condições objetivas condicionadas pela forma mercadoria e pelo fetiche do dinheiro-mercadoria em direção a configurações objetivas que totalizam o mundo dentro dos limites do ciclo do capital como movimento de valorização (D-M-D'). Encontramos aqui o movimento de valorização do capital como práxis de sujeitos econômicos, que organizam sua existência orientados a otimizar-se como mercadorias, ou que fazem dos outros mercadorias para produzir mercadorias para si, ou que se empenham em fazer circular mercadorias com o intuito de fazer mais dinheiro, etc.. Marx tem um nome para esse processo de totalização em curso: chama-o de *sujeito automático*. Compreendido do ponto de vista da filosofia da práxis, bem como, através das contribuições do existencialismo de Sartre, esta noção caracteriza nosso tempo histórico em termos de predomínio das estruturas práticas inertes serializantes (na produção, na circulação, no crédito, no trabalho, do sistema de mercado), capazes de condicionar a práxis aos limites do ciclo D-M-D' como *Outro fetichizado*. Este grande Outro não é uma estrutura meta-histórica mas fruto da práxis humana que se volta contra ela e a determina. É a assumpção subjetiva da objetividade da mercadoria,

¹⁴O fim da política: teses sobre a crise do sistema de regulação da forma mercadoria, em Projeto Alternativo, Fortaleza, Editora Sem Fronteiras, 2012, op. cit.

capaz de reproduzir relações sociais, instituições e lógicas burocráticas que hetero-gestionam nossas existências e sem as quais, morremos de fome, de frio e somos excluídos. Sem as quais os capitalistas individuais vão a falência, o dinheiro dos banqueiros não circula e perde valor, sem as quais o Estado moderno não consegue organizar suas instituições e sua lógica burocrática de funcionamento. A noção de *sujeito automático*, portanto, designa os imperativos de reprodução das relações sociais no âmbito do ciclo D-M-D' e dos projetos existenciais alienados pelo fetiche do dinheiro-mercadoria totalizando-se no mundo como *homo oeconomicus*.

A lógica do capital, portanto, significa a emergência de uma práxis econômica de indivíduos, grupos e séries constituindo unidades práticas distintas, formadas por capitalistas financeiros, industriais, grandes e pequenos comerciantes, trabalhadores do comércio, do campo, das indústrias de base, de indústrias montadoras, de médias e pequenas empresas, trabalhadores terceirizados, quarterizados, etc. Uma práxis estratificada em classes sociais habitadas por grupos com o domínio dos meios produtivos e por coletivos seriais assalariados submetidos ao êxtero-condicionamento das agentes do mercado. A noção de classe social adquire assim, um sentido específico, como estrutura própria ao sujeito automático da sociedade. Pois, dependendo da função que os indivíduos e coletivos ocupam no processo de totalização em curso do sujeito automático [D-M-D'], encontramos uma classe social específica: os proprietários do dinheiro constituem a classe dos capitalistas financeiros, os grandes proprietários da terra constituem a classe dos ruralistas, latifundiários ou fornecedores de matérias primas, os pequenos proprietários de terra constituem os camponeses, os grandes proprietários industriais, a classe dos empresários industriais, os grandes proprietários do comércio a classe dos capitalistas comerciais, os pequenos proprietários urbanos formam boa parte daquilo que Marx qualificou de pequena burguesia, os proprietários exclusivamente de sua força de

trabalho (seja ela mais ou menos qualificada) formam enfim, a classe trabalhadora.

As classes sociais, portanto, constituem a estrutura do sujeito automático como *homo oeconomicus* que concretamente unificam-se em uma multiplicidade de grupos em fusão, de organizações, instituições e coletivos seriais. Logo, a estrutura no sujeito automático da sociedade é uma estrutura de classes em conflito e lutas diversas que formam a sociedade do capital como totalização em curso. Vale lembrar, nesse sentido, que ao nos referir a categoria dialética da *totalização*, estamos a considerar sínteses e unificações que se formam e se desfazem que, por sua vez, configuram lutas e conflitos típicos a cada situação histórica. A classe dos capitalistas financeiros (que detém o crédito) não pode existir sem a classe de capitalistas produtivos (que produzem valor e mais valor das mercadorias) que, por sua vez, não podem existir sem os capitalistas comerciais (que realizam o valor das mercadorias pela circulação) e todas essas não podem existir sem a classe trabalhadora - que vive de vender sua força de trabalho por salário no mercado de trabalho e, tampouco, sem a classe média (ou pequena burguesia), formada por profissionais liberais e pequenos produtores e proprietários. Cada classe que compõe a estrutura do sujeito automático é, por sua vez, constituída não somente pela inércia de seu ser de classe¹⁵, mas por uma dialética de grupos e séries específica a cada situação, que fazem do tempo histórico um movimento permanente de contradições entre as forças objetivas e os projetos subjetivos, entre as forças da práxis e as forças das estruturas prático inertes, entre os imperativos do *homo oeconomicus* e suas negações, metamorfoses e transformações mais ou menos radicais operadas pelos sujeitos históricos.

No entanto, todo esse quadro constituído pelo domínio

¹⁵Sobre a noção de “ser de classe” consultar o item 5 , O ser social como materialidade e particularmente o “ser de classe” da obra *Crítica da razão dialética* , Tomo I, op. cit.

do *homo oeconomicus* não existe sem outro que lhe é correspondente que, segundo Kurz (2012), define-se pelo *homo politicus*. Entramos aqui no domínio de outra região da totalização em curso do sujeito automático caracterizada pelo Estado moderno. Moderno, pois se refere ao Estado burguês que surge como antítese ao Estado monárquico, às Cidades Estado medievais e em consonância com as exigências republicanas da Filosofia das Luzes. Estamos aqui no domínio do sujeito político, do homem do Estado e das instituições burocráticas estatais e do conjunto de práxis políticas que lhe correspondem. De modo que, a sociedade moderna apresentase *cindida* (Ibid.) entre o *homo oeconomicus* [o homem do dinheiro, do mercado, agentes da mercadoria] e o *homo politicus* [o homem do Estado, da impessoalidade das suas instituições, da lógica burocrática, da democracia burguesa e das forças armadas e policiais]. O *homo politicus* constitui a práxis política moderna ao ocupar-se, no interior da estrutura burocrática do Estado, das políticas de circulação do dinheiro (juros, produção de papel moeda nos bancos centrais, etc.), da infra-estrutura produtiva, das políticas comerciais e de consumo, das normas de importação-exportação, da regulação do mercado de trabalho, da arrecadação tributária, da política de preços, etc. Além disso, a práxis política orientase à construção de políticas de defesa externa, que visam a proteção do território, a preservação da ordem contra ameaças exteriores mas também, em maior ou menor medida, dependendo do contexto de luta e dos grupos em conflitos, da utilização da violência e repressão interna.

O *homo politicus*, da mesma forma que o *homo oeconomicus*, está constituído por uma unificação de grupos, séries e de lutas destes entre si. Historicamente, o sujeito político moderno é a burguesia com seus grupos e subgrupos que dominam não somente os meios produtivos mas também os meios políticos. O Estado moderno, nesse sentido, ao ser criação política das classes burguesas com seus imperativos de acumulação de capital, constitui-se hegemonicamente pela

práxis política de grupos de grandes proprietários (rurais, industriais, financeiros, comerciais) e de ideólogos e representantes da classe média. De sorte que, historicamente, a instituição do Estado moderno e sua lógica burocrática é uma *unidade prática* de proprietários capitalistas e da classe média, orientados pela filosofia das luzes à serviço do progresso do *homo oeconomicus*¹⁶.

*

No entanto, o Estado moderno torna-se, dada a dialética das lutas de classe como práxis antagônicas no interior da lógica do capital, objeto de disputa, não somente entre as classes de proprietários – por exemplo, entre as classes dos latifundiários exportadores e a classe dos industriais na Guerra de Secessão dos EUA – como entre a classe dos proprietários e a classe trabalhadora – a exemplo da Comuna de Paris.

Marx (2011) no texto *A guerra civil na França* afirma que a *Comuna* é a antítese do *Império*, uma importante tese que visa *apreender a lógica específica do objeto específico*, tal como já sublinhado pela filosofia marxiana em sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2009). Ser antítese do Império é realizar-se como negação do Segundo Império (de Napoleão III) que, por sua vez, tenta repetir o legado de seu tio (Napoleão I, fundador do Primeiro Império). Ser antítese do Império é, portanto, ser uma negação do governo de *união nacional* capitaneado por Luís Bonaparte que privilegiou a acumulação de capital para os grandes proprietários financeiros e industriais além de projetar a restauração das fronteiras da Lorena e da Alsácia, perdidas com a queda de Napoleão I em 1914¹⁷.

¹⁶Para melhores esclarecimentos sobre a tese do Estado moderno como mediador fundamental do sistema de mercado, ver Roberto Kurz, *O fim da política: teses sobre a crise do sistema de regulação da forma mercadoria*, em Projeto Alternativo, Fortaleza, Editora Sem Fronteiras, 2012.

¹⁷Os dados e as análises aqui apresentadas a respeito da Comuna de Paris, tem como fonte o conjunto de textos reunidos em *A guerra civil na França*, op. cit.

Ser, portanto, a antítese do Império é opor-se aos rumos dado pelo *homo politicus* que privilegiava a classe dos grandes proprietários, centralizava o poder da burocracia estatal nas mãos de um imperador e forjava uma guerra imperialista para expansão territorial (no caso, uma guerra contra o Império Prussiano governado por Bismark). De sorte que no acontecimento da Comuna de Paris, encontramos, a princípio, uma insurreição de trabalhadores contra o *homo politicus* (Estado Francês) governado primeiro, pelo Imperador Napoleão III e, na sequência, por um governo provisório tendo a frente Louis Thiers. Em função da derrota acachapante da França na guerra franco-prussiana na qual Luis Bonaparte visava restaurar as fronteiras perdidas em 1814, é empossado um governo provisório com a incumbência de firmar a rendição ao governo de Bismark, sob condições humilhantes para os franceses. Para tanto, Louis Thiers busca uma política de alianças com a *Assemblée dos Rurais* (uma espécie de associação dos grandes proprietários de terras e das classes médias dos distritos rurais), cria leis que favorecem ao grupo dos proprietários de imóveis urbanos que os permitem reaver seus bens dos mal pagadores com mais facilidade, recebe uma alta soma de dinheiro da parte dos capitalistas financeiros que buscam corromper o governo com o objetivo de ocupar Paris o mais rápido possível e, ainda, firma uma aliança com o poder judiciário criando um decreto que reprime duramente a livre imprensa. Observa-se neste nível, uma práxis política que unifica vários grupos de proprietários rurais e urbanos, visando a salvação dos interesses dos grandes proprietários rurais e urbanos, orientada pela assinatura da rendição, nos termos exigidos pelo Império Prussiano. A *Comuna* faz-se, desse modo, a antítese do Império, pois se mostra como insurreição de um grupo de trabalhadores e de certos setores da classe média de Paris (intelectuais, artistas e alguns pequenos proprietários) contra a totalização em curso materializada pelos interesses do *segundo Império*. Mesmo a beira da falência enquanto *homo politicus* e, portanto, como

regulador do sistema de mercado francês, o Estado através da práxis de Louis Thiers e seus governantes, trabalha a favor da rendição ao Estado Prussiano, com o objetivo de salvar os interesses dos grandes capitalistas urbanos e rurais, as custas da enorme miséria vivida pelos operários e parte da classe média.

A cidade de Paris já havia vivido um conjunto de insurreições de grupos de trabalhadores em julho de 1848 e que puseram fim a *Monarquia de Julho*, levando a cabo a Primeira República e instituindo-se, por ocasião, a Segunda República. Tais levantes populares de 1848 realizados por uma fusão de grupos de trabalhadores de Paris foram responsáveis pela constituição, na sequência, de organizações operárias, basicamente divididas entre *blanquistas* e *anarquistas* (proudhonianos), ambas orientadas por ideais socialistas. Logo, na medida em que a práxis política do segundo império vê-se em apuros com a queda de Luis Bonaparte, as classes burguesas, a fim de salvar seus anéis e preservarem-se como *homo oeconomicus*, pressionam o governo provisório a assinar a rendição. Tal totalização em curso realizada pela práxis política burguesa produz então uma anti-tese, encarnada pelas organizações operárias blanquistas e anarquistas com sua práxis orientada contra a lógica burocrática estatal e contra a propriedade privada.

Mediante a ameaça iminente de invasão prussiana a cidade de Paris (em defesa das elites burguesas), os trabalhadores se insurgem contra o *homo politicus* (a lógica burocrática do Estado) e, na sequência, contra parcelas do *homo oeconomicus* (ocupando fábricas e buscando alianças com os trabalhadores do campo e com a *union republicaine* – classe média). Em relação à ocupação do Estado realizada pelas organizações operárias, importante destacar aqui a posição de Marx, ao sustentar que a tomada do Estado em si mesma nada pode produzir de mudança efetiva caso sua *máquina de classe* não seja destruída. Importante neste nível de análise da filosofia marxiana, compreender a importância

dada por Marx à destruição das estruturas práticas inertes do *homo politicus* burguês, constituídas pela centralização do poder, impessoalidade e hierarquia piramidal próprias à lógica burocrática a serviço da totalização em curso do mundo do capital. Nesse sentido, a *Comuna* como antítese do *Império* representa a tentativa de supressão da dominação da classe dos grandes proprietários sobre a classe trabalhadora dada através do *homo politicus* e do *homo oeconomicus*, tanto pela ocupação do Estado quanto pela busca da supressão da propriedade privada¹⁸.

Ainda no que diz respeito às metamorfoses da lógica burocrática do Estado, as ações da *Comuna* suprimiram o exército e criaram a guarda nacional (o povo armado), instituíram o voto universal e revogável dos conselheiros municipais e dos funcionários sem privilégio de salários mais altos, iniciaram uma democratização do judiciário através de eleições livres para juizes e magistrados na qual qualquer membro da *Comuna* poderia concorrer e instituíram a unidade da Nação como *organizações comunais autônomas*. Por fim, no que diz respeito ao *homo oeconomicus*, as iniciativas da *Comuna* tiveram como foco a supressão da propriedade privada dos meios de produção através da constituição de um autogoverno de cooperativas de trabalhadores associados e pela busca de alianças com os trabalhadores do campo. Tais movimentos da práxis, pelo menos nos curtos limites de existência da *Comuna*, indicam,

¹⁸Há outro aspecto que convém destacar, embora sua análise extrapolaria os limites deste texto, que é o quanto a práxis da *Comuna* apontou para a superação da cisão entre *homo oeconomicus* e *homo politicus*, própria da vida moderna. O sujeito moderno, neste sentido, é um sujeito *cindido* entre homem político e homem econômico, sendo a práxis política restrita a regulação daquilo que é condição essencial à totalização em curso do capitalismo enquanto tal, qual seja, a reprodução ampliada do homem econômico, pelo ciclo D-M-D'. Para melhores esclarecimentos ver Robert Kurz em *O fim da política: teses sobre a crise do sistema de regulação da forma mercadoria* (1994) e *A dominação sem sujeito* (1993), no site <http://www.obeco-online.org/robertkurz.htm>.

como já assinalamos em nota, a necessidade para uma práxis emancipatória de trabalhar em prol do ultrapassamento da *cisão* entre política e economia, própria ao sujeito moderno, através da reapropriação das esferas produtivas e decisórias unificando-as em uma mesma práxis social que busca autogerir-se.

Em suma, a análise marxiana da *Comuna de Paris* evidencia por um lado, os interesses antagonísticos intrínsecos a estrutura de classe do sujeito automático e revela a verdade da práxis dos grandes proprietários e boa parte da classe média, manifesta pela prioridade ao dinheiro e não da vida. Comprova-se neste plano da luta de classes, a veracidade da fórmula geral do capital (D-M-D'), na qual é o capital financeiro que se faz ponto de partida e ponto de chegada da sociedade, mostrando que a exigência de fazer do dinheiro mais dinheiro é a rainha de todas as exigências. Que morram 30 mil *communards* pelas baionetas do exército prussiano, que se aceite todas as humilhações de um tratado de rendição, que a população passe fome, tudo isso se mostra aceitável quando é urgente salvar os fundamentos da civilização moderna, patriarcal, branca e produtora do mundo como mundo de mercadorias¹⁹.

Alguns elementos para problematizar a práxis emancipatória

Considerar a filosofia marxiana como uma filosofia da práxis e, portanto, como construção sempre em curso de uma teoria crítica da sociedade que visa transformá-la e não

¹⁹Vale a pena assistir nesse sentido, o excelente curso do professor Pedro Lima Vasconcelos sobre a história de Canudos ministrado no canal Paz e Bem do jornalista Mauro Lopes. Se a Comuna de Paris foi, nos termos de Marx, a antítese do Império, Canudos de Belo Monte, mostra-se a antítese da República velha. O curso está disponível em <https://outraspalavras.net/maurolopes/2019/01/21/canudos-1-apresentacao-do-curso-com-pedro-lima-vasconcelos-21-jan-2019/>.

contemplá-la, éter presente que as categorias da *lógica do capital* - dinheiro, mercadoria, trabalho abstrato, valor, fetichismo - totalizam-se no tempo como luta de classes. O que evidencia, por sua vez, o caráter de totalização em curso do tempo histórico, constituído pela práxis de grupos antagonísticos lutando uns contra os outros e contra a impotência serial imposta pelos ditames do *homo oeconomicus* e do *homo politicus*. Porém, irmos mais longe que isso, buscando extrair da análise da *Comuna* um modelo de práxis emancipatória e de quem deve realizá-la (o proletariado) seria, ao nosso ver, reduzir a filosofia de Marx aos estreitos limites da luta de classe e obscurecer a profundidade da análise categorial da lógica do capital²⁰. A análise marxiana da Comuna de Paris nos fornece critérios gerais relativos à necessidade de negação do fundamento fetichista da relação do sujeito com o mundo e a sua organização, que faz da práxis concreta um objeto serializado enquanto os verdadeiros objetos e a estrutura inerte do mundo burguês se erguem como impessoalidade absoluta. A análise da *Comuna* nos ajuda a conceber o quão importante é para uma práxis emancipatória o ultrapassamento da cisão entre *homo oeconomicus* e *homo politicus* e suas estruturas prático inertes serializantes. Uma práxis que se constitua capaz de reapropriar-se das esferas produtivas e decisórias da vida através de *grupos* autônomos e associados e que consigam reverter a atual inversão alienante entre *sujeito - objeto*. A *Comuna*, nesse sentido, deixa claro que a História pode ganhar outro sentido e tornar-se expressão da práxis humana comum e não mais uma força alienante e estranha a existência.

Por fim, a análise da *Comuna* nos faz problematizar a respeito *do quê?* da emancipação, bem como, sobre seu sujeito. Conforme vimos elaborando até aqui, articulando a

²⁰Para um aprofundamento nesse sentido consultar a obra de Robert Kurz, *Ler Marx*, em http://www.obeco-online.org/ler_marx.pdf, op. cit.

razão dialética sartriana com a lógica do capital e com a teoria crítica de Robert Kurz, conceber a classe trabalhadora como sujeito da história por excelência, mostra-se uma redução da potência emancipatória de uma série de coletivos oprimidos pela totalização em curso da sociedade *patriarcal produtora de mercadorias*, conforme os termos de Thomas Meyer²¹. Nesse sentido, é necessário conceber as possibilidades de construção de uma práxis emancipatória em implicação direta com uma teoria crítica da sociedade, descartando a existência de qualquer sujeito da histórica a priori, a fim de fundar a emancipação na práxis de grupos que emergem da ruptura com as estruturas seriais burguesas, em prol de outra totalização histórica que se faça alternativa concreta à reprodução do *sujeito automático* e à cisão entre *homo politicus* e *homo oeconomicus*.

²¹Conforme pode-se ler no artigo *Entre a ectogénese e a felicidade maternal: sobre a reprodução do gênero humano na crise do patriarcado produtor de mercadorias*, disponível em http://www.obeco-online.org/thomas_meyer9.htm .

6 - A Filosofia de Marx do ponto de vista da crítica à vida privada

Faremos aqui algumas interpretações do texto de Marx (2006) *Sobre o suicídio*, texto este escrito a partir de relatos de casos de suicídio feitos por Jacques Peuchet, um arquivista policial da cidade de Paris da primeira metade do século XIX. Como sugere Marx, a análise dos casos de suicídio remete a algo mais amplo, designado pelo próprio autor como *crítica da vida privada*. Uma perspectiva bastante interessante e rica abre-se nesse sentido, na medida em que, a singularidade dos casos mostra-se reveladora da dialética familiar na sociedade burguesa que, por sua vez, abre uma vertente nova a teoria crítica da sociedade, em ligação com a lógica do capital e a luta de classes.

O fenômeno do suicídio, de acordo com a perspectiva marxiana, é capaz de revelar novas dimensões da vida social e, dessa maneira, ampliar e enriquecer a compreensão de nosso tempo histórico, bem como, sua crítica. Da análise dos casos de suicídio que aqui nos deteremos, é possível realizar uma crítica ao patriarcado como instituição essencial ao funcionamento das relações familiares e sociais modernas, bem como, nos permite compreender aquilo que Roswitha Scholz (2017) define como *Teoria da dissociação-valor*, na qual a produção de valor mais valor a partir do ciclo D-M-D' mostra-se essencialmente conectada a atividade reprodutiva (trabalho doméstico e de cuidado como exigência ao feminino)²². Torna-se assim possível uma crítica à vida privada potencialmente capaz de revelar os meandros da

²²Muitos textos de Roswitha Scholz estão disponíveis em português no site <http://www.obeco-online.org/autores.htm>. A respeito da teoria da dissociação-valor é possível consultar o artigo *Escisión del valor, género y crisis del capitalismo: entrevista con Roswitha Scholz*, em <http://constelaciones-rtc.net/article/view/2193/2257>

família moderna²³, suas metamorfoses, seus dilemas, seus conflitos e suas contradições em conexão com a lógica do capital e a luta de classes.

Dentro dessa perspectiva, mostra-se antes de tudo relevante, recuperar nossas considerações feitas sobre *Questão de Método* (1960), relativas a abordagem progressiva e regressiva dos fenômenos humanos e sociais de forma a permitir compreender suas particularidades, gêneses, contradições e constituição (*a dialética do objeto específico*, como assinala Marx), bem como, suas relações com o tempo histórico sem, contudo, perder de vista a práxis (individual, serial e grupal) imersa nas estruturas práticas inertes da sociedade. O fenômeno do suicídio, desta forma, deve ser capaz de revelar, ao mesmo tempo, a singularidade dos casos e das relações sociais e familiares envolvidas, bem como, a universalidade social que ele totaliza, ou seja, as instituições sociais próprias ao tempo histórico capitalista. Para isso, o fenômeno do suicídio precisa ser abordado por uma perspectiva, ao mesmo tempo, *regressiva e analítica* que descreva a existência singular, as relações familiares e sociais singulares, a historicidade e seus acontecimentos decisivos àquela pessoa e àquele núcleo familiar, bem como, por uma perspectiva *progressiva e sintética*, que integre o fenômeno singular à totalização em curso capitalista (Castro, 2017).

Importante destacar do texto de Marx, antes de propriamente examinar os casos relatados, dois aspectos gerais a respeito do fenômeno do suicídio e suas relações com

²³Tal crítica da vida privada mostra-se pertinente em conexão com o fenômeno do suicídio pelo menos a partir daqueles casos em que o fenômeno suicida mostra-se em conexão com as relações familiares. Isto não exclui, certamente, os casos em que o suicídio mostra-se conectado com as relações de trabalho, como já nos foi possível esclarecer em outros textos (Castro, 2014). Neste segundo caso, outras categorias da sociedade burguesa, relacionadas mais diretamente ao sujeito econômico e a lógica produtiva tornam-se objeto principal de análise, enquanto que, no primeiro caso, as categorias da vida privada relativas ao trabalho reprodutivo e a dissociação de gênero colocam-se em evidência.

a sociedade. O primeiro deles encontramos na seguinte citação de Marx (2006):

Quando se veem a forma leviana com que as instituições, sob cujo o domínio a Europa vive, dispõe do sangue e da vida dos povos, a forma como distribuem a justiça civilizada com um rico material de prisões, de castigos e de instrumentos de suplício para a sanção de seus desígnios incertos; quando se vê a quantidade incrível de classes que, por todos os lados, são abandonadas na miséria, e os párias sociais, que são golpeados com um desprezo brutal e preventivo, talvez para dispensar-se do incômodo de ter que arrancá-los de sua sujeira; quando se vê tudo isso, então não se entende com que direito se poderia exigir do indivíduo que ele preserve em si mesmo uma existência que é espezinhada por nossos hábitos mais corriqueiros, nossos preconceitos e nossos costumes em geral (p.27).

A partir dessa colocação, Marx nos permite situar o fenômeno do suicídio como parte de um fenômeno mais amplo, próprio ao nosso tempo histórico e que podemos designar como *desumanização*. A Europa com seu processo de modernização capitalista, patriarcal e branco, e que possui no acúmulo de dinheiro (D-M-D') seu fim em si fetichizado, dispõe do sangue e da vida dos povos, seja através dos seus processos de *justiça* próprios do *homo politicus* do Estado moderno, seja através da exploração do trabalho próprio ao *homo oeconomicus*. Uma desumanização naturalizada e banalizada como parte integrante dos percalços e dificuldades inerentes ao *progresso*, prometido desde a filosofia das luzes, e conservado como mito por toda a modernidade. Nesse sentido, tanto a justiça seletiva de classe, própria ao poder de Estado, como a exploração das forças físicas e psíquicas do trabalho vivo, são banalizadas pelos nossos hábitos e atos cotidianos, através dos quais espezinhamos a existência alheia com nossos preconceitos, com nossa moral puritana, produzindo ou reproduzindo em larga escala, a desumanização como fenômeno cotidiano. Dentro desse

quadro, o capital dinheiro e sua acumulação, a obediência a ordem impessoal burocrática e a submissão ao dever moral da ordem familiar, dão-se como imperativos ao progresso e a normalidade social, que deve ser mantida, acima e antes de qualquer possibilidade alternativa de vir a ser individual ou coletiva. A desumanização mostra-se assim, intrínseca ao fim em si de acumular riqueza abstrata - sinônimo de crescimento-, da ordem burocrática - sinônimo de normalidade institucional -, e da ordem familiar - sinônimo de moralidade - que por sua vez, sobrepõem-se aos fins individuais e coletivos alternativos, forjados pela pluralidade da práxis humana. Ser contra estes conjuntos de determinações da sociedade moderna equivale a ser *contra o Homem*, contra o *Progresso*, contra a *Razão*, ser enfim, contra o *Bem*. O desespero suicida pode então ser compreendido em termos gerais, como subjetividade desumanizada, tornada um quase-objeto, incapaz de projetar sua transcendência para outra situação objetiva minimamente realizadora do desejo singular.

O segundo aspecto geral que podemos extrair do texto de Marx e que se mostra relevante para situar o fenômeno do suicídio como algo próprio de *nossa* sociedade, pode ser lido na seguinte passagem: “que tipo de sociedade é esta, em que se encontra a mais profunda solidão no seio de tantos milhões; em que se pode ser tomado por um desejo implacável de matar a si mesmo, sem que ninguém possa prevê-lo?” (Ibid., p.28). Aqui a desumanização liga-se a outro fenômeno que lhe é contíguo, qual seja, a *solidão*. O fenômeno da desumanização próprio das estruturas da sociedade produtora de mercadorias, da lógica burocrática estatal e dos imperativos morais do patriarcado, relaciona-se, dessa maneira, a individualização e ao isolamento do sofrimento humano, vivido, como salienta Marx, *na mais profunda solidão, sem que ninguém possa (pre)ver-lo*. A solidão é nesse sentido, a profunda serialidade das relações sociais e familiares na qual cada um somente *vê* a superficialidade da

norma, da ordem, do dever a cumprir e, na qual, o laço entre os seres humanos faz-se, antes de tudo, um laço com a *instituição*, ou seja, com o que é impessoalizado e normatizado pelas estruturas prático inertes - materiais e simbólicas - próprias ao mundo moderno.

Passaremos a seguir, para uma análise de dois casos de suicídio descritos e comentados no texto de Marx-Peuchet (2006).

Primeiramente abordaremos o caso da filha de um alfaiate, “prometida em casamento a um açougueiro” (p.29-31). Importante contextualizar a sua situação de classe, na qual tanto a mulher quanto o prometido marido, integravam a *classe média*, em função de sua condição de pequenos proprietários urbanos (açougue e alfaiataria). Trata-se, portanto, de núcleos familiares de uma mesma classe em que ambas famílias mostravam-se de acordo com o casamento dos filhos, bem como, ao que o texto indica, os próprios cônjuges também compartilhavam o desejo pela união. Tal clima familiar favorável acrescido do desejo de ambos um pelo outro, conduz o casal, em dada circunstância, a permitirem-se o prazer sexual antes da consumação do casamento. Tal ato, por sua vez, mostra-se revelador de um significado social inaceitável, qual seja: do prazer (sexual) vindo antes da instituição (casamento) ou ainda, do desejo (sexual) vindo antes do dever (moral). De tal ato resultam reações extremamente violentas que permitem observar elementos importantes para uma crítica à vida privada. Comportamentos de reprovação, humilhação e exclusão são feitos pela família da moça (seus pais e parentes) possuindo como objeto do terror moral justamente a *mulher*, não o homem. Foi a mulher o objeto de desprezo por ter ela, permitido o prazer sexual em detrimento da instituição; foi a mulher a responsabilizada por agir contra o dever instituído pelo do casamento que normatiza a virgindade feminina como condição essencial para ser confiável; foi a mulher que agiu contra a *família* e, portanto, contra seu papel restrito ao trabalho reprodutivo

doméstico e ao cuidado do marido e dos filhos. A exigência moral da virgindade aparece aqui, como condição de funcionamento da célula familiar burguesa na qual “a mulher está voltada a perpetuação da espécie e à manutenção do lar, ou seja, à imanência”, conforme sublinha Simone de Beauvoir (1980, p.169). A realização do desejo como ato que antecede e contraria a instituição revela, desta forma, uma afronta a *moral de seriedade* (Beauvoir, 2005) a qual devem corresponder homens e mulheres com suas funções respectivas. Uma afronta em suma, ao comportamento serial que prioriza o dever em detrimento do ser ou, no dizer de Nietzsche (2014), o *tu debes* ao invés do *tu podes*.

O desprezo, a violência extrema e a exclusão que fecham à mulher qualquer possibilidade de futuro dentro da instituição do casamento, é revelador do quão insuportável e ameaçador ao *espírito de seriedade* mostra-se outra estética da existência na qual o desejo e a liberdade sexual feminina recusam (mesmo de forma ingênua, como é o caso da moça que aqui tratamos) a instituição. Tal ameaça torna-se mais compreensível quando percebemos que ela carrega em si a negação do patriarcado, enquanto pilar da célula familiar burguesa e da sociedade produtora de mercadorias. O patriarcado, enquanto sistema de relações sociais abrangente, ao designar ao homem adulto o poder, a liberdade e a superioridade na vida pública e na vida privada, revela aquilo que Roswitha Scholz (2017) designa por *cisão de gênero* e que se capilariza para o conjunto da sociedade principalmente como época fordista:

O requisito psicossocial de sua existência foi a cisão do feminino e as subsequentes imagens da mulher, que também cobram sua expressão a nível cultural e simbólico (as mulheres são menos racionais, menos dotadas que os homens para as matemáticas e as ciências naturais, etc.). Mas a cisão do feminino não só se revela nos discursos sobre as ciências naturais, a filosofia, a teologia, etc. na modernidade, se não que se materializou principalmente durante o momento

fordista, dado que neste momento, no protótipo da célula familiar o homem passa a ser aquele que sustenta a família e a mulher, dona de casa. Quanto mais se objetivavam as relações sociais, mais impunha-se uma dicotomia de gênero hierárquica na realidade. A cisão do feminino convertia-se em pressuposto de desenvolvimento das forças produtivas que fundava o patriarcado capitalista com sua “contradição em processo” e, como tal, pôs em marcha este desenvolvimento como uma condição decisiva para produção de mais-valia relativa, de modo que a disparidade entre riqueza material e valor se fez cada vez maior (...). Pois a família nuclear tal como a conhecemos, por exemplo, não aparece até o século XVIII, de modo que as esferas pública e privada constituem-se pela primeira vez na modernidade.²⁴.

Outro aspecto que o fenômeno do suicídio permite revelar e que se mostra importante do ponto de vista da crítica da vida privada, diz respeito a subjetividade no âmbito de uma *situação limite* (Beauvoir, 2005). Se a subjetividade, como já sublinhamos, é arrancamento de si de uma condição objetiva dada (passada e presente) para outra condição objetiva por vir (futura), o suicídio constitui-se, justamente, como situação limite à medida que tal arrancamento de si torna-se irrealizável. A filha do alfaiate nesse sentido, pertencente à célula familiar de classe média e que vive sob as exigências seriais da instituição do casamento e do patriarcado, apresenta as vésperas do casamento, um movimento de transcendência subjetiva que se orienta de uma condição objetiva de virgindade em conformidade ao seu dever, para uma condição objetiva por vir, de reprodutora e cuidadora na futura célula familiar. Uma subjetividade feminina portanto, que organiza seu existir no âmbito da cisão de gênero instituída e na qual o *tu podes* encontra-se alienado pelas normas do *tu debes*, realizando seu transcender como servidão voluntária aos possíveis limitados pela instituição do

²⁴Entrevista con Roswitha Scholz em <http://constelaciones-rtc.net/article/view/2193/2257>

casamento e pelo patriarcado. De tal maneira que, ao ser objeto de humilhação, de repulsa e de exclusão por parte da família como um todo, em razão de ter tido relações sexuais anteriores ao casamento, aquilo que se revela como eixo central e vetor de seu movimento de transcendência subjetiva é barrado em sua totalidade, restando para além disso, a certeza de um futuro desprezível e vergonhoso. Acrescenta-se que a práxis social e familiar que a exclui e humilha alcança fortemente o que podemos definir como *consciência de si*, na qual, a vergonha e humilhação para o outro faz-se vergonha e humilhação para si mesma. A situação limite própria ao desespero suicida, mostra-se assim, uma *anti-dialética* própria à vida privada burguesa que aniquila qualquer possibilidade de um transcender alternativo ao *tu debes* estabelecido, não aceitando as contradições reais da existência, agindo de maneira a excluir os contrários a fim de preservar a identidade.

Outro caso relatado por Marx-Peuchet e que se mostra complementar a reflexão feita sobre o caso da filha do alfaiate, é o da esposa que se suicida após sofrer com o cárcere privado que lhe foi imposto pelo marido, desconfigurado por uma doença grave. Neste, a práxis masculina apropria-se da liberdade de sua mulher evidenciando, por sua vez, a força moral e jurídica do patriarcado dentro da célula familiar. Os homens fazem-se, desta maneira, a *única* subjetividade realmente existente com o poder e direito de exercer sua transcendência em direção ao mundo e aos outros, tendo como um de seus possíveis sociais estabelecidos, a posse da liberdade feminina convertida em liberdade para servir, ao limitar-se a reproduzir e cuidar da célula familiar. A situação limite, neste caso, revela-se como recusa radical da mulher à restrição deste modo de ser no mundo, confinado ao cuidado de um marido ciumento e violento. Um aspecto importante que vale destacar é quando, por ocasião do suicídio da esposa, a opinião pública consterna-se com o marido, repudiando a esposa com alegações de adultério. No relato de

Marx/Peuchet que descreve o velório da esposa, lê-se: “Ao meu redor eu ouvia pessoas que murmuravam injúrias sobre aquele suicídio (...) Fica-se enraivecido com a opinião pública quando se a observa de perto”. Em nota de rodapé lê-se ainda que “o cadáver foi concedido ao Sr. Von M [marido]..., cuja dor ocupou a atenção de toda capital” (p.42). Fica claro, portanto, que a cisão de gênero própria a lógica do patriarcado e fundamento do casamento como instituição privada burguesa, revela sua força enquanto imaginário social (Castoriadis, 1975). Se o destino do feminino é a imanência, se seu valor é medido pela sua devoção à reprodução e cuidado da célula familiar se, ainda, todo seu sofrimento é distinto e digno por abdicar de suas possibilidades de transcendência em prol do outro, se tudo isso, enfim, precisa ser suportado em prol do *bem da instituição*, fica claro que a permanência da instituição é um imperativo moderno que está acima da vida e de suas possibilidades, desejos e sofrimentos efetivos. O suicídio é revelador, nestes casos, do poder e, ao mesmo tempo, de uma profunda recusa da instituição social do patriarcado, para a qual somente existe *uma* liberdade com poder de transcendência em direção ao mundo, enquanto a outra limita-se a servir à primeira.

7 - A modernidade capitalista como forma social do homem branco

A modernidade capitalista não é somente a criação do trabalho assalariado mas, na mesma medida, a recriação da escravidão após longos séculos de desaparecimento (Franco, 1978). O escravismo moderno ressurgiu com extrema rapidez no capitalismo mercantil, permanece com a revolução industrial e se manterá ao longo dos séculos XX e XXI sob condições análogas, deixando claro, que o trabalho abstrato não se realiza unicamente pela metamorfose da *técne* (Castro, 2019) medieval em trabalho assalariado industrial e proto-industrial mas também, como trabalho escravo ou em condições análogas à escravidão. Escravidão moderna e capitalismo formam parte, portanto, de um mesmo *ethos social* e integram a lógica de um mesmo sistema: do trabalho como mercadoria, comprado por um agente capitalista que faz valer seu direito sobre o valor de uso daquilo que adquire (Franco, 1978). Logo, o metabolismo intrínseco ao sistema capitalista, que implica a permanente metamorfose do dinheiro em mercadoria e desta em mais dinheiro [D-M-D'], encontra sua compreensão mais ampla na *síntese entre colônia-metrópole ou centro-periferia* (Ibid.).

Os modos de produção coloniais, tal como surgem ao longo da modernidade capitalista, realizam-se em função do crescimento do sistema de mercado europeu e mundial que se expande e começa a encontrar limites na simples troca comercial com as Índias. A exigência de revolucionar os modos de produção, portanto, impõe-se no sentido de expansão da produtividade e domínio de novos mercados, capitaneado pelos holandeses e, em seguida, pelo industrialismo inglês. O trabalho escravo mostra-se, nesse sentido, uma mão de obra barata, abundante (de negros e índios) capaz de aumentar a produção de matérias primas e especiarias e abastecer as manufaturas industriais e o mercado mundial. A escravidão moderna representa assim,

um elemento essencial dentro do sistema capitalista: sem ela a Europa não teria a prata de Potosí, o ouro do Brasil e o açúcar, o café, o cacau, a borracha, o algodão e a pimenta das Américas em geral. Como sustenta Franco (Ibid.) “a escravidão [moderna] representa a possibilidade de mobilização rápida de mão de obra adequando-a às necessidades da produção em grande quantidade e em volume crescente” (p.32).

Institui-se, desta maneira, o tripé, conforme Caio Prado Junior (1969), *escravidão-latifúndio-monocultura exportadora* como lógica intrínseca aos processos coloniais na América Central e do Sul. Um sistema no qual o empreendedor colonial apropria-se do território repartindo-o em latifúndios, institui a escravidão como fonte básica de extração de excedentes primários (produção agrícola e matérias primas em um sistema de monocultura) que visa o mercado europeu e sua indústria que, por sua vez, graças à grande quantidade de força de trabalho proletária, produz manufaturas para o mercado mundial. O desenvolvimento das manufaturas na Europa implica, portanto, a escravidão colonial das Américas. Encontramos um processo histórico totalizante que unifica a forma de trabalho proletária com a escrava e a função de dependência das colônias face às metrópoles industriais. O trabalho escravo surgido no âmbito da modernidade capitalista é enfim, a contrapartida necessária ao desenvolvimento do trabalho assalariado na Europa (Franco, 1978).

Um dos traços que especificam o desenvolvimento brasileiro no âmbito desse processo é a grande concentração de terras e riquezas nas mãos de poucos colonos latifundiários, evidenciando como a tríade *escravidão-latifúndio-monocultura de exportação* caracteriza-se no Brasil como raiz de um desenvolvimento dependente (Prado Jr., 1969). Latifúndio e escravatura formam assim, no território brasileiro, a base de um modo de produção econômico e social - dada a larga possibilidade de terras disponíveis e a ampla disponibilidade de força de trabalho - destinada à

monocultura de exportação. Segundo ainda Prado Junior, o sentido do projeto colonial português está na nova ordem social-econômica que se desenha na Europa, projeto esse concebido a partir da monocultura agrícola de exportação. A diversidade de condições naturais nas Américas é um forte estímulo ao colono europeu, com suas possibilidades de cultivar e extrair gêneros que não existiam na Europa ou lhe faltavam (açúcar, pimenta, tabaco, arroz, algodão, prata, ouro, etc.). Um imenso território colonial é assim, apropriado pelos colonos portugueses e espanhóis com vistas à exploração empresarial, que vão à América determinados a colocar uma massa de escravos a trabalhar em grandes unidades agrárias e mineradoras (fazendas, engenhos, plantações, minas) a fim de venderem seus produtos no mercado mundial (Prado Jr., 1969). O grande proprietário faz-se *agente colonizador*, um latifundiário interessado em uma atividade de monocultura e de extração mineral endereçada ao consumo externo. Os portugueses, dentro desse quadro, mostram-se protagonistas da escravidão moderna do negro africano (em função das terras dominadas no oeste da África) e de um projeto colonial que faz do Brasil uma “empresa do colono branco”, “em proveito do comércio europeu” (p.31). Logo, a essência da colonização do território brasileiro especificamente, traduz-se pelas palavras de Caio Prado Jr.: “nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco e outros gêneros; mais tarde ouro e diamantes; depois algodão, e em seguida café, para o comércio europeu” (...) Um objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção para considerações que não fossem o interesse daquele comércio” (p.32). As consequências humanas e sociais desse projeto colonizador não podem ser outra que a dessubjetivação profunda da subjetividade, coisificada pela escravidão, além da produção, em larga escala, da miséria e exclusão social. A observação de Antônio Barros de Castro (1976) neste sentido é precisa, quando nota que, mesmo “a cidade de Salvador crescendo com grande rapidez, não é de surpreender a insuficiência de

abastecimento de gêneros, uma das raízes do mal estar do fim do século (XVIII), na ampla zona semi-urbanizada do recôncavo” (p.77).

Além disso, o desgaste no trabalho dos engenhos é total: “é tal a carga de trabalho, que os escravos vivem caindo de sono, do que resultam, não raro, sérios acidentes” (Ibid. p.06), sendo o trabalho nas colônias açucareiras, por ser considerado o mais insuportável, “um inferno para a classe trabalhadora” (p.14) e a cidade de Campinas batizada de *Bastilha Negra* (Oliveira & Oda, 2008). Aos mestres e feitores cabiam aprender a *usar o escravo*, de “forma a deles extrair o melhor rendimento” (p.17), sendo necessário para isso, “descobrir seus limites de resistência, estabelecer normas para o reforço da alimentação nas tarefas que o exijam, e bem assim, no trato com os enfermos” (Ibid.), cabendo ainda, estabelecer um conjunto de estímulos e castigos com o intuito de disciplinar a força de trabalho. O estudo clássico de Luís Antônio de Oliveira Mendes, *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d'África e o Brasil* publicado em 1812 (2007) e apresentado à Real Academia de Ciências de Lisboa em 1793, revela de uma forma precisa, detalhada e concreta o desgaste vivido pelo trabalhador escravo no Brasil.

Destacamos do estudo de Oliveira Mendes, sua descrição dos negros sendo desnaturalizados de seu país e vendidos no Brasil, bem como, as doenças que os acometiam ao se tornarem escravos. A grande mortalidade dos negros, afirma Oliveira Mendes, *devia-se ao modo como eram tratados e de onde nascia a maior parte de suas moléstias as quais cada vez mais cresciam e os levavam à sepultura* (Ibid.). Eram a princípio, “pretos que no seu seio nasceram (...) viviam com satisfação plena, logrando no seu tanto uma perfeita saúde”, (p.365), antes de serem objetos de cativeiro e transportados às Américas. Eram *sadios, fortes, robustos* e “colocavam desde sua menoridade ditos lanhos, indicativos de sua família, reino, prestígio, e do lugar onde nasceram” (Ibid.). Quando

apreendidos e capturados em suas terras, “sofriam o sinal privativo da escravidão (...) sendo marcados no peito direito com as armas do rei e da nação, de quem ficam sendo vassallos, e vão viver sujeitos a escravidão” (p.366). Reduzir um homem livre à escravidão sustenta Oliveira Mendes, é tornar o “indivíduo da espécie humana mais infeliz que se pode considerar, por que desde logo é lançado a ferros, aonde só come o que os primeiros inimigos da humanidade e tiranos lhe querem dar”. Perder sua liberdade é, portanto, perder “tudo quanto lhe era bom, e aprazível e gostoso” (Ibid.).

Desembarcados no Brasil, continua Oliveira Mendes, eram postos a venda, mandados assentar na rua à frente do senhor, onde se agrupavam em lotes, separados entre *grandes e pequenos, pretos maiores e menores*. Depois de comprados e levados por seus senhores, encontravam condições de vida e trabalho violentas e adoecedoras: “uma cama no chão, umas comidas escassas, um fastio nascido da enfermidade (...), o mau trato em geral, são as coisas que levam em cada ano um sem número de escravos à sepultura” (p.368) que muito cedo “sentiam a mão visível da tirania, tratando-os com a maior crueldade que se pode considerar e explicar” (Ibid.). Descobrem assim desde o início, o açoite como regra disciplinadora: “se em alguma coisa discreta, ou quando o que faz não se amolda ao gênio tirano, superior, e sempre de mão alçada contra o humilde escravo, é metido no tronco, e no grillão por dias, e por semanas, e muitas vezes, são logo açoitados” (Ibid.). Como conseqüência do açoitamento os escravos “sustentando o horrível combate da vida com a morte, tremendo”, eram obrigados a comparecer como réus por indisciplina face aos seus senhores. Alguns, afirma Oliveira Mendes, *morriam*, outros *passavam navalhas nas suas goelas*, outros *lançavam-se aos poços*, outros *precipitavam-se das janelas de grandes alturas* e outros, finalmente, *mataavam seus senhores*” (Ibid.).

De doenças agudas e crônicas resultantes desta condição terminavam por padecer os escravos. Eram

acometidos, por um lado, por repentinas febres, provocadoras de sonolência, letargo que, *em poucos dias, os matavam* (Ibid.) Por outro, desenvolviam doenças crônicas, sendo uma das principais que, “com o tempo os levam à sepultura, o *banzo*” (p. 370): “o *banzo*, explica Oliveira Mendes, é um ressentimento entranhado por qualquer princípio, como por exemplo, a saudade dos seus e da sua pátria; o amor devido a alguém; a ingratidão e aleivosia que outro lhe fizera; a cogitação profunda sobre a perda da liberdade; a meditação continuada da aspereza [tirania] com que os tratam; e mesmo o mau trato que suportam, e tudo aquilo que pode melancolizar” (Ibid.). O *banzo* é assim, uma *paixão da alma* a que se entregavam os escravos até a morte. Para Ana Maria Golgini Oda (2007), na descrição do *banzo* dada nas *Memórias* de Oliveira Mendes, os escravos seriam acometidos por um “profundo desespero em razão da saudade de casa e diante da ideia de que jamais voltariam a ver seu solo pátrio” (p.358). É um mal que fere a carne com a *fraqueza, a falta de apetite, as alterações gastro-intestinais, as palpitações cardíacas, a febre, a apatia, o estupor*, acompanhados sempre das “incessantes e suspirosas lembranças do lar distante” (Ibid.). É, enfim, o “indizível ressentimento”, “justo e inseparável”, daqueles que “perdem sua liberdade”, conforme Oliveira Mendes (2007, p.372). Em um dos *lotes* de escravos comprados, Oliveira Mendes relata que nele havia uma escrava com uma filha de sete para oito anos e que se encontrava entregue a um total fastio, nada querendo comer mesmo as custas de muita insistência. Desenvolvera o *banzo* quando “veio a adquirir a certeza de que seu marido a quem tanto amava a havia dado à dura escravidão, juntamente com a filha tão estimada, como penhor de sua aliança” (p.371). “Tinha a cabeça sobre os joelhos, continuou a não comer até que faleceu” por “efeito do ressentimento face à crueldade e tirania” (Ibid.).

O *banzo*, neste sentido, revela a verdade da escravidão como “pena de morte” (p.373), condenação à dessubjetivação brutal em um mundo organizado, disciplinado e feito pelos e

para os homens brancos do latifúndio. Ao contrário do escritor *Jean Genet*, que ao ser condenado desde a infância pelas elites locais como ladrão e monstro social, assumindo para si a condenação dos outros ao fazer de sua vida a *vida de um ladrão* (Sartre, 1952), o banzo, ao contrário, revela a recusa total ao destino imposto de dessubjetivação. Escravos que foram um dia mães, mulheres, príncipes e princesas, reis e rainhas, sujeitos que tiveram sua existência implicada em um mundo tribal junto ao clã de origem, ao terem sua liberdade expropriada, engajam-se numa recusa profunda e total a se tornarem objetos do homem branco. O banzo aparece assim como expressão do paradoxo da *subjetividade coisificada*. Obrigada a fazer-se em um mundo que lhe rouba a liberdade, a subjetividade coisificada pela escravidão recusa a própria escravidão, não aceita outra vida do que aquela que teve, não aceita outro mundo do que aquele que era o seu e de onde foi arrancada, não aceita outra condição que a humana. A melancolia profunda do *banzo* afirma, portanto, a total ausência de sentido de uma vida apartada de seu mundo e de suas raízes, uma vida destituída da liberdade que necessita existir e forjar a si própria como força de trabalho escrava nas mãos de um senhor. O *banzo* é a recusa solitária e impotente, porém total, à condição de força de trabalho escrava. É a subjetividade coisificada que não admite sua coisificação.

*

A modernidade capitalista como forma social do homem branco, ao revelar a escravidão moderna e o colonialismo como outra face do trabalho assalariado e da industrialização implica, por sua vez, a hegemonia da *Razão esclarecida*. Uma das expressões desta é o positivismo de Auguste Comte. Sua filosofia, como diz Marx, é um hegelianismo empobrecido, pois despossuído de dialética e ignorante das contradições históricas que engendraram a sociedade burguesa. Comte, como se sabe, baseia-se em uma teleologia meta-histórica que prega estágios evolutivos da humanidade que se sucedem em uma ordem cronológica

universal e invariável. Primeiro existiria o estágio teológico, próprio das comunidades tribais primitivas ou pré-modernas, depois o estágio metafísico próprio dos primórdios da modernidade europeia e, por fim, o estágio científico, próprio da revolução científica que se estabelece no século dezenove. São estágios que segundo Comte, manifestam o progresso da razão universal que, por sua vez, possui no *homem branco* europeu, sua vanguarda, como sublinha Kurz (1997). Logo, o homem branco ocuparia, desta forma, o lugar mais evoluído segundo a régua evolutiva universal positivista, que se mostra em essência, um prolongamento da razão iluminista surgida na Europa no século XVIII.

A *teoria das raças* (Gold, 1985), ao diferenciar e hierarquizar o branco europeu, do indígena, do negro e do asiático, justifica a superioridade universal do homem branco como ser racional por excelência, ao situá-lo do estágio científico. Justifica ainda sua superioridade face à mulher - mais emocional e voltada a interioridade conforme a crítica de Simone de Beauvoir -, estabelecendo, desta maneira, um padrão civilizatório masculino-racional-caucasiano como ideal humano universal e sentido do progresso. A colonização como massacre dos colonizados, portanto, está impreterivelmente ligada tanto a apropriação de riqueza quanto ao imaginário de superioridade próprio à razão iluminista e que se mostra em Auguste Comte, uma expressão filosófica e histórica fundamental mas que possui sua gênese no *Século das Luzes*.

Retrocedendo, portanto, ao século das luzes, encontramos a raiz do espírito positivista de Auguste Comte e a origem do projeto civilizatório moderno, onde a lógica do capital e a lógica do homem branco sintetizam-se em uma mesma totalização. Em Rousseau encontramos a glorificação da natureza e da vida indígena, como se expressassem a natureza humana em estado puro, não corrompida pela sociedade. Kurz (1997) critica o caráter mistificador desta perspectiva, à medida que, glorifica uma suposta natureza humana (o *bom selvagem*) sem, contudo, realizar a crítica à

sociedade européia e seu empreendimento colonial nas Américas. Além de Rousseau, Voltaire, muito embora suas contribuições sejam inegáveis, ignora, da mesma forma, o massacre colonizador. Importante salientar nesse sentido que, além do seu interesse pelo progresso das ciências (escreve, por exemplo, *Cartas Inglesas* onde critica a física cartesiana e elogia os avanços da física newtoniana), Voltaire possuía especial interesse pela História, buscando fazer desta uma disciplina rigorosa, fundada em fatos sociais, econômicos, morais, de maneira a permitir uma explicação precisa e não romanceada dos acontecimentos marcantes de vida social. É dentro deste espírito que Voltaire escreve *O século de Luís XIV*. Importante aqui considerar que a publicação da obra ocorre em 1751, sendo o reinado do principal monarca da França (o *Rei Sol*) abrangendo um período de 72 anos, de 1643 a 1714. Qual a importância dessas datas? Precisamente o fato de que os séculos XVII e XVIII mostrarem-se um período de acumulação originária (primitiva) de capital na França e na Europa, o que significa, um momento de profunda reorganização do território francês e europeu em função do capital em oposição a ordem feudal, bem como, uma profunda reorganização dos territórios do além mar – das Américas fundamentalmente – pelo empreendimento colonial. O Haiti, nesse sentido, torna-se colônia francesa em 1697, ou seja, em plena vigência do reinado do Rei Sol. No entanto, e isso é fundamental sublinhar na obra *O século de Luís XIV*, embora aborde com detalhes os fatos e conflitos da França dentro do contexto europeu, Voltaire ignora o processo colonial ocorrido nas Antilhas e Haiti.

O humanismo da filosofia das luzes, nesse sentido, por mais importante que tenha sido em sua crítica ao antigo regime, por todo valor que tenha dado ao progresso e desenvolvimento das ciências e por todo trabalho prático e teórico em prol da liberdade (fundada na ciência, no comércio e no progresso), não deixa de ser, e isso é essencial, uma razão específica do homem branco europeu. Tal aspecto,

segundo o ponto de vista de Robert Kurz (2010), um aspecto fundamental à compreensão e crítica do tempo histórico capitalista, pois incorpora em um mesmo arcabouço teórico, a crítica ao *sujeito automático* (D-M-D') bem como, a crítica ao *esclarecimento* (Filosofia das luzes). Tal articulação teórica faz-se dessa forma, fundamental a uma teoria crítica da sociedade, na medida em que, unifica num mesmo corpo de categorias, o Marx esotérico - teórico do valor e do fetichismo do sujeito automático - (Kurz, 2006) e a crítica ao Iluminismo iniciada por Adorno.

A filosofia iluminista, portanto, com sua crença no progresso das raças, na razão esclarecida pela ciência, com sua fé no indivíduo cindido entre *homo oeconomicus* (orientado à competição do mercado) e *homo politicus* (orientado à democracia liberal e ao Estado moderno), crê que o homem branco é portador da *Civilização* a todos os recantos do globo. Tem-se, neste sentido, o projeto moderno como expansão universal dos critérios do cálculo econômico, do sistema de mercado, da democracia liberal, da lógica burocrática, do patriarcado, da cisão de gênero e da lógica racial como essência daquilo que deve ser uma humanidade civilizada. Impõe-se, baseado na razão esclarecida, a apropriação abstrata da terra e da atividade humana que se tornam mercadorias a serviço da rentabilidade do capital. Justifica-se, a partir disso, os grandes cercamentos (Castro, 2019) como apropriação privada e violenta da terra, tornando-a empreendimento capitalista e fazendo do campo um meio de produção privada de matérias primas e alimentos a fim de fazer progredir o sistema de mercado. Além disso, neste processo de acumulação primitiva em que se inscreve o projeto colonial moderno, universaliza-se a atividade humana como trabalho abstrato, na forma de energia humana socialmente necessária para produzir valor ao capital. Universaliza-se ainda a democracia e o Estado burguês enquanto sinônimos de organização socialmente racional, fazendo-se objeto de extermínio todo e qualquer tipo de

projeto social alternativo, a exemplo da *Comuna de Paris* ou do *Arraial de Belo Monte* (Canudos) no sertão baiano. Além disso, tem-se ainda como parte da mesma totalização histórica formada pela síntese entre sujeito automático e ideário iluminista, a colonização da mulher que, hipostasiada como um ser negativo, torna-se a base do trabalho reprodutivo e do cuidado familiar para que o *homo oeconomicus* e o *homo politicus* possam seguir seu curso. Especificamente no que diz respeito à mulher encontramos a dissociação de gênero conforme Roswitha Scholz (2017), dada pela naturalização do feminino voltado ao lar, à vida doméstica, ao cuidado do marido e dos filhos, tarefas essas que, caso se tornassem mercadorias e precisassem ser pagas com salário em sua *totalidade*, inviabilizaria a acumulação do capital, à medida que, necessitaria de uma massa alta de salários que, por sua vez, tornaria os custos de produção inviáveis à acumulação. Tal dissociação de gênero, ao mostrar-se uma necessidade à produção de valor para o *sujeito automático* do capital, nos permite ainda conceber a especificidade da mulher negra dentro de sociedades coloniais ou pós-coloniais. Para além da dissociação de gênero da mulher branca, o trabalho doméstico da mulher negra ocupa-se de servir como escrava ou doméstica à mulher branca das classes média e alta, além, é claro, de ter que fazer o trabalho reprodutivo e o cuidado de sua própria família, constituindo assim uma submissão dobrada.

Logo, a modernidade capitalista como forma social do homem branco (Kurz, 1997) orientada pela razão esclarecida, implica como uma de suas partes essenciais, tanto o projeto colonial, indispensável à acumulação primitiva do capital (na fase colonial) quanto à manutenção do mundo civilizado dividido entre centro e periferia ou primeiro e terceiro mundo (na fase pós-colonial). Neste sentido, o caso da independência do Haiti, mostra-se um bom exemplo da relação intrínseca e indissociável entre modernização capitalista, projeto colonial e homem branco. O Haiti (então Santo Domingo) foi até 1697,

colônia espanhola, quando, em meio ao reinado de Luis XIV, torna-se colônia francesa. Santo Domingo era na época, o maior produtor mundial de cana de açúcar, o que colocava a França de posse de um território extremamente rico e importante em um momento de acumulação primitiva de capital. O projeto colonizador de Santo Domingo realiza-se, em essência, sob o mesmo tripé que o brasileiro, ou seja, a partir da apropriação da terra sob a forma do grande latifúndio, baseado na monocultura exportadora e na força de trabalho escrava de origem africana. Constitui-se ainda, tal como no Brasil, uma classe de mestiços que habitavam a casa grande e que por essa razão, adquirem certo grau de educação formal, ao mesmo tempo que, interiorizam os valores e ideais de progresso do homem branco.

Com a revolução francesa em 1789, os ideais iluministas chegam à colônia, tão ou mais miserável do que era, então, a colônia brasileira. Em 1791 eclode uma revolução que dura até 1804, na qual os escravos assumem o poder político e proclamam a abolição da escravidão e a independência, criando o Estado do Haiti. No entanto, internamente, a divisão de classes entre negros analfabetos e mestiços alfabetizados mais identificados com os ideais iluministas do homem branco, instituem no âmbito do novo sujeito político em estado nascente, uma cisão entre classes dirigentes e classes trabalhadoras. Porém, mais grave do que esta contradição interna, é a contradição externa que se forma entre o novo Estado haitiano e o *mundo civilizado*. Faz-se importante destacar, nesse sentido, que os ideais da razão esclarecida ao oporem-se ao obscurantismo medieval e serem a favor da liberdade, da fraternidade e da igualdade, somente mostram-se válidos no âmbito da sociedade europeia ocidental, porém, de maneira alguma, para fora dela no que diz respeito a suas extensões coloniais. Napoleão I por volta de 1802-1803 manda tropas ao Haiti com a finalidade de reconquistar o território e retomar o projeto colonial. Na sequência, a França, junto com a Espanha e os EUA praticam

toda sorte de boicote político e econômico a fim de fragilizar a primeira república negra da modernidade, deixando claro que capitalismo e negritude situam-se em patamares hierárquicos distintos. Além de promover o boicote, por volta de 1814 o governo Francês, para aceitar de uma vez por todas a independência do Haiti, exige o pagamento por parte do governo haitiano de uma volumosa quantia aos banqueiros franceses, como forma de reparação aos prejuízos causados pela guerra. Tal acordo realizado pela classe política haitiana torna o novo país insolvente e, em consequência, totalmente dependente do crédito internacional e de sua política.

Em suma, a modernidade capitalista é a superioridade do homem branco, agente histórico que sintetiza numa mesma totalização, os ideais de progresso da filosofia das luzes com as exigências do sujeito automático do capital em sua ânsia de fazer do dinheiro mais dinheiro via produção ampliada de mercadorias. Qualquer projeto de emancipação requer, por estas razões, ir além, como salienta Kurz (1997), da *forma social do homem branco*. Isso significa ir além do sujeito do cálculo abstrato, orientado pela lei da rentabilidade de capital, bem como, além do sujeito da razão [moderna], na forma de *vontade de verdade* como sustenta Nietzsche (2014), vanguarda da razão esclarecida pela ciência, no seu ímpeto de submeter a liberdade aos padrões racionais do progresso técnico e científico da sociedade produtora de mercadorias.

8 - Crítica à moral burguesa em Simone de Beauvoir

No texto *Existencialismo e a sabedoria das nações* (1965) Simone de Beauvoir realiza uma crítica ao pensamento burguês, sustentando que as noções e *pré*-conceitos elaborados pela *sabedoria das nações* visam, antes de tudo, dissimular a verdade subjetiva em seu poder de criar seu próprio devir e, conseqüentemente, dissimular o ser humano como sujeito da história, reificando assim, a moral e o devir histórico.

A sabedoria das nações é pois, a sabedoria do homem burguês. São aquelas noções, modos de pensar a vida e o mundo próprios à sociedade burguesa que se capilarizam na educação, na vida familiar, no mundo do trabalho. Pressupõe que o ser humano seja dotado de uma *natureza*, portadora de um feixe de instintos a serem reprimidos por uma moral civilizatória. Instintos que se orientam, via de regra, pelo auto-interesse conforme prega Jeremy Bentham, pelo egoísmo, pelo utilitarismo que impelem os seres humanos ao lucro e a luta competitiva pela sobrevivência. De maneira que, o *homo oeconomicus* seria, conforme a sabedora das nações, uma natureza a ser regrada, aperfeiçoada pela razão esclarecida. Um aperfeiçoamento necessário, à medida que, tal natureza estaria repleta de imperfeições e fraquezas a serem melhoradas por uma ordem moral superior que permitisse o progresso social e individual.

A sabedoria das nações mostra-se assim, uma metafísica naturalista, focada no *homo homini lupus*, que prescreve ao ser humano o destino de contar somente consigo mesmo para progredir, orientado por interesses egoístas de ganho econômico. Estamos assim, diante de um pragmatismo utilitário que fundamenta uma forma de existir em conformidade com a facticidade das circunstâncias, a fim de tirar delas o melhor proveito para si. Logo, ser, conforme psicólogo americano Arland Weeks (2011), é orientar a

existência a ser produtiva no trabalho, responsável no consumo para, dessa maneira, progredir moral e financeiramente. O que se caracteriza pela máxima *ser um homem de bem*, ou seja, não ousar mudar o estado das coisas, mas adaptar-se a elas o melhor possível, aplicando-se com eficácia máxima à ordem do trabalho vigente e à estética consumista. A sabedoria das nações exalta, portanto, a insignificância de cada ser humano em relação à Moral e a História, enfatizando por uma série de lugares comuns, nossa miséria singular do *indivíduo comum* face aos grandes temas da existência para, ao fim, engessar o humano em uma existência fetichizada, dependente de uma *moral a priori* e de um sentido *metafísico* da História que escapa a todos e todas.

A *sabedoria*, nesse sentido, é uma sabedoria da resignação, uma tentativa de convencer o ser humano ao não-engajamento na transformação de si e do mundo, de maneira e fazer coincidir seu existir com o dever de existir de certa forma. Dentro desse arcabouço de dissimulações, na qual participam a ideia de natureza humana, resignada a existir sob o dever de uma moral que não foi criada por homem nenhum e dentro de um processo histórico que escapa a todos e todas, encontramos a negação da liberdade no seu sentido ontológico (Beauvoir, 2005) ou, em outras palavras, a negação da subjetividade em seu poder criador dos valores e mediação fundamental do processo objetivo. Logo, o existencialismo, segundo Simone de Beauvoir, evidencia-se uma ameaça a essa sabedoria petrificada e resignante que busca reduzir o humano, na sua singularidade (existencial) e na sua coletividade (social), a *pó*, obstruindo o acesso a verdadeira subjetividade²⁵. O existencialismo, portanto, adquire um lugar importante na construção de uma teoria crítica pois busca devolver ao ser humano a possibilidade de realizar seu próprio destino, indo além, desta maneira, do fetichismo de uma moral a priori e para além da sabedoria

²⁵Conforme definida na nota 2, *Em torno das relações entre História e Subjetividade*.

das nações. Segundo ainda Simone de Beauvoir, aquilo que assusta o leitor, ou seja, aquilo que assusta o espírito burguês, seria o fato de pensar que a moral, a família e as instituições burguesas e, ao fim, o sujeito automático da sociedade burguesa que reproduzimos em cada momento de nossa existência individual e social, poderem ser ultrapassados. O que assusta enfim, o mundo burguês, é saber que a sabedoria das nações é uma sabedoria que pode ser relativizada, feita objeto de crítica e por isso mesmo, ultrapassada por uma compreensão da moral que não mais restrinja o humano à resignação e impotência.

Mas se a subjetividade e o sujeito da história são reduzidos a pó pela sabedoria das nações, alguém precisa ocupar-se de bem conduzir a sociedade de forma a levar a *raça humana* ao progresso. Esta se mostra, portanto, a missão da elite dentro do pensamento burguês (Beauvoir, 1972). Donde surge no âmbito da sabedoria das nações o perigo do *nihilismo*, quer dizer, do aparecimento de seres humanos *descrentes* em seus mitos fetichistas e, por isso mesmo, potencialmente capazes de criar outras formas de ser para além do mundo moderno do capital, do patriarcado, da dissociação de gênero e da lógica racial. A Elite, portanto, é composta por aqueles a quem cabe a tarefa de conduzir a sociedade em direção ao progresso, nos marcos do *homo oeconomicus* e do *homo politicus*. São indivíduos com dons especiais, iluminados, esclarecidos, líderes capazes de dirigir a *massa* amorfa de seres humanos (*o povo*) reduzidos a pó por uma moral a priori que lhes determina que tipo de humanos devem ser. A Elite - política e econômica - é, desse modo, superdotada, portadora de um espírito elevado e distinto, à medida que, mostra-se imbuída pelos ideais elevados do homem branco, na vanguarda da *destruição criativa* (Mészáros, 2011).

Quem dirige a História, portanto, para a sabedoria das nações, é a Elite. É através dela que a reprodução do sujeito automático D-M-D' mostra-se capaz de realizar-se, é através

dela, da mesma forma, que a razão política do Estado manifesta-se de forma mais esclarecida. A Elite (burguesa) no fundo, conforme Simone de Beauvoir (1972), despreza a *massa* e todo seu esforço é para distinguir-se dela. Nesse sentido, é que a filósofa dirige sua crítica ao pensamento conservador de Karl Jaspers, para quem o verdadeiro ser humano é aquele que se distingue da massa em direção ao *Transcendente*, elevando-se, desta maneira, acima da maioria. Tarefa esta restrita, sem dúvida, a poucos, como sublinha Beauvoir, reservada a alguns com o dom de dirigir a multidão. A História, portanto, ao escapar à práxis dos sujeitos e grupos concretos, apresenta-se como obra de homens civilizados, capazes de defender os valores trans-históricos da modernidade. A liberdade burguesa, por essa razão, define-se pela liberdade de empreender do capital, de explorar o tempo de trabalho de uma massa de indivíduos despossuídos, é a liberdade de dirigir o Estado para o progresso e defender a moral da submissão. A *massa*, por isso, não é capaz de chegar ao *verdadeiro*, nem ao *bem* por si mesma. Somente a razão esclarecida alcançada por uma raça branca avançada em seu progresso evolutivo pode, dessa maneira, alcançar a *Verdade* pela ciência e o *Bem* conforme princípios universais e civilizatórios. Donde resulta a tautologia da qual faz referência Simone de Beauvoir (1972): “declara-se a massa privada de substância, e tudo o mais decorre daí. Mas em que se reconhece a riqueza ontológica de um grupo ou de um indivíduo? (...) Ora, o único sinal que distingue o Eleito é o privilégio: é através dos privilégios que a Elite se reconhece, se afirma, se separa” (p.83). Em suma, é-se Eleito por possuir privilégio, possui-se privilégio por ser Eleito. Logo, como bem sublinha Beauvoir, “não é na ação que devemos encontrar a chave do Eleito” (p.85), mas ao contrário, é no interior de sua imanência, escondido nos confins da *salmora malcheirosa do espírito* (Sartre, 1968), de onde emana tal sabedoria distinta capaz de dirigir a massa.

Neste sentido a moral da sociedade burguesa é a moral

do *homem sério* (Beauvoir, 2005). O dever ser moral mostra-se neste caso, um fim em si, fetichizado por um conjunto de valores meta-históricos e não como um fim escolhido e por isso mesmo, mantido pelo modo de existir dos seres humanos em seu conjunto. O homem sério, portanto, protótipo do individualismo burguês esclarecido, não concebe os valores pelos quais orienta sua existência como escolhidos pelos homens, o que implica, necessariamente, certa dose de má-fé capaz de dissimular a liberdade que atravessa a existência de todos. O homem sério, segundo o argumento de Beauvoir (2005), mostra-se assim potencialmente tirano, à medida que, estima sua vida pela submissão incondicional ao objeto (valores em si), negando - e em parte desconhecendo - a liberdade como estando na raiz dos valores. De sorte que, condutas que se desviam do dever ser imposto por valores fetichizados, e que expressam outros modos de existir daqueles próprios ao ideal de seriedade, aparecem ao homem sério como imorais, irracionais, primitivos, anormais ou ameaçadores. Donde provém, portanto, sua potencial tirania, que não deixa de ser a tirania do colonizador, própria ao projeto moderno. O tirano, conforme sustenta Beauvoir, “que afirma a si mesmo como transcendência, considera os outros como pura imanência: ele se arroga o direito de tratá-los como gado” (p.87). Vê-se nesse sentido, que o homem sério ao conceber-se como encarnação em si da moral (burguesa) despreza a transcendência dos outros admitindo somente uma verdade universal e válida a-temporalmente. Desta maneira, para o *espírito de seriedade* os fins estão dados, hipostasiados, restando apenas discutir os meios. Máximas do tipo, o *ser humano persegue seus próprios interesses egoístas, a natureza humana é competitiva, tempo é dinheiro, dinheiro serve para fazer mais dinheiro, a célula familiar é por natureza patriarcal, a mulher é por natureza mais emotiva e menos racional que o homem, etc.*, são todas verdades hipostasiadas pela sociedade burguesa e encarnadas pelo homem sério como fins em si, que encobrem a existência real sua

própria *liberdade*.

A saída possível teorizada por Simone de Beauvoir para uma *emancipação* da sabedoria das nações e do ideal de seriedade que alienam a práxis humana da História, hipostasiando os fins nas mãos de uma Elite política e econômica, estaria em uma *moral da ambiguidade*: “Dizer que uma existência é ambígua é afirmar que seu sentido não é jamais fixado, que deve ser conquistado sem cessar” (2005, p.109). A liberdade coloca-se assim, como *valor perseguido* em relação ao qual a vida individual e coletiva deve realizar-se como *processo de libertação*. Logo, todo e qualquer valor ou ideal que pretenda submeter a potência múltipla do vir a ser humano a um dever de seriedade, aprisiona o sujeito a um objeto-fetice, submete o ser humano ao Outro e, portanto, realiza-se unidirecionalmente como exigência de uma moral *a priori*, dissociando a subjetividade do processo Histórico. Beauvoir postula, desse modo, uma moral sem dever ser, ou na qual o único dever é a realização da libertação.

No entanto, faz-se importante aqui notar que tal valor da liberdade como fim não é assimilável ao valor burguês da liberdade hipostasiada do capital, similar a liberdade do escravagista de possuir escravos. A liberdade como valor perseguido e a libertação como orientação do existir, não se realizam pela submissão do outro a minha liberdade mas, ao contrário, pela afirmação incondicional da liberdade de vir a ser do outro como fundamento de meu vir a ser humano. Uma moral da ambiguidade, portanto, recusa todas as formas de fascismo, patriarcalismo, machismo, racismo, homofobismo, etc, presentes no ideal de seriedade e propagado pela sabedoria das nações: “recusamos, sublinha Simone de Beauvoir, todas as formas de fascismo que pretendem construir de fora a felicidade do homem; e também, o paternalismo que acredita haver feito qualquer coisa pelo homem ao lhe proibir certas possibilidades de tentação, quando seria preciso fornecer as razões para lhe resistir” (p.118) Recusa ainda a moral da Elite que admite somente a

liberdade e a transcendência para si mas nunca para o outro e, por fim, recusa toda sorte de moral a priori que restrinja o existir singular e social a um dever ser fetichizado para o qual a alteridade, a existência de outras possibilidades de fundar e realizar a vida sejam eliminadas. Se a verdade da subjetividade é a sua transcendência e se tal, é ação no mundo capaz de definir seus próprios fins e os meios para realizá-los e, se o humano ao transcender sua situação totaliza seu campo prático e particulariza o mundo com suas próprias objetivações, uma moral emancipatória somente é concebível à medida que viabiliza o ultrapassamento da sabedoria das nações e do espírito de seriedade. De sorte que, uma moral libertária somente realiza-se pela realização da liberdade de todos os outros. A recusa do ideal de seriedade e a afirmação da liberdade como valor comum a todos é, ao mesmo tempo, a recusa de toda opressão, no esforço de fundar uma moral não mais sustentada em um ser exterior (algum Grande Outro, Deus, Sujeito automático, etc.), mas única e exclusivamente na própria liberdade humana do gênero humano capaz de inventar-se a partir de uma *solidariedade radical* e construir mutuamente cada si mesmo pela mediação de todos os outros.

9 - Cultura pós-modernista e crise do tempo histórico

O pós-modernismo é um fenômeno cultural surgido na década de setenta nos EUA e Europa. Tanto David Harvey (1992) como Fredric Jameson (1985) o abordam como fenômeno intrinsecamente ligado a um momento determinado do tempo histórico capitalista, buscando compreendê-lo em conexão com as novas formas de produção e consumo das sociedades industriais avançadas. Logo na abertura de *A condição pós-moderna* David Harvey anuncia sua tese:

Vem ocorrendo uma mudança abissal nas práticas culturais, bem como, política-econômicas, desde mais ou menos 1972 (...) Essa mudança abissal está vinculada à emergência de novas maneiras dominantes pelas quais experimentamos o tempo e o espaço. (...) Embora a simultaneidade das dimensões mutantes do tempo e do espaço não seja prova de conexão necessária e causal, pode-se aduzir bases *a priori* em favor da proposição de que há algum tipo de relação necessária entre a ascensão de formas culturais pós-modernas, a emergência de modos flexíveis de acumulação do capital e um novo ciclo de compressão do tempo-espaço na organização do capitalismo” (p.07).

A compreensão, portanto, do fenômeno do pós-modernismo precisa, desta maneira, levar em conta o movimento totalizante da história do capitalismo engendrado a partir da década de setenta conectando suas partes entre si, ou seja, as formas culturais, as novas formas de acumulação do capital e os novos patamares de compressão espaço-tempo próprios à modernidade do final do século XX.

Os textos de Jameson e Harvey nos fornecem uma visão da modernidade como contradição em movimento entre uma *tese* (que enfatiza a criação, a solidez da razão, da permanência, em suma, do eterno enquanto criação de uma sociedade racional) e uma *anti-tese* (que enfatiza a destruição,

a desconstrução, a ruptura, a fragmentação e a inconstância). Conforme Baudelaire, a modernidade é o transitório, o fugidio, o contingente bem como, o eterno e o imutável (Harvey, 1992). A modernização é, portanto, a dialética sempre em curso da destruição criativa, conforme expressão de Shumpeter que, por sua vez, faz eco a afirmação de Marx e Engels no *Manifesto Comunista* de que *tudo que é solido desmancha no ar*. A modernidade destrói, como Fausto (de Goethe), as tradições, as pequenas organizações locais, os territórios relativamente isolados uns dos outros, as formas de viver o tempo fundadas no divino e na natureza, para criar o progresso, os grandes centros urbanos, a integração dos territórios, o tempo produtivo. Além disso, cada crise de acumulação do capital, destrói os modos produtivos existentes, revoluciona a cultura e as formas de consumo, acelera o tempo, expande seus territórios, de maneira a estabelecer um novo patamar histórico ao ciclo de reprodução ampliada do capital (D-M-D'). Observamos, nesse sentido, tal processo de destruição criativa, conforme Arrighi (1996), com a constituição das Cidades Estado italianas e a criação do primeiro enclave capitalista dos tempos modernos nos séculos XIV à XVI; com a expansão capitalista para o oriente capitaneada pelos holandeses no século XVII; com a revolução industrial liderada pela Inglaterra e que arrasta a Europa a partir do final do século XVIII que, por sua vez, destrói o capitalismo comercial em prol da industrialização ampliada; e, por fim, com o fordismo que cria um novo patamar de acumulação mundial baseado na produção e consumo de massa, no desenvolvimento de um alto padrão técnico e numa integração mundial dos territórios fundados no grande capital monopolista.

Tal movimento contraditório moderno opera dentro de uma razão ao mesmo tempo *técnica* (baseada na ciência e na tecnologia) e *burocrática* (baseada na racionalização do Estado e das instituições sociais). A razão técnica caracteriza-se por aquilo que Nietzsche (2002) denominou *vontade de verdade*

que expressa, por sua vez, o ímpeto moderno de que a razão científica e tecnológica porte o progresso, o desenvolvimento, a organização racional do viver humano e seus possíveis. Já a razão burocrática, é instituição da impessoalidade e dos métodos disciplinares de governança social a partir de uma estrutura sistêmica, hierárquica e fetichizada que se objetiva como *Outro-além-dos-homens* e normatiza a vida comum dentro de determinada ordem serial (Sartre, 1960). Logo, a sociedade burguesa moderna avança, na medida em que, suas instituições sociais serializantes funcionam (o Estado, o direito, a democracia, a política, as leis, etc.) e o estado das técnicas progride e decide os possíveis humanos. Modernizar, nesse sentido, é sinônimo do avanço tecnológico sobre a tradição e avanço do Estado de direito e da democracia liberal sobre o poder monárquico absoluto ou sobre as ditas sociedades primitivas (sem Estado). É, desta maneira, o avanço da razão técnica e burocrática que organiza o mundo sob o imperativo de um vasto campo *prático inerte* (Sartre, 1960) circunscrevendo os limites das vivências subjetivas à êxtero-condicionamentos produtores de comportamentos seriais.

Encontramos, desta maneira, a modernidade como processo civilizatório do *homem branco europeu* espalhando-se globalmente dentro da lógica da destruição criativa, aniquilando economias locais artesanais e de subsistência e padrões sociais-éticos fundados no religioso e na dádiva (Mauss, 1974), para fazer imperar através da razão técnica e burocrática, o trabalho abstrato (assalariado), a sociedade da mercadoria, a sistema de mercado, em suma, a acumulação privada e individual de riqueza abstrata. Logo, a destruição criativa como essência do processo de modernização é sinônimo de progresso humano, da razão que se desfaz da tradição, dos laços com o divino e dos rituais de sacrifício típicos ao fetiche religioso, para pôr em seu lugar uma razão iluminada pela ciência, promotora de formas abstratas e impessoais de organização do mundo e do ser humano,

fundadas num campo prático inerte serializante das relações sociais.

Eis que, no entanto, o projeto burguês-iluminista, orientado pela razão técnica e burocrática passa a manifestar sinais de decadência. Conforme as indicações de David Harvey e Fredric Jameson, a partir da década de setenta do século XX, espalham-se no seio das sociedades capitalistas avançadas ideias, valores e juízos estéticos que passam a fazer a apologia do efêmero, da fragmentação, do descontínuo, do caótico, da desconstrução, da incerteza e do fim das lutas de classe, das ideologias e da História. Enfatiza-se o fim das grandes narrativas com Lyotard (1989), ressalta-se a desconstrução absoluta com Jacques Derrida (Rose, 1990), sociólogos como Michel Maffesoli (2012), enfatizam que não é mais o futuro que importa mais sim o presente, concebe-se uma estética, conforme Fredric Jameson, que valoriza o pastiche, a colagem e a imitação. Tal apologia à desconstrução, à instabilidade e ao presente, leva o crítico cultural americano a conceber a personalidade que emerge da cultura pós-moderna como *esquizofrênica*, no sentido dado por Lacan, como ruptura da cadeia significante e redução da experiência a uma série de presentes não relacionados no tempo. Um bom exemplo de tal personalidade encontra-se em *Bill Gates*. Conforme Richard Sennett (2012), *Bill Gates* é um epítome do magnata flexível: o empresário não manifesta nenhum apego ao longo prazo, não parece apegar-se às coisas, seus produtos surgem e desaparecem com hiper-rapidez. Gates parece sempre pronto a destruir o que fez, face às demandas imediatas; desprende-se do passado assim que for preciso, pronto a inovar permanentemente, “numa enorme capacidade de largar, embora não de dar” conforme sublinha Sennett (2012, p.69). Mover-se numa rede flexível de possibilidades é seu credo, ficar paralisado em um determinado emprego é aquilo que deve ser ultrapassado. Gates manifesta, desta maneira, um desapego à duração temporal, sempre disposto a desprender-se do próprio

passado, pregando a proeminência do flexível e do fragmentado, e faminto pela concentração de dinheiro. Em uma conferência em Davos o mega-empresário “sustenta que o crescimento das empresas tecnológicas é um caos” (p.70), pregando uma forma de ser no mundo desprendida de projetos de longo prazo, onde o que vale é buscar várias possibilidades ao mesmo tempo, o que exige um *indivíduo em desordem*, que prospera pelas suas flexibilidades, mutações constantes e deslocamentos: “Os verdadeiros vencedores não sofrem com a fragmentação. Ao contrário, são estimulados por trabalhar em muitas frentes diferentes ao mesmo tempo; é parte da energia da mudança irreversível” (p.70). Protótipo do efêmero, do fragmentário e do descontínuo, Bill Gates é um *competidor brutal*, ávido por destruir seus concorrentes com sua instantaneidade temporal, capaz de respostas rápidas às múltiplas demandas, com uma flexibilidade de camaleão a realizar várias coisas ao mesmo tempo, aderido à desordem, à fragmentação, mas ávido por concentrar dinheiro.

Neste sentido, a apologia do efêmero, da intensidade, do transitório, do instantâneo, celebra, como sublinha Sennet (2012), a *corrosão do caráter*. O fragmentário celebra a dispersão espacial e a negação de toda e qualquer tentativa de apreender a totalidade. O descontínuo, por sua vez, enfatiza a desconstrução permanente e a conseqüente fragmentação do tempo como sucessão de instantes de um aqui e agora dissociados entre si. A apologia à incerteza nos remete à desconstrução do mito do progresso, ao fim da História e das lutas de classe. E a estética do pastiche, da colagem e da imitação, por fim, nos remete a apologia do simulacro, da sociedade da aparência, da superficialidade da imagem, bem definida por Guy Débord (1997) como *sociedade do espetáculo*. Porém, tudo isso unifica-se em um sentido estrito e indepassável, consubstanciado no fim em si do dinheiro. O que significa que o pós-modernismo qualifica-se pela ênfase na *anti-tese* própria a todo processo de modernização sem contudo, abrir mão do fim em si hipostasiado de toda

modernidade, qual seja, fazer do dinheiro mais dinheiro. Realiza-se pela cultura pós-modernista, uma apologia ao aspecto negativo do projeto burguês-iluminista, uma absolutização da *destruição* que coloca em suspenso a *criação*, uma anti-tese que renuncia a seu contraditório como condição mesma de sua existência. A cultura pós-modernista aparece, neste aspecto, como destruição que nada constrói, como negação sem positivação de outra coisa a não ser o fetichismo do dinheiro, como fragmentação espacial e descontinuidade temporal incapaz de estabelecer outra organização espaço-temporal e outros possíveis sociais. A cultura pós-modernista, desta maneira, revela-se como aspecto essencial da crise da modernização capitalista, expressão cultural de um tempo histórico que perde sua dinâmica interna de auto-renovação, intimamente correlacionado às transformações do padrão de acumulação do capital vigentes no ocidente desde a década de setenta do século XX.

Nesse sentido, é preciso apreender a *totalização em curso do capitalismo*²⁶ a fim de compreender o fenômeno cultural do pós-modernismo. O modelo fordista de produção e consumo de massa, fundado em resposta a crise de 1929 dá sinais de esgotamento já ao final da década de 1960. O ciclo de crescimento proporcionado pela revolução gerencial taylorista, pelo novo padrão fordista de produção e consumo de massa e pelo modelo econômico keynesiano com participação forte do Estado como mediador na reprodução ampliada do capital, mostra sinais de esgotamento ao início dos anos setenta. O *sujeito automático* em seu imperativo de reprodução ampliada que visa fazer do dinheiro mais dinheiro através da exploração do trabalho abstrato (D-M-D'), vê-se na contingência de revolucionar (destruir) as formas de produção e consumo da época fordista a fim de estabelecer um novo

²⁶Para maiores detalhes sobre esta análise, sugiro a leitura do livro de minha autoria, *A subjetividade sem valor: trabalho e formas subjetivas no tempo histórico capitalista*, op. cit.

patamar de produção e consumo capaz de criar lucros satisfatórios aos agentes capitalistas e, correlativamente, produzir uma reorganização da lógica burocrática do Estado a fim de viabilizar um novo padrão de acumulação. Acelera-se, desta maneira, o tempo produtivo a partir da revolução microeletrônica, das novas formas organizacionais baseadas no toyotismo (Antunes, 1999) e das novas determinações do trabalho abstrato baseadas nas políticas de flexibilização. Acelera-se também o tempo de consumo, através da diminuição do tempo de vida útil das mercadorias e da multiplicação da força do marketing e da propaganda na criação de hábitos, necessidades e gostos efêmeros.

Observa-se desta forma, uma redução do tempo de reprodução ampliada do capital (D-M-D'). No que diz respeito à produção, estrutura-se um campo *prático inerte* (Sartre 1960) ainda mais impessoal, maquínico, integrado e controlado, capaz de diminuir o arco de *possíveis* das experiências subjetivas em prol de uma objetividade mais opaca, sistêmica e sólida, dada pelo alto padrão tecnológico. Já no que diz respeito ao consumo, nota-se a criação de uma outra parafernália de objetos *prático inertes* ligados agora à *força da imagem* e produzidos pelo marketing e pela propaganda a partir das novas tecnologias digitais. Temos, desta maneira, a exacerbação da estética do consumo, agora em um novo patamar subjetivo, aderido à modas fugazes, a gostos efêmeros e afetada pela lógica do espetáculo na qual somente o sempre novo que impressiona é que tem valor.

Além disso, a totalização do tempo histórico moderno possui nas últimas décadas do século XX, outro elemento reorganizador do conjunto das relações sociais contemporâneas, caracterizado pela supremacia da acumulação fictícia de valor em detrimento da acumulação real de valor. Como o demonstram de forma consistente tanto Robert Kurz (2014) quanto David Harvey (1999; 2011), a partir da década de 1970 a produção real via exploração do trabalho abstrato visando fazer do dinheiro mais dinheiro (D-

M-D') vem apresentando níveis precários de rentabilidade econômica, passando por essa razão, a depender cada vez mais da acumulação fictícia de valor através da especulação de ativos financeiros no mercado global de finanças, próprio de um sujeito automático deformado (D-D'). O capital, portanto, enquanto *valor em movimento* (Harvey, 2018) através da exploração do tempo útil do trabalho abstrato na produção de mercadorias (D-Mm) e recuperação do dinheiro no mercado através da transformação das mercadorias em *mais dinheiro* (Mm - D'), não consegue realizar seus imperativos maquínicos. Forja-se, neste sentido, uma globalização financeira via acumulação fictícia de valor em função da impossibilidade real de expansão D-M-D'. Conforme esclarece Kurz (2014):

Na realidade, na era neoliberal do endividamento e das bolhas financeiras, o abismo entre a produção real e a produção ficticiamente antecipada de mais-valia abriu-se em dimensões, a bem dizer, grotescas. As cadeias de crédito prolongaram-se como tênias, as sobreposições de derivativos são cada vez menos transparentes. O gasto futuro praticado pelo capitalismo assumiu dimensões completamente ilusórias. Até uma criança poderia ter percebido que o nexos entre a reprodução real e a imaginária criação de valor futura tinha de se quebrar na mesma medida em que a verdadeira valorização na sequência temporal real [D-M-D'] se tornava demasiado anêmica para continuar a honrar a massa de crédito acumulada a nível global (...)” (p.305).

Adentramos, desta maneira, em uma era de flexibilização e liberalização dos fluxos financeiros globais, de ondas especulativas e bolhas financeiras, de concentração extrema de riqueza (com 1% da população detendo 50% da riqueza) e concentração de poder nas mãos de acionistas e agentes financeiros globais que detêm o crédito e ditam a política econômica dos Estados. Uma era, portanto, de criação imaginária de valor como salienta Kurz, que desloca a

reprodução do capital de uma sequência temporal real para uma temporalidade fictícia, puramente especulativa. Dentro deste processo retotalizante da modernização capitalista, as formas culturais próprias à sociedade de produção e consumo de massa reinventam-se, apegando-se mais do que em outras épocas, a *anti-tese* moderna em sua apologia à flexibilidade, à rapidez, à instabilidade, ao transitório, ao efêmero, à aparência da marca e ao espetáculo. Numa sociedade em que o trabalho abstrato como fonte originária de valor esgota-se colocando em xeque a própria estrutura do sujeito automático moderno e de seu processo totalizante, o imperativo de autovalorização do dinheiro ganha a forma de um *sujeito automático esquizofrênico*, para utilizar novamente a expressão de Jameson (1985), que se desprende das cadeias reais e temporais de valorização fixando-se em um fluxo de acumulação imaginária de valor.

Um terceiro aspecto que convém destacar referente à totalização em curso do capitalismo desde a década de setenta, diz respeito ao neoliberalismo. Importante sublinhar, nesse sentido, três dimensões essenciais da ascensão neoliberal: a econômica, a política e a individual. A primeira, é relativa à liberalização dos fluxos de capital financeiro em escala global conectada à acumulação imaginária de valor a qual tratamos nas linhas anteriores. A segunda, diz respeito à dimensão política, relativa à desintegração do Estado moderno no plano do direito e dos pactos democráticos viabilizadores de acumulação real de valor e de políticas distributivas. Com a ascensão das políticas neoliberais o *direito* (ao trabalho, à previdência social, à políticas sociais de bem estar, etc.), vêm se deteriorando e se perdendo. Os Estados nacionais, totalmente imersos e capturados pelas forças da globalização financeira, passam a seguir a agenda do capital fictício e do mercado de capitais. A política torna-se, dentro disso, *política econômica* (Kurz, 2002), e o Estado devém agente do capital financeiro, reformando suas estruturas e implementando iniciativas visando a livre circulação de dinheiro, a

flexibilização das leis relativas ao trabalho abstrato, a liquidação dos ativos públicos para o mercado e a adoção de políticas de ajustes fiscais que permitam o pagamento dos juros aos agentes financeiros globais. Além disso, o neoliberalismo ao destituir o plano do direito e fazer dos Estados nacionais um apêndice do mercado financeiro mundial, destrói na mesma medida, o pacto democrático viabilizador da acumulação real de valor. Como sublinha Kurz, na medida em que a “verdadeira valorização na sequência temporal real [D-M-D’] se torna demasiado anêmica para continuar a honrar a massa de crédito acumulada a nível global (...)” os pactos sociais entre trabalho e capital, entre as próprias divisões das classes capitalistas e seus interesses específicos (financeiros, industriais, comerciais, agrícolas) bem como, os pactos entre a política (do Estado) e as forças cegas de mercado presentes desde a época de *new deal* (nos EUA) e do pós-guerra (na Europa), desmoronam. Para viabilizar a acumulação imaginária de valor via o processo D-D’, os pactos anteriores precisam ser desfeitos, o que representa a falência da democracia liberal manifesta pela total descrença das populações na política partidária ou sindical, na crise do sujeito como cidadão de direitos, na ascensão dos golpes de Estado e manipulações eleitorais, no totalitarismo dos mercados e seus ajustes fiscais e na violência e aversão aos direitos humanos universais por parte da extrema direita. Em suma, podemos concluir que a decadência da política moderna conduz à popularização da política como farsa, como espetáculo midiático, pura aparência em um jogo de cartas marcadas onde os imperativos da valorização fictícia e dos agentes do Estado fundem-se em prol de um único e mesmo interesse.

A terceira dimensão da ascensão neoliberal, além da econômica e da política, diz respeito ao indivíduo. Embora este tema seja abordado em outra nota desta obra²⁷, cabe

²⁷Conforme pode ser lido na nota *A crise do sujeito contemporâneo: fracasso na integração e ruptura dos vínculos*, desta obra.

aqui alguns apontamentos importantes que se ligam de forma estreita como o fenômeno do pós-modernismo. É importante considerar, nesse sentido, que o neoliberalismo não existe somente como ascensão do poder das finanças em escala global e das políticas de desregulamentação existentes no século XX, mas também como emergência de um *individualismo efêmero* (Castro, 2019), no qual os indivíduos interiorizam os imperativos econômicos a fim de tornarem-se gestores de si e consumidores efêmeros. O individualismo burguês próprio aos tempos modernos aderido à meritocracia, ao auto-interesse e a competição parece alcançar um patamar extremo, à medida que, potencializam-se as categorias do sujeito como agente econômico em relação ao sistema de mercado e desfazem-se as categorias do sujeito como agente político, próprias a sua constituição como cidadão. A emergência de um individualismo efêmero implica, portanto, que o indivíduo se faça empresário de si mesmo, aplique com cada vez mais precisão e capacidade as regras do cálculo à sua própria vida a fim de fazer-se um empreendedor de si mesmo de sucesso no âmbito de um mercado altamente competitivo, desregulado e flexível. Ao mesmo tempo, como na globalização da sociedade da mercadoria a única forma possível de apropriação do mundo é pelo consumo cada vez maior e mais rápido, a estética consumista da existência própria ao sujeito moderno, realiza-se de forma cada vez mais efêmera, através das modas, feiras e espetáculos de imagens-mercadorias fugazes e de curto prazo, fazendo os sujeitos adentrarem naquilo que com Lipovetsky (2005), podemos chamar de *era do vazio*.

A potencialização do *indivíduo* como sujeito econômico, gestor de si em um sistema de mercado em alta rotação e, ainda, consumidor efêmero na qual a única possibilidade de *ter* é através do consumo desenfreado de mercadorias de todos os tipos, está correlativamente associado à dissolução de si como cidadão e sujeito de direito. A totalização neoliberal representa nesse sentido, a *crise do sujeito iluminista* (Kurz,

2002) e de sua dualidade composta pela orientação econômica (relativa ao ser no mundo voltado ao mercado) e pela orientação política (relativa ao ser no mundo voltado aos direitos do cidadão e ao Estado). O *individualismo efêmero* é, portanto, o indivíduo hipercalculante de suas capacidades, habilidades e atitudes mais aptas ao sistema de mercado eo consumidor compulsivo que perde seu tempo de vida ganhando mais dinheiro a fim de possuir cada vez mais mercadorias mas despossuído dos direitos característicos ao *homo politicus*.

Por fim, faz-se importante tecer algumas considerações entre o fenômeno cultural do pós-modernismo e a totalização em curso do capitalismo desde a década de setenta do século XX. A tese de David Harvey parece, neste ponto, extremamente útil ao tratar de relacionar a cultura pós-modernista à nova compressão do tempo-espaço própria a totalização social-histórica que vive o capital nas últimas décadas. Por um lado, assistimos a compressão do tempo manifesta fundamentalmente pela experiência da *urgência*. A urgência representa assim o encurtamento da experiência histórica ao *instante* e suas necessidades adaptativas num mundo extremamente flexível, instável e fragmentado. A compressão do espaço, por sua vez, manifesta-se pela experiência da *simultaneidade*. A simultaneidade evidencia o encurtamento das distâncias e dos nexos espaciais com os outros, principalmente devido às redes sociais virtuais. Os lugares estão todos conectados, nossa inserção no espaço realiza-se como um ponto numa rede de comunicações instantâneas em que as demandas ocorrem ao mesmo tempo e exigem respostas simultâneas. As distâncias, portanto, se contraem e as comunicações e demandas chegam ao mesmo tempo de todos os lugares do mundo, exigindo uma flexibilidade cada vez maior de pensar e agir, com respostas múltiplas, rápidas e paralelas. Reencontramos, portanto, nesta nova compressão do tempo-espaço da sociedade capitalista as características da cultura pós-moderna: (a) o

efêmero como foco no presente, nas respostas instantâneas e apego a um aqui e agora de curta duração; (b) o *fragmentário*, com exigências múltiplas e simultâneas próprias a nova ordem espacial em que todos estão conectados e onde se anulam as distâncias e cortam-se quaisquer laços duradouros; (c) o *descontínuo*, visível pela compressão temporal, onde a existência fragmenta-se em uma sucessão de presentes desconexos em prol da urgência do aqui e agora sempre mutante; (d) e, por fim, como resultante da nova compressão do tempo-espaço moderno, encontramos a existência criando-se como *simulacro*, aderida a superficialidade das imagens que impressionam, da vida *como se* conforme enfatiza Fredric Jameson (1985), restrita à fragilidade da aparência, fragmentada em seus vínculos com o espaço e com o tempo. O pós-modernismo aparece, dentro desse quadro, como *modernização em crise*, momento destotalizante do projeto moderno no qual se articulam um sujeito automático esquizofrênico (D-D'), uma política do espetáculo e da manipulação e um sujeito efêmero, frágil e fragmentado.

10 - Marxismo e existencialismo

Elementos para uma crítica à crise do capitalismo no século XXI²⁸

Vivemos uma época de profunda crise do projeto civilizatório moderno. Crise esta que alcança, por um lado, o nível econômico, visto que cada vez mais o sistema de mercado - fundamento de nossa sociabilidade - torna-se excludente, criador de oligopólios, signo, como diz Milton Santos (2000), da globalização como perversidade. Uma economia em que a camada dos 1% mais ricos detém 50% da riqueza mundial (Robinson, 2015) e que prioriza a rentabilidade financeira, a especulação, o envio de lucros à paraísos fiscais, o acúmulo de capital financeiro ilimitado para poucos em detrimento da distribuição e do bem estar de muitos.

Por outro lado, a crise do projeto moderno alcança a política, tanto no sentido de descrença abrangente em relação à democracia liberal, bem como, das formas de regulação dos Estados que, totalmente endividados, não conseguem mais lançar mão de políticas distributivas, seguindo cegamente o receituário monetarista neoliberal de privatizações e ajustes fiscais (Kurz, 1997).

Tais níveis econômico e político da crise da modernidade convergem numa crise ética. É importante ter presente que o projeto moderno possui suas raízes no ideário iluminista de uma razão esclarecida pela técnica e pela ciência capaz de fazer a sociedade progredir, à medida que, conforme Mészáros (2011), promove historicamente saltos de criação destrutiva. A maneira de Fausto - de Goethe - (Berman, 1986) a sociedade moderna do capital fundamenta-se, desde sua origem, no ideal de progresso, orientada pela utopia de que a destruição - seja do mundo cristão medieval,

²⁸Trabalho apresentado no *I Congresso de Psicologia Hermenêutica e Fenomenológica: existência e sofrimento*. Rio de Janeiro, 2018.

do mundo dos mercadores, do mundo feudal-agrário, das sociedades indígenas da África e da América, etc. – dá-se sempre em prol de um ideal civilizatório mais elevado (europeu, branco e capitalista). Segundo Adam Smith (1985), cada um, à medida que, orienta-se em função de interesses racionais de ganho monetário produz, mesmo sem o querer, o bem comum. A ética da destruição criativa moderna sacramenta, dessa forma, a Morte de Deus (Nietzsche, 2002), pois extingue o fetiche religioso como fundante do mundo, para por em seu lugar a técnica moderna (Nietzsche, 1991), novo guia do homem no mundo, não mais voltado à tradição e aos mitos passados e fundadores da sociedade, mas ao futuro, ao mito do progresso baseado na ciência e na tecnologia.

Porém, desde os anos noventa do século passado, em função da falência dos países socialistas do Leste Europeu e da União Soviética, bem como, em função da falência do Estado do Bem Estar social dos países capitalistas do ocidente, os agentes capitalistas e seus ideólogos neoliberais, abandonaram qualquer ideal utópico. Passou-se, conforme Mészáros (2011), de um processo de destruição criativa para um processo de *criação destrutiva*. Destrói-se as condições materiais de existência para todos gerando graves problemas ecológicos; aniquila-se o trabalho como fonte de valor e riqueza seja para os agentes capitalistas na forma de lucro, como para os trabalhadores na forma de salários altos e poder de consumo; destrói-se, além disso, os laços sociais e afetivos tornando as pessoas incapazes de reconhecer a humanidade uma das outras. Em tempos de criação destrutiva, emergem dessa maneira, a intolerância fascista, o individualismo extremo e a indiferença. Adentramos, desta feita, em um momento existencialmente sombrio, no qual, presencia-se cada vez mais a ascensão da insignificância (Castoriadis, 2004), o excesso de inexistência (Aubert, 2003), a fadiga de ser si mesmo (Ehremberg, 2010) e a sociedade do cansaço (Han, 2017). De sorte que, o projeto moderno com sua ética de

destruição criativa que outrora operou como potência civilizatória pela afirmação da meritocracia, do poder da técnica e na crença dos fins individuais e terrenos centrados na consciência racional e no progresso, hoje mostra-se um projeto abandonado, esgotado, promotor de uma cultura da simulação e do espetáculo (Debord, 1997) e incapaz de viabilizar uma existência humanamente viável, tanto singular como coletiva.

Entre Sartre e Marx

A partir desta situação de crise do projeto civilizatório moderno abrangendo as dimensões econômica, política e ética, discorreremos na sequência, sobre o que pensamos ser uma profícua relação entre o existencialismo sartriano e a filosofia marxista, no sentido de esboçar uma reflexão crítica a respeito de nosso tempo histórico, capaz de articular elementos do universo social contemporâneo com elementos da ordem subjetiva.

A interrogação crítica que busca na filosofia de Sartre e suas articulações com o marxismo parâmetros de análise de nosso tempo precisa, nesse sentido, contemplar um duplo movimento, capaz de abranger em uma mesma compreensão, o universo social e a existência individual, ou seja, a situação humana enquanto universal e singular. Sartre afirma em *Questão de Método* (1960) que o marxismo é a filosofia de nossa época. Ao mesmo tempo, sustenta a necessidade de certo distanciamento crítico da filosofia marxista, notadamente daquelas vertentes fundadas numa dialética dogmática. Aparentemente, parece que estamos diante de duas afirmações incompatíveis. Ao contrário das aparências, porém, o que Sartre nos permite entender é, por um lado, uma compreensão profunda de nosso tempo histórico proporcionada por Marx e, ao mesmo tempo, uma interrogação à paralisia do pensamento marxista. A filosofia sartriana, desse modo, considera válida a compreensão marxiana fundada na

lógica de acumulação do capital e na luta de classe, porém recusa àquelas teorizações cristalizantes das categorias históricas que dogmatizam o processo dialético e ignoram as metamorfoses da práxis humana singular e coletiva. Entendemos, dessa maneira, que o existencialismo de Sartre nos convida a ir com Marx para além de Marx, ao invés de, sem Marx para aquém de Marx.

Nesse sentido, faz-se importante ter presente algumas reflexões metodológicas do filósofo francês, principalmente aquelas desenvolvidas no capítulo *Psicanálise existencial*, de *O Ser e o Nada* (1996), em *Questão de Método* (1960), bem como, em suas *psicobiografias* (Sartre, 1952; 1971-1972) onde trata de por em prática as noções de *projeto* e de *ser em situação*. O existencialismo nos permite, nesse sentido, apreender a liberdade radical da existência em meio às situações alienantes, o dever humano face às determinações do real-dado, o vir a ser temporal do sujeito singular imerso na escassez material e nas configurações de classe. Isso requer, por sua vez, um caminho metodológico específico capaz de realizar um duplo movimento que integre a singularidade de existência temporalizando-se em meio às determinações do universo social e, ao mesmo tempo, a universalidade do tempo histórico atravessando e particularizando o dever das existências singulares. Um duplo movimento que visa, ao fim, dar a ver a historicidade singular e coletiva como obra humana e, por isso mesmo, permitir uma reflexão crítica sobre a complexidade de nosso tempo e de seus destinos.

Com Marx: em direção à crise do tempo histórico

O surgimento do tempo histórico capitalista implica a erosão do *ethos religioso* como fundamento do mundo em detrimento de um novo *ethos*, o do *capital* (Castro, 2019). As antigas relações de obrigações mútuas baseadas no dar-receber-retribuir (Mauss, 1974) que persistiram de alguma maneira até a era medieval são substituídas pelo *acumular*, e

as formas de reprodução agrária deixam de ser preponderantes para darem lugar a formas de reprodução baseadas no urbano. A relação com o tempo sofre também uma mudança essencial, deixando sua substância sagrada-natural para se tornar tempo econômico, bem como, as formas de produzir, que deixam de ter como intenção primordial o laço com o outro e a criação do comum (Le Goff, 2013) para centrarem-se no cálculo do *homo oeconomicus* (Gauchet, 1985). Além disso, o valor dos objetos produzidos deixa o domínio do mágico, do sensível e do vínculo com o divino para se consubstancializarem em valor de troca e ganharem a forma de mercadoria (Kurz, 2014). As experiências subjetivas são, da mesma forma, profundamente modificadas. Outras formas de singularização da existência passam a imperar no tempo histórico capitalista a partir da noção de *indivíduo*, outros objetos desejáveis se tornam preponderantes orientados pelo fetiche do dinheiro, da mercadoria e do mercado. São estabelecidas, da mesma maneira, formas novas de relações sociais, ligadas ao utilitarismo, aos interesses individuais, às aptidões e competências competitivas de cada um. A *técnehé medieval* (Castro, 2019) sofre uma grande metamorfose, tornando-se *trabalho abstrato*, fundamento do novo tempo histórico que se instaura. Enfim, outro imaginário social se produz das ruínas do tempo histórico medieval, agrário e cristão e um novo projeto civilizatório fundado no *ethos do capital* é pouco a pouco edificado pelos iluministas a partir de uma “massa de pessoas desenraizadas e libertas dos vínculos tradicionais, por motivos diversos, associados à deformação das estruturas feudais” (Kurz, 2014, p.44).

O impulso à acumulação faz-se, dessa forma, o fim hipostasiado (Kurz, 2014) do projeto civilizatório moderno, à medida que, seu sentido consubstancia-se na mercantilização do trabalho, do dinheiro, das formas de circulação e de vida social orientados à maximização dos resultados econômicos. As máximas de Benjamin Franklin, citadas por Weber (1989)

materializam este aspecto fundamental: *dinheiro gera mais dinheiro*, manifesta, segundo o sociólogo alemão, o sentido primordial em direção à acumulação. *Crédito é dinheiro, tempo é dinheiro, o bom pagador é o mestre da bolsa alheia, mantenha um balanço exato de tuas receitas e despesas* são, da mesma forma, máximas que evidenciam o sentido primordial voltado à acumulação transformado em fetiche, ou seja, em uma entidade mágica portadora do encantamento por acumular dinheiro, cada vez mais, cada dia mais.

Agir no sentido de fazer aumentar seu capital, utilizar produtivamente seu tempo, ter correção com suas dívidas, valer-se das possibilidades de crédito, fazer o balanço exato de suas possibilidades e das alternativas contábeis, tornam-se, dessa maneira, sinônimo de valor e moralidade e móbil organizador da vida. Para Arrighi (1996):

O agente capitalista, por definição, interessa-se primordialmente, senão exclusivamente, pela expansão interminável de seu estoque de dinheiro [D]; para esse fim, compara continuamente os lucros que pode esperar do reinvestimento de seu capital no comércio de mercadorias (isto é, da valorização segundo a fórmula [D-M-D']) com os lucros que pode esperar se mantiver líquidos os excedentes de caixa, deixando-os prontos para serem investidos em alguma transação financeira (isto é, a valorização segundo a fórmula [D-D']) (p.235).

O novo projeto civilizatório está assim, imbuído pelo sentido abstrato e fundamental do ganho, da vantagem quantitativa, da realização de excedente financeiro, em suma, do mais dinheiro como fim em si (Kurz, 2014). O *ter* passa a qualificar e justificar o *ser* na forma de posse multiplicadora de dinheiro. O ideal perseguido expressa-se, desta forma, não no puro acúmulo oriundo do saque, do roubo, da apropriação territorial simplesmente, ainda que estas formas façam parte da modernidade. Persegue-se, antes de tudo, um processo contínuo de acumulação como

imperativo vital ao projeto moderno. Temos, desta feita que, acumular é crescer, crescer é desenvolver, desenvolver é progredir.

Logo, o projeto moderno particulariza o mundo não mais pelo *retribuir*, próprio a lógica da tradição e ao fetiche religioso, fundantes de sociedades pré-capitalistas (Gauchet, 1985), mas pelo *acumular*, próprio da lógica do progresso e ao fetiche do dinheiro. Tal imperativo de acumulação, por sua vez, remete-se à noção de indivíduo, ponto de apoio de uma suposta vocação humana pela competição e pela acumulação (Viner, 1968). A existência moderna, portanto, antes de expressar-se pelo *cogito ergo sum* cartesiano, ganha significação pelo *habeon ergo sum*, na forma de *quen habet mult, plus cupit* de Sêneca. A forma fundante do projeto moderno capitalista não está, portanto, na razão do *cógito*, mas antes, no ter da acumulação de riqueza abstrata. A expressão de Sêneca, na sua acepção moderna, revelar-se-ia como: *quem muito tem* [de dinheiro] *mais* [dinheiro] *deseja*. Correlativamente a este fim hipostasiado, a razão torna-se meio, método ou caminho. Conforme Furtado (2008), a forma civilizatória de nosso tempo histórico estabelece uma relação com o mundo acima de tudo quantitativa: o dinheiro como fim, como valor acima de todos os valores, como o ter (abstrato) que funda o ser, implica a supremacia do *quantum*, do lucro obtido, do capital acumulado, ou ainda, do quanto as *mônadas* individuais foram capazes de fazer frutificar seu capital e dele fazer mais dinheiro. Esta é a nova *vocação*, o novo chamamento que dá razão de ser à espécie humana (Mauss, 1974b). Castoriadis (2004), ratificando este mesmo sentido do mundo moderno, afirma que o elemento decisivo da instituição capitalista está no ímpeto humano contínuo de produzir e fazer crescer o capital, combinado com a redução de custos, criador de um intermitente processo de maximização dos lucros e minimização de gastos como orientação do existir.

Porém, e se esta vocação à acumulação e este primado do ter abstrato não conseguirem mais realizar os imperativos de expansão continuada de capital e de progresso individual e social? Adentramos aqui, naquilo que com Marx, podemos definir como crise estrutural da lógica do capital.

Paul Sweezy, economista americano, já proferia um preciso diagnóstico a este respeito ao abordar o novo funcionamento sócio-econômico que passou a imperar no mundo desde a década de oitenta, sob hegemonia das altas finanças:

Antigamente as finanças eram tratadas como um modesto auxiliar da produção. Elas tenderam a ganhar vida por si próprias e gerar excessos especulativos nas etapas finais das expansões do ciclo de negócios. Em regra estes episódios eram de breve duração e não tinham efeitos duradouros sobre a estrutura e o funcionamento da economia. Em contraste, o que aconteceu em anos recentes foi o crescimento de um setor financeiro relativamente independente, (...) Mas, uma vez que as corporações e os seus acionistas estão a sair-se bem e, como sempre, estão ansiosos por expandir o seu capital, eles despejam dinheiro nos mercados financeiros, o qual responde com a expansão da sua capacidade de manusear estas somas crescentes e oferecer novas espécies de instrumentos financeiros atraentes. Tal processo começou na década de 1970 e realmente arrancou na de 1980. No fim da década, a velha estrutura da economia, que consistia num sistema de produção servido por um modesto auxiliar financeiro, havia dado lugar a uma nova estrutura na qual um setor financeiro grandemente expandido havia alcançado um alto grau de independência e sentava sobre o topo do sistema de produção subjacente. Isto, no essencial, é o que temos agora (citado por Foster, 2008, p.33)

Tal diagnóstico de Paul Sweezy é enriquecido pelo de Kurz (2014) quando afirma:

Na realidade, na era neoliberal do endividamento e das bolhas financeiras, o abismo entre a produção real e a produção ficticiamente antecipada de mais-valia abriu-se em dimensões, a bem dizer, grotescas. As cadeias de crédito prolongaram-se como tênias, as sobreposições de derivativos são cada vez menos transparentes. O gasto futuro praticado pelo capitalismo assumiu dimensões completamente ilusórias. Até uma criança poderia ter percebido que o nexo entre a reprodução real e a imaginária criação de valor futura tinha de se quebrar na mesma medida em que a verdadeira valorização na sequência temporal real [D-M-D'] se tornava demasiado anêmica para continuar a honrar a massa de crédito acumulada a nível global (...)" (p.305).

A vocação à acumulação e a submissão da existência à fins mercantis alcança, dessa maneira, um patamar irreal, baseado numa acumulação fictícia dada pela especulação financeira global e por um processo de forte exclusão e precarização de boa parte da humanidade, típica da globalização como perversidade (Santos, 2000). Ao contrário das metamorfoses anteriores do projeto moderno, caracterizado pelo processo de destruição criativa (Berman, 1986) já citado, as mudanças observadas no tempo histórico a partir da década de setenta do século passado, apontam para a *criação destrutiva*. O "imperativo de crescimento (...) toma a forma de crescimento canceroso" significando o "fim da ascendência histórica do capital" com a "reversão do padrão original de desenvolvimento expansivo", "o capital torna-se inimigo da história" (Mészáros, 2011, p.335).

A forma fundamental deste processo de criação destrutiva revela-se no fenômeno do *neoliberalismo*. Importante, nesse sentido, considerar que nenhum outro momento da dialética do tempo histórico capitalista pode ser definido pelo prefixo *neo*. O capitalismo mercantil não é uma *neo-monarquia* ou um *neo-feudalismo*. A revolução industrial, de forma análoga, não é um *neo-mercantilismo* mas, um novo patamar de desenvolvimento do tempo histórico capitalista,

baseado na grande indústria e no liberalismo econômico. A ascensão do modelo americano com o *new deal* no século vinte, também não se configura como um *neo-industrialismo* ou *neoliberalismo* mas, como um novo patamar de desenvolvimento a partir de uma política fordista de produção e consumo de massa, da hegemonia de uma administração taylorizada e de um modelo econômico keynesiano. Somente com a ascensão do partido conservador britânico ao poder em 1979 com Margaret Thatcher e, dos republicanos nos EUA com Ronald Reagan no início dos anos oitenta, é que observamos o desencadeamento deste fenômeno novo dentro da dialética histórica do capitalismo, chamado *neoliberalismo* (Castro, 2019). Tentemos apreender seu significado histórico.

Marx (1988) começa o *18 de Brumário de Luis Bonaparte* com a afirmação: “Hegel disse em alguma parte que todos os grandes fatos históricos e personagens da história universal aparecem, em certo sentido, duas vezes. Mas esqueceu-se de acrescentar: uma vez como tragédia e outra como farsa”. Logo, o neoliberalismo, à luz de uma compreensão dialética do tempo histórico capitalista, mostra-se, tal como Luis Bonaparte, uma *farsa*. Leva a sociedade a acreditar que o futuro está no passado e representa, por essa mesma razão, a incapacidade atual da modernidade capitalista de destruir (tragicamente) o momento fordista-keynesiano e criar um novo patamar histórico para a reprodução do projeto moderno. O ímpeto de impor à sociedade o passado como único futuro possível, representa, neste aspeto, e retornando à expressão de Mészáros (2011), que o capital tornou-se inimigo da história. Deste ponto de vista, a cultura pós-modernista (Jameson, 1986) é expressão da falência do mito do progresso e do caráter utópico do capital sob a forma de um ceticismo no qual o *sujeito histórico é lançado ao mar* (Mészáros, 2011). Assistimos, conforme Milton Santos (2000), “ao fim das expectativas nutridas no pós-guerra e, ao contrário, testemunhamos a ampliação no número de pobres, assim como o estreitamento das

possibilidades e das certezas que as classes médias acalentavam até a década de 1980” (p.121). O sonho americano de mobilidade ascendente para os filhos entra em colapso, passando a imperar a insistência do mundo corporativo e da grande mídia de que *não há mais longo prazo* (Sennett, 2012), e que empregos de longa duração devem dar lugar a missões temporárias, dentro de um mercado desregulado, altamente competitivo e instável. Enfim, em tempos de criação destrutiva, assistimos à “substituição do debate civilizatório pelo discurso único do mercado” (Santos, 2000, p.60).

Com Yonnel Dervin: em direção à crise da existência singular

Orientemos agora nosso olhar, à existência singular, como objetivo de refletir sobre esta outra dimensão da crise estrutural do projeto moderno que ora nos ocupamos.

Em setembro de 2009, Yonnel Dervin (Dervin, 2009), funcionário da *France Télécom*, tenta suicidar-se enfiando uma faca na região do estômago durante uma reunião com seu gerente e equipe. O acontecimento desencadeador do ato suicida, segundo relato do próprio funcionário, encontrou-se numa reunião ocorrida no dia anterior com seu superior em que este lhe anunciou a extinção de sua atividade de engenheiro em rede de telecomunicações exercida há 15 anos e que ele seria rebaixado para um serviço de manutenção, sob alegação de que havia chegado ao limite de suas capacidades, sem mais chances de progredir na empresa. O funcionário vive então uma forte crise, que descreve como a gota d’água que fez transbordar o copo. Pensamentos não paravam de fervilhar em sua cabeça, nos quais sua existência inteira retornava à memória – 15 anos de vida profissional que fracassavam após uma sucessão de experiências de frustração e humilhação vividas nos últimos anos na empresa. Yonnel Dervin não suportou o rebaixamento que o tornara um

operário do setor de manutenção. Em seu relato, descreve uma noite infernal, em que não conseguiu dormir e na qual só pensava em sua vida desmoronando e nas palavras de seu chefe, que lhe perturbavam incessantemente, acompanhadas de um forte sofrimento e de uma fragilidade e humilhação insuportáveis. Nesse momento de crise, a ideação suicida emerge como única saída possível.

Tomarei aqui com referência de análise para esta situação suicida, a dialética do *fazer*, *do ter e do ser* enquanto categorias fundamentais da existência humana, conforme sustenta Sartre (1996) na quarta parte de sua ontologia. Primeiramente, podemos afirmar que o *fazer* de Yonnel Dervin como potência de ultrapassar a resistência do real em direção a possíveis múltiplos e capaz de particularizar o mundo enquanto engenheiro de telecomunicações a 15 anos, mostrou-se inviabilizado. Contraditado pelas determinações de um trabalho reduzido a contabilidade e aos imperativos da tecnologia e da venda, seu *fazer* mostra-se *des-subjetivante*, na medida em que, não encontra mais possibilidades de existência dentro da empresa. Ao invés de um *fazer* potencializador de uma temporalidade singular (Castro; Ehrlich, 2016), Yonnel é considerado um excedente, inútil, sem futuro, rebaixado a uma atividade para si humilhante. Um *fazer*, portanto, que se mostra fonte de empobrecimento subjetivo, produzindo uma temporalidade estranha a si mesma, uma temporalidade inutilizada, fracassada, humilhada.

Além da dimensão do *fazer* mostrar-se *des-subjetivante*, o desespero suicida de Yonnel Dervin revela o empobrecimento das dimensões ontológicas do *ter* e do *ser*. Em relação ao *ter*, é possível observar uma despossessão daquilo que antes era tido como seu, ou seja, seu trabalho como engenheiro em telecomunicações, seu lugar na empresa ocupando cargos de coordenação de projetos de engenharia em telecomunicações, que lhe forneciam, por sua vez, até certo momento de sua vida a crença no progresso seu, de sua

família, de sua empresa, de seu país. As transformações da Empresa *France Télécom* (sua privatização, redirecionamento para venda de serviços, exclusão do trabalho dos engenheiros, sua cotação na bolsa e a priorização, desde o início do ano 2000, a políticas de valorização do capital para os acionários) condicionam a existência de Yonnel à desposseção de tudo aquilo que tinha como próprio para si mesmo. Perde seu lugar na empresa de coordenador de projetos, sua profissão, o valor que possuía e por fim, seu alto salário. Vislumbramos aqui o quanto o *ter* abstrato dos acionários (valorização do capital fictício na bolsa de valores) revela-se um *não-ter* concreto para a existência singular.

Por fim, a terceira dimensão da existência - o *ser* -, profundamente implicada com o *fazer des-subjetivante* e com a *desposseção* das formas próprias de *ter*, revela-se como *esvaziamento subjetivo*. O *ser* que Yonnel realiza em seu confronto com as novas determinações produtivas orientadas à Bolsa de Valores, ao valor abstrato para os acionários e a venda de serviços, está permeado por um acúmulo de fracassos e humilhações: Yonnel não tem mais futuro a não ser o futuro degradado que lhe é imposto; não tem mais passado, pois os 15 anos de investimento não possuem valor nenhum para a nova empresa; não tem mais lugar, visto que sua função de engenheiro em telecomunicações foi excluída. Seu passado, seu futuro e seu presente condensam-se em um vazio, reduzido a pura negatividade de um passado sem valor, de um presente sem lugar e de um futuro sem possibilidades. O ato suicida de Yonnel Dervin condensa, portanto, uma verdade: a impossibilidade subjetiva de realizar uma vida desejável para si dentro de uma situação de crise do projeto moderno. As renúncias, concessões, adaptações, deformações dos possíveis desejáveis, sobrepassam a potência de existir, capaz de fundar formas originais e significativas de vir a ser no mundo.

Em suma, podemos considerar que a criação destrutiva, própria da crise da modernidade capitalista,

revela-se composta por duas faces complementares: crise do social-histórico e crise subjetiva. O tempo histórico ao reproduzir-se como *farsa*, desconfigura sua orientação em direção ao progresso, colocando em seu lugar a exaltação da instabilidade, do espetáculo, do livre mercado e da especulação financeira. Uma sociedade sem futuro mostra-se assim, solo fértil ao crescimento de amplas formas de violência social, bem como, da proliferação de situações-limite na quais a vida deixa de ter valor. Podemos afirmar que tal crise sócio-histórica é co-extensiva a uma crise subjetiva, à medida que, as três dimensões fundamentais da existência aparecem cada vez mais inviabilizadas. O *fazer* empobrecido de conteúdo concreto e singular, revela uma existência inviabilizada em suas possibilidades de temporalização original; o *ter* mostra-se despossuído de conteúdo concreto, pessoal e significativo, e cada vez mais determinado pela fórmula abstrata da acumulação monetária. Por fim, o *ser* aparece fragilizado, impotente e estranho a si mesmo. Tais modos de *fazer*, *ter* e *ser* da existência singular nos mostram, desta maneira, o aspecto subjetivo da crise do projeto civilizatório moderno. O neoliberalismo como *farsa* e seu ímpeto de criação destrutiva, ao inviabilizar uma sociedade viável para todos e todas, também inviabiliza a potência do existir singular, incapaz de autoproduzir-se com um sentido desejável para si mesmo.

11 - A crise do sujeito contemporâneo: fracasso na integração e ruptura dos vínculos²⁹

O fracasso na integração e a ruptura dos vínculos em escala ampla, abrangente e societária, como temos visto em nossos dias, é o fracasso da construção de um mundo comum a partir de um projeto societário que começa a vazar água por todos os lados. Desde os anos noventa mais ou menos, filósofos e cientistas sociais vêm identificando o crescimento de um mal estar generalizado: Castoriadis (1996) fala de *ascensão da insignificância*, Aubert de *excesso de inexistência* (2003), Lipovetsky (2005) de *era do vazio*, expressões que destacam uma profunda ausência de sentido singular e coletivo para a vida e a sociedade.

A desintegração e as rupturas de nossos vínculos com os outros e com a sociedade são visíveis em vários níveis. Se tomamos o Brasil como exemplo, temos visto nos últimos anos a ascensão da intolerância (como a proliferação dos comportamentos fascistas, racistas, misóginos, etc.), o crescimento da violência de classe (das classes proprietárias do campo e da cidade contra os trabalhadores e militantes camponeses e urbanos), o aumento da violência urbana dado a formação de milícias para-militares e crescimento das organizações do narcotráfico (o que revela, por sua vez, a falência das políticas públicas de segurança, educação, emprego e renda). Desintegração e rupturas são ainda visíveis pelo crescimento brutal do sentimento da indiferença: a *lutte de places* (Gaulejac; Leonetti, 1994) tornou-se lugar comum em nosso cotidiano, os sentimentos de desconfiança, medo, vergonha, raiva do outro ocupam o lugar da solidariedade e da cooperação. Uma hipercompetição na verdade, que manifesta uma orientação da existência a fins meritocráticos,

²⁹*Palestra proferida no VI Colóquio Internacional de Sociologia Clínica e Psicossociologia, O Sujeito Contemporâneo: rupturas e reconstrução dos vínculos sociais*, UNB, Brasília, 2018.

individuais, direcionada ao dinheiro e ao consumo de mercadorias, altamente destrutiva do ser em comum em função da busca desesperada pelos poucos lugares disponíveis.

Outro aspecto das rupturas e desintegração de nossos vínculos revela-se pela descrença no mito do progresso que ganha a ordem do dia. Ao contrário da aposta em um sujeito produtivo (no trabalho), responsável (no consumo) e feliz (pelo seu progresso) manifesta pelo psicólogo americano Arland Weeks (2011) em consonância com os ideais fordistas de uma sociedade de produção e consumo de massa, presenciamos a propagação pelos ideólogos e agentes do novo regime (neoliberais de todo tipo), do culto à instabilidade, ao risco, ao curto prazo, à urgência, nos passando a ideia de que a única razão de existir está em submeter-se à fluidez instável, intensa e hipercompetitiva do sistema de mercado.

A esta descrença no mito do progresso soma-se a falência da política³⁰ ao nível dos movimentos sindicais, trabalhistas e de esquerda, tal falência aparece vinculada a três aspectos: (1) as transformações profundas das estruturas econômicas direcionadas à flexibilização e às políticas neoliberais (subcontratação, trabalhos intermitentes, reformas trabalhistas) que, por sua vez, conduzem à desarticulação das identidades coletivas e da consciência de classe; (2) à crise ou falência do ideário da classe trabalhadora como sujeito histórico por excelência, ligada a derrocada do socialismo real e a pregação do fim da história pela *intelligentsia* do ocidente liberal, capitalista e moderno que, por sua vez, busca estabelecer um mundo unipolar sob a batuta das grandes finanças com o abandono de teorizações abrangentes e totalizantes do tempo histórico; (3) a falência da política mostra-se por fim, na crise da social democracia como projeto

³⁰ Sobre este tema vale a pena consultar o texto de Robert Kurz, *O fim da política: teses sobre a crise do sistema de regulação da forma da mercadoria*, disponível em <http://www.obeco-online.org/rkurz105.htm>, op. cit.

modernizador do capitalismo.

Além disso, a *falência da política* apresenta-se como interna ao ocidente no sentido de uma crise profunda da democracia liberal: as eleições mercantilizaram-se ao extremo com o financiamento privado das campanhas, com o marketing político ditando a preferência do mercado eleitoral, com a orientação técnica-gestionária do debate e, mais atualmente, com a produção de imagens em massa que vinculam todo tipo de ideias estapafúrdias via redes sociais, descolando as campanhas de todo e qualquer debate real de ideias e propostas. Ao mesmo tempo, grande parte da população recusa-se a votar ou a participar dos pleitos ou a escolher alguém que os represente, deixando expresso a descrença dos cidadãos na ideia de cidadania, vinculada à democracia liberal como manifestação da *vontade geral* via processo eleitoral.

Toda esta situação ampla de desintegração e ruptura de nossos vínculos sociais, permite atestar a crise profunda do *sujeito contemporâneo*. Mas o que é o sujeito contemporâneo? Antes de mais nada, o sujeito contemporâneo é o sujeito moderno envelhecido, carcomido pelo tempo, desgastado e deteriorado em suas possibilidades de ser no mundo. Buscaremos, na sequência, tecer algumas considerações a respeito da forma universal deste sujeito [moderno], de maneira a permitir refletir sobre sua deterioração. Partimos aqui da tese de Kurz (2000) de que o sujeito moderno é uma *sujeito cindido homo oeconomicus e homo politicus*, porém acrescentando uma terceira, que definimos como *homo privatus*.

Como sujeito econômico, o sujeito moderno está orientado à vida mercantil através do trabalho e do consumo de mercadorias no âmbito do sistema de mercado. Esta é a parcela de nossa existência consumida pelo *trabalho [abstrato] em troca de um punhado de dinheiro* para somente assim, consumir o mundo como mundo de mercadorias. Como bem afirma Mujica, ex-presidente uruguaio: o problema de nossa

sociedade é que “quando compramos alguma mercadoria, quando consumimos algo, não a compramos com dinheiro, compramos com o tempo de vida que tivemos de gastar para ter este dinheiro”³¹. Logo, em uma sociedade do trabalho abstrato, que chega hoje a seu limite contraditório de não mais necessitar daquilo que sempre foi a substância de sua reprodução, o tempo de vida gasto, expropriado, empobrecido, consumido até o tutano em suas energias psíquicas e físicas, torna-se desumanizante para grande parte da humanidade.

Um motorista da *Uber* trabalha entre 6 à 8h por dia para ganhar em média 100 reais (nos dias de semana) além de necessitar de um emprego fixo e trabalhar finais de semana de forma a lhe permitir um consumo básico de mercadorias. Este indivíduo consome seu tempo de vida quase que total a ganhar um mínimo para que ele e sua família possam, por sua vez, consumir educação, saúde, moradia, eletroeletrônicos, eletrodomésticos, automóveis e uma gama de supérfluos que passaram a fazer parte de nossas vidas. E, sem dúvida, a situação desse indivíduo irá piorar: em reunião do Fórum de Davos de 2016, estimou-se para os próximos 5-10 anos, uma redução de postos de trabalho no mundo na ordem de 30%³². Os grandes bancos brasileiros estimam até 2022 não terem mais agências físicas (somente virtuais) e necessitarão, por isso, da metade da força de trabalho assalariada de que atualmente empregam. Em suma, a microeletrônica, a inteligência artificial, a internet e plataformas *online*, colocaram em um patamar qualitativamente novo as possibilidades da reprodução capitalista: o *sujeito econômico* não é mais humano mas

³¹Conforme o filme ‘Human’, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=e705FJLA5lo>

³²Conforme os artigos <http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/567739-50-do-trabalho-no-brasil-pode-ser-feito-por-robo-diz-estudo> ; <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/561896-quarta-revolucao-industrial-tecnologias-e-impactos> e <http://www.ihu.unisinos.br/563603-dois-mil-e-dezessete-pode-registrar-aumento-significativo-do-trabalho-automatizado>

robôs, dispensando ou relevando a trabalhadores temporários e altamente precarizados, parte do trabalho vivo. Sendo que, para este último, a exigência expressa pelo mundo corporativo é de quanto mais próximo forem a robôs humanos mais chances terão de ter em troca um salário de miséria. Em consequência desta deteriorização-desvalorização do trabalho abstrato, a valorização do capital precisou operar mudanças substanciais, abandonando a *substância trabalho* em função da acumulação especulativa nos mercados financeiros. Adentramos no reino do *capital fictício* - da acumulação fictícia de valor segundo Marx - e do poder do *minotauro global* - o monstro financeiro global, segundo Yanis Varoufakis - (2015) com suas consequências desastrosas: endividamento generalizado (das pessoas, dos Estados, das empresas), concentração de riqueza jamais vista (1% da população mundial alcançando 50% da riqueza), bolhas especulativas e crash financeiro gerando mais aniquilamento do trabalho assalariado, ajustes fiscais dos Estados, crescimento do endividamento, inflação e, por fim, mais financeirização e concentração de riqueza.

Neste sentido podemos concluir: o sujeito econômico, como um dos sustentáculos do sujeito moderno, vive um processo de profunda deterioração. Retornar ao momento fordista, com sua fé no progresso, expansão e valorização do trabalho assalariado e consequente crescimento do consumo, mostra-se inviável ao sujeito contemporâneo, dado o nível a que chegou a revolução tecnológica desencadeada pela microeletrônica e a decorrente financeirização do sistema de mercado. Somente uma reorientação radical da vida em seu conjunto (e não somente da economia) para além do trabalho abstrato e do sistema de mercado global como determinante de nossa sociabilidade, pode apontar para a construção de um mundo comum viável. A grandeza desta tarefa mostra-se proporcional a grandeza do problema em que nos encontramos.

O sujeito moderno é um sujeito dividido como dissemos, visto que a orientação fundamental da vida como sujeito econômico é cindida da política, orientada à democracia liberal e as lutas de classe (capital-trabalho), visando à representação dos cidadãos através do Estado. O sujeito moderno é, portanto, cidadão na medida em que possui o direito de manifestar-se a cada quatro ou cinco anos elegendo seus representantes, bem como, o direito de reivindicar publicamente (greves, passeatas, movimentos) em prol de políticas de bem estar social. A política, nestes termos, é o *direito* exercido pelos cidadãos de hipostasiarem sua vontade no Estado para que este possa melhor regular os conflitos intrínsecos ao sujeito econômico. A cisão do sujeito moderno em duas regiões com certa *autonomia relativa* (Estado e economia) sem dúvida impulsionou as revoluções republicanas e a instituição de um sistema de mercado de massa (fordismo) regulado pela instituição do direito ao trabalho, à assistência social, à escolha de seus representantes, a reivindicações sociais, etc. No entanto, tal autonomia relativa mostra-se nos dias de hoje, em bancarrota.

A social democracia e boa parte da política socialista e trabalhista europeia orientou-se ao longo do século XX pela tese de que o Estado poderia ser soberano sobre a economia, sobre a produção de mercadorias e sobre as exigências do sistema de mercado. Clássica, nesse sentido, é a República de Weimar e seu esforço de modernização do capitalismo por um Estado distributivo, mediador dos conflitos de classe e pretenso viabilizador do mundo comum. O primeiro sinal do que podemos chamar de *falsa soberania do Estado sobre o sistema de mercado* (ou do sujeito político sobre o sujeito econômico), é revelada pela ascensão de Hitler e do nazifascismo em articulação com a alta burguesia. A mesma tese, no entanto pode ser vislumbrada no *new deal* de Franklin Roosevelt, na adesão dos partidos comunistas e socialistas europeus no pós-guerra à modernização capitalista

através da modernização do Estado e ainda, pela modernização industrial tardia que caracterizou o socialismo soviético. Esta mesma tese ainda, guardando suas devidas particularidades, aplica-se ao Partido dos Trabalhadores que, ao ganhar as eleições em 2002, estabelece um pacto social entre capital e trabalho, com a esquerda ocupando a burocracia estatal a fim de distribuir renda, realizar políticas sociais, e desenvolver a produção e o consumo de massa dentro do território nacional. Como ocorreu com a República de Weimar, com Estado de bem estar social europeu, como *new deal* e com o socialismo soviético, ocorreu também, com o Partido dos Trabalhadores. Tal autonomia relativa do Estado e seu poder regulador das forças cegas do sistema mundial produtor de mercadorias apresenta um prazo de validade limitado. A ilusória soberania do Estado sobre a economia de mercado não resiste à crise (seja dos anos setenta nos EUA e Europa, seja em 2013 no Brasil) da única forma de reprodução social que a modernidade conhece, qual seja: através do consumo até o limite do trabalho vivo e dos recursos naturais, inunda-se o mundo com mercadorias de todo o tipo, visando fazer do dinheiro mais dinheiro, independente das necessidades efetivas das populações. A partir do momento em que as possibilidades de reprodução ampliada do sujeito automático da sociedade entram em crise (D-M-D') a autonomia relativa do Estado desmorona-se. A política, neste momento, revela-se nada mais do que *política econômica* (Kurz, 2000), ou seja, simples regulação do mercado com vistas a salvar os sujeitos econômicos³³.

A profunda crise de acumulação vivida no mundo ocidental desde os anos setenta do século passado têm revelado, talvez de forma mais crua, que para sobreviver, o sujeito econômico está disposto a todo e qualquer tipo de desumanidades. Se for para acabar com o sistema de trabalho assalariado e alargar suas margens de lucro via expansão

³³Vale lembrar aqui a análise feita na nota 5, *A Filosofia de Marx do ponto de vista da luta de classes*.

financeira, que seja; se for necessário dispensar o Estado de seu papel distributivo e de mediador dos conflitos para fazê-lo um eixo viabilizador da acumulação especulativa dos mercados financeiros, que seja; se for para destruir a democracia liberal e os direitos dos cidadãos, através de guerras, golpes de estado ou criação de estados de exceção, que se cumpra. Não importa se todos estes rompimentos gerem o aumento da geografia da fome, a destruição implacável da natureza, o aniquilamento do trabalho assalariado, a restrição da política a uma formalidade e espetáculo mercadológico, que assim seja. Desde que os acionistas continuem a sair-se bem, desde que os 1 % continuem a acumular, mostra-se imperioso que tudo prossiga tal e qual. Marx deu um nome a esta compulsão desumana e irracional: chamou este imperativo cego de si mesmo e maquínico de *sujeito automático*³⁴. O Deus moderno, portanto, não está no céu mas na terra. Nosso grande fetiche, que assombra nossas vidas com o aniquilamento caso não rezemos seu credo e caso não cumpramos seus rituais sagrados, é o credo do dinheiro e sua acumulação através da produção e consumo ilimitado de mercadorias dentro de um sistema de mercado global comandado por oligopólios financeiros.

Em suma, a crise do sujeito político como outra região do *sujeito moderno*, pretensamente autônoma e referida a si mesma como capaz de controlar a irracionalidade do sistema de mercado, revela o fracasso de sua função regulatória. A política foi engolida pelo *minotauro global* (o exemplo do plebiscito Grego de Julho de 2015 é paradigmático nesse sentido), pelo sujeito automático do mercado financeiro em sua ânsia de acumulação ilimitada e especulativa. Voltar ao padrão da política socialista, com um controle do Estado sobre a economia nos moldes soviéticos não se mostra uma alternativa viável. Da mesma forma, o ideal social democrata

³⁴Tal como já a definimos na nota *A filosofia de Marx do ponto de vista da lógica do capital*.

de uma política que controle o *minotauro global* como tentou fazer o *Rei Minos* diante da fúria de *Posseidon* mostra-se, da mesma forma, insuficiente e incapaz de conter a fúria da acumulação ilimitada de dinheiro em escala global. O fracasso da social democracia europeia e americana, o esgotamento dos governos de centro esquerda latino-americanos e a ascensão neoliberal generalizada misturada a Estados de exceção que se espalham pelo mundo, demonstram, nesse sentido, a falência do direito, da democracia liberal e das formas de regulação próprias ao *homo politicus* moderno.

A esta dissociação entre sujeito econômico e político devemos acrescentar uma terceira, própria ao sujeito moderno, a qual chamarei de *homo privatus*. Encontramos aqui um terceiro nível de dissociação, que faz do sujeito um ser repartido em três regiões: no mundo do trabalho, está restrito a ser sujeito econômico, obrigado a dispensar seu tempo de vida a serviço da maquinaria produtiva e ter suas energias físicas e psíquicas consumidas 24/7 a fim de ganhar dinheiro e apropriar-se do mundo pelo consumo de mercadorias. O lema nesta esfera da vida é o da *obediência* e do *estar à serviço* de ou, como diz Polanyi (1983), morrer de fome. Dissociado desta esfera - de uma maneira esquizofrênica como sublinha Kurz (1993) -, o sujeito moderno faz-se cidadão: adquire direitos e participa como átomo social, da produção da *vontade geral* nos processos eleitorais. O destino desse sujeito em nossa época é a descrença no progresso, na democracia e suas formas de representação nas instituições burocráticas, a perda progressiva dos direitos, bem como, a produção em larga escala de uma serialidade impotente para mudar o mundo.

Entretanto, o sujeito moderno seria inviável e sua crise nos dias atuais torna-se incompreensível, caso tal dissociação mantenha-se e reproduza-se única e exclusivamente através de forças exteriores, condicionada pelas determinações do sujeito econômico e do sujeito político. A dissociação do sujeito moderno adquire consistência como forma universal à

medida que, cinde-se em *sujeito privado*, como individualidade dotada de certa constituição íntima, capaz de habitar em seu interior, as prerrogativas e imperativos dissociados dos sujeitos econômico e político.

O *homo privatus* constitui-se, antes de tudo, como um sujeito reprimido pelo espírito protestante, que organiza o desejo e os afetos dentro de uma estrutura moral restrita ao *tu debes* (Nietzsche, 2014). É, neste sentido, um sujeito reprimido sexualmente pela lei da hetero-normatividade, que funda a família burguesa na dissociação entre o *masculino* (como primeiro sexo, macho, ativo) e o *feminino* (o segundo sexo, passivo, com inclinação natural ao cuidado e ao trabalho doméstico); reprimido, além disso, em seu potencial criativo pelos imperativos da técnica como dimensão essencial da atividade, capaz de fazer do humano um apêndice da engrenagem organizacional racionalmente concebida; reprimido, por fim, em suas possibilidades de apropriação do mundo, restritas a estética consumista sob a máxima *tempo é dinheiro*.

Desta maneira, o *Eu penso* cartesiano, como substância do sujeito moderno, evidencia-se como aprisionamento da individualidade humana ao credo do *Eu devo* e ao *ideal de seriedade* ao qual se refere Simone de Beauvoir em sua *moral da ambigüidade*. De sorte que, a forma de suas paixões é orientada pelo desejo de correspondência a um dever transcendente, onipresente, *a priori* e fetichizado, que escapa a todos e todas. Um ideal subjetivamente vivido como afirmação para si da hetero-normatividade, da dissociação de gêneros (masculino-feminino), do trabalho como obrigação e da estética consumista.

Walter Benjamin (2013) foi um dos primeiros intelectuais a sublinhar o caráter religioso do sujeito moderno, sendo a essência da religião da mercadoria, constituída por uma nova forma de *sacrifício*: o pai (patriarca) sacrifica-se por sua família entregando seu tempo de vida em prol da esperança de reconhecimento financeiro e moral; a

mulher (segundo sexo) sacrifica-se como cuidadora e trabalhadora doméstica, dentro de uma jornada dupla de trabalho. O fundamento do sacrifício moderno porém, não se encontra em um deus celeste, mas em deus terreno. O sacrifício do *homo privatus* é composto pelo credo utilitário de que, seu tempo de vida sugado pelo tempo produtivo, pela *lutte de places* (Gaulejac; Leonetti, 1994) e pela reprodução da ordem familiar, lhe renderá dinheiro, poder de consumo e progresso social sob a ameaça onipresente do *Deus mercado*. Importante por fim, sublinhar que o sujeito moderno não seria tão devoto a estas formas de sacrifício, caso não interiorizasse o credo meritocrático. O *eu devo*, portanto, orienta suas paixões pelo sacrifício ao trabalho como *tripalium*, crendo que o dinheiro e a ascensão social que conquistará para si e sua família dever-se-á única e exclusivamente ao uso racional de seu tempo produtivo e ao uso bem aplicado de suas capacidades. Tudo que conquistará e todos os fracassos que lhe acometerão contarão, desta maneira, na conta do próprio indivíduo isolado, culpabilizado ou glorificado por seu esforço mudo e solitário.

Chegamos desta maneira, a uma apreensão sintética do sujeito moderno, dada pela cisão entre as esferas econômica, política e privada. Um sujeito heterônimo e não-autônomo, vivendo sob a coação muda da *lutte de places* (competitividade do mercado), sob a (des)proteção da burocracia e do direito do Estado e reprimido em suas múltiplas potências de ser, fazendo de sua existência um sacrifício à religião da mercadoria. Podemos, a partir do que foi exposto, considerar o fracasso da integração e as múltiplas rupturas do sujeito contemporâneo como expressões de esgotamento e envelhecimento deste sujeito cindido, crente na ordem fetichista da mercadoria, na burocracia liberal e na família burguesa, capaz somente de alcançar a felicidade por mérito e sacrifício individual. Uma crise, portanto, do *sujeito devoto* moderno que sente cortar na carne os efeitos de seu sacrifício ao deus da sociedade da mercadoria pseudo-

regulada por um Estado controlado pelas altas finanças.

Os efeitos deletérios da crise deste sujeito cindido são muitos: a crise estrutural do trabalho assalariado, a perda no mito do progresso, o crescimento do endividamento, a destruição dos laços sociais de colaboração e das identidades coletivas, a exclusão por adoecimento ou pelo desemprego estrutural, põem em xeque a possibilidade civilizatória do homem como sujeito econômico. Acrescenta-se à crise política, na qual o Estado revela-se como extensão subalterna do mercado global, com a destruição ou perda progressiva dos direitos dos cidadãos e a descrença na democracia liberal dada a mercantilização da política. Por fim, nos encontramos diante da crise do sujeito privado, religiosamente aderido ao dever, ao ideal de seriedade e à instituição familiar, e reprimido nas dimensões do trabalho, do sexo e do gênero, aderido de forma fetichista ao ideal meritocrático e ao sacrifício pelo mercado. Tal crise manifesta-se de múltiplas maneiras: aparece, por um lado, pelo mal estar psíquico e físico generalizado, pelo uso abusivo de medicamentos, pelo individualismo extremo, pela descrença a participar da democracia liberal, pela descrença no Estado, pelo crescimento da violência doméstica (dos homens contra mulheres principalmente), pelo crescimento da violência social (racismo, homofobia, misoginia, violências de classe) e pelo fanatismo religioso.

De sorte que, o credo que sustenta religiosamente o sujeito privado como mônada individual (Castro, 2019) e lhe permite viver em um mundo cindido, decompõe-se: está é a crise do sujeito contemporâneo. As saídas vislumbradas para esta grave situação parecem alinhar-se a certo retorno prático e discursivo do *arcaico* (Kurz, 2014), ou seja, a formas pré-modernas do sujeito e da sociedade. O novo Ministro das Relações Exteriores do Brasil, Ernesto Araújo em um artigo recente chamado *Trump e o Ocidente*³⁵, defende “submeter o

³⁵Disponível em <http://funag.gov.br/loja/download/CADERNOS-DO-IPRI-N-6.pdf> .

ocidente a uma terapia da personalidade perdida”, através de um “Deus por quem os ocidentais anseiam ou deveriam ansiar, o Deus de Trump”. O diplomata coloca-se, nesse sentido, contra o *absolutismo cultural* e o *marxismo cultural* (manifesto pelos ativistas e movimentos que lutam contra o racismo, contra a discriminação da mulher, que lutam pelo socialismo, pela orientação da esquerda para com os BRICS ou pelo alinhamento dos países da América Latina entre si) e defende a volta à tradição, ao Deus acima de todos e seu culto ao herói, capaz de resgatar a personalidade perdida do ocidente. A saída, portanto, à crise do sujeito contemporâneo vislumbrada pela práxis conservadora, orienta-se pelo retorno à formas arcaicas de sujeito, submetido ao fetiche religioso e a um soberano que o representa. As formas de sacrifício aparecem, dentro desta tendência ao arcaico, como uma mistura entre o absolutismo do deus mercado e o absolutismo do deus cristão. Sem dúvida nos encontramos diante de um aguçamento da cisão do sujeito moderno envelhecido, com o retorno a formas pré-modernas capazes de reprimir ainda mais as possibilidades de ser no mundo somadas a repressão mais implacável do sujeito econômico comandado pelo *minotauro global*.

Para finalizar, uma rápida remissão à possíveis fissuras existentes no âmbito do sujeito moderno e que permitem apontar direções possíveis à práxis emancipatória que, hoje mais do que nunca, impõe-se como necessidade civilizatória. Nos remetemos, com brevidade, a algumas noções de Nietzsche e Marcel Mauss, as considerando, bem entendido, simples apontamentos a serem desenvolvidos em trabalhos futuros.

Um primeiro aspecto, nesse sentido, refere-se à morte definitiva de Deus, que precisa ser historicamente realizada nos termos de um ultrapassamento dos imperativos do sujeito moderno em estado moribundo. Precisamos conceber novos possíveis à existência humana *para além* do sujeito moderno e não para aquém dele como sugere a práxis conservadora em

seu retorno do arcaico. É preciso, nesse aspecto, seguir com *Zaratustra* e afirmar o *primado da vida sobre a verdade*: “é a vida e não a verdade a origem de todo valor” (Wotling, 2007, p.13). Libertar a existência dos limites do sujeito moderno é “liberar a vontade contra a vontade que aprisiona” (Nietzsche, 1974, p.247) Tal aventura emancipatória implica, no âmbito em que nos situamos, reinventar o sujeito, construindo formas de ser no mundo que se libertem do *tu debes* (Nietzsche, 2014, §347): “Onde um homem chega à convicção fundamental de que é preciso que mandem nele, ele se torna crente, inversamente, seria pensável um prazer e força da autodeterminação, uma liberdade da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, de todo desejo de certeza, exercitado, como ele está, em poder manter-se sobre leves cordas e possibilidades”. Uma maneira de existir, portanto, que consiga libertar-se das formas fetichistas hipostasiadas pelos credos moderno ou pré-moderno, com vistas a apreender-se como potência de vir a ser, capaz de enriquecer-se na medida em que vai além de si mesma, descobrindo-se como *poder ser* e como *historicidade singular* entrelaçada com os outros na criação de um mundo comum.

A estas breves indicações inspiradas em Nietzsche juntam-se às de Marcel Mauss referentes à noção de *dádiva*, como outra forma de ser sujeito baseada na *reciprocidade* e na *distribuição* e não mais no indivíduo e na acumulação. Vislumbramos, neste aspecto, novas formas de apropriação do mundo que possam ultrapassar o sistema de mercado como base das relações sociais, forjando possibilidades de produção de riqueza como meio à criação de vínculos com o outro e não como fim em si mesmo³⁶. Isto significa criar novas orientações do desejo, para o qual o *valor* não estaria no acumular para consumir e no consumir que exige acumular, mas no *co-partilhar* e *entre-laçar* os produtos da práxis e por consequência, as diversas práxis entre si. O desejo de *ter* ou

³⁶Ver mais a este respeito em meu livro *A subjetividade sem valor: trabalho e formas subjetivas no tempo histórico capitalista*, op. cit

possuir é concebido, nesse sentido, como ligado a outro projeto civilizatório fundado na produção de objetos que satisfaçam necessidades concretas, não mais vinculadas ao acúmulo de dinheiro e a produção de mercadorias, mas ao *ter-com*, expresso pela máxima de Mauss: *se não há aquele que irá receber, vã é a riqueza*.

Por fim, vale lembrar um poema de Manoel de Barros que muito nos diz sobre a necessidade de ultrapassar o sujeito moderno, submisso ao dever, reprimido em suas potencialidades e cindido em suas relações com o mundo:

Retrato do artista quando coisa

A maior riqueza
do homem
é sua incompletude.
Nesse ponto
sou abastado.
Palavras que me aceitam
como sou
— eu não aceito.
Não aguento ser apenas
um sujeito que abre
portas, que puxa
válvulas, que olha o
relógio, que compra pão
às 6 da tarde, que vai
lá fora, que aponta lápis,
que vê a uva etc. etc.
Perdoai. Mas eu
preciso ser Outros.
Eu penso
renovar o homem
usando borboletas.

Referências

- Antunes, R. (1999). *Os Sentidos do trabalho*. São Paulo, Boitempo.
- Aubert, N. (2003). *Le culte de l'urgence: la société malade du temps*. Paris, Flammarion.
- Arent, H. (2005) *La condición humana*. Barcelona, Paidós
- _____. (2000). *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Arrighi, G. (1996). *O longo século XX*. Rio de Janeiro, Contraponto.
- Aubert, N. & Gaulejac, V. (2007) *Le Coût de L'excellence*, Paris, Seuil.
- Beauvoir, S. (1980). *O segundo sexo*. São Paulo, Nova Fronteira.
- _____. (1965). *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Lisboa, Ed. Minotauro
- _____. (1972). *O pensamento de direita, hoje*. Rio de Janeiro, Paz e terra.
- _____. (2005). *Por uma moral da ambigüidade*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Benjamin, W. (2013). *O capitalismo como religião*. São Paulo, Boitempo.
- Berman, M. (1986). *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras
- Bhir, A. (2007). *La novlangue néolibérale: la rhétorique du fétichisme capitaliste*. Lausanne, Page deux.
- Castoriadis, C. (1996). *Les carrefours du labyrinthe IV, La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil.

_____. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.

_____. (2004). *Figuras do Pensável: as encruzilhadas do labirinto VI*. São Paulo, Civilização Brasileira.

Castro, A. (1976). *Escravos e senhores nos engenhos do Brasil: um estudo sobre os trabalhos nos engenhos e a política econômica dos Senhores*. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 124p.

Castro, F. G. (2012). *O fracasso do projeto de ser: burnout, existência e paradoxos do trabalho*. Rio de Janeiro, Garamond.

_____. (2009). Materialismo histórico e definição de psíquico, in *Psicologia & Sociedade*; 21 (2).p.182-192.

_____. (2014). Suicídio e trabalho nos dias atuais: considerações preliminares sobre os paradoxos do mundo do trabalho. *Em: Subjetividades e temporalidades: diálogos impertinentes e transdisciplinares*, A. Ewald, J Coelho, A, Matos, M. F Severiano, C. B. Aquino (orgs.)

_____. (2017). O sofrimento psíquico na tensão entre má-fé e alienação, in F. G. de Castro, D. Schneider & G. Boris (orgs.). *J-P. Sartre e os desafios à Psicologia contemporânea*, Rio de Janeiro, Via Verita.

_____. (2019). *A subjetividade sem valor: trabalho e formas subjetivas no tempo histórico capitalista*, Curitiba, Appris. (no prelo).

Castro, F. G. & Ehrlich, I. F. (2016). *Introdução à Psicanálise Existencial*. Curitiba, Juruá.

Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, Contraponto.

Dervin, Y. (2009). *Ils m'ontdétruit! Le rouleau*

compresseur de Fance Télécom. Neully-sur-Seine, Michel Falon Editeur.

Ehrenberg, A. (2010). *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. São Paulo, Ideias & Letras.

Foster, J. B. (2008). The Financialization of Capital and the Crisis, in *Monthly Review*, v.59, 11, <http://monthlyreview.org/2008/04/01/the-financialization-of-capital-and-the-crisis/>, acesso em 25.01.2018.

Franco. M. S.(1978). *Organização social do trabalho no período colonial*. Em <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37832>, acesso em 30.01.2015.

Furtado, C. (2008). *Criatividade e dependência na civilização industrial*. São Paulo, Companhia das Letras.

Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard.

Gaulejac, V. ; Leonetti T. (1994). *La lutte des places*. Paris: Desclée de Brouwer.

Gould, S. J. (1985). *La falsa medida del hombre*. Barcelona, Antoni Bosch Editor.

Han, B-C. (2017). *A sociedade do canção*. Petrópolis, Vozes.

Harvey, D. (1999). *A condição pós-moderna*. São Paulo, Atlas.

_____. (2011). *O Enigma do Capital e as crises do capitalismo*. São Paulo, Boitempo.

_____. (2018) *A loucura da razão econômica*. São Paulo, Boitempo.

Hobsbawn, E. (2012). *Era dos extremos: o breve século*

XX – 1914-1991. São Paulo, Companhia das Letras.

Jameson. F. (1986). *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo, Ática

Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro, Contraponto.

Kurz, R. (1993). *A dominação sem sujeito*, disponível em <http://www.obeco-online.org/rkurz86.htm>.

_____. (1993). *O colapso da modernização*.

_____. (1997). *Os últimos combates*. Petrópolis, RJ, Vozes.

_____. (2000). *O fim da política: teses sobre a crise do sistema de regulação da forma da mercadoria*, disponível em <http://www.obeco-online.org/rkurz105.htm> .

_____. (2006). *Ler Marx*, disponível em http://www.obeco-online.org/ler_marx.pdf .

_____. (2010). *Razão sangrenta: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. São Paulo, Hedra.

_____. (2014). *O dinheiro sem valor: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política*. Lisboa, Antígona.

Le Guillant, L. (2006). *Escritos de Louis Le Guillant: da ergoterapia à psicopatologia do trabalho*. M. E. A. Lima (org).Petrópolis, Vozes.

Le Goff. J. (2013). *Para uma outra idade média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Petrópolis, Vozes.

Lipovestky, J. (2005) *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. São Paulo, Manole.

Liotard, J-F.(1989). *A condição pós-moderna*. Lisboa, Gradiva.

Maffesoli, M. (2012). *O tempo retorna: forma*

elementares da pós-modernidade. São Paulo, Forense.

Marx, K. (1963). *Le Capital, Livre I. Édition établie et annotée par Maximilien Rubel*. Paris, Gallimard.

_____. (1963b). *Le Capital, Livre II e III. Édition établie et annotée par Maximilien Rubel*. Paris, Gallimard.

_____. (2011). *Grundrisse*. São Paulo, Boitempo.

_____. (1989). 18 de Brumário de Luis Bonaparte, In Marx, *Col. Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural.

_____. (2011). *A guerra civil na França*. São Paulo, Boitempo.

_____. (2005). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo.

Mauss, M. (1974). *Ensaio sobre a dádiva*, In: *Sociologia e Antropologia vol.II*. São Paulo, EDUSP.

_____. (1974b). Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de 'Eu'. In: *Sociologia e Antropologia vol.I*. São Paulo, EDUSP.

Mészáros, I. (2011). *O desafio e o fardo do tempo histórico*. São Paulo, Boitempo.

Moreira, P. & Prolongeau, H. (2009). *Travailler à en mourrir: quand le mond de l'entreprise mène au suicide*. Paris, Flammarion.

Nietzsche, F. (2007). *Le Gai Savoir*. Paris, Flammarion.

_____. (2002) *La Gaya Ciencia*. Prólogo de Agustín Izquierdo. Madrid, Biblioteca EDAF.

_____. (2014) Assim falou Zaratustra, in Friedrich Nietzsche *Obras Incompletas*, seleção de Gérard Lebrun, São Paulo, Editora 34.

_____. (1991). *Par-delà le bien et le mal*. Paris, Le Livre de Poche.

Noudelman, F ; Philippe, G. (sous la direction) (2004). *Dictionnaire Sartre*. Paris, Honoré Champion.

Oda, A. M.G.R. (2007). O banzo e outros males: o páthos dos negros escravos na *Memória* de Oliveira Mendes. Em *Rev. Latino americana de Psicopatologia Fundamental*, X, (2), p.346-361.

Oliveira Mendes. L. A. (2007). Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d'Africa e o Brasil (1812), Em *Rev. Latino americana de Psicopatologia Fundamental*, X, (2), p.362-376.

Polanyi, K. (1983). *La grand transformation*. Paris, Gallimard.

Prado Junior, C. (1969). *A formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense.

Robinson, A (2015). *Um repórter na montanha mágica: como a elite de Davos afundou o mundo*. Rio de Janeiro, Apicuri.

Rosdolsky, R. (2001). *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro UERJ/Contraponto.

Rose, G. (1989). *Dialéctica del nihilismo: la idea de la ley en el pensamiento posestructuralista*. Mexico, Fondo de Cultura Economica.

Santos. M. (2000). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro, Record.

Sartre, J-P. (1996). *L'être et lenéant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard.

_____. (1968). A intencionalidade: uma idéia fundamental na fenomenologia de Husserl, in *Situações I*, Lisboa, Europa-America.

_____. (1952). *Saint Genet: comédien et martyr*. Paris,

Gallimard.

_____. (1960). *Critique de la raison dialectique: précède de Questions de Méthode*. Tome I, Paris, Gallimard.

_____. (1985). *Critique de la raison dialectique. Tome II, L'intelligibilité de l'histoire (inacheivé)*. Paris, Gallimard.

_____. (1971-1972). *L'idiote de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard, 3 tomes.

Sennett. R. (2012). *A corrosão do caráter: o desaparecimento das virtudes com o novo capitalismo*. Rio de Janeiro, Bestbolso.

Sève, L. (1979). *Marxismo e teoria da personalidade* (3 vol.). Lisboa, Horizonte Universitário.

_____. (2005). De quelle culture logique-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-il besoin? In L. Sève (direction), *Èmergence, complexité et dialectique*, Paris: Odile Jacob.

Simont, J. (1998). *Jean-Paul Sartre: Um demi-siècle de liberté*, Bruxeles, De Boeck.

Smith. A. (1985). *A Riqueza das Nações v.I*, In: Col. Os Economistas, São Paulo, Abril Cultural.

Thompson, J. B. (2002). *Ideologia e cultura moderna: teoria social na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes.

Varoufakis, Y. (2015). *El minotauro global*. Barcelona (Es), Debolsillo.

Viner, J. (1968). Adam Smith, In: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14, pp.322-329.

Weber. M. (1989). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.

Weeks, A. (2011). *Psicología de la ciudadanía*. Oviedo, KRK Ediciones.

Wotling, P. (2007). Introduction, in F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*. Paris, Flammarion.

Sobre o autor

Fernando Gastal de Castro é Professor do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da UFRJ . Doutor em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina e Université Paris 7 (PDSE), Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina, Mestre em Sociologia pela Université Paris 7 e Especialista em Psicologia e Psicoterapia Existencialista. Publicou os livros *Estudos de Psicanálise Existencial* (Editora CRV, 2012), *Fracasso do Projeto de ser* (Garamond, 2012), *Clinica de Situações contemporâneas: fenomenologia e interdisciplinaridade* em conjunto com a Profa. Mônica Alvim (Juruá, 2015), *Introdução à Psicanálise Existencial* em conjunto com a Psicóloga Irene Ehrlich (Juruá, 2016) e *J-P. Sartre e os desafios à Psicologia contemporânea* em conjunto com os professores Georges Boris e Daniela Schneider (Via Verita, 2018).