

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL

TESE DE DOUTORADO

**O MITO DO SÍSIFO EMPREENDEDOR:  
O MOVIMENTO HISTÓRICO-ONTOLÓGICO DO RACIONALISMO AO  
IRRACIONALISMO NA PERSPECTIVA LUKÁCSIANA**

VICENTE JOSÉ BARRETO GUIMARÃES

Orientadora: Dra. MARIA NORMA ALCÂNTARA BRANDÃO DE HOLANDA

MACEIÓ, NOVEMBRO/2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL

TESE DE DOUTORADO

**O MITO DO SÍSIFO EMPREENDEDOR:  
O MOVIMENTO HISTÓRICO-ONTOLÓGICO DO RACIONALISMO AO  
IRRACIONALISMO NA PERSPECTIVA LUKÁCSIANA**

VICENTE JOSÉ BARRETO GUIMARÃES

Documento apresentado para o Exame de Defesa de Tese desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, da Faculdade de Serviço Social, Universidade Federal de Alagoas, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Serviço Social.

Orientadora: Dra. MARIA NORMA ALCÂNTARA BRANDÃO DE HOLANDA

MACEIÓ, NOVEMBRO/2022

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**  
Bibliotecária: Taciana Sousa dos Santos – CRB-4 – 2062

G963m Guimarães, Vicente José Barreto.

O mito do Sísifo empreendedor: o movimento histórico-ontológico do racionalismo ao irracionalismo na perspectiva lukácsiana / Vicente José Barreto Guimarães. – 2022.  
265 f.

Orientadora: Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda.  
Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. Maceió, 2022.

Bibliografia: f. [260]-265.

1. Razão – Iluminismo. 2. Decadência ideológica. 3. Pensamento pós-moderno. 4. Mito de Sísifo. I. Título.

CDU: 36 : 316



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL – PPGSS



FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL

Membros da Comissão Julgadora de Defesa da Tese de Doutorado de **VICENTE JOSÉ BARRETO GUIMARÃES**, intitulada “SÍSIFO EMPREENDEDOR: O MITO DO MUNDO MODERNO E SEU ESFORÇO INÚTIL, SEM FIM E IRRACIONAL DE TORNAR-SE UM HERÓI DO MERCADO”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas em 25 de novembro de 2022, às 14 horas, por meio de videoconferência.

Documento assinado digitalmente



MARIA NORMA ALCANTARA BRANDAO DE H  
Data: 25/11/2022 19:47:56-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Profa. Dra. **Maria Norma Alcantara Brandão de Holanda**  
UFAL – Presidente

Documento assinado digitalmente



JOSE DERIBALDO GOMES DOS SANTOS  
Data: 28/11/2022 08:53:10-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. **José Deribaldo Gomes dos Santos**  
UFC – Examinador Externo à Instituição

Documento assinado digitalmente



TALVANES EUGENIO MACENO  
Data: 29/11/2022 15:41:14-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. **Talvanes Eugênio Maceno**  
UFAL – Examinador Externo ao Programa

Documento assinado digitalmente



EDLENE PIMENTEL SANTOS  
Data: 06/12/2022 19:05:11-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Profa. Dra. **Edlene Pimentel Santos**  
UFAL – Examinadora Interna

Documento assinado digitalmente



ARTUR BISPO DOS SANTOS NETO  
Data: 28/11/2022 21:04:53-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. **Artur Bispo dos Santos Neto**  
UFAL – Examinador Interno

Dedico esse trabalho a minha mãe, Selma Falcão Barreto Guimarães, por ter sido, ao longo da minha vida, a mulher que esteve sempre presente em cada momento da minha vida. Por cada instante de sua luta que integra o meu caminhar.

## AGRADECIMENTOS

Essa tese é síntese de um universo de relações sociais e afetivas construídas, pela presença de:

A Ricardo Victor, sempre ao longo destes vinte dois anos caminhado juntos, pela sua presença em cada página deste filho (tese).

A Letícia, minha filha-sobrinha que amo tanto.

Ao Rodrigo, por sua participação efetiva e colaboração na construção deste trabalho, que mesmo em Maringá estamos sempre próximos. O Armas da Crítica.

A Professora Norma por ter aceitado esse desafio de orientar meu trabalho e ter confiado em minhas escolhas.

A meu Pai (*in memoriam*) que, embora não presente mais, esteve dentro de seus limites afetivos presente na minha história.

As minha irmãs Luciana e Leila, partes do meu universo particular afetivo.

A minha avó materna Lucila (*in memoriam*), pela sua presença na minha vida.

A todos os amigos que de forma direta ou indireta estão presentes nesse trabalho coletivo, onde existe reflexos e vozes de tudo que vivemos e de tudo que acreditamos. Ao companheiro de trabalho e de luta Renalvo Cavalcante pelos diálogos e nosso futuro Grupo de Pesquisa Práxis na Universidade Estadual de Alagoas.

A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece com uma “enorme coleção de mercadorias”, e a mercadoria individual como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria. A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência [*Lebensmittel*], isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção. Toda coisa, como ferro, papel etc., deve ser considerada sob um duplo ponto de vista: o da qualidade e o da quantidade. Cada uma dessas coisas é um conjunto de muitas propriedades e pode, por isso, ser útil sob diversos aspectos. Descobrir esses diversos aspectos e, portanto, as múltiplas formas de uso das coisas é um ato histórico (MARX, 2013, p. 113-114)

Na verdade, o tempo histórico dos indivíduos não precisa conflitar sempre com as determinações objetivas do tempo histórico da humanidade. É também passível de colocar-se em harmonia com o tempo da humanidade. Hoje isso pode ser alcançado se os indivíduos sociais adotarem conscientemente as alternativas positivas que apontam na direção do futuro sustentável da humanidade. A especificidade e a urgência de nosso tempo histórico determinam que eles não apenas podem, mas deve fazê-lo (MÉSZÁROS, 2007; p. 39-40)

O indivíduo é, portanto, finalmente obrigado a se colocar a seguinte questão: como dar um sentido à minha existência? O homem que vive num mundo fetichizado ignora que a riqueza, o valor e o conteúdo verdadeiro de sua existência encontram-se em ramificações numerosas e profundas que o ligam à existência de seus semelhantes e à sociedade. O indivíduo isolado e egocêntrico que vive só para si, vive num mundo empobrecido. Quando mais suas experiências pertencem-lhe exclusivamente, mais são exclusivamente interiores e mais correm o risco de perder todo conteúdo e de se perder no nada (LUKÁCS, 1979, p. 78)

É típico da modernidade deixar as questões em aberto. Pois a modernidade é a era em que os humanos reconheceram que são incapazes de concordar, mesmo em relação às questões mais vitais e importantes. Sem dúvida, nossas desavenças a respeito do sentido da vida continuarão a ser férteis e produtivas. Mas, num mundo em que o perigo nos assola por todos os lados, nossa incapacidade de encontrar sentidos em comum é tão alarmante quanto revigorado (EAGLETON, 2021, p. 132)

Um sistema de desvínculos: para que os calados não se façam perguntas, para que os opinados não se transformem opinadores. Para que não se juntem os solitários, nem a alma junte seus pedaços. O sistema divorcia a emoção do pensamento como divorcia o sexo do amor, a vida íntima da vida pública, o passado do presente. Se o passado não tem nada para dizer ao presente. Se o passado não tem nada para dizer ao presente, a história pode permanecer adormecida, sem incomodar, no guarda-roupa onde o sistema guarda seus velhos disfarces. O sistema esvazia nossa memória, ou enche a nossa memória de lixo, e assim nos ensina a repetir a história em vez de fazê-la. As tragédias se repetem como farsas, anunciava a célebre profecia. Mas entre nós, é pior: as tragédias se repetem como tragédias (GALEANO, 2019, p. 121)

Não existe amor em SP. Os bares estão cheios de almas tão vazia. A ganância vibra, a vaidade excita. Devolva minha vida e morra. Afogada em seu próprio mar de fel. Aqui ninguém vai pro céu. (CRIOLO, 2011)

## RESUMO

Esta tese objetivou compreender como a razão ou a miserabilidade da razão produzida pela ordem vigente da sociabilidade burguesa foi sendo construída ao longo do próprio processo de desenvolvimento do capital, objetivando a manutenção do poder político e econômico, ideológico e cultural da sociedade de classes, agora sobre o legado do capital financeiro e do neoliberalismo. Para tanto, em um primeiro momento buscou-se compreender o desenvolvimento da razão Iluminista, como parte integrante do grande projeto econômico, social e político da burguesia, na universalização de seus valores; assim como a legitimação dos novos modelos explicativos do mundo, tão marcados pela propriedade privada, pelo trabalho assalariado, e pela defesa irrevogável da liberdade do indivíduo. Em seguida, apresenta-se argumentos sobre alguns dos determinantes de como a burguesia, pós 1848, se colocou como uma classe contrarrevolucionária, levando-a a um processo de decadência ideológica, que, segundo Lukács, foi um fenômeno internacional, e não apenas um evento particular da Alemanha, considerado o palco principal da produção da ideologia reacionária. Por fim, buscou-se reflexionar sobre a decadência da perspectiva de um mundo burguês e sua defesa intransigente do irracionalismo, que culmina no nazifascismo na primeira metade do século XX a ascensão da extrema-direita no decorrer do século XXI. A tese é concluída a partir da análise acerca do percurso trilhado pela história do ser humano, não como um museu do passado, mas como parte integrante do presente, que deve implicar em um salto para o futuro.

**Palavras-chave:** Decadência Ideológica, Destruição da razão, Pensamento pós-moderno, Estranhamento, Reificação.

## ABSTRACT

This thesis aimed to understand how the reason or the misery of the reason produced by the prevailing order of bourgeois sociability was being built throughout the very process of capital development, aiming at the maintenance of political and economic power, of class society, now on the legacy of financial capital and neoliberalism. In order to do so, at first we sought to understand the development of the Enlightenment reason, as an integral part of the great economic, social and political project of the bourgeoisie, in the universalization of its values; as well as the legitimation of the new explanatory models of the world, so marked by private property, wage labor, and the irrevocable defense of the freedom of the individual. Then, it presents arguments about some of the determinants of how the bourgeoisie, after 1848, placed itself as a counter-revolutionary class, leading it to a process of ideological decay, which, according to Lukács, was an international phenomenon, and not just a particular event of Germany, considered the main stage of the production of reactionary ideology. Finally, we sought to reflect on the decadence of the perspective of a bourgeois world and its intransigent defense of irrationalism, which culminates in Nazi fascism in the first half of the twentieth century the ascendancy of the extreme right in the course of the twenty-first century. The thesis is concluded from the analysis of the path taken by the history of the human being, not as a museum of the past, but as an integral part of the present, which must imply a leap into the future.

**Keywords:** Ideological Decay, Destruction of reason, Postmodern thought, Estrangement, Reification.

## RESUMEN

Esta tesis objetivó comprender cómo la razón o la miserabilidad de la razón producida por el orden vigente de la sociabilidad burguesa fue siendo construida a lo largo del propio proceso de desarrollo del capital, objetivando el mantenimiento del poder político y económico, ideológico y cultural de la sociedad de clases, ahora sobre el legado del capital financiero y el neoliberalismo. Para ello, en un primer momento se buscó comprender el desarrollo de la razón Iluminista, como parte integrante del gran proyecto económico, social y político de la burguesía, en la universalización de sus valores; así como la legitimación de los nuevos modelos explicativos del mundo, tan marcados por la propiedad privada, por el trabajo asalariado, y por la defensa irrevocable de la libertad del individuo. A continuación, se presentan argumentos sobre algunos de los determinantes de cómo la burguesía, después de 1848, se colocó como una clase contrarrevolucionaria, llevándola a un proceso de decadencia ideológica, que, según Lukács, fue un fenómeno internacional, y no solo un evento particular de Alemania, considerado el escenario principal de la producción de la ideología reaccionaria. Finalmente, se buscó reflexionar sobre la decadencia de la perspectiva de un mundo burgués y su defensa intransigente del irracionalismo, que culmina en el nazi fascismo en la primera mitad del siglo XX la ascendencia de la extrema derecha en el curso del siglo XXI. La tesis se concluye a partir del análisis acerca del recorrido por la historia del ser humano, no como un museo del pasado, sino como parte integrante del presente, que debe implicar un salto hacia el futuro.

**Palabras claves:** Decadencia ideológica, Destrucción de la razón, Pensamiento posmoderno, Extrañeza, Reificación.

## SUMÁRIO

SEÇÃO I. INTRODUÇÃO .....	10
SEÇÃO II. A RAZÃO QUE ILUMINA .....	28
2.1 A razão e o conhecimento.....	28
2.2 A razão iluminista: as veias que pulsavam .....	32
2.3 Por um <i>homo economicus</i> : um tipo específico burguês.....	41
2.4 O conhecimento científico moderno e o conhecimento cotidiano: Partes integrantes do mundo dos indivíduos .....	57
2.5 Entra em cena um novo sujeito revolucionário: 1848 .....	65
2.6 A Burguesia e seu Mefistófeles: O Capital.....	74
2.7 Apontamentos sobre a razão: Hegel .....	85
2.8 Apontamentos sobre a razão: Marx e Engels.....	88
SEÇÃO III. A MISERABILIDADE DA RAZÃO EM TEMPO DE DESESPERANÇA: SÍSIFO EMPREENDEDOR PERDIDO EM SEU MAR DE FEL .....	93
3.1 O capitalismo imperialista: o apetite desenfreado do capital.....	93
3.2 Comte, Durkheim, Weber: o mundo desencantado .....	105
3.3 O anti-humanismo alemão: os caminhos para a destruição da razão.....	133
3.4 A filosofia da vida na Alemanha Imperialista .....	157
3.5 O fascismo em terras alemãs .....	171
SEÇÃO IV. PÓS-1945 A DESTRUIÇÃO DA RAZÃO E A MISÉRIA ANUNCIADA DA RAZÃO MANIPULADA.....	175
4.1 Apontamentos sobre o pensamento pós-moderno e Sísifo empreendedor .....	188
4.2 A queda do muro de Berlim: uma desilusão.....	199
SEÇÃO V. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	243
REFERÊNCIAS .....	260

## SEÇÃO I. INTRODUÇÃO

O título da tese teve como objetivo afirmar e, ao mesmo tempo, demonstrar o seu propósito central. Ao apresentar o mito de Sísifo no contexto da sociedade contemporânea, elaborando sua articulação como um “novo tipo humano”, produzindo ao longo dos últimos tempos da sociedade capitalista. Objetivamos apresentar como o mito de Sísifo, diante de um destino que parece ser irrevogável, condenado eternamente, a carregar sua pedra ao cume da montanha, na busca de sua essência, de encontrar um sentido para sua vida. Ao tempo que consegue colocar a pedra no cume da montanha, a pedra rola montanha abaixo, e Sísifo é obrigado a fazer todo o processo novamente. Processo esse, marcado pelo isolamento, pela angústia, pelo efêmero diante da uma liberdade que não se concretiza.

O objetivo desta tese é refletir como o mito de Sísifo se faz presente hoje na sociedade contemporânea, marcada por uma profunda crise estrutural do capital, que aponta para o caos do modelo civilizatório. Em uma sociedade marcada por um processo de coisificação do humano, vamos nos transformando em homens e mulheres estranhados (as), a vida é estranha; parece que passamos a viver em um mundo desconexo, ininteligível, guiado por entidades sufocantes, as quais escapam nossa compreensão e nossa possibilidade de ruptura. E assim, a grande ilusão de que um dia tudo pode ser diferente, que tudo pode ser alterado mediante o esforço de cada indivíduo em seu caminhar isolado.

Sísifo, em tempos contemporâneos se faz presente na figura do “empreendedor”, o sujeito que luta bravamente por seus objetivos, que deve ser incansável diante de seus sonhos, que pode atingir tudo que deseja, basta trabalhar, basta ir à luta. Mas essa luta é sempre de caráter individual, egoísta, é a luta de todos contra todos. Assim, Sísifo Empreendedor se perde em seu labirinto particular, em sua vida marcadamente ilusória, onde o outro não passa de uma mera representação mental, que passa a existir na medida da necessidade de Sísifo.

Esse mundo desconexo de Sísifo Empreendedor é um mundo onde os outros Sísifos Empreendedores, no qual nos transformamos, são todos entusiastas de lutas descentradas, chegando a ser anárquicas; é a pauta da possessividade individualizada. No labirinto da vida cotidiana, os Sísifos Empreendedores perdidos cada um em suas múltiplas empreitadas, se desconectam da essência do real, passam a viver dentro do que

percebe, e, assim, não conseguem ir além do imediato das reais condições materiais e subjetivas que os levam a tornarem-se Sísifos Empreendedores.

Ademais, uma sociedade produzida para ser desconecta para uma grande parcela da humanidade (proletariado), permite que uma pequena parcela desta humanidade, possa deter o poder econômico, político e social. Assim, a Burguesia foi produzindo, historicamente, as condições objetivas e subjetivas, que atendessem as suas necessidades.

Nesse sentido, não importou para a burguesia<sup>1</sup>, negar toda a verdade produzida no seio do seu próprio processo revolucionário, em sua luta contra o Feudalismo. A verdade passa a ser definida conforme seus interesses, o que antes era proclamado como necessidade vital para a humanidade, tal como o progresso, a revolução. Agora, diante de uma burguesia contrarrevolucionária, os tempos e os ventos da revolução passaram, passa a não existir mais o desejo de romper. O mundo teria alcançado o máximo que se poderia ter construído, o capitalismo.

Nessas circunstâncias, o mundo passa a não ter mais saída; pensar em progresso em alteração do mundo, só dentro dos limites do capital. Pois fora dos limites do capital não poderia existir mais nada. A humanidade teria entrado em um beco sem saída. O máximo que podemos fazer é transgredir, reformar, mas nunca romper com o sistema, nunca sair do beco.

Tal condição se materializa, sobretudo com a solidificação do poder da burguesia, principalmente após a chamada Primavera dos Povos, momento em que a classe proletária tenta fazer sua revolução como classe independente. A decadência ideológica ou o irracionalismo se apresenta para a burguesia e para a intelectualidade uma forma ideológica mais preponderante, mediante os fatos do século XIX.

Assim, 1848 representou a afirmação urgente do irracionalismo, como filosofia predominante da burguesia. Todo esse processo decorreu na defesa da sociedade do capital, que estava sendo colocada em xeque pelo proletariado. A burguesia estava diante

---

<sup>1</sup> Importante pra saber como tratar o pensamento que precede o irracionalismo burguês. É mister destacar que até a fase do imperialismo do capitalismo, as classes dominantes comparecem como a representação máxima da oposição entre cabeça e mãos: 1) Na Antiguidade havia um projeto de formação humana grego (Paideia); 2) Na transição do feudalismo para o capitalismo, tem o projeto de formação renascentista e o projeto de formação iluminista, ambos expressão de um tempo histórico em que a burguesia busca superar as relações que pautavam o ancien regime. O projeto civilizatório da burguesia entra em decomposição com ascensão do proletariado em 1848. A burguesia perde o interesse pela verdade, passa a ser contrarrevolucionária.

de uma classe antagônica a sua, e o proletariado, que estava promovendo em solo europeu sua luta, que ocorrera de forma simultânea em vários países da Europa. Era os proletários colocando em prática as ideias revolucionárias do movimento Iluminista, junto com o surgimento do movimento comunista.

A burguesia estava frente a frente com o que tinha produzido de mais revolucionário em sua luta para extirpar o Feudalismo. A Primavera dos Povos foi a perfeita representação do feitiço que vira contra o feiticeiro. A luz vermelha da burguesia acende, a necessidade de decimar toda essa onda de revolução que assolava a Europa, e assim o fez. Milhares de trabalhadores (as) perderam suas vidas. A Primavera dos Povos foi derrotada. A burguesia agora, em sua fase contrarrevolucionária, abraça o irracionalismo, produzido em suas entranhas, para colaborar com seu processo de dominação do proletariado.

Trata-se aqui de afirmar, que não pode ter uma outra possibilidade de defender um sistema indefensável, sem algum grau não atacar a razão. Produzindo um tipo de razão, que não é dialética, mas que tenha um caráter meramente racional e instrumental. Que perceba um mundo de forma unilateral. Marx (2013), no posfácio da segunda edição de O Capital, apresentou a seguinte assertiva, sobre essa questão.

Na França e na Inglaterra, burguesia conquistara o poder político. A partir de então, a luta de classes assumiu, teórica e praticamente, formas cada vez mais acentuadas e ameaçadoras. Ela faz soar o dobre fúnebre pela economia científica burguesa. Não se tratava mais de saber se este ou aquele teorema era verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial, cômodo ou incômodo, se contrariava ou não as ordens policiais. O lugar da investigação desinteressada foi ocupado pelos espadachins a soldo, e a má consciência e as más intensões da apologética substituíram a investigação científica imparcial (MARX, 2013 p. 86).

Dessa forma, 1848 principalmente na França, quando a burguesia não tinha ainda seu poder solidificado e os processos antagônicos de classes no seio do Terceiro Estado, não se colocavam de forma tão evidente, a intelectualidade burguesa da época produziu um conjunto de conhecimentos e de críticas a própria sociabilidade capitalista. Na exata medida em que a Revolução Francesa assume seu caráter burguês, levando a burguesia a se constituir como classe dominante, ficou óbvio as lutas de classes entre a classe capitalista e o proletariado, o que definiu um novo rumo para a filosofia, para a economia, para a compreensão da história. Todo esse processo se colocou diante da existência concreta de uma classe por natureza radicalmente oposta à burguesia, o proletariado.

A sociedade capitalista entrou em sua decadência ideológica, o que imediatamente gerou um silenciamento das contradições, pautando a explicação do mundo pela via da mera aparência do fenômeno, secundarizando a essência como parte da apreensão fenomênica, o que impactou na forma de explicar a história, que foi perdendo seu caráter dialético, assumindo a falência de conhecer e explicar a realidade. A realidade passou a ser apreendida meramente pela forma como os fenômenos, na forma que podem ser meramente descritos, o mundo social, passou a ser visto como decorrente das leis da natureza, assim como existe as leis na natureza, essas mesmas leis regeria o mundo humano: assim como não se poderia alterar as leis da natureza, não se poderia alterar a estrutura social. Caberia apenas ao ser humano reformar o social, mas nunca alterar radicalmente o mundo. O Sujeito se tornaria refém de sua história, de sua própria vida, das condições materiais. Se colocou em curso a ideia do humano resignado a sua própria existência.

Em seguida, com a entrada do capitalismo em sua fase do imperialismo monopolista, a qual é dominada por Lenin (2012) como seu estágio superior, aprofundou ainda mais a apologética burguesa, que se articulava com uma prática do capital, centrado na barbárie. É o tempo de divisão do mundo pelas grandes potências (Inglaterra e França) e posteriormente a Alemanha, que buscou demarcar seu poder no domínio do mundo, com uma "fome" desenfreada pela posse de colônias, frente ao que restava da partilha do mundo pelas potências econômicas europeias.

Esse cenário foi fundamental para o desenvolvimento da Primeira Grande Guerra Mundial, que se encerrou com a derrota e humilhação da Alemanha. Colocando em curso o surgimento de um ressentimento coletivo, decorrência de toda uma história pautada por interesses mesquinhos e perversos da aristocracia alemã e uma parcela da burguesia reacionária. Por uma cultura de submissão do povo alemão. O que não impediu, de ocorrer as revoltas da classe proletária ao longo deste tempo histórico.

Na sequência, o irracionalismo assumiu um papel preponderante, como modelo explicativo da vida da humanidade. O irracionalismo passou a ser a lógica dominante, passou a ser parte integrante das ideias dominantes e parte integrante da razão do capital.

Lukács (2020), em sua obra *A Destruição da Razão*, aprofundou todo o processo histórico do irracionalismo, como uma expressão burguesa, que se colocou como um fenômeno internacional e não restrito apenas a Alemanha, que pode ser considerada como

um grande solo de produção filosófica de cunho ideológico reacionária, na ótica do filósofo húngaro.

Na obra citada, Lukács (2020) apontou as principais características do irracionalismo, das quais pode ser destacado: apresenta um caráter contraditório em sua forma de explicar o mundo; seu arcabouço teórico em linhas gerais é superficial, na medida que explica o mundo pela mera superfície da aparência do fenômeno, supervaloriza a intuição como um mecanismo de conhecimento, o que caracteriza que o real só poderia ser entendido pela aristocracia, que teria uma formação capaz de utilizar a intuição para apreender o real, dando um caráter classista ao conhecimento, apresenta certo grau de repulsa pelo progresso, valorização do agnosticismo, o real passa a cada vez mais ser impossibilitado de ser conhecido, na medida que se expressa como uma filosofia pautada também no agnosticismo, assim nega a realidade objetiva, as condições reais de produção da materialidade da existência humana. A razão foi assumindo um papel meramente técnico, guiada pela intuição, que busca conhecer um mundo desconecto, caótico, e por isso impossível de realmente ser conhecido.

Na sequência, o irracionalismo, com suas características, se colocou como uma opção burguesa, para combater as ciências sociais e humanas, e principalmente o materialismo histórico e dialético, que colocava, ser possível conhecer o real e, acima de tudo, que a realidade poderia ser transformada, rompida; que a história é dialética, e existe uma processualidade no fazer humano. Foi também uma luta da burguesia contra o comunismo, e exclusivamente contra o marxismo.

O irracionalismo, pelas características apresentadas por Lukács (2020), produziu uma ciência que cada vez mais se afasta das forças motrizes, que são produzidas pela práxis humana, dando um grau de relativismo e subjetivismo à vida material. O mundo passou a ser explicado pela experiência individual e subjetiva de cada indivíduo, onde se perde a totalidade, a metanarrativa. Agora, é sempre o olhar do outro, que explica o mundo. O mundo passa a ser vários mundos mediante a experiência interna de cada ser humano. A complexidade assume a tônica, a transgressão passou a ser um ato revolucionário, e sempre localizado no desejo do indivíduo. De um indivíduo resignado ao mundo, condenado a um eterno retorno de sua própria vida, amargurada, ressentida.

Se o mundo agora não pode ser mais conhecido, não pode ser mais explicado, tudo passou a ser coordenado por forças ocultas ao humano. A humanidade teria perdido as

rédeas de sua vida. O mundo social seria controlado pelo grande Deus do capital. O irracionalismo resgata a “metafísica” do mundo feudal, agora como uma farsa. Objetivando prender a classe proletária no labirinto de um infinito particular sem saída.

Portanto, o irracionalismo foi a representação da burguesia em sua decadência ideológica, que pautou uma ruptura como o Iluminismo, movimento burguês revolucionário, agora dando um sentido mítico-teológico a tudo e ao mundo. É importante ressaltar que, na busca de apresentar o capitalismo como a última possibilidade humana de viver, Lukács (2020) defende a ideia de que os filósofos não produzem suas obras e suas verdades de forma inocente. Não existiria uma inocência ou um puro romantismo deslocado do real. As condições históricas produziram de Schelling a Jean – Paul Sartre, uma filosofia intencional, mas que não poderia em sua totalidade ser linear, em decorrência do próprio fazer humano, e suas possibilidades contraditórias. Os conflitos e, acima de tudo, o agir humano, pode nos levar a outros caminhos não pensados pela própria classe dominante, tais como a própria Revolução da Primavera dos Povos, a Comuna de Paris, e o surgimento da Classe Proletária, como classe, assim como ocorreu no século XIX, e com isso o movimento comunista e o marxismo.

Desse modo, Hegel como o último grande pensador produzido pela burguesia em seus tempos revolucionários, demonstrou que a história da humanidade é resultado de seu agir, que o trabalho teria uma preponderância na vida de homens e mulheres.

Hegel viveu em um tempo marcado pela decadência da monarquia, o que abriu caminho para novos horizontes. Na Alemanha, Hegel olha para a Revolução Francesa, como um aceno humano, para um mundo livre, um mundo justo. Hegel foi entusiasta do que se passava na França e na Europa de uma forma geral. Era tempos de profundas crises ideológicas, econômicas; era o prenúncio do fim de uma etapa histórica. Tudo que era explicado pela metafísica, a burguesia revolucionária começava a explicar pela: presença do indivíduo, que agora passava a ser dono de sua vida, de sua história, a natureza poderia de conhecida e alterada, o mundo passou a ser infinito, e a humanidade sedenta por conhecer, dominar e realizar suas paixões. A riqueza passou a ser possível de ter e ser produzida.

Nesse contexto, Hegel pensa a razão, o conhecimento em um processo dialético. A razão é contraditória em relação ao objeto, porque se apresenta ela mesma, como uma coisa, e ao mesmo tempo múltipla. Enquanto Schelling defendeu a ideia de que o objeto

é algo uno e indivisível, portanto, impossível de ser conhecido, Hegel afirmava justamente o contrário: o objeto pode ser dividido em várias partes para se conhecer, o que foi fundamental para o progresso da ciência moderna.

Dessa maneira, Hegel afirmava que a razão poderia conhecer o objeto, que esse acesso ao conhecimento era cheio de contradições, de conflitos. Tais condições marcaria a relação entre o sujeito do conhecimento e o objeto. As afirmações de Hegel colocaram no centro das discussões o papel da experiência na construção da razão. O que implicou reconhecer a presença das mediações, secundarizando a supervalorização da intuição como um mecanismo a conhecer e explicar o mundo.

O irracionalismo, se colocou contra todo o legado de Hegel, e a possibilidade de se conhecer o objeto, de transformá-lo. De uma a razão que decorria da experiência, sempre por um processo dialético, conflituoso. A decadência ideológica da burguesia, renunciou o fim do hegelianismo. A ruptura com a razão dialética, e a construção de uma razão meramente técnica pautada nos moldes das novas necessidades do capital.

É diante deste emaranhado histórico, que se aprofunda cada vez mais, resultante das próprias contradições do capital, que se caracteriza como um sistema social, pautado na propriedade privada, no acúmulo de lucro, tendo o Estado como um de seus pilares., que se fez e se faz presente um modelo social, por “natureza”, onde sua lógica glorifica o mercado em detrimento ao humano. Nesse processo de glorificação do mercado, o capital produz um tipo específico de relações humanas, onde tudo se transforma em mercadoria, tudo é coisificado e, nesse sentido, tudo aparece em um primeiro momento como uma vida estranha. Homens e mulheres estranhados, vivendo uma vida fetichizada, uma vida onde o sentido encontra-se no acúmulo de lucro, na concorrência, no individualismo, no egoísmo, na solidão de Sísifo Empreendedor. Um modelo social produzido, para produzir a ilusão do sucesso, do lucro, para dominar e explorar a classe proletária.

Ademais, o capital, como uma forma específica de relação social, é marcado pela contradição, pelo antagonismo de classe. Vem produzindo nos últimos séculos um processo de destruição incontrolável, que impacta em todas as dimensões da vida. Sua forma de resolução destas contradições e destes antagonismos, produzem e aprofundam ainda mais a crise civilizatória. Seja em sua fase do imperialismo monopolista, com o avanço e a exploração do mundo pelas super potências, o que gerou conflitos de todas as

ordens, tais como a Primeira e a Segunda Guerra Mundial<sup>2</sup>, com a presença do Fascismo e do Nazismo, fortalecidos por uma filosofia irracionalista.

Após 1945, o mundo entra em uma nova rota de colisão, com o fim da Segunda Grande Guerra Mundial, que gerou um novo cenário internacional. O mundo, agora dividido pelo Muro de Berlim, apontava para uma Guerra Fria entre o lado capitalista representado pelos Estados Unidos e o lado socialista representado pela União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

É importante ressaltar, que a experiência soviética, vista como socialismo real, como afirmou Mészáros (2002), apresentou profundos equívocos, mantendo em solo soviético os germes do capital, que levaria entre outras coisas, à implosão do Muro de Berlim em 1982, e o fim do que se imaginava ser uma experiência para além do capitalismo. Todo esse processo aprofundou um ceticismo com relação ao marxismo, aos caminhos trilhados pela esquerda, que assumiu uma posição cada vez, mais reformista. Todo esse processo colaborou para a destruição da razão, e o fortalecimento de uma razão instrumental e técnica. A desesperança, o ressentimento aparecem como resultado, a uma crise do próprio movimento comunista, e o ostracismo em que caiu o marxismo, por um longo tempo. Recuperado por Lukács em seus esforços, principalmente por sua obra *Ontologia do ser social*.

No campo específico da filosofia, pode ser demarcado uma lógica de continuidade com o irracionalismo, e o chamado pensamento pós-moderno que tem seu aparecimento na década de 1930. Para Eagleton (1998), em sua obra *As ilusões do pós-modernismo*, ele sinalizou que em seu prefácio:

A palavra pós-modernismo refere-se em geral a uma forma de cultura contemporânea, enquanto o termo pós-modernidade alude a um período histórico específico. Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definidos de explicação. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e a coerência de identidades. Essa maneira de ver, como sustenta alguns, baseia-se em circunstâncias concretas: ele emerge da mudança histórica ocorrida no Ocidente para uma nova forma de capitalismo – para o

---

<sup>2</sup> As duas grandes guerras mundiais serviram de mecanismos para deslocar as contradições do capital e apontar que a burguesia não reúne condições de apresentar qualquer projeto humanista. A natureza do capital impõe a necessidade de intensificação das desumanidades e do irracionalismo, da existência centrada na alienação, no estranhamento e na reificação.

mundo efêmero e descentralizado da tecnologia, do consumismo e da indústria cultural, no qual as indústrias de serviços, finanças informação triunfam sobre a produção tradicional, e a “política clássica” de classes cede terreno a uma série difusa de “políticas de identidades”. Pós-modernismo é um estilo de cultura que reflete um pouco essa mudança memorável por meio de uma arte superficial, descentrada, infundada, autorreflexiva, divertida, caudatária, eclética e pluralista, que obscurece as fronteiras entre a cultura “elitista” e a cultura “popular”, bem entre a arte e a experiência cotidiana (EAGLETON, 1998, p.7).

Não só, mas também, as derrotas sofridas pela classe proletária, em suas lutas revolucionárias contra a burguesia, tiveram ressonância nos caminhos traçados pela esquerda, que aderiu ao campo do revisionismo. Tal cenário, que tem seu início pós 1848 e o fortalecimento da decadência ideológica da classe dominante, fora os outros eventos já citados, e a crise econômica de 1929, possibilitaram o aparecimento do pensamento pós-moderno. Assim, Eagleton (1998), na citação acima, apresentou as características do mundo pós-moderno ou pós-industrial como também pode ser chamado.

No mundo pós-moderno ou pós-industrial, a não existência da totalidade, a presença de um mundo das identidades reclusas a seus guetos, afirma não ter mais importância da existência ou não de um agente político para lutar pela transformação do mundo, visto que a ideia de todo se dissolve, aqui é a expressão máxima de Marx (2009): tudo que parecia ser sólido se desmancha no ar, torna-se a tônica. O sólido aqui é a crítica à razão iluminista, que seria a culpada pela não concretização das ideias de liberdade, fraternidade e igualdade entre homens e mulheres. Os pós-modernos condenam a razão iluminista pelo destino humano. Romper com essa razão passou a ser o lema deste momento histórico, onde tudo é negado, onde tudo é identidade, onde tudo é subjetividade, e as lutas são pontuais, imediatistas, fragmentadas; perde o contato com o universal e tudo se torna cada vez mais particular, cada vez mais identitário, onde a transgressão é o ato revolucionário.

Para David Harvey (2011) em sua obra *Condição Pós-moderna*:

O pós-modernismo tipicamente remota à ala de pensamento, a Nietzsche em particular, que enfatiza o profundo caos da vida moderna e a impossibilidade de lidar com ele com o pensamento racional. Isso, contudo, não implique que o pós-modernismo não passe de uma versão do modernismo; verdadeiras revoluções da sensibilidade podem ocorrer quando ideias latentes e dominadas de um período se tornam explícitas e dominantes em outro. Não obstante, a continuidade da condição de fragmentação, efemeridade, descontinuidade e mudança caótica no pensamento modernista pós-moderno é importante. Acolher a fragmentação e a efemeridade da maneira afirmativa tem grande número de consequências que se relacionam diretamente com as oposições de Hassan. Para começar, encontramos autores como Foucault e Lyotard atacando explicitamente qualquer noção de que possa haver uma metalinguagem, uma metanarrativa ou uma metateoria mediante

as quais todas as coisas possam ser conectadas ou representadas. As verdades eternas e universais, se é que existem, não podem ser especificadas. Condenando as metanarrativas (amplos esquemas interpretativos como os produzidos por Marx ou Freud) como “totalizantes”, eles insistem na pluralidade de formações de “poder-discurso” (Foucault) ou de “jogos de linguagem” (Lyotard). Lyotard, com efeito, define o pós-modernismo como “incredulidade diante das metanarrativas” (HARVEY, 2011, p, 49-50).

Tal crítica à razão iluminista, pelos pós-modernos, é uma crítica superficial, visto que a não concretização do ideal revolucionário, posto em curso naquele momento da história, assim a história como um todo, está pautada pelas condições objetivas da vida, pelas forças motrizes do fazer da humanidade, que pode levar a caminhos outros, além do originalmente pensado. A burguesia como classe revolucionária, também apresentava limites e objetivos, assim que os atingiu, não teve nenhum remorso em descartar, negar todo um conjunto de valores, de apreensão do mundo, em prol de torna-se a classe solidamente dominante. Portanto, culpabilizar a razão pelo fracasso das ideias do século XIX é minimamente romântico ou “ingênuo”. Visto que o pensamento pós-moderno é a expressão do pensamento do capital, é gerando dentro das viseiras deste modelo social. Que colaborar, para com suas críticas indiretas ao sistema, desafiando as lutas e movimentos sociais, para uma luta meramente de transgressão, que não abalam a ordem do sistema; pelo contrário, o reforça e o fortalece.

Seguramente, todo esse processo histórico impactou na subjetividade dos indivíduos, na sua forma de se perceberem, de perceber o mundo, o outro que está ao seu redor. No campo, afetivo se depara com o indivíduo marcado por uma “segunda natureza” e, é neste contexto de uma “segunda natureza” que se forma a identidade de Sísifo Empreendedor. Essa “segunda natureza” assume os ares de uma natureza social intrínseca ao ser humano.

Sísifo empreendedor<sup>3</sup> é o sujeito (a) que busca incessantemente seus sonhos, está disposto a tudo para transformação da sua ilusão na mais pura verdade. Acredita que trabalhando dia após dia, transformando sua vida em uma empresa, vai checar no topo da montanha, carregando sua pedra. Assim, é a sociedade contemporânea, marcada por Sísifos empreendedores, solitários em suas lutas, sofridos, iludidos, marcados pelo ressentimento, egoísmo e, acima de tudo, pela possessão ao individualizado. Parece que

---

<sup>3</sup> A intensificação da crise do capital na década de 1970 acentua a impossibilidade de o capital oferecer uma alternativa para a humanidade que não seja a barbárie e a destruição. Nesse processo, a filosofia ou lógica empreendedora conseguiu penetrar no coração das massas, mostrando como a subsunção real da classe trabalhadora alcançou seu estado mais elevado.

estamos perdendo o contato com o outro que passa a ser uma mera aparência mental para atender às necessidades. Sísifo empreendedor é a coisificação do humano, na ordem do Deus do capital.

Nesse jogo, criador e criatura se encontram. O Deus do capital é um pai perverso, que trata um filho (capitalista) como toda a grandeza, toda riqueza, mas trata seu outro filho, com desapresso, com ódio, e que o condena a servir a seu irmão capitalista, com sua própria vida. O Deus do capital é a expressão humana, é o resultado do agir do ser humano na produção, e realização de seus desejos mais sórdidos, mais perversos. O ser humano foi criando, ao longo do tempo histórico, os altares, o sagrado, o caminho, a verdade e a luz, a mercadoria, os shoppings centers a grande igreja do consumo. Todo esse processo impacta nas lutas, nas formas de organização da classe proletária, nos movimentos sociais, nas universidades, ou seja, em todas as dimensões da vida cotidiana.

As lutas agora apresentam um caráter individual, onde todos lutam contra todos, e o lobo do homem é o próprio homem, pegando a ideia de Hobbes (2014). Luta-se menos pelo progresso, as lutas agora são imediatistas, assim cada vez mais o isolamento se apresenta como uma saída, como a possibilidade ilusória que se pode revolver os problemas. A grande tônica do discurso é “Eu sou eu” “Eu posso, eu quero, eu consigo”, “Empreender é o ideal de viver” “Penso logo posso ser”, entre outras narrativas, que, em última instância, devem servir de base para a resolução dos problemas da vida cotidiana. Sísifo empreendedor é o retrato deste mundo pseudo verdadeiro, onde tudo diz que se pode, mas pouco se atinge. Mas Sísifo empreendedor deve acreditar que um dia irá colocar sua pedra no cume da montanha e, assim, atingir o sucesso, o poder, transformando-se agora em um Sísifo Burguês, que não leva sua pedra por ter os Sísifos empreendedores para carregar. O Sísifo burguês é aquele que vive da exploração, que suga a vida do Sísifo empreendedor, por isso ele existe. Aprender como chegar mais perto deste modelo social, que pauta as relações sociais e afetivas, para além da sua mera aparência, se faz necessário o esforço de apropriação onde o real, em seu movimento, se faz necessário apreender as condições objetivas e subjetivas do viver social.

Evidentemente que, para captar o real em seu movimento, em sua verdade mais próxima do ponto de vista do objeto desta tese, se optou por ter como método o materialismo histórico dialético de Marx e Engels. A escolha deste método se fez em decorrência de se entender que o marxismo é a única ciência do proletariado, que busca não apenas descrever o fenômeno do ponto de vista de sua aparência, mas que vai em sua

essência, com o objetivo de transformar, de romper, tendo no trabalho a centralidade da existência humana, que convida o humano a sua emancipação, a sua liberdade.

O materialismo histórico e dialético demonstra que a problemática da razão, da destruição da razão ou a miséria da razão, não pode ser entendida como um conjunto de ideias que surgem do nada, sendo algo abstrato. Todo modo de explicação do mundo, toda racionalidade, seja ela medieval, seja ela capitalista ou comunista, tem por base o real, e nesse sentido, se trabalha a seu modo elementos que estão inseridos na materialidade; caso contrário não poderia torna-se força material.

Um outro ponto central para a escolha do materialismo histórico de Marx e Engels, foi o entendimento da história. Todo conhecimento necessita ser compreendido em sua processualidade histórica. Tal condição se reporta a afirmação, que só na história e dentro da história é que se pode apreender o mundo da humanidade, fora dela não existe história, portanto, não existe verdade ou conhecimento. Para Marx e Engels, diferentemente de Hegel, que tinha como fio condutor a ideia, a elaboração intelectual do real. Os autores do materialismo histórico, pensam o mundo pela via da práxis, é o trabalho a fonte da apreensão da história. O marxismo, afirmou que a liberdade do humano, encontra-se na medida em que se rompe a lógica das desigualdades e se estabelece o livre desenvolvimento das potencialidades humanas.

Essa consideração, leva imediatamente a compreender o homem, a sociedade e a natureza em um movimento, e suas constantes metamorfoses. Não se tem uma realidade linear, parada, estática, unilateral, mas uma processualidade dialética.

Decerto, que o método de Marx e Engels possibilitou apreender a processualidade da racionalidade humana em suas mais diversas facetas, na medida da compreensão do fio condutor que perpassava os elementos que apareciam em um primeiro momento de forma desconecta, o que necessita de um esforço, por parte do pesquisado, em captar por trás de cada história particular os elementos unificadores, e assim uma certa regularidade presente na história. No caso específico desta tese, o fio condutor para o entendimento da problemática da razão humana, ou o irracionalismo que representou a guinada da burguesia para sua decadência ideológica, foram as bases materiais de existência ou a forma como os indivíduos produzem a si mesmos. Essas condições objetivas, estariam na base de todo esse processo. Entendimento aqui não como algo predeterminado, mas como uma expressão da dinâmica da vida, que é sempre dialética, contraditória.

O trabalho se afirma como a categoria central, primeira, possibilitando o surgimento de outras categorias tais como: a política, a educação a arte entre outras formas de expressão, que matem com um trabalho uma relativa autonomia, e só podem ser entendidas como complexos de complexos. Ou seja, entender a razão, é entender a quem a produziu, o próprio ser humano, que é a raiz de todos os problemas, e a solução de todos os problemas.

Assim, entender como dar-se as relações sociais, principalmente em uma sociedade do trabalho assalariado, das relações de classes, do Estado como um pilar do capital, é importante para se apreender como ocorre toda a problemática da razão ou de sua destruição, colaborando para sua miséria na contemporaneidade. Tudo em um primeiro momento aparece como caótico, desconectado, mas tal cenário é meramente aparente, estabelecer os links ou o fio condutor deste aparente caos desconectado é fundamental, para apreender, para se aproximar cada vez mais do real, e assim pode-lo transformar.

Por conseguinte, a tese defendida neste trabalho é que a nova razão do mundo contemporâneo, é pautada por tempos de desesperança e, tendo por base o reacionarismo burguês, que produz uma vida onde o sentido, encontra-se na máxima de Sísifo empreendedor, tornar-se a ele mesmo estranho em uma vida estranhada. A razão do mundo contemporâneo, é perpassada pela lógica do capital, em tempos de neoliberalismo. Portanto, o neoliberalismo como um receituário do capital, afeta a forma de nossa existência, ou, em outras palavras, a forma como nos relacionamos com a vida, com os outros e a nós mesmos. A razão sob a tutela do modelo neoliberal afirma a necessidade de um comportamento generalizado da concorrência, da luta de todos contra todos. A razão pautada pelo capital, em tempos de neoliberalismo, é concretamente a subjetivação contábil e financeira generalizada da vida em todas as suas dimensões e, Sísifo empreendedor é a representação concreta da miserabilidade da razão. É em última instância a subsunção do trabalho ao capital.

A partir das ideias acima expostas, a hipótese defendida neste trabalho é a seguinte: a clivagem produzida pela burguesia, ampliando o estranhamento e a reificação Sísifo empreendedor :o mito do mundo moderno e seu esforço inútil, sem fim e irracional de tornar-se um herói do mercado dos seres humanos, reverbera em uma existência sem sentido; passa-se a viver em uma metafísica ou em uma vida pseudoconcreta, onde Sísifo

Empreendedor carrega sua pedra de forma isolada, angustiada, em que ele mesmo é um ser estranho a si próprio, enquanto os outros não passam de meras representações mentais.

O objetivo geral é compreender como a razão ou a miserabilidade da razão produzida pela ordem vigente da sociabilidade burguesa, que foi sendo construída ao longo do próprio processo de desenvolvimento do capital, objetivando a manutenção do poder político e econômico, ideológico e cultural da sociedade de classes, agora sobre o legado do neoliberalismo, receituário burguês inaugurado na década de 1980, para produzir um ajuste das contas fiscais do Estado, redesenhar o Estado, o transformando em um Estado gestor, minimizar as políticas públicas, ampliando em sua força máxima os ganhos do capital, com a redução dos gastos públicos, disciplina fiscal, reforma tributária, privatização de empresas estatais, desregulamentação (flexibilidade das leis econômicas e trabalhistas), entre outras questões. O neoliberalismo é uma ofensiva direta aos direitos sociais, e um ataque direto à classe trabalhadora, produzindo efeitos danosos aos mesmos.

Para além do neoliberalismo, a partir de década de 1970<sup>4</sup>, entrou em exaustão o Taylorismo-Fordismo, em decorrência da crise do capital e sua necessidade de expansão e a perda de ganhos do capitalista, o que levou ao Toyotismo. O Toyotismo se caracteriza por: adoção ao modelo just-in-time, adequação da produção à demanda, mão de obra multifuncional, fragmentação da produção com a terceirização, controle da atividade da produção, principalmente com automação dos processos, os avanços da microeletrônica, a informática e a robótica, emprego intensivo da tecnologia, flexibilização do trabalho. Todo esse processo, tanto do ponto de vista do neoliberalismo como do Toyotismo, afetaram a vida cotidiana em toda a sua dimensão, impactando diretamente sobre a razão, e colaborando para a reificação e o estranhamento de homens e mulheres, agora transformados em Sísifos empreendedores.

Para tanto, os objetivos específicos foram constituídos por quatro momentos, a saber:

---

<sup>4</sup> A intensificação da crise do capital na década de 1970 acentua a impossibilidade de o capital oferecer uma alternativa para a humanidade que não seja a barbárie e a destruição. Nesse processo, a filosofia assume um papel importante, na medida em que passa a explicar o mundo contemporâneo a partir de todos os fundamentos da decadência ideológica burguesa de 1848, constituindo novas roupagens, que demarcam cada momento histórico. Assim, foi com o positivismo, o relativismo, o existencialismo e, atualmente, o pensamento pós-moderno no contexto do capital financeiro e do neoliberalismo. A filosofia burguesa é a expressão de um mundo sem saída e de um mundo marcado pela presença de um indivíduo que, tendo por base o capital, foi sendo constituindo por uma personalidade deformada ou formada aos moldes da ordem econômica e social vigentes.

- Compreender a razão no contexto da revolução burguesa (Iluminismo);
- Apreender a destruição da razão a partir do século XIX e seu caráter contrarrevolucionário;
- Apropriar-se das bases da miserabilidade da razão;
- Compreender Sísifo empreender como um tipo específico de sujeito do capital na sociedade contemporânea.

A partir de tais pressupostos, compreendemos todo ser humano como síntese de seu agir histórico; portanto, social. Sendo assim, a realidade social é possível de ser conhecida em sua totalidade através do reconhecimento das devidas conexões entre os fenômenos. Essas conexões apresentam duas dimensões: uma dimensão fenomênica, que é a forma como o objeto se apresenta aos nossos olhos, ou seja, a partir de sua aparência; e outra chamada essencial, quando essa aparência apresenta, ao mesmo tempo em que esconde, aspectos intangíveis, visto que já desaparecidos da realidade, mas que não deixam de ter peso objetivo na conformação da sua dinâmica. Somente assim é que se pode apreender o objeto em seu movimento real.

Segundo Lukács (2010), a apropriação do pesquisador acerca do seu objeto de estudo, no seu artigo *Tribuno do Povo ou Burocrata?* explicita a análise subsequente sobre a questão da espontaneidade, que faz um diálogo com a problemática em tela:

O caráter imediato das relações com o objeto é, indubitavelmente, o ponto de partida natural de toda atividade humana. Mas a peculiaridade do fenômeno que ora examinamos consiste em que a “teoria” da espontaneidade – exaltada ideologicamente do burocratismo – exige que nos limitemos a este objeto imediato, impugnando assim, como falsa a espúria, toda tentativa de transcendê-lo, tentativa na qual se manifesta precisamente a verdadeira teoria (a teoria sem aspa). O “economicismo”, a tendência deste período no sentido da burocratização do movimento operário, mascara – como se se tratasse de uma atitude “estritamente proletária” – esta fixação no imediato, esta exaltação da espontaneidade; reduz a luta dos trabalhadores à defesa contra a exploração econômica imediata e aos contrastes imediatos de interesse entre o dono de fábrica e mão de obra. (LUKÁCS, 2010, p. 108).

Partindo da citação do filósofo húngaro, pode-se perceber a importância, em primeiro lugar, que o conhecimento não se encontra acabado na mente do pesquisador, que apenas deposita sobre o objeto seu saber. Mas, pelo contrário, o pesquisador deve apropriar-se da dinâmica do objeto ora estudado. É o objeto que conduz o caminho, que deve ser efetivado pelo pesquisador, o qual deverá se apropriar do fenômeno em sua

totalidade, construindo as mediações, aproximando-se ao máximo do real, das condições ou das forças motrizes, que constituem a história de sua problemática pesquisada.

Tais condições impõem ao pesquisador uma leitura imanente do objeto, que parte do imediato, mas que retorna ao imediato, agora como uma abstração pensada, que pode colaborar para o processo de transformação radical da vida cotidiana de toda a humanidade. Ficar na dimensão imediata do objeto é apreender o objeto apenas em sua forma, não em seu verdadeiro conteúdo.

Assim sendo, Lukács (2010) fez a seguinte afirmação:

A este caráter imediato do objeto, corresponde necessariamente a redução do sujeito à espontaneidade do comportamento. Tudo o que ultrapassa esta espontaneidade e se baseia no conhecimento das relações é repudiado “em princípios” como sendo “não proletário”, “elemento estranho” etc. O caráter primitivo das relações espontâneas diante das situações imediatas é contraposto ao conhecimento teórico da totalidade, que é uma forma mais alta de subjetividade, uma relação mais adequada com a realidade. (LUKÁCS, 2010, p. 108).

Em outro momento do mesmo artigo, Lukács (2010) faz referência ao processo de decadência ideológica da burguesia, e como o método marxiano nos permite apreender o real:

Esta liquidação do marxismo se desenvolve no clima do imperialismo. Tendo a burguesia deixado de ser a portadora do progresso social, nasce cada vez mais em sua ideologia a desconfiança na cognoscibilidade da realidade objetiva, o desprezo por toda teoria, o desdém pelo intelecto e pela razão. O apelo à espontaneidade, a exaltação do mero imediato como tribunal de última instância no processo de compreensão da realidade constitui, assim, uma tendência cultural e ideológica fundamental do período imperialista. A fixação no imediato, variedade burguesa da espontaneidade, isso deriva necessariamente da divisão capitalista do trabalho; seus produtos ideológicos correspondem, por sua vez, em tudo e por tudo, aos restritos interesses egoístas da classe burguesa. O funcionamento indisturbado do domínio da burguesia é facilitado pela atomização das massas populares, pela sua ideologia corporativa, segundo a qual cada um se contenta com o trabalho particular que lhe é indicado pela divisão capitalista do trabalho, e aceita conscientemente as formas de pensar e de sentir que decorrem espontaneamente desta divisão (LUKÁCS, 2010, p. 108-109).

Nesse sentido, apreender a problemática da racionalidade humana é apreender o movimento do real, das forças que agem sobre a razão, que são sempre resultado do agir, da práxis de todos os homens e mulheres na cotidianidade. Portanto, o pesquisador necessita compreender que a base da miserabilidade da razão e a da desesperança são problemas tão atuais em nosso tempo, que estão na base do valor de troca. Uma sociedade,

que tem por base os fundamentos últimos do valor de troca, é uma sociedade que glorifica a coisa, em detrimento dos homens que a produziram.

Tendo por base o valor de troca, a sociabilidade burguesa foi ampliando a lógica da troca e do ter por todas as dimensões da vida cotidiana. Portanto, tudo é pensado a partir das relações entre mercadorias. As coisas passam a ser reificadas, coisificadas e, nesse sentido, a racionalidade neoliberal ampliou o grau de destruição e miséria da razão humana, promovendo uma forma de explicar o mundo e de se colocar no mundo em si como uma forma de capital. Esse capital é o próprio sujeito, que, na situação de mercadoria, passa a gerir sua vida em todas as dimensões como uma empresa que necessita dar resultados; que percebe o outro como seu adversário, que os sentimentos e sua afetividade parte e chega ao processo de acumulação de lucro, mesmo que seja mais uma grande ilusão produzida pela dinâmica do capital, assim como a personalidade empreendedora. Apreender a razão é apreender o movimento real da vida, que se faz pautada pelas relações de troca, no contexto da sociabilidade burguesa.

Diante do que está aqui explicitado, a tese se apresenta dividida cinco seções, sendo que a primeira a última sessão corresponde a introdução e as considerações finais, e as demais sessões encontram-se as questões contextuais da pesquisa.

SEÇÃO I – Na primeira seção da tese é apresentada a introdução com os fundamentos teóricos metodológicos desenvolvidos ao longo do estudo. O objetivo geral e específicos, a hipótese

SEÇÃO II - O objetivo é compreender o desenvolvimento da razão Iluminista, como parte integrante do grande projeto econômico, social e político da burguesia, na universalização de seus valores; assim como a legitimação dos novos modelos explicativos do mundo, tão marcados pela propriedade privada, pelo trabalho assalariado, e pela defesa irrevogável da liberdade do indivíduo. Esse cenário, marcado pela contradição e antagonismo de classes, possibilitou o surgimento do proletariado como classe social, desenvolvendo, neste contexto, uma razão contrária aos valores burgueses. Nesse sentido, foi se colocando na história como o novo sujeito revolucionário.

SEÇÃO III - Compreenderemos alguns dos determinantes de como a burguesia, pós 1848, se colocou como uma classe contrarrevolucionária, levando-a a um processo de decadência ideológica, que, segundo Lukács, foi um fenômeno internacional, e não apenas um evento particular da Alemanha, considerado o palco principal da produção da

ideologia reacionária. Para além da “Destruição da Razão” de Lukács, esse capítulo trata da miséria da razão, tendo como principal referência Carlos Nelson Coutinho e os descaminhos da miserabilidade da esquerda, com a adoção do pensamento pós-modernista, que colabora para a produção de uma desrazão em tempos de desesperança, sob a tutela reacionária da burguesia e a produção do sentido da vida.

SEÇÃO VI – Compreende da decadência da perspectiva de um mundo burguês e sua defesa intransigente do irracionalismo, que culmina no nazifascismo na primeira metade do século XX a ascendência da extrema-direita no decorrer do século XXI. A teoria marxiana permite um efetivo escrutínio dos fundamentos materiais do irracionalismo e a necessidade de projetar-se uma alternativa que implique na superação não do irracionalismo ou a miserabilidade da razão, mas da democracia burguesa e da sociabilidade capitalista. Para aprender essas questões, as categorias do estranhamento<sup>5</sup> e da reificação, foram fundamentais. Visto que no estranhamento, não estaria presente o desenvolvimento da personalidade humana, ela pode ser desconfigurar, se deformar. Esse estranhamento estar presente em Sísifo empreendedor.

SEÇÃO V- Apresenta as considerações finais da tese, representou o percurso trilhado pela história dos ser humano, não como um museu do passado, mas como parte integrante do presente, que deve implica em um salto para o futuro.

---

<sup>5</sup> No interior do marxismo ocorre um espaço de discussão sobre a existência de distinção entre as categorias alienação (*Entäusserung*) e o estranhamento (*Entfremdung*). Para muitos estudiosos, não existe uma distinção entre as duas categorias em Marx, nos Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844. Para uma outra parcela de pesquisadores, a distinção existe. A tradução que foi fonte de pesquisa nesta tese (edição da Editora Boitempo), apresenta uma distinção sobre as duas categorias. Para efeito deste trabalho, as categorias alienação e estranhamento apresentam o mesmo sentido, tanto em Marx como em Lukács. A tese indicada por Mônica Hallak Martins aponta que, nos Os prolegômenos para uma ontológica social, Lukács teria abandonado a distinção entre as duas categorias. Essa distinção estaria presente na Ontologia do ser social II.

## SEÇÃO II. A RAZÃO QUE ILUMINA

“No fim de um mundo melancólico, os homens leem jornais. Homens indiferentes a comer laranjas que ardem como o sol”. (João Cabral de Melo Neto).

O objetivo desta seção é apreender o desenvolvimento da razão Iluminista, como parte integrante do grande projeto econômico, social e político da burguesia, na universalização de seus valores; assim como a legitimação dos novos modelos explicativos do mundo, marcados pela propriedade privada, pelo trabalho assalariado e pela defesa irrevogável da liberdade do indivíduo. Esse cenário, marcado pela contradição e antagonismo de classe, possibilitou o surgimento do proletariado como classe social, desenvolvendo neste contexto uma razão contrária aos valores burgueses. Nesse sentido, se colocando na história como o novo sujeito revolucionário<sup>6</sup>.

### 2.1 A razão e o conhecimento

A pesquisa em tela, sobre a problemática da razão ao longo da história, nos permitiu apreender como a racionalidade foi se alterando ao longo da práxis dos homens. Tal afirmação implica em compreender a gênese da razão como resultado da dinâmica de seu agir no mundo e com o mundo. A razão, portanto, não pode ser pensada a partir dela mesma; não pode ser pensada como algo que se encontra em um plano meramente subjetivo, ou como uma coisa *a priori* aos homens como indivíduos ativos de suas histórias. Portanto, o agir humano referenda sua própria história, não se pode pensar do ponto de vista humano, algo que não seja resultado da ação prática destes homens. Assim como a própria consciência, a imaginação, a criatividade, o pensamento, a linguagem e a razão. Na medida em que os homens se tornam seres respondentes, pela via do trabalho, ampliam suas possibilidades concretas de entendimento da realidade, podendo resolver questões da vida objetiva.

A resolução dos problemas objetivos foi permitindo que a razão pudesse constituir uma análise qualitativa e quantitativa das problemáticas da vida. Assim os homens foram desenvolvendo formas e métodos para apreender o movimento do mundo real. Nesse sentido, Kosik (1976) fez a seguinte pontuação sobre a problemática da práxis e o

---

<sup>6</sup> Mais que o trabalhador, o desdobramento contraditório do Iluminismo parece ter derivado numa nova expressão da razão, a da razão dialética. Uma razão que só pode ser levada a cabo consequentemente por interesses que superem a demagogia liberal burguesa.

conhecimento dos homens, que referenda a posição que esse trabalho aponta sobre a problemática da razão.

Cada grau de conhecimento humano sensível ou racional, cada modo de apropriação da realidade, é uma atividade baseada na práxis objetiva da humanidade e, portanto, ligada a todos os outros vários modos, em medida maior ou menor. O homem sempre vê mais do que aquilo que percebe imediatamente (KOSIK, 1976, p. 29-30).

Portanto, apreender como a razão dos homens foi criando as explicações do mundo é ter como ponto de partida o próprio homem, suas necessidades, suas respostas a essas necessidades. O agir humano é a gênese de todo o mundo social. Nesse sentido, é no fazer humano e em seus desdobramentos, que podemos encontrar a gênese da própria razão. Assim, a racionalidade sofre interferência de cada tempo histórico. É fruto de cada momento histórico; é o limite e a possibilidade das especificidades de cada tempo histórico. Basta lembrar que os homens fazem perguntas, que estão condicionadas com as questões objetivas e suas respostas apresentam esses limites; mas, ao mesmo tempo, apontam para um horizonte, para além daquele do tempo em que se concretiza a pergunta. Lukács (2013) afirmou que, na medida em que o homem se torna cada vez mais social, suas capacidades intelectuais vão podendo se apropriar do real, produzindo respostas aos problemas postos.

[...] A apropriação intelectual de tais processos força o pensamento humano a elaborar formas possíveis no plano do pensamento geral que podem vir a ser instrumentos excelentes do espelhamento e da compreensão de conexões objetivas. Por essa razão, é muito fácil entender que seu caráter determinou a concepção do racional: racional (nesse sentido: necessário) aparece como o evento que pode ser adequadamente aprendido com o auxílio de tais formas de pensamento (LUKÁCS, 2013, p. 274).

Partindo de Lukács (2013), logo podemos afirmar que a razão se constitui no fazer dos homens, como explicitado anteriormente, permitindo aos homens uma análise do real, apreendendo formas de resolução das dificuldades, emitindo julgamento de valores positivos ou negativos, como resultado de resolução da problemática cotidiana. Dessa maneira, o ser social necessita, em um primeiro momento, de entrar em contato com os objetos, com o mundo, de reconhecer o problema presente e seus desdobramentos para a vida de todos os homens; definir critérios de análises ou de métodos; portanto, dar respostas objetivas a problemas objetivos. A racionalidade teria essa função de apropriação do real momento, de permitir aos homens um conhecimento sistemático, sempre tendo como ponto de partida os próprios homens.

Desta forma, todo o conhecimento do real só pode ser internalizado na relação concreta com os objetos do mundo. A racionalidade, o ato de explicar os fenômenos vai se alterando, se aperfeiçoando ou radicalmente mudando; daí surgindo novas formas de pensar o mundo e a existência do ser social. Todo esse processo é acumulativo, passado de geração a geração: ora como um fato histórico que perdeu sua legalidade ao longo do tempo, e que serve para referendar como se pensavam as coisas em tempos longínquos, ora pode ter uma sobrevida, enquanto as suas bases materiais existirem. Conseqüentemente, a racionalidade, tal como um instrumento de apreensão da legalidade do processo histórico, significa descobrir a própria lógica da razão dos homens, formular formas alternativas de superação de seus limites. Superação essa que deve ser sempre pautada na vida objetiva, na materialidade da existência, para que possamos dar respostas reais e concretas às problemáticas da vida.

Para Lukács (2013),

Em primeiro lugar, o trabalho (e toda atividade social que, em última análise, parte dele e volta a desembocar nele) confronta todo homem com novas tarefas, cuja execução desperta nele novas capacidades; em segundo lugar, os produtos do trabalho satisfazem as necessidades humanas de uma maneira nova, que se afasta cada vez mais da satisfação biológica das necessidades, mas jamais dissociar-se totalmente dela; de fato, o trabalho e os produtos do trabalho introduzem na vida necessidades sempre novas e até ali desconhecidas e, como elas, novos modelos de satisfazê-las. Em suma: tornando a reprodução da vida cada vez mais multiforme, cada vez mais complexa, distanciando-se cada vez mais da reprodução meramente biológica, eles transformam simultaneamente também os homens que efetuam a práxis, afastam-no cada vez mais da reprodução meramente biológica da vida (LUKÁCS, 2013, p. 291).

É importante ressaltar que o conhecimento produzido pelos homens pela via da práxis, possibilitou o desenvolvimento da ciência, com seus métodos. A sistematização e ordenação de um conhecimento, que permitiu produzir respostas às necessidades cada vez mais sociais dos homens. A racionalidade científica parte da vida cotidiana e volta à vida cotidiana objetivando sua transformação; importante ressaltar que o conhecimento científico desenvolvido aos longo do tempo, tem servido as classes que dominam economicamente o mundo, portanto, as transformações que decorrem daí foram possibilitando o desenvolvimento das forças produtivas e o domínio dos grandes capitalistas, assim o conhecimento científico colabora de forma direta ou indireta para o desenvolvimento social dos homens.

Esse processo de transformação colocou o homem diante de escolha entre alternativas perante toda a problemática enfrentada, procedendo da seguinte maneira: uma necessidade gera imperativamente uma resolução, que pode ocorrer ou não, dependendo das condições objetivas. Essa necessidade impõe uma pergunta que pode gerar uma resposta mais eficiente ou não, dependendo do conhecimento que o indivíduo tenha da realidade que o cerca. Nesse momento, do ponto de vista ideal, ele já tem previamente definido o que deseja, e como espera alcançar seus objetivos. Para isto, ele precisa definir os fins que deseja atingir e quais são os meios para atingir seus fins. Tal condição implicou a apropriação da causalidade da natureza, para poder transformar essa mesma natureza em uma ferramenta para solucionar sua problemática. Quando essa situação ocorrer de forma satisfatória, os homens produzem uma ideia de valor<sup>7</sup>.

A condição humana não elimina em sua prática o erro. Assim, os resultados podem ser generalizados para outras situações, para além da que foi pensada originalmente, e diante de cada nova situação, os homens podem aperfeiçoar as ferramentas, dando-lhe novas funcionalidades. Nesse sentido, o fazer humano é inovador, ou seja, vai se alterando para responder às novas necessidades postas. Tais condições permitiram à racionalidade humana sistematizar seus conhecimentos, seus saberes, produzindo uma razão pautada na ciência ou no pensamento científico. Portanto, na medida em que os homens necessitam produzir uma ferramenta ou um objeto qualquer, eles fazem toda uma apreciação dos meios para atingir os fins. Neste sentido, para Lukács (2013), o trabalho estaria ligado ao desenvolvimento do pensamento científico.

Na medida em que o mundo se torna cada vez mais social, a ciência foi se desenvolvendo, transformando uma série de conceitos e entendimentos de mundo produzidos por sociedades anteriores. O agir humano implica em saltos das barreiras naturais, em alteração do mundo e de quem altera o mundo, o homem. Portanto, a razão permite aos homens: sistematizar os conhecimentos, produzir métodos que possibilitem suplantar as dificuldades objetivas, produzir julgamentos de valores, inclusive definindo o que seria valor útil ou não útil para o cotidiano dos homens. A racionalidade é forjada na vida objetiva, nas condições concretas do existir e do reproduzir humanos e, portanto,

---

<sup>7</sup> Todo valor, como a palavra sugere, indica algo dotado de certa importância. Importância está marcada pela satisfação de uma determinada necessidade, de uma determinada legalidade dentro do complexo de complexos que é a existência social. Portanto, todo valor está vinculado a certa utilidade. Até mesmo os valores de troca, uma abstração que indica a necessidade das trocas num contexto de carência, possuem a utilidade de serem tecnologias (ideologias) sociais criadas para operar sobre os problemas reais da troca entre objetos, a princípio, muito diferentes entre si.

suas formas de expressão pelos modelos explicativos dos fenômenos do mundo, que tem como ponto de partida o próprio mundo, e como ponto de chegada o mundo concreto de todos os homens.

## 2.2 A razão iluminista: as veias que pulsavam

O Iluminismo foi um movimento de extrema importância para a ruptura do velho mundo, trazendo com ele os novos ventos para a história. Esse novo mundo não teve seu aparecimento marcado só pelas ideias e o ideal iluminista, as condições objetivas estavam abertas a seu surgimento<sup>8</sup>. Seu aparecimento iria se fazer, mesmo sem a presença dos grandes filósofos e seus sistemas filosóficos. Visto o que define o aparecimento de novas formas de produção e reprodução do mundo social, são as condições objetivas, que inclusive produziu de forma direta ou indireta todo o projeto Iluminista, que colaborou para o desenvolvimento do chamado novo mundo, orquestrado pelo capital.

Mas, sem sombra de dúvida, todas as revoltas travadas pela burguesia, ao longo da proclamação do novo modo de produção, têm influências profundas deste movimento, que envolveu a filosofia, a política, as artes, a cultura em geral, na busca de um mundo marcado pela luminosidade, pelo *cogito*, ou seja, pela razão. O homem do Iluminismo é o homem da razão. Sendo o homem da razão, o homem da consciência. É, em última análise, o senhor do caminho da luz. É o indivíduo, que conhece seu ser na integridade, e que pode dominar todas as suas forças interiores; por isso é o portador da luz. Sendo portador da luminosidade, pode ser considerado um homem da racionalidade. Levantar tal condição seria igualar esses homens a condições animais ou irracionais. Segundo Vietta (2015):

Nesse contexto, trata-se, em primeira linha, da pretensão de verdade do conhecimento humano e, portanto, da oposição de “verdadeiro” e “falso” / “não verdadeiro”, e a verdade é posta em relação com o logos ou então com o ratio, mas os sentimentos e as emoções, como o âmbito do “não verdadeiro” (VIETTA, 2015, p. 60).

E a irracionalidade não faz parte do caminho da luz, que marca o homem do Iluminismo, da consciência. A razão é o grande trunfo que retirou o homem das sombras do passado, dos velhos hábitos, da moral, dos costumes e dos padrões que o aprisionavam.

---

<sup>8</sup> É certo que sua expressão se desdobrou contraditoriamente no processo de consolidação e expansão capitalista, mas não seria possível pensar a dinâmica do capital sem a quebra com o mundo rural a partir do cosmopolitismo urbano, sem romper com a força da tradição do Antigo Regime na Europa, especialmente por seu agnosticismo, e a supervalorização do indivíduo em detrimento da comunidade. O primeiro capítulo do “Era das revoluções” do Hobsbawm já aponta isso. O “História do Capitalismo” do Maurice Dobb, também, assim como o “O homem do Renascimento”, da Heller.

A razão é a propósito, o que transforma o indivíduo em um ser histórico, que não só conhece a si mesmo, mas que pode, pelas suas próprias ações, produzir as transformações necessárias para o domínio do mundo. Assim, o Iluminismo, com seu foco na razão humana, objetivou uma nova compreensão da relação do homem com a natureza, não mais como um elemento passivo da natureza, mas como um sujeito ativo, que é consciente de suas circunstâncias; portanto, consciente de sua vida. Ter consciência de suas circunstâncias é, para ele, ser o detentor de seu próprio destino. Foi uma das grandes rupturas processadas pelas novas condições materiais de existência, que necessitou romper, rasgar de forma revolucionária com tudo o que se colocou contra o avanço do desenvolvimento econômico. E, nesse sentido, retirar o homem da mera condição de espectador de sua própria vida foi fundamental para o exercício da liberdade individual; ou, em outras palavras, ter consciência de suas circunstâncias como ser social e histórico e, portanto, agente transformador de sua própria vida.

O projeto do Iluminismo teve grandes representantes, tais como: Montesquieu, Rousseau, Kant, Locke, Hume, Descartes, Hobbes, Voltaire, Bacon, entre outros, é importante ressaltar, que esses filósofos apesar de suas contribuições, defenderam o homem burguês. Na pauta do projeto iluminista, em suas linhas gerais, estava a questão da liberdade individual, portanto, ocorreu uma centralidade na luta pelos “direitos individuais”, que em seu bojo, foi um ataque direto a toda estrutura medieval, principalmente uma oposição ao poder da Igreja e todos os seus dogmas. A autocrítica, para os iluministas, era fundamental para guiar a razão de todos os homens. Nesse momento histórico, a burguesia, como o sujeito revolucionário, pregou a liberdade dos indivíduos afirmando que a história é feita pelos homens; que a verdade pode ser conhecida e alterada. Isto é: que o homem passou a ser o senhor do seu destino, o senhor da realização de seus desejos, conhecedor e desbravador do mundo. O mundo deixou de ser limitado, passou a ser infinito como o próprio homem, o qual passou a ser marcado pela liberdade individual, que, ao longo do curso da história, foi rompendo com todos os padrões e valores na relação entre indivíduo e comunidade.

Todo projeto iluminista, que marcou de forma implacável as revoluções burguesas, principalmente nos séculos XVIII e XIX, em última instância, foi resultado da necessidade material da burguesia de produzir, nas veias do processo histórico, um homem marcado pela sede de buscar, alterar e dominar o mundo. Nesse sentido, Starobinski, em sua obra de 1789, “Os emblemas da razão”, fez a seguinte afirmação sobre a razão iluminista:

Os comportamentos mentais, as artes, os mitos, a palavra, os signos, os símbolos, todas as técnicas de expressão e representação, as hierarquias, a etiqueta e as formas diversas de sociabilidade passam, naquele momento, por um processo de metamorfose, ao mesmo tempo radical e complexo. Razão versus preconceitos, luzes versus trevas, conhecimento científico versus superstições, tirania versus democracia (STAROBINSKI, 1989, p. 07).

Em outro momento do livro citado, o autor afirmou que os princípios e as vontades são elementos fundamentais e norteadores deste homem, que se colocou em curso; e, acima de tudo, tem a liberdade de expressar e realizar suas vontades, seus desejos de passar do limite imposto pelos dogmas divinos. Portanto, nesse momento da história, os homens passaram a ser guiados por seus próprios princípios morais e éticos. A vontade de viver as paixões, sem a sombra do medo do pecado, cada vez mais se evidencia na vida cotidiana, nas circunstâncias, que vão sendo apreendidas como momentos que podem ser conhecidos, transformados e ultrapassados. Os homens passavam a expressar a liberdade da vida sem a culpa, sem a sombra dos umbrais do inferno, tão alardeado pela Igreja, quando não se fazia o que os seus dogmas recomendavam para uma vida de regeneração.

O primeiro ato de liberdade limpa o terreno, abre o campo ilimitado do possível. Mas quem pode permanecer nesse instante de pico em que as trevas recuam e o dia futuro oferece todos os rostos, porque ainda não tem rosto algum? Ter tenebrosamente derrubado o reino das trevas não determina ainda senão uma possibilidade de começar, e de modo algum a natureza daquilo que vai começar. Tudo o que se deixa de início pressentir é que o campo está livre para princípios universais. Pois o princípio é a expressão do começo, o enunciado fundador que pretende conter e nele fixar a autoridade radiosa da origem (STAROBINSKI, 1989, p. 44).

A vivência de toda essa revolução iluminista, o campo das artes, tudo isso produziu obras que refletiam, no horizonte, novas formas de ver e pensar o mundo: o pincel dos grandes pintores, as canetas dos grandes escritores, as grandes esculturas denunciavam um homem livre, pronto para voar, sem medo, marcado pela necessidade de se expandir, de se conhecer, de dominar a si e ao mundo. Um novo “rosto” se desenhava no cotidiano da história.

Ainda segundo Starobinski (1989),

O ato revolucionário é a síntese desses termos opostos; ele faz passar dos princípios aos fatos, pelo movimento mesmo que erige penosamente em linguagem uma violência de início muda. A linguagem teórica, a linguagem dos princípios precisará aliar-se e comprometer-se com uma parcela de sombra e paixão, de medo e de

fúria – com a violência da necessidade elementar que agita as multidões brutais. Por mais que o enunciado da ordem legítima seja formulado nas mais límpidas evidências, ele permanece vão se não adquire força de lei, se não se impõe e não se faz reconhecer como uma instituição viável. Deve impor sua necessidade contra a necessidade adversa da miséria e da violência. Para interpretar, para dominar, dirigir e conter as potências obscuras, a palavra tentará conquistar seu máximo de eficácia: reivindicará a mais intensa das energias. Ela se fará augural, sentenciosa, profética (STAROBINISKI, 1989, p. 48 -49).

Ainda sobre o projeto ou o movimento iluminista, Grespan (2003) fez a seguinte ressalva:

O Iluminismo é aqui considerado já como uma reflexão sobre um processo revolucionário, o ocorrido na Inglaterra do século XVII, que consagrou alguns princípios básicos para a filosofia política, moral e até da natureza. E o desenvolvimento desses princípios no século seguinte não podia deixar de ter um caráter ativo, de intervenção crítica e modificação da sociedade da época. Por outro lado, a Revolução Francesa representou não só a realização dos ideais iluministas, como também sua elaboração teórica, evidenciando os impasses e a necessidade de ultrapassar aquele marco filosófico (GRESPLAN, 2003, p. 10).

Em outro momento, Grespan (2003) fez a seguinte reflexão sobre o Iluminismo e seus desdobramentos:

Assim, o iluminismo não se restringe a uma simples atitude de crítica, envolvendo necessariamente o ponto de vista a partir do qual ela era feita. Mas a crítica constituiu, sem dúvida, um elemento fundamental no movimento das ideias, imprimindo-lhes uma dinâmica, impedindo que se cristalizassem numa totalidade estática, portanto, já que se definia justamente pelo repúdio de todo e qualquer sistema rígido e acabado de pensamento. Mais do que uma atitude mental, o iluminismo foi movimento de ideias, no sentido forte de um processo de constituição e acumulação de saber sempre renovado e sempre capaz de ser modificado até nos fundamentos (GRESPLAN, 2003, P. 15 – 16).

Não se poderia ter um mundo rígido, dogmático, que inviabilizasse a vida dos homens. É o homem da propriedade privada, é o homem do Estado moderno. E como tal, era o homem que se permitia à autocrítica.

Para Grespan (2003):

O Iluminismo é capaz, assim, de autocriticar-se, de voltar-se até contra si mesmo, coroadando uma trajetória de constantes modificações, dentro da qual ele já havia se desenvolvido em direções diferentes e conflitantes. Como veremos, é da radicalização de sua atitude geral de suspeita, por exemplo, que surge a tendência ao ceticismo, marcante em Voltaire e especialmente em Hume, contrariando uma concepção bastante difundida atualmente do iluminismo otimista, quanto às possibilidades de tudo explicar e entender. Bem como é dentro dele que

se desenvolve o cultivo da subjetividade individual, da intimidade psicologicamente analisada pelo romance, que levará finalmente ao movimento literário e filosófico do Romantismo, profundo e duro crítico das “luzes” (GRESPLAN, 2003, p. 17).

Na opinião do autor, o Iluminismo não foi um movimento marcado pela linearidade de ideias. Como um grande projeto de um novo mundo, foi marcado por diferentes percepções do mundo, de ideias contrárias, como ocorreu com o movimento empirista e o racionalismo. Nesse sentido, a razão iluminista – ou o projeto iluminista – refletiu o movimento histórico de toda uma época, na qual o sujeito burguês era o personagem revolucionário que trazia, pela via da prática e da liberdade individual, um mundo em ebulição, “livre” para todos.

Sobre esse movimento intenso da história, quando as ondas revolucionárias se faziam presentes e o horizonte se fazia aberto a tudo, Grespan (2003) comentou:

Afinal, o iluminismo foi também uma prática, pela qual ideias eram produzidas, difundidas, criticadas e modificadas. E a Revolução possuía uma inevitável dimensão de projeto elaborado no campo teórico, embora sua execução levasse para além dessa dimensão inicial. De qualquer modo, a medida em que é movimento da crítica, o iluminismo tem um aspecto revolucionário: por definição, ele nunca pode fixar fundamentos rígidos e construir um sistema acabado e imutável de ideias, mas, inversamente, sempre contestá-las e modificá-las. Aparece aqui um primeiro conceito e revolução, ligado à forma em que se dava a constituição da prática teórica iluminista (GRESPLAN, 2003, p. 17).

Em outro momento, Grespan (2003) afirmou que:

A forma do desenvolvimento das ideias iluministas, que só era revolucionária por estar inserida em um quadro maior de uma revolução real. Ou seja, o Iluminismo nasce de um contexto revolucionário, que é o que lhe conferiu o aspecto crítico pela qual se definiu e constituiu. Veremos com detalhes adiante que no âmbito das Revoluções na Inglaterra do século XVII – a Puritana de 1640 e a Gloriosa de 1688 – é elaborado e consagrado um pensamento crítico, marcando decisivamente o século seguinte em toda a Europa. É fundamental compreendê-lo em seus vários aspectos, para resgatar o contexto em que se formou o pensamento das “luzes”, delimitando suas possibilidades e configurando o objeto de sua crítica. “Assim, o antigo regime se caracterizou essencialmente pelo rearranjo de forças entre a aristocracia e a realeza, que permitiu a centralização de poder conhecida como monarquia absoluta; e o iluminismo, ao contrário, distinguiu-se por suas objeções de cunho liberal a ela” (GRESPLAN, 2003, p. 19-21).

Nesse sentido, o Iluminismo partiu do pressuposto de que tudo pode ser criticado, tudo que se encontra no mundo pode ser examinado, não podendo existir nenhum tema ou problemática que não possa ser conhecido e transformado conforme as necessidades

dos homens. Assim, o dogmatismo é rejeitado pelos iluministas, visto que, se algo não pode ser comprovado na prática, não poderia ter existência. Assim, o Iluminismo que se colocou contra os dogmas religiosos, também realizou suas críticas à monarquia absolutista. Nesse período, a burguesia, em seu momento de ascendência e afinada ao pensamento liberal, constituiu profundas críticas às monarquias absolutistas, principalmente pelas ideias iluministas, que criticavam tudo o que se colocava acima da verdade; portanto, não sendo passível de crítica. E o poder do monarca se colocava nesta posição: tal poder era visto como algo “natural” emanado por Deus. O monarca era o grande representante de Deus, legitimado pela Igreja; sendo assim, tinha o direito a governar seu povo. Seu poder era algo inquestionável. Sendo algo inquestionável, tornava-se alvo de críticas dos filósofos.

O absolutismo tal qual era criticado pelos iluministas, bem como as condições objetivas favoráveis à ascendência da burguesia, quando muitos déspotas passaram a fazer uma série de modificações no Estado absoluto, com adesão de políticas voltadas para o desenvolvimento da ciência e da cultura, favorecendo, dessa forma, o progresso social. Essa nova roupagem da monarquia absolutista passou a ser denominada de “déspotas esclarecidos”. Porém, a adoção dessas práticas progressistas, pertinentes aos “déspotas esclarecidos”, ficava restrita a uma pequena parcela da população. O povo continuava à margem de qualquer participação e acesso à cultura, fato que reforçava as críticas dos iluministas.

O Iluminismo foi radicalmente contra toda e qualquer possibilidade de dogmatismo; mesmo quando afirmou que o homem é pura razão, questionava a produção do dogma da razão. Portanto, o Iluminismo fez críticas radicais aos dogmas que inviabilizavam a liberdade individual, a busca do conhecimento do mundo e sua transformação. Segundo Grespan (2003), foram três os dogmas aos quais o Iluminismo fez suas críticas, a saber: o dogma político, o dogma religioso e o dogma da razão. A crítica ao dogma político pelos iluministas tinha como foco a monarquia absolutista, na figura dos reis, e os poderes instituídos aos soberanos. O poder dos reis tinha um caráter de “direito natural”. O direito natural está fundado no direito justo, na vontade divina; assim, os reis teriam o direito a exercer seu poder sobre todas as coisas. Esse poder estaria relacionado a uma ordem universal, imutável e cognoscível. Nesse contexto, o direito natural tem como princípio o poder fixo; portanto, absoluto e intemporal, que legitimava o eterno poder sobre as coisas, pelos reis.

Assim, esses padrões e valores, que existiam nas monarquias absolutistas, foram efetivamente contestados pelos iluministas, porque essa ordem não reconhecia a liberdade individual, e os homens estavam presos a um contrato entre o soberano e o súdito, que não permitia o exercício da liberdade e da transformação do mundo, impedindo o desenvolvimento do próprio mundo.

Segundo Grespan (2003), as críticas ao dogma religioso foram desenvolvidas pelos iluministas na medida em que o dogmatismo é um padrão de verdade que não permitiria a crítica, a mudança, o conhecimento da real verdade pelos homens. Sendo assim, os dogmas da Igreja, que perduraram por um longo tempo histórico, demonstravam seu esgotamento.

O alicerce do dogmatismo é visto com a autoridade temporal das instituições religiosas, que impedem violentamente a inspeção livre das verdades sobre as quais se estabelecem. O Iluminismo jamais se proclamará ateu, pois para ele a fé pertence à consciência individual, e o objeto da sua censura é antes a força institucional da religião e o dogmatismo daí decorrente. Seguindo mais uma vez o caminho trilhado por Locke, trata-se de defender a tolerância religiosa, oposta ao dogmatismo, no qual uma crença pretende excluir as demais a partir de seu poder terreno. Mas a tolerância implicava, em seguida, aceitar as verdades dos outros como igualmente legítimas, como formas diferentes de reverenciar o mesmo Deus, abstraindo dos elementos doutrinários e rituais que formam as diferenças. Surge daí o conceito de um Deus universalmente reconhecido, depois das formas específicas que cada religião dá a ele em seu culto e que levam à discórdia e à guerra. Essa divindade acessível à razão que todo ser humano possui é à base de uma nova atitude, típica do Iluminismo e conhecida como “deísmo”, que admite a existência de uma força superior, com leis estabelecendo uma ética ampla e genérica, em torno do mandamento de “não faz para o outro o que não queres que seja feito a ti mesmo” (GRESPLAN, 2003, p. 40).

Um ponto importante no Iluminismo foi sua crítica severa aos dogmas da Igreja, como a marca de um mundo onde o homem é um mero elemento decorativo, subordinado a forças exteriores a ele, que determinava tudo sobre a sua vida. Porém, o Iluminismo não tinha como objetivo provocar uma ruptura radical ou total frente às verdades da Igreja; mas, sim, a retirada dessas verdades religiosas do mundo econômico, possibilitando ao homem, como um ser livre, ter direito a conduzir a sua vida conforme suas vontades; nesse sentido, a questão religiosa passaria a fazer parte da vida privada de cada indivíduo. Na vida privada, os homens também teriam a liberdade de escolher sobre suas crenças religiosas, o que reafirmou a defesa pela liberdade individual. Para a razão iluminista, essa problemática da religião foi resolvida à medida que a ideia de deísmo pregou que a existência de Deus pode ser constatada através da razão, isto é, Deus poderia ser

conhecido e sentido, através da natureza e da ciência. Para os deístas, Deus teria criado o universo com tudo o que estaria dentro dele, e abandonado esse universo à sua própria sorte, ou seja, a seguir seu rumo natural, não tendo nenhuma intervenção de sua parte. Portanto, pertenceria ao homem o direito sobre sua vida, sobre o mundo, conhecendo, transformando e dominando a natureza. O homem seria livre para realizar seus desejos e apetites.

Para Grespan (2003), outro dogma que o Iluminismo se colocou contra foi o dogma da razão.

Mas a razão, que deste modo condena as religiões estabelecidas e funda o deísmo, não pode substituir a religião, aparecendo como um novo dogma. O século XVIII é bem consciente desse perigo e da consequência necessidade de autocrítica. A terceira dimensão que caracteriza seu pensamento, portanto, embora não tão diretamente ligada ao absolutismo monárquico, é a recusa aos excessos da própria razão. Compreender esse aspecto é muito importante, pois com demasiada frequência se define o Iluminismo pelo projeto de tudo conseguir explicar e abarcar com o entendimento, num otimismo quase ingênuo sobre a capacidade do intelecto e da ciência. Os maiores filósofos, ao contrário, opunham-se ao “racionalismo”, que eles consideravam como um dogmatismo da razão, tão criticável quanto o da religião e da política (GRESPLAN, 2003, p. 41-42).

O projeto Iluminista não poderia aderir ao dogma da razão. E suas críticas foram endereçadas ao racionalismo. O racionalismo como movimento filosófico acreditava que o raciocínio era uma operação mental, discursiva; portanto, todas as ideias teriam sua origem na pura racionalidade, desprezando qualquer conhecimento produzido pela empiria, pois fora da racionalidade não teria como produzir a verdade sobre o mundo. O racionalismo defendeu que o conhecimento ou as ideias são elementos *a priori* da experiência. E se esse conhecimento *a priori* seria inato ao ser humano. Um grande representante foi Rene Descartes, que afirmava que os princípios matemáticos existem desde sempre na mente dos homens, enquanto os empiristas defenderam que fora da experiência, da prática, não pode existir conhecimento ou ideias.

Assim, para Locke, as ideias ou o conhecimento estariam ligados aos cinco sentidos; logo, não poderiam existir ideias inatas. Ao nascer, o ser humano vai desenvolvendo suas potencialidades pela via da experiência. Nesse sentido, dentro do iluminismo, podem ser verificadas várias escolas de pensamento ou sistemas filosóficos, que objetivaram conhecer o mundo e os homens. Sendo assim, o Iluminismo produziu seus fundamentos da crítica, do ceticismo.

O projeto Iluminista, como o grande projeto de uma burguesia revolucionária, possibilitou se constituir um movimento intelectual, marcado pela presença de racionalistas e empiristas no século XVIII. Tal cenário, sem sombra de dúvida, favoreceu a ideia de que tudo pode ser criticado, que tudo pode ser duvidado, principalmente os chamados dogmas religiosos. Nesse sentido, o ceticismo representou, no seio do Iluminismo, reação a toda e qualquer possibilidade de entender a própria razão humana como um dogma. O ceticismo foi marcado por uma atitude ou um conjunto de conhecimento que desafiava todas as verdades estabelecidas, tanto por filósofos, quanto por cientistas e teólogos. A posição cética não filosófica, para muitos intelectuais da época, poderia levar a problemas sérios do ponto de vista da moral, da sociedade e da própria religião. Para esses intelectuais, o ceticismo filosófico era visto como positivo para o próprio desenvolvimento da vida humana.

Diante de tudo que foi discutido até então sobre a razão Iluminista, pode-se afirmar que: em primeiro lugar, é fruto direto do avanço da ciência e da técnica, que se desenvolveu no seio do próprio desenvolvimento da relação do homem para dominar as forças da natureza, para atingir seus objetivos no domínio de um mundo, agora pautado na infinidade de um horizonte, repleto de riquezas a serem desbravadas; com isto, a ideia da individualidade, das paixões, dos desejos que poderiam ser realizados sem nenhum impedimento, os laços entre comunidade e indivíduo são radicalmente alterados. Essa nova relação entre comunidade passa a ser subordinada pela ideia da realização das necessidades individuais, que levaria, em última instância, as melhores condições para a comunidade. Em segundo lugar e em decorrência do primeiro, o capitalismo mesmo diante de suas próprias contradições, não poderia frear o desenvolvimento da ciência e da técnica, que foi necessário para o domínio da nova classe social, que se colocava como o grande agente revolucionário do novo mundo, a burguesia. Desse modo, a burguesia com a concepção de um mundo pautado na ciência, na técnica e na divisão social do trabalho, soube fazer um corte cirúrgico em que, ao longo de toda história, fosse radicalmente alterado tudo que se colocou como adversário as suas propostas, ao tempo em que soube transformar em certa medida adversários, como a Igreja em bons defensores dos valores da liberdade, da democracia, da igualdade, da fraternidade. Vale ressaltar que a Igreja, sempre ao longo da história, esteve ao lado do poder, e fez parte do poder<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> A ideia de poder é tratada aqui como decorrente das condições materiais das classes. O poder enquanto os donos dos meios de produção. O poder da Igreja como detentora de riqueza e do conhecimento à época, e o poder pensando aqui para parte integrante do Estado.

Nesse sentido, o desenvolvimento da ciência, da técnica, do ceticismo, ou seja, o grande projeto Iluminista não rompeu e não poderia romper com a razão antropomorfizadora, mas soube conviver com ela. Tal condição representou, em última instância, que a nova sociedade capitalista não poderia construir uma muralha chinesa, entre a razão antropomorfizadora e a razão desantropomorfizadora, em decorrência das próprias necessidades objetivas do capital.

### 2.3 Por um *homo economicus*: um tipo específico burguês

Os séculos XVI e XVII foram importantes para os acontecimentos que ocorreram ao longo do século XVIII e XIX, para o surgimento do tipo *homo economicus*, tendo por base a liberdade individual, a propriedade privada e a razão empirista. É importante ressaltar que as ideias e os ideais iluministas foram sendo modificados ao longo do desenvolvimento do capitalismo, portanto, algumas ideias foram abortadas outras foram supervalorizadas, como a ideia da individualidade, das paixões, pelo domínio do mundo e das coisas, e neste caso não se trata de apenas escolhas de ordem subjetiva, mas também das necessidades do mundo objetivo.

Segundo Costa (2009), o termo *homo economicus* surgiu pela primeira vez no século XIX, em decorrência do próprio desenvolvimento da economia como ciência. A ideia que predominava entre os cientistas era de fragmentar o objeto da pesquisa com vista à uma investigação analítica da realidade.

Sobre essas questões anteriormente apresentadas, partiremos da obra *Dialética do Concreto* (1976), de Karel Kosik, no capítulo intitulado "Metafísica da ciência e da razão (Homo economicus)".

O homem já não é simples atividade engagée que cria o mundo, mas se insere como parte integrante em um todo supraindividual regido por leis. Mas, com tal inserção, se opera uma metamorfose do sujeito: o sujeito abstrai-se da própria subjetividade e se torna objeto e elemento do sistema. O homem é uma unidade determinada por sua própria função no sistema regido por leis. Ele quer compreender a si mesmo abstraído-se da própria subjetividade e se transformando num ser objetual. Esse processo puramente intelectual da ciência, que transforma o homem em uma unidade abstrata, inserida em um sistema cientificamente analisável e matematicamente descritível, é um reflexo da real metamorfose do homem, produzido pelo capitalismo. (KOSIK, 1976, p. 91).

Ainda sobre o *homo economicus* Kosik (1976) afirmou, que:

A teoria da sociedade como sistema só surge onde a sociedade já é, ela própria, um sistema; onde ela não só é suficientemente diferenciada, mas onde a diferenciação conduz a uma dependência universal e à autonomização, dessa dependência e conexão; onde portanto, a própria realidade se constitui como um todo articulado. Neste sentido, o primeiro sistema capitalista. Somente com base em uma realidade assim entendida e compreendida, que tem a aparência de uma ordem natural e espontânea – isto é, só com base numa imagem da economia como sistema de leis que o homem apreende – se coloca como questão secundária a relação do homem com tal sistema. O *homo economicus* é o homem como parte do sistema, como elemento funcional do sistema e, como tal, deve ser provido das características fundamentais indispensáveis ao funcionamento do sistema (KOSIK, 1976, p.92-93).

Em outro momento, na mesma obra, Kosik (1976) apresentou a seguinte argumentação sobre o *homo economicus*:

A ciência clássica dotou o “*homo economicus*” de algumas características fundamentais; uma das mais essenciais, entre elas, é a racionalidade do comportamento e o egoísmo. Se o *homo economicus* da ciência clássica é uma abstração, trata-se de uma abstração razoável, não só no sentido de *verständig*, mas especialmente no sentido de *wernünftig*: a sua abstratividade é determinada pelo sistema e só fora do sistema o *homo economicus* se torna uma abstração sem conteúdo. O sistema (a economia como sistema) e o “*homo economicus*” são grandezas inseparáveis. A teoria do interesse de Helvetius, e a teoria da economia, de Ricardo, repousam sobre um fundamento comum, o qual, permanecendo oculto, de seu ensejo a numerosos equívocos. Como ocorreu, por exemplo, com a representação de que a psicologia do egoísmo (do interesse) – as leis da economia são de fato definições de uma força chamada egoísmo – constituiu perfeita analogia do mecanismo da física. O egoísmo como móvel da ação humana é válido apenas no âmbito de um hipotético sistema em que o homem, ao procurar satisfazer os próprios interesses privados, determina o bem geral. Que é este “bem geral” que se apresenta como resultado? É o pressuposto e a premissa ideologizada de que capitalismo é o melhor de todos os sistemas. (KOSIK, 1976, p. 93-94).

A entrada em cena da ideia do *homo economicus* pela economia política é decorrente da prática que se desenhava ao longo dos séculos XVII e XVIII, a qual colocava em curso a ideia de homem que iria se radiar ao longo do desenvolvimento da revolução burguesa, refutando, em muito, as ideias de homem do Iluminismo. Essa metamorfose foi se concretizando na medida do desenvolvimento do capital em sua dinâmica própria. Nesse sentido, foi a prática como o primado que permitiu a elaboração e a efetivação desta metamorfose do capital e de todos os seus ideais revolucionários. Portanto, a abstração do *homo economicus* não ocorreu por uma separação entre o pensamento e a realidade, que são inseparáveis. Assim, a realidade como algo externo ao homem só pode ser percebida pelo pensamento e o pensar necessita da existência concreta

de um ser que pensa por via de sua prática. É importante ressaltar que a história humana não é marcada pelo campo da neutralidade. Nesse sentido, os homens travaram profundas lutas, não apenas no sentido literal do termo, mas também no campo das ideias com o surgimento da economia política e o direcionamento dado a partir do agir na vida real. Assim, tomou-se forma os ideais que iram desdobrar-se no homem meramente econômico. Essa prática no século XIX foi forjando o aparecimento desse novo homem, o qual passou a ter uma natureza econômica em sua essência.

Um ponto fundamental, para compreensão do tipo *homo economicus*, é o entendimento do que se chama natureza humana: a natureza dos homens não pode ser entendida como algo posto pela dimensão biológica; caso assim o fosse, essa mesma natureza não poderia ser alterada. Pensar sobre a natureza dos homens é pensar que ela se efetiva nas relações sociais com outros homens, na medida em que o mundo social vai alcançando seu desenvolvimento. Portanto, é pela via da práxis que se aprende a ser social, que se sente, se pensa; que vivemos nossas afetividades, nossos sentimentos mais positivos ou negativos. É nas relações humanas que aprendemos e internalizamos os mais diversos valores.

A natureza humana é forjada na cultura, na educação; por fim, no viver em sociedade. Mas esse viver em sociedade explicita o viver sob determinada forma de produzir a vida, de pensar a vida e, nesse sentido, vamos internalizando, mesmo que de forma inconsciente: as normas, as regras, os padrões morais que reproduzimos no cotidiano. No contexto da sociabilidade do capital, o *homo economicus* é tipicamente o personagem, que se define como um padrão a ser efetivado por poucos e desejado por muitos, com pouca possibilidade de concretização. Quando se pensa no tipo *homo economicus*, define-se seu comportamento como sendo algo egoísta e individualista, pautado em interesses sempre particulares. Tal condição parece ser de uma ordem a priori do próprio homem, que teria uma natureza egoísta, perversa; que sempre olha o outro homem como sendo uma ameaça, a qual deve ser destruída. Nesse sentido, a natureza humana, que se gestou na lógica do capital, é pautada em um homem que seria o lobo do próprio homem; seria essencialmente egoísta, perverso. Ora, caso ocorresse assim, todos esses sentimentos, os quais são dados pela natureza, seriam emanados por algo extra-humano, sobrenatural. Sendo assim, o capital foi produzindo suas explicações metafísicas, para universalizar uma forma específica de sociabilidade.

No contexto das teorias clássicas tivemos grandes pensadores que expuseram o ideal de homem, a apreensão da natureza deste homem, entre eles Adam Smith, John Stuart Mill, John Locke, Thomas Hobbes e David Hume. Apesar de particularidades entre as formas de explicar o homem, existiram diálogos entres esses filósofos sobre a essência humana, na medida em que representaram o ideal do homem burguês. Entre os filósofos citados acima, Adam Smith, apreendia o homem, como um ser que tinha um impulso marcado pelos interesses privados. Mas esse indivíduo não tinha a totalidade de seus impulsos voltados exclusivamente para seus interesses próprios. Nesse sentido, esse ser humano era também dotado de empatia, ou seja, buscava se colocar no lugar do outro. Portanto, esse homem tinha um sentimento em relação aos outros homens que passavam por problemas econômicos e sociais.

Para o grande filósofo escocês, a problemática da moral se faz presente, na medida em que explicita a questão da empatia como parte integrante dos impulsos dos homens. Assim, segundo Cerqueira (2008), para Smith o homem seria formado por sentimentos, e esses sentimentos impactavam no comportamento dos indivíduos.

Seu ponto de partida é admitir que os homens estão dotados de um conjunto variado de sentimentos. Nossas experiências sensíveis atuam sobre eles, que, por sua vez, determinam nossas reações e comportamentos. O que importa frisar é que, para Smith, os diferentes sentimentos não são em si mesmos bons ou maus. Com efeito, ele reconhece que o amor-próprio (self-love) é um princípio natural nos homens, que nos permite garantir e aperfeiçoar nossa existência (CERQUEIRA, 2008, p. 75).

Ainda sobre a problemática dos sentimentos, Cerqueira (2008) afirma que:

Mas, para Smith, ao mesmo tempo que os homens são inclinados a buscar seus interesses pessoais, eles também se preocupam com os outros homens, com sua felicidade ou seu sofrimento: “por mais egoísta que se possa admitir que o homem seja, existem evidentemente alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte de outros e tornam sua felicidade necessária para ele mesmo, apesar de não obter nada disso, a não ser o prazer de assisti-la” (TMS I.i.1.1). Portanto, como seres naturalmente dispostos para a vida em sociedade, nem mesmo o menos virtuoso dentre os homens consegue ser indiferente ao que se passa com os demais, a sua alegria ou sua dor, e este interesse pela sorte alheia não decorre de qualquer consideração da utilidade que podemos extrair desta situação. Isto é o que a experiência nos ensina: “é um fato óbvio demais para precisar ser comprovado” que nos emocionamos diante da visão do sofrimento alheio (TMS I.i.1.1) (CERQUEIRA, 2008, p. 75).

A rigor, na teoria dos sentimentos morais de Smith, no convívio social existe o indivíduo (ator) que sofre e o espectador (agente moral). Então, nesse contexto, o amor

ao próximo, que tem por base o amor si mesmo, desenvolve sentimento de solidariedade entre os homens. Nesse cenário, o agente moral, ou seja, o espectador, internalizado por todos os indivíduos, funcionaria como o agente da justiça, visto que todos esses indivíduos são possuidores de sentimentos que podem variar de intensidade mediante seu sofrimento. A conduta do espectador que julga o comportamento do outro se faz pela imaginação. Imagina o que o outro estaria sofrendo, estabelecendo, assim, um vínculo de solidariedade. É importante lembrar que em Smith todos os indivíduos julgam uns aos outros a partir do que é valorado na sociabilidade.

O processo da simpatia teria, então, um caráter de harmonização e antecipação do conflito que poderia causar uma desarmonia social. Assim, a simpatia mediará a formação de um comportamento adequado, valorado por todos, evitando um processo de dissonância dos sentimentos, portanto, da sociedade. Essas valorações dos sentimentos gerariam, do ponto de vista individual, uma crítica à própria conduta. Nessa dinâmica, os laços afetivos aprovados pela comunidade impactam no indivíduo, ao ponto de ele se imaginar no lugar do sofrimento do outro homem. Então, se constitui a simpatia, promovendo a solidariedade entre indivíduos.

Para John Stuart Mill, a moral e a ética utilitarista objetivaram conhecer as ações práticas dos indivíduos e os resultados obtidos. Mill já defendia o prazer como a base fundamental do utilitarismo, não importando a quantidade, mas a qualidade do prazer. Mill se referiu ao prazer em duas dimensões: um prazer relacionado à cognição, aos elementos emocionais, aos sentimentos dos homens. Esse tipo de prazer foi denominado de prazer superior. O prazer definido como inferior estaria relacionado ao desejo carnal. Em todos os casos, a moral e a ética utilitarista expressaram o ideal do homem, que pautou sua vida na liberdade econômica.

No que tange à discussão sobre a “natureza humana”, Hobbes é, sem sombra de dúvida, um dos mais eminentes filósofos do século XVII. Hobbes viveu em um tempo das grandes descobertas científicas, portanto, em pleno vapor do desenvolvimento das forças motrizes que levariam a humanidade ao capitalismo. Ele foi bastante influenciado pela ideia de que a ciência deve pensar de forma crítica, desvincilhando-se do pensamento comum; foi um grande crítico da Igreja católica. Hobbes (2014), assim como Descartes, tinha um pensamento científico pautado em uma lógica matemática e no utilitarismo, fruto do contexto em que viveram. Para Hobbes (2014), o homem é por natureza marcado por suas dimensões, a saber: a paixão e a razão. A paixão seria a

tendência natural do homem para o poder e a cobiça; por outro lado, a razão é o mecanismo natural que o homem tem para evitar a sua própria destruição. Para o grande filósofo inglês, é pela via da razão que os homens poderiam dar limites ao estado de natureza, compreendendo-se que o chamado “estado de natureza” hobbesiano é aquele em que o homem é egoísta, deseja tudo que não tem e vive em iminente estado de guerra com os outros homens.

Nesse sentido, qual a compreensão da natureza humana, para Hobbes (2014)?

O direito de natureza, a que muitos autores comumente chamam jus natural, é a liberdade que cada homem tem de utilizar seu poder como bem lhe aprouver, para a preservação de sua própria natureza, isto é, sua vida; conseqüentemente, é a liberdade de fazer tudo aquilo que, segundo seu julgamento e razão, é adequado para atingir esse fim. Entendemos por liberdade, conforme o significado da própria palavra, a ausência de empecilhos externos que podem, muitas vezes, tirar parte do poder de cada um agir como quiser, mas não impedir que cada pessoa use o poder restante de acordo com seu julgamento e razão (HOBBS, 2014, p. 110-111).

Nesse sentido, a dinâmica do capital, é que vai determinar os valores, sentidos e significados que o mundo burguês vai adotar ao longo da história. E aqui quando se fala sobre a dinâmica do capital, não deve ser entendido como uma entidade supra-humana, mas um tipo de relação social construída pelos homens em seu agir. Portanto, o agir humano, foi produzindo um tipo de homem, que tivesse as características do novo horizonte que se colocava para o mundo. Essas características são decorrentes da ação destes mesmos homens, que vão produzindo sua existência e valorando condições e princípios que percebem que obtém resultados positivos para atender as suas necessidades.

O *homo economicus* é o homem da prática, que tem na experiência vivida o lócus da produção da verdade. Então, o caráter de verdade, de ciência, não é possível fora da prática. O *homo economicus* nega qualquer conhecimento *a priori*, como ocorria no feudalismo. Não existe conhecimento fora da prática, e nessa prática ele foi desenvolvendo leis da utilidade para obtenção do lucro. Portanto, foi pela via da prática que foi possível desenvolver a capacidade de realizar previsões que orientavam as ações do homem de negócios, na medida dos avanços das condições objetivas.

Em sua busca da riqueza exigiram um novo domínio sobre a natureza, e novos instrumentos para desenvolver aquele domínio. As suas necessidades demarcaram novos horizontes para o cientista, de onde emergiu um novo retrato do universo e um novo controle da natureza. Esta conjugação de esforços na pesquisa, aqui deliberada,

semiconsciente, é um dos mais momentosos eventos do mundo moderno. A atitude nada mais foi do que a proclamação do direito do homem moderno de seguir os seus próprios pensamentos, onde quer que estes o conduzissem. O Professor Whitehead talvez tenha razão ao afirmar que “a causa pela qual ele [Bruno] sofreu, não foi a da ciência, mas a livre especulação imaginativa; mas o traço característico de seu martírio é o fato de que a nova ciência informara, sua totalidade, a perspectiva de seu pensamento. O mesmo pode ser igualmente dito de Francis Bacon. Nele se expressou, mais magistralmente do que em qualquer outro na figura do seu tempo, a compreensão, primeiro, de que um novo mundo nascera e, segundo, de que a ciência dera ao homem os meios para tornar-se o senhor do universo. Os descobrimentos, diz-nos ele, “mudaram a face e o estado das coisas do mundo inteiro”. Todo ele era desprezado pela “erudição degenerada” dos escolásticos, que “de uma quantidade ínfima de matéria e uma agitação infinita de espírito engenhoso, teceram para nós laboriosas teias de erudição que jazem, inertes, em seus livros ... sem substância nem proveito”. O que Bacon defende é o experimentalismo, a investigação cooperativa da natureza, o abandono de preconceitos, o estabelecimento dos métodos corretos de inquérito. Devemos observar infatigavelmente e empenhar nossos esforços nessas observações, arvorar a pesquisa científica em princípio fundamental da política pública. Ao elaborarmos tal princípio, “o conhecimento humano e o poder humano conjugam-se num só; pois a causa é ignorada, o efeito não pode ser produzido. A natureza, para ser comandada, deve ser obedecida (LASKI, 1973, p. 55-56).

Assim, foi no mercantilismo que filósofos como Bacon, ao lado de Descartes, tornaram-se os maiores defensores do experimentalismo como fonte da produção da verdade e do conhecimento das coisas do mundo. Bacon, no contexto de sua filosofia, expressou que a verdade está no objeto do conhecimento, deixando o objeto se expressar se pode conhecer a verdade. Para ele, os chamados ídolos contribuía para o erro, visto que criavam uma ilusão na mente dos homens. A filosofia de Bacon foi, neste momento, fundamental para colaborar com a quebra da razão metafísica.

Laski (1973) afirma sobre a filosofia de Bacon:

Eficiência e utilidade são o seu evangelho; e não há condenação suficientemente forte para tudo o que interfira na consecução de tais metas. O homem, tal como ele o vê, é sobretudo uma criatura movida pelo desejo de realizar sua própria capacidade. Busca as condições por meio das quais, num mundo de ambição, vaidade, medo, egoísmo, um mundo em que além disso, ele sabe que a disciplina medieval se desintegrou, essa capacidade possa ser realizada ao máximo. Os critérios de conduta que aplica são os do homem de negócios, tendo o poder – em vez do lucro – como meta a cumprir (LASKI, 1973, p. 56-57).

Sobre o século XVII, Laski (1973), ressaltou, que:

O século XVII tem sido corretamente denominado a Idade do Gênio, visto que, mesmo trezentos anos depois, as implicações de suas descobertas ainda não foram esgotadas. Contudo, é aconselhável não

ênfatar demais sua separação do século que o precedeu. A evolução de um para o outro foi mais gradual do que distante. Seu cânone é, simplesmente, o florescimento das sementes plantadas no período anterior. Newton e Descartes, Hobbes e Locke, Pascal, Sydenham e Bayler, apenas desenvolveram como gênios as grandes introversões de seus percursos. O que talvez diferencie o século XVII do seu antecessor será menos o caráter de sua atitude do que a escala e a intensidade com que foi levada para adiante. No século XVI, a batalha ainda não estava ganha, mesmo que a certeza da vitória já se fizesse presente. No século XVII, o triunfo é tão completo que dificilmente se enxerga um inimigo no campo de batalha. É na Inglaterra que pode ser observado com maior nitidez e não como fugir ao significado do desfecho. Foi a vitória do utilitarismo no domínio moral, da tolerância no domínio religioso, do governo constitucional na esfera da política. No campo econômico, o Estado converte-se no mordomo do comércio; seus hábitos modificam-se de acordo com os requisitos do novo meio. O homem da cidade começa a desempenhar um papel consciente na vida política; no final do período, encontraria, no Banco da Inglaterra, uma instituição que sabia ser a pedra angular do novo edifício. Nasceram os partidos políticos; ganha forma o sistema de conselho de ministros ou de gabinete; o Rei está subordinado à lei, não acima dela. A incidência de riqueza transferiu-se, definitivamente, do campo para a cidade. O mercado bem sucedido já não é mais um suplicante de favores do monarca; está cômico de que seus interesses dão formas às sugestões do trono. A Inglaterra, no século XVII, é o triunfo da virtude burguesa (LASKI, 1973, p. 63-64).

Segundo Laski (1973), o século XVII refletiu uma filosofia marcada pelo liberalismo.

É necessária uma palavra final sobre o século XVII. Com o seu termo, os fundamentos de uma filosofia liberal se tinham definido plenamente. Estabeleceram-se o Estado cidadão e o homem que conseguiu, ou está conseguindo, a propriedade; a lei terá de ser a lei que ele considera adequada às suas necessidades. Da crise moral do século XVII emergiu o liberalismo, é certo, mas de um tipo ajustado às implicações da religião do sucesso material”. Richard Overton, apesar de todo seu radicalismo, declarou veementemente sua fé num individualismo inviolável. Escreveu ele: A todo o indivíduo na natureza é dada uma propriedade individual por natureza, que não pode ser invadida nem violada por quem quer que seja (LASKI, 1973, p. 111-114).

Partindo de Laski (1973), o pensamento e a prática produzidos entre o século XVI e XVII, impactaram todo o desenvolvimento, não apenas das ideias do Iluminismo, mas de toda uma concepção de homem e de mundo. Uma ideia amplamente desenvolvida foi a questão do jusnaturalismo. O jusnaturalismo defendeu a ideia de que todo homem possui direitos naturais, que são fundamentais para a vida humana, entre eles: o direito à vida, à liberdade, à propriedade. Para além da defesa desse ideal de homem e sociedade, os liberais pregavam que nada poderia tirar a liberdade dos indivíduos. Nesse sentido, a ideia liberal da liberdade individual prenunciava a ideia da liberdade econômica, a qual

foi postulada por Adam Smith. Smith (1988) afirma que o Estado deveria ter o mínimo ou nenhuma intervenção sobre o mercado. Toda intervenção era entendida como uma retirada da liberdade individual. O mercado deveria ser entendido como um organismo que se autorregula naturalmente, e que, segundo Smith (1988), existiria uma “mão invisível”.

A ideia de mão invisível defendida por Smith está relacionada, em certa medida, ao reconhecimento de um conjunto objetivo de fatores que orientariam as atividades mercadológicas, incluindo a função estatal na economia. Cabe lembrar que Economia Política é sinônimo de Economia Nacional, atrelada diretamente à noção de território e sua centralidade administrativa. À medida que a economia capitalista avançou no século XVIII com a revolução industrial, a burguesia foi produzindo um modelo explicativo de mundo, que estava voltado para a afirmação do *homo economicus*. Esse *homo economicus*, pensado pelos filósofos em pleno desenvolvimento da economia, estava pautado em uma filosofia de caráter empirista.

A razão empirista parte da ideia de que a experiência é o local de produção do conhecimento, da produção da verdade; que os homens devem se guiar pela experiência, pela prática. Nesse sentido, o *homo economicus* é um homem que tem na empiria a principal fonte de sua racionalidade. Essa racionalidade se faz a partir do que os sentidos, tais como: a visão, a audição, o paladar e o tato captam da realidade. Em sua forma mais geral, o empirismo não desconsidera que, para além dos sentidos externos, o homem apresenta sentidos internos, que estariam relacionados às questões de ordem subjetiva, tais como: a própria consciência, os sentimentos e a memória. Entre os grandes filósofos do empirismo, podemos citar Locke e Bacon, entre outros grandes empiristas ingleses. Para Bacon, o conhecimento só é possível de ser produzido na experiência do homem com a transformação da matéria, e essa relação também transformaria o próprio homem, estabelecendo uma relação mútua entre o objeto e o sujeito.

Para Locke, outro grande empirista, o conhecimento humano é resultado de um processo construído, portanto, não inato, apesar de o homem apresentar características inatas. Para esse filósofo, o homem, quando nasce, é uma tábua rasa que, à proporção que vamos vivendo, iremos obtendo experiências com o mundo, e nesta sequência, iremos construindo o conhecimento. Sendo o homem uma tábua rasa, é possível moldar o comportamento deste homem desde tenra idade, e assim produzir um sujeito à semelhança

da sociedade à qual pertence. Tal modulação do comportamento objetivou mostrar que o comportamento é algo aprendido e pode, também, ser previsível.

É importante ressaltar que as ideias do movimento empirista inglês, ao mesmo tempo em que exaltaram a experiência, como campo central para a produção da razão, ressaltaram a experiência com a matéria, a necessidade de conhecer o objeto; e, desta maneira, ter o homem como sujeito que atua sobre a natureza. Portanto, para se ter um sujeito que possa atuar sobre a natureza e transformá-la, impõe-se a necessidade de um homem livre de todos os grilhões, que o prendam ou que limitam o desenvolvimento de sua experiência. Ao fim dessa experiência, algo foi conhecido pelo homem, isto é, o conhecimento está atrelado ao que o indivíduo pode captar no mundo externo; nesse caso, os sentidos têm um papel relevante, visto que é através deles que entramos em contato com a objetividade. Mas esse mesmo homem pode também entrar em contato com esse mundo pela via da introspecção, descartando toda e qualquer explicação de ordem metafísica.

Assim sendo, a racionalidade deste homem só é possível pela via do fazer, da experiência, contrariando a razão metafísica. Nesse caso, é possível conhecer a matéria e transformá-la. Por meio da transformação da matéria pela via da prática (experiência), o homem vai se transformando, produzindo conhecimento, ideias que passam a ser refletidas, através dos sentidos, racionalmente. Mas para o empirista, que pensa o mundo pela prática, só pode ser conhecido aquilo que é percebido e pode ser descrito; portanto, a prioridade está no fenômeno, como ele se apresenta aos nossos sentidos.

É diante deste cenário que, ao longo do tempo, foi se constituindo o ideal do liberalismo clássico, expandindo-se de forma mais concreta no século XVIII, e tendo como grande ideal as seguintes características: a defesa da liberdade da concorrência e do mercado; a supervalorização do individualismo e do trabalho, como fonte da produção da riqueza; a diminuição de todas as barreiras para o amplo desenvolvimento da economia; as leis passam a ter um valor fundamental no ordenamento social, defendiam a liberdade de expressão, tolerância de pensamentos contrários, liberdade religiosa, com um Estado laico, não intervenção da Igreja na economia; a centralidade estaria na razão individual e na liberdade de cunho civil. Por outro lado, o liberalismo clássico tem sua base no individualismo, na liberdade deste indivíduo, que pode e deve ser livre, para buscar sua riqueza e assim realizar suas necessidades.

Podem-se perceber as ligações filosóficas e econômicas entre a defesa do empirismo e das ideias do liberalismo clássico, principalmente de seu maior representante, John Locke. Sobre as ideias de Locke, Rafael (2020) fez a seguinte observação:

Nesse contexto, se encontram os elementos que vão se configurar no Iluminismo, com destaque para as contribuições de Locke, em um primeiro momento, através do que se pode considerar como inauguração para o debate sobre a economia, expressas na obra Segundo Tratado Sobre o Governo Civil, publicado em 1689. Com já destacado anteriormente, nesse texto, Locke defende a validade dos contratos para reconhecimento e legitimidade da propriedade privada, que seriam estabelecidos entre os indivíduos no “estado natural” para que assim pudessem estabelecer trocas. Com isso, o papel do Estado não era de intervir nas relações econômicas travadas entre esses mesmos indivíduos, mas tão somente zelá-las, pois ao fazer isso estaria garantindo e assegurando o direito à propriedade privada. Ao estabelecer essas questões no seu conceito de “estado natural”, Locke vai abrir caminhos para os intelectuais do século vindouro se aprofundarem nos estudos e análises no campo econômico (RAFAEL, 2020, p. 78).

Em primeiro lugar, o século XVIII foi marcado pelo processo de pleno desenvolvimento das bases do capitalismo, sob o ponto de vista econômico, com a ampliação do mercado, da ciência, das invenções, que alteraram de forma brutal o modo e a forma da produção, principalmente com as indústrias têxteis. Como consequência, novos modelos políticos de explicar e ordenar o mundo se constituem com o liberalismo clássico, do ponto de vista da filosofia: o empirismo. Para o empirismo, a razão é fruto da prática, da vivência, da experiência do homem com a matéria presente no mundo. Portanto, as ideias se fazem pela via da prática. Fora da prática, não existe conhecimento, não existe ciência. Para tanto, é necessário um homem livre, que possa conhecer e transformar o mundo, se contrapondo ao conhecimento metafísico. Assim, tanto o empirismo como o liberalismo constituíram um diálogo, quando fazem referência ao mundo e à necessidade de um homem livre, para experienciar o mundo e transformá-lo.

Diante do exposto, pode-se questionar o sentido real desse *homo economicus*: A partir de qual ou de quais concepções se forma esse tipo específico de homem? Que tipo de clivagem se estabelece, na medida em que se constitui o *homo economicus* e a condição da generalidade humana? Como todo esse processo impactou no desenvolvimento do que passou a ser valorado pelos homens e suas relações entre si?

Para Lukács (2013), o desenvolvimento do mercado teve e tem um impacto enorme sobre a formação da humanidade. Porém, o gênero humano se constitui em sua

totalidade, para além do em-si do ser social, mas alcança sua efetiva dimensão quando se eleva ao ser-para-si e, neste sentido, deve conseguir romper com a mera singularidade do ser em-si, para atingir o amplo desenvolvimento de todas as potencialidades da generidade humana emancipada.

O ser-para-si faz parte do devir do homem. E só pode se efetivar no plano concreto da totalidade humana, quando os grilhões que prendem o homem em sua pré-história fenecerem. Tal condição não implica em afirmar que o ser-para-si tenha algum caráter metafísico ou a priori; pelo contrário, tanto o em-si como o ser-para-si mantêm uma unidade do gênero humano; mas o amplo desenvolvimento das potencialidades humanas se constitui no agir humano, em sua práxis, que deve ser entendida aqui como a ruptura da ordem do trabalho capitalista e de todos os germes do capital.

Lukács (2013) fez a seguinte colocação sobre essa questão:

[...] é evidente e foi exposto aqui de diversas maneiras que o desenvolvimento do mercado mundial propicia a base real para essa unidade e, nesse tocante, o percurso da história até efetuado já se aproxima bastante da realização dessa unidade do gênero humano. Isso, porém, refere-se por enquanto apenas ao seu ser-em-si. A contraditoriedade do desenvolvimento desigual manifesta-se nesse âmbito da forma dupla: por um lado, surge normalmente e de forma decisiva para a práxis social a valoração positiva da forma de integração realmente alcançada rumo a um em-si do gênero humano; para alguns indivíduos, porém, é possível, antecipando com o pensamento a tendência da história, expressar uma intenção voltada para o ser-para-si unitário do gênero humano, muitas vezes não sem um efeito social significativo. Por outro lado, em contraposição a isso, surge, do que igualmente já falamos, um movimento de resistência contra esse desenvolvimento para um patamar superior, um combate ao amanhã em nome do hoje (LUKÁCS, 2013, p, 200).

Partindo do pensamento lukacsiano, o grande projeto Iluminista burguês do homem da racionalidade se instituiu no agir humano. Portanto, para além do grande projeto filosófico Iluminista, o avanço do mercado cumpriu um papel fundamental para o desenvolvimento da humanidade. Esse cenário rompeu com o isolamento, o silêncio dos homens entre si ao redor do mundo. Mas, ao mesmo tempo, foi construindo uma lógica na quebra deste silêncio, portanto, na formação da humanidade. Porém, ao mesmo tempo em que efetivou a ideia de humanidade, a fez pela dinâmica do mercado mundial. Aí se desenhou um dos grandes momentos de alienação dos homens entre si. Esse processo pela via do mercado mundial, como um processo desigual, trouxe impactos, possibilidades e limites para a própria humanidade. Em grande medida, esse impacto dá-

se nos limites do ser em-si da humanidade. Esse ser em-si dos homens é o máximo do desenvolvimento da generidade humana, que o capital pode constituir.

Mas o próprio Lukács (2013) deixou evidente que o desenvolvimento do gênero humano, em sua totalidade, não pode ser visto para além da vida objetiva. E na vida objetiva, os homens produzem certas barreiras para esse devir se fazer presente em sua totalidade. Aqui, especificamente, trata-se da ordem que se colocava na agenda da humanidade, o capital. Mas, para além da ordem do capital, a generidade humana é uma condição ontológica; o devir do homem é um processo histórico e social, por mais que o capital desenvolva resistências à totalidade do humano, não retira essa condição da humanidade. Nesse contexto, o grande projeto Iluminista burguês, mesmo que tenha toda uma verdade na busca da raiz dos problemas, na modificação da realidade, também apresentou limites, que não puderam ser concretizados em sua totalidade, não por faltar uma “vontade” por parte dos filósofos, mas as condições objetivas, fruto do agir dos homens, não permitiram.

Nesse sentido, a racionalidade do em-si do gênero humano se sobressai dentro de uma lógica econômica, que parece desgarrada da totalidade do gênero humano, quase que formando uma segunda natureza. E, assim, foi se fazendo a ideia prática do *homo economicus*, o qual vai de solidificando com os avanços das forças produtivas e, com ele, formas específicas de pensar a si mesmo, o mundo e suas relações com esse mundo e com os outros homens.

Segundo Lukács (2013):

É nisso e só nisso que se exprime o caráter do ser econômico, da atividade econômica enquanto momento predominante diante de todos os demais complexos sociais. Com isso, todavia, não se revoga aquela autonomia, aquela peculiaridade dos diversos complexos, que expusemos anteriormente. (LUKÁCS, 2013, p. 269).

Em outro momento, Lukács (2013) relembra, que

A representação fetichizante - idealista da independência absoluta dos complexos singulares, tão frequente nas ciências históricas e sociais, parte, por um lado, de uma representação estreitada e reificada do econômico; as suas rigorosas legalidades, que de fato existem, fazem esquecer por força dessa objetivação que o econômico não é uma realidade puramente objetiva, indiferente à nossa existência, como a natureza orgânica, que ele é, muito antes, a síntese no plano das leis daqueles atos teleológicos que cada um de nós efetua ininterruptamente e – sob pena da ruína física – tem de efetuar ininterruptamente durante toda sua vida. Não se trata aqui, portanto, da contraposição de um mundo objetivo puro (no plano das leis) e do mundo da “pura”

subjetividade, das resoluções e dos atos puramente individuais; trata-se, antes de complexos dinâmicos do ser social, cujo fundamento fático é constituído – dentro e fora da vida econômica – por pores teleológicos singulares, sendo que nunca será demais repetir que a prioridade ontológica de determinada espécie em relação a outra nada tem a ver com o problema do valor. Por outro lado, é preciso romper com a representação igualmente reificada, nascida da oposição abstrata à reificação capitalista, como se um crescente isolamento intelectual do indivíduo em relação ao seu entorno social, sua independência (imaginária) em relação a ele, pudessem promover ou mesmo produzir a riqueza e o fortalecimento da individualidade (LUKÁCS, 2013, p. 269-270).

Esse trecho longo da citação de Lukács (2013) foi necessário, para não se perder toda a riqueza de detalhes, para o qual o filósofo chamou atenção, e que nos permite em germe pensar efetivamente como todo esse processo foi se constituindo e se apresenta de forma clara, principalmente a partir dos séculos XVIII e XIX. Portanto, apreender a natureza do *homo economicus* nos revela que suas bases se encontram no plano do meramente econômico reificado<sup>10</sup>, que se colocava em curso, criando um dogma da dimensão econômica. O econômico passou a determinar toda a totalidade dos homens de forma reificada, que secundarizou os outros complexos sociais que se faziam presentes no projeto Iluminista, ganhando um grau de independência do próprio agir humano.

O *homo economicus* pôs, sobre sua epiderme, uma natureza econômica estranha a ele mesmo, que parece dominá-lo e estabelece com ela uma relação quase metafísica. As novas formas de relações sociais, que se concretizavam ainda em germe, desenharam o homem que se percebe nos limites do em-si, que busca, agora no plano de uma racionalidade reificada, explicar tudo e entender os outros homens pelo prisma do dogma econômico, contradição posta no projeto Iluminista, já que, em seu bojo, não apresentava apenas uma corrente de pensamento, mas várias possibilidades de explicar o homem.

Deste modo, o projeto Iluminista, apesar de todos os seus avanços revolucionários, bem como das críticas realizadas aos dogmas religiosos, produziu, em seu bojo, outros dogmas que irão se concretizar no plano do desenvolvimento do capitalismo mais avançado. Nesse sentido, o projeto Iluminista burguês como força verdadeira, num tempo

---

<sup>10</sup> O conceito de reificação para Lukács tem sua origem no fetichismo da mercadoria de Marx em O Capital. A reificação segundo Lukács implica a coisificação das relações sociais, de modo que a sua natureza é expressa através de relações entre objetos de troca (ver fetichismo da mercadoria). É importante chamar atenção que para Lukács (2018) em História e Consciência de Classe, a racionalização da vida é apresentada pelo autor, como um processo como uma adequação da prática ao devir das leis objetivas da sociedade. Na vida prática a racionalidade enquanto previsão, cálculo chamados racionais, teriam uma ligação direta com a dinâmica da sujeição dos homens a dinâmica do capital. Nesse sentido, esses sujeitos seria meros espectadores de suas vidas.

em que a burguesia lutava para se fazer classe dominante, foi ao longo da objetividade perdendo força, e sobressaindo a grande ideia de uma razão, que era pautada na economia, na liberdade individual, no acúmulo de riqueza de um tipo de homem específico: o “*homo economicus*”.

Lukács (2013) afirmou que:

A imagem ontologicamente correta do homem no curso do desenvolvimento social constitui igualmente um *tertium datur* diante de dois extremos que levam a uma abstração: Considerar o homem um simples objeto da legalidade econômica (segundo o modelo da física) a factualidade ontológica tanto quanto a suposição de que as determinações essenciais de seu ser homem poderiam ter raízes últimas, ontologicamente independentes da existência da sociedade, de modo que o que se estaria investigado, em determinados casos, seria a inter-relação de duas entidades ontológicas autônomas (a individualidade e a sociedade) (LUKÁCS, 2013, p. 280).

Pensar o *homo economicus*, partindo das condições objetivas que o colocou em curso, com a chegada da burguesia ao poder econômico, político e social, remete à ideia de empreender todos os esforços que a classe dominante teve que fazer, inclusive propondo uma grande revolução filosófica, que permitisse o desenvolvimento das forças produtivas e a ruptura do mundo feudal, bem como os limites impostos para o avanço do mercado mundial. Portanto, o projeto Iluminista teve uma função fundamental para esse progresso, mas, ao término dessa época revolucionária burguesa, o que sobressaiu não por acaso, foi a ideia do *homo economicus*, visto que as condições objetivas resultantes do agir humano vão dando novas conotações, suscitando novas necessidades que vão surgindo, com novas contradições, que foram se constituindo, enquanto os limites da grande revolução burguesa tomaram “novos ares”.

O *homo economicus* é o homem que se situa em sua “segunda natureza”, o econômico, que forjou o pensar voltado exclusivamente para o ter, em detrimento do ser. O ser vai se confundindo com o ter, que parece legitimar esse tipo específico burguês. Como consequência, esse homem passa a ser um indivíduo preocupado com a produção da riqueza, com o acúmulo de capitais, envolto em uma vida sem sentido marcada pelo individualismo, egoísmo e, ao mesmo tempo, um homem do vazio. Esse é o cenário que foi se fortalecendo ao longo do curso da história.

A ideia aqui é não só tomar como ponto de partida o homem hobbesiano, aquele que aponta para o ponto de chegada, ou seja, o homem é o lobo do próprio homem. Tal concepção define uma natureza humana cristalizada em si mesma. Assim, naturaliza-se a

ideia de uma natureza humana marcadamente egoísta e destruidora. E, com o intuito de resolver tal situação, numa eminência de guerra de todos contra todos, os homens teriam criado um grande acordo para preservar suas vidas, onde o Estado ocuparia, segundo Hobbes (2014), o papel do grande Leviatã. O Leviatã é o grande monstro acima de todos, o qual foi criado para ordenar, pacificar as relações entre os homens. Assim, todos os homens teriam que abrir mão de algo em prol do Estado, o grande guardião da sociedade, que veio para apaziguar todos os desejos mais destrutivos dos indivíduos, e que estaria acima de todas as classes sociais. O grande Leviatã não teria uma natureza classista, mas uma essência pautada em todos os homens, não importando sua classe social, seu credo e sua cor de pele.

Explicada a problemática sobre a existência da natureza humana, podemos afirmar que a natureza humana é social e histórica. Os homens desenvolvem sua estrutura psíquica e tudo aquilo que a constitui: as relações sociais, históricas e afetivas. Portanto, todos os sentimentos por nós vivenciados e internalizados são apreendidos em nossas experiências e interações com os outros seres humanos. Vivências que são apreendidas e sentidas por cada sujeito em sua singularidade. Vivemos em um mundo que está o tempo todo educando os homens a responderem aos seus problemas, dentro de uma perspectiva do ser-em-si preso ao imediato cotidiano. Nesse sentido, o desdobramento, para os homens, é uma vida marcada pelo estranhamento de si mesmo. Esse estranhamento cria aparentemente uma clivagem entre o ser-em-si e o ser-para-si. Na ótica do cotidiano, nas sociedades de classes, é “natural” que se pense dentro da ótica da individualidade, do egoísmo.

Diante destas questões pensadas sobre o *homo economicus*, Kosik (1976) afirmou:

Que tipo de homem, dotado de que particularidades psíquicas, deve ser criado pelo sistema, afim de que o próprio sistema possa funcionar? Se este “criar” homens com o instinto de ganho e o instinto para a poupança, homens de comportamento racional dirigido para o máximo efeito (utilitarismo, ganância etc.) disto não se deduz de modo algum que os homens consistam em tais abstrações; significa, isto sim, que para o funcionamento do sistema são suficientes estas qualidades fundamentais. Portanto, não é a teoria que determina a redução do homem à abstração; é a realidade mesma. A economia é um sistema e uma regularidade de relações nas quais o homem se transforma continuamente em “*homo economicus*”. Mal o homem entra no reino da economia, logo se transforma. Mal entra em relações econômicas, logo se vê implícito – independentemente de sua vontade e de sua consciência – na conexão e na regularidade em que ele funciona como homem econômico; ele só existe e se realiza enquanto e na medida em que desempenha as funções do homem econômico. A economia é,

assim, a esfera que tem a tendência para transformar o homem em homem econômico, visto que o arrasta em um mecanismo objetivo que subjuga o homem e o assimila. O homem só é ativo na economia na medida em que a economia é ativa, isto é, enquanto a economia faz do homem uma determinada abstração: ela absolutiza, exagera e acentua determinadas qualidades do homem e prescinde de outras, porque são casuais e inúteis no âmbito do sistema econômico. (KOSIK, 1976, p. 94-95 – grifo na obra).

Portanto, a revolução burguesa, com seu projeto Iluminista de cunho revolucionário, foi mostrando seus limites na medida do próprio avanço do capital. Aquilo que se propunha inicialmente no Iluminismo foi se esvaindo, foi sendo abandonado pela classe dominante, na medida em que as verdades que se colocavam no horizonte poderiam gerar uma série de complicações para a recém ordem do capital estabelecida. Nesse sentido, as verdades do projeto Iluminista passam a ser negadas. Foram se constituindo novos dogmas, novas verdades intocáveis e imutáveis, como a lógica da natureza humana egoísta e individualizada, pela racionalidade pragmática, focada nos negócios. A ideia do tipo *homo economicus* passou a ser a representação de todos os homens, de todos os dias. O capital foi, ao longo destes últimos séculos, produzindo seus Deuses, os quais determinam o modo de vida e de viver de todos os homens, pautado no enriquecimento.

#### **2.4 O conhecimento científico moderno e o conhecimento cotidiano: Partes integrantes do mundo dos indivíduos**

O capitalismo alterou radicalmente o mundo em comparação aos outros modos de produção que o antecederam. Alterou toda a relação do homem com o trabalho, principalmente com a divisão social do trabalho, com a presença do maquinário, com a diminuição do tempo determinado para a produção, provocando um grande avanço da ciência e da técnica. A era da razão moderna é a era do projeto Iluminista, que tem como base uma racionalidade científica que só foi possível ser concebida, mediante o desenvolvimento do capitalismo que possibilitou a universalização desta nova racionalidade em decorrência de todos os conhecimentos que se acumularam ao longo da história. Essas condições objetivas possibilitaram à ciência apreender o real movimento das coisas e, assim, poder ampliar as generalizações para o mundo social.

Portanto, esse momento histórico permitiu o avanço do conhecimento científico; colocou, na ordem do dia, novas formações sociais, pautadas em um reflexo da realidade objetiva como resultado do trabalho humano. Porém, essa mesma sociabilidade, vista pela perspectiva da divisão social do trabalho, soube produzir um conhecimento eficiente e

eficaz que permitisse a melhor apropriação dos problemas objetivos da vida. Portanto, toda a transformação que ocorrera com o domínio da natureza pelos homens, a elaboração de novas técnicas e o avanço tecnológico, começou a colocar em xeque valores antes pensados como inabaláveis, como o religioso.

Por conseguinte, com o conhecimento científico no contexto da nova sociabilidade, a religião passou a ser uma instância da vida privada dos indivíduos. Com isto, o campo de poder da Igreja ficou restrito aos cuidados da alma. Essa dimensão privada da vida assumiu um papel fundamental para a nova ordem estabelecida. O mundo passou a ser público e privado. No âmbito da vida privada, os indivíduos tinham o direito a expressar seus cultos religiosos, a expressar sua fé; em acreditar que todo o sofrimento faz parte da vida terrena. E que a vida eterna está garantida, na medida de uma existência na terra, que esteja pautada pelos dogmas religiosos.

Não é, pois, de modo nenhum surpreendente o convívio entre o conhecimento científico e o conhecimento do cotidiano (senso comum). O conhecimento cotidiano, como forma de agir e resolver os problemas na imediaticidade da vida, é parte integrante da própria produção da existência humana. Um fator relevante na dinâmica capitalista é a reificação que passa a existir no contexto da vida cotidiana aprisionando os sujeitos nessa reificação. Um exemplo basilar, é a ideia religiosa da existência de um mundo após a morte e, como tal concepção interfere nas relações sociais dos homens.

A ideia de um mundo para além do mundo dos homens, por uma ética da vida após a morte foi, ao longo de toda história do capitalismo, confirmada e reforçada pela moral burguesa, pela defesa do bem da família e pela dignidade que o trabalho dava aos homens de boa vontade. A moral burguesa soube resguardar esses preceitos, e utilizá-los em benefício próprio, seja consciente ou inconscientemente. O que reforça a necessidade de o capital em manter, de forma sempre presente, um processo de estranhamento entre os homens, objetivando a dominação não apenas de seus corpos, mas de suas mentes. Assim, na sociabilidade do capitalismo, o conhecimento científico que está atrelado cada vez mais a uma ciência instrumental, voltada para o conhecimento técnico que muitas vezes se faz dicotomizado da filosofia, não apresentou nenhum problema em conviver com o senso comum. Toda essa concepção é amplamente defendida pelo caráter agnóstico do pensamento liberal que inclusive foi um dos grandes reprodutores dessa forma religiosa. No capitalismo, o avanço da ciência e da técnica, que estavam restritas às ciências da natureza e às ciências exatas, não deixou de impactar no desenvolvimento

social em sua totalidade. Visto que os avanços tecnológicos, presentes principalmente dentro das grandes indústrias da era moderna, explicitava o fortalecimento de uma racionalidade cada vez mais instrumental, voltada para o campo da produção, que explodia por toda a dimensão da vida humana.

A divisão social do trabalho, imposta pelas necessidades do capital, imprimiu uma diferenciação básica no próprio processo do trabalho: essa diferença básica, essencial, foi a separação entre o ato de pensar e o ato de executar. Essa dicotomia não retirou do trabalhador sua condição de ser pensante, porém o que ocorre é uma alienação das formas teleológicas do ato produtivo aos interesses de um terceiro. A alienação nesses termos já existia em formações societais anteriores. O que não existia era uma, como a capitalista, que forja o núcleo de sua dinâmica societal nessa relação, considerando que só a partir dela é possível que a classe dominante seja capaz de encarnar o capital (entendido como processo de valorização do valor). Para além da dimensão da divisão social do ato do trabalho, esse processo transbordou para todas as dimensões da vida humana, principalmente durante todo o século XVIII e para além dele, até os presentes dias, respeitando todas as particularidades desses tempos históricos.

Segundo Lukács (1966):

La propia desantropomorfización, como pudimos apreciar al hablar del trabajo, está profundamente arraigada en la vida cotidiana del hombre entero, y su instrumentación muestra frecuentemente transiciones tan fluidas que suele ser difícil señalar en esto fronteras claras. Pues toda herramienta contiene unas bases que son objetivamente desantropomorfizadoras: para poder arrancar a una herramienta todos sus efectos útiles hay que empezar por descubrir su esencia objetiva, sus posibilidades de acción, etc., prescindiendo del punto de vista habitual, humano – cotidiano, propio del hombre entero de la cotidianidad. A pesar de ello, en la medida en que esa herramienta no sirve más que para compensar sus deficiencias, el uso de la misma reconduce de nuevo a la cotidianidad del hombre entero. Por eso, a pensar de la fluidez de las transiciones, puede señalarse el salto que lleva a la auténtica desantropomorfización de la ciencia; las gafas no desantropomorfizan, pero sí lo hacen el telescopio o el microscopio, pues aquellas establecen simplemente la relación normal en la vida cotidiana del hombre entero, la cual estaba perturbada, mientras que estos otros aparatos abren un mundo antes inaccesible, podrá trazarse teniendo en cuenta si el instrumento reconduce a la vida cotidiana del hombre entero o si hace perceptible un mundo cualitativamente distinto, el mundo del ser-em-sí, de lo que existe con independencia del hombre. Este salto da origem a esse modo de comportamento que consideramos del hombre-enteramente (LUKÁCS, 1966, p. 192).

Partindo dessa argumentação de Lukács, não se pode negar os impactos de todas as alterações sentidas de uma forma geral na vida cotidiana de todos os homens,

principalmente a partir do século XVIII, bem como todas as revoluções que se constituíram, como a Revolução Industrial na Inglaterra e a Revolução Francesa. É importante salientar que o palco de toda essa história é a vida cotidiana, não temos como escapar ou fugir do cotidiano, mesmo as formações sociais que permita a entrada da ciência de maneira consequente nas mais variadas dimensões da vida, o que teríamos, em última instância, é aquilo que Lukács (1966) pontua como elevação do senso comum e não sua eliminação. A legalidade do cotidiano clama por vulgarizações. Sem elas ele não existiria nesses termos. O problema está em projetar o pragmatismo cotidiano para as outras dimensões da vida social, diminuindo sua riqueza e sua potencialidade em gerar o novo.

Segundo Lukács (1966), ainda sobre a questão da relação entre o homem inteiro, o homem inteiramente e o pensamento desantropomorfizador:

El pensamiento desantropomorfizador presenta, frente a la vida cotidiana, nuevas exigencias también a las ciencias que se acupan del hombre y las relaciones humanas. También aquí se trata de tomar y homogeneizar adecuadamente fenómenos de una determinada cualidad, arrancándolos del complejo inmediato y aparentemente desordenado de la realidad directamente dada, con objetivo de aclarar sus conexiones en sí, que, de otro modo, serían siempre imperceptibles, y de poder estudiar objetivamente esas conexiones en sus leyes inmanentes y su interacción con otros grupos de objetos. La economía puede más o menos tornarse como ejemplo típico de ese proceso de homogeneización. El tipo esencial del “hombre enteramente “en el reflejo desantropomorfizador de la realidad resulta de la unión dialéctica de transición gradual y salto respecto de este medio homogéneo y respecto del hombre entero de la cotidianidad. Pues es esencial a ese salto una des-subjetivización, pero ésta no suprime las propiedades, cualidades decisivas del hombre entero que da ese salto, sino en la medida en que obstaculizan la reproducción del medio homogéneo por el sujeto. Todas las demás fuerzas del hombre, incluyendo, naturalmente, las Morales, siguen activas y hasta suelen desempeñar un papel de importancia en la construcción del reflejo desantropomorfizador (LUKÁCS, 1966, p. 193).

Continuando seu discurso, Lukács (1966) afirma que:

La intervención apasionada en los conflictos de un período puede facilitar el descubrimiento de conexiones completamente nuevas y su exposición objetiva, veraz y desantropomorfizadora; así lo ilustra ejemplo como los de Maquiavelo, Gibbon, Thierry, Marx, etc. Y tampoco es difícil comprobar que el contenido, la orientación, la naturaleza, etc., de determinadas actitudes y tomas de posición pueden impedir la captación de las conexiones de la realidad histórico-social, y tener un afecto perturbador o hasta aniquilador del reflejo desantropomorfizador (LUKÁCS, 1966, p. 194).

Alguns pontos merecem destaque nas citações de Lukács, sobre o impacto do reflexo desantropomorfizador no cotidiano dos homens. Para o filósofo húngaro, esse reflexo teria impactado, também, nas ciências que têm como objeto de estudo o próprio homem e suas relações, tais como: a sociologia e a psicologia, em meados do século XIX, que sofreram forte influência de todos os acontecimentos que ocorreram no século anterior.

Portanto, ampliar ao máximo a inserção do pensamento científico no contexto da vida cotidiana, foi um dos grandes objetivos da burguesia em seu processo revolucionário, como uma estratégia de ruptura com as amarras do velho sistema feudal. Esse foi um ideal do projeto Iluminista da burguesia revolucionária em pleno século XVIII. Todo esse processo de entendimento do real, a partir do pensamento científico, foi gradual e dialético, sempre em um movimento de idas, vindas, recuos e avanços que, ao longo do acúmulo do conhecimento, possibilitou saltos ontológicos fundamentais para a humanidade.

Cabe lembrar que a inserção do pensamento científico no cotidiano, apenas colabora para elevação da consciência ou a suspensão do cotidiano. Logo após essa elevação de consciência, o indivíduo retorna ao cotidiano com um olhar diferenciado para sua prática, mas não rompe com a pragmática do dia a dia, ou seja, o que efetivamente pode ocorrer é uma suspensão do cotidiano, mas não uma eliminação do mesmo no sentido de suas características ontológicas. Caso isso ocorresse, o homem deixaria de produzir sua própria existência. Então, qual a importância do conhecimento do senso comum ou do cotidiano? Como são forjados esses conhecimentos cotidianos? O senso comum ou o conhecimento cotidiano reflete um tipo de saber no qual as pessoas constroem a partir das práticas sociais de um determinado tempo histórico. Esse saber cotidiano se altera na medida do desenvolvimento econômico, político e social. Portanto, as relações sociais produzem um saber prático que pode ser visto de forma positiva ou negativa em relação aos resultados obtidos diante das problemáticas a serem resolvidas na vida objetiva. Portanto, o senso comum é uma forma peculiar de apreender a vida real.

Construímos teorias muitas vezes não comprovadas cientificamente a partir do que é transmitido de uma geração a outra. Assim, o conhecimento cotidiano é caracterizado pela espontaneidade, pela intuição e pela tentativa de ensaio e erro, produzindo hábitos e tradições. Dessa forma, a produção das ideias tem vínculo direto com a produção da vida social. Nesse sentido, o senso comum produz uma visão de

mundo pautada nesses conhecimentos, mas não consegue dar conta do desenvolvimento da humanidade, cabendo à ciência este papel relevante. Porém, como prática social, o senso comum, enquanto visão de mundo, pode facilitar ou não o desenvolvimento de um pensamento mais crítico sobre o mundo, visto que é algo produzido historicamente, desembocando em hábitos e tradições que, em muitos casos, não é fácil romper. Pode-se destacar como exemplo a relação dos homens com a religião e a ideia de um mundo transcendental que perdura até nossos dias.

Sendo o homem produtor de sua própria existência, o senso comum como construção de um saber prático é expressão também da subjetividade humana. Entendendo aqui subjetividade como uma síntese singular dos indivíduos que se faz a partir das práticas sociais e das experiências vividas. A subjetividade é, também, a maneira de pensar e sentir que os indivíduos se apropriam em suas relações concretas com outros homens. Portanto, a subjetividade é resultante das múltiplas determinações do agir humano. Assim, a subjetividade humana mantém uma unidade com a objetividade, que não elimina desta unidade o ato de transformação mútua entre essas duas dimensões da vida dos homens. Portanto, o senso comum como uma visão de mundo, resultante da prática sobre influências profundas da forma de cada organização e produção da vida. Nesse sentido, o modo de produção capitalista, pautado nas relações entre mercadorias, foi produzindo uma visão de mundo cada vez mais reificada – própria de sua dinâmica –, que além de colaborar com sua reprodução, cria uma resistência ao desenvolvimento de um pensamento crítico e transformador. Entretanto, este fato não impede o aparecimento de pensamentos contrários à sua ordem, que não pode tornar-se hegemônica em decorrência de suas próprias contradições (MÉSZÁROS, 2007).

Então, para além dos intelectuais, dos filósofos, dos artistas, ou seja, da camada da burguesia que participou ativamente do projeto Iluminista, são pertinentes as questões: quais os efeitos desses reflexos desantropomorfizadores para o homem comum do dia a dia, da massa de desempregados, pobres e trabalhadores? Como os aspectos morais, éticos e religiosos impactavam a vida cotidiana destes homens, os quais se encontravam inteiros na resolução objetiva de seu cotidiano?

Quando se analisa o papel da massa de trabalhadores e suas condições objetivas, pode-se perceber que a adesão ao projeto burguês representava, para grande parte deles, a visualização de condições de vida melhores; isso porque perceberam na nova sociedade a possibilidade de ganhar a liberdade, a igualdade e a fraternidade, como algo concreto,

como uma verdade concreta de resolução de seus problemas. A razão pragmática, marcada pelas lutas imediatas, as quais predominavam entre a massa de trabalhadores, as poucas condições ainda dos trabalhadores como uma classe em curso, as condições objetivas dos trabalhadores e camponeses, ainda não foram favoráveis para se apropriar de todas as ideias e mudanças, que efetivamente ocorriam para além das questões imediatas da vida.

É importante salientar que, no século XVIII, os trabalhadores ainda não tinham se constituído como classe social<sup>11</sup> para Hobsbawm (2018). Segundo Montañó e Duriguetto (2011) quando se trata de classe social, não se pode fazer separação entre classe, consciência e luta de classe, são dimensões de um processo único. Suas maiores preocupações estavam relacionadas às condições de vida, à sobrevivência imediata. Mesmo neste cenário, ocorreram vários movimentos, embora com caráter pontual, como o Cartismo e o Ludismo, que já faziam frente à presença do maquinário nos processos de trabalho, o que implicou, na época, a perda dos empregos de muitos trabalhadores.

O desenvolvimento do mercado mundial foi promovendo a aproximação dos trabalhadores de vários países; e a apreensão de que os problemas enfrentados tinham elementos em comum ou de unidade. Esses elementos de unidade, tais como: as condições de existência, o desemprego, a miséria vivida pela grande parte dos trabalhadores reverberou no seio da sociabilidade burguesa. O século XIX foi crucial, tanto para a burguesia, como para o proletariado que se colocava como um novo sujeito revolucionário da história.

Nesse sentido, Lukács (1966) explicitou que:

Cuando el hombre se levanta así por encima de sus datos psíquicos, inmediatos y tradicionalmente vinculados en esa inmediatez, sacralizados por la costumbre, y mediante su entrega al en-sí de la objetividad, independiente del hombre, mediante el desarrollo de sus fuerzas puramente humanas, exclusivas de toda trascendencia, intenta someter la cismundanía a su propio poder, en ese momento há dado el hombre el paso decisivo, también desde el punto de vista de la concepción del mundo. La obra de liberación del pensamiento humano, revolucionariamente comenza por los griegos, se repite ahora a un nivel superior (LUKÁCS, 1966, p. 205).

---

<sup>11</sup> Conforme Montañó e Duriguetto (2011) quando se trata de classe social, partindo de Marx e Lukács, existe a classe em si e a classe para si. A classe em si é a condição objetiva que ocupa uma porção da sociedade no processo produtivo e a classe para si, é a condição onde a classe tem consciência de seus interesses frente as suas condições objetivas, seus inimigos e se organiza para suas lutas.

Nessa citação supra, Lukács faz referência ao papel que cumpre um conhecimento desantropomorfizador, na elevação da consciência dos homens, quando conseguem fazer as conexões entre os fenômenos presentes na vida cotidiana, para além de sua mera aparência. O trabalho, a arte e a ciência apresentam essa possibilidade concreta de elevação da consciência dos homens, diante dos conflitos de toda ordem do cotidiano. É importante ressaltar que os movimentos de lutas da classe do proletariado assim como o Cartismo e o Ludismo, já prenunciavam um movimento em curso, para além meramente das condições imediatas, mesmo com todos os seus limites históricos. Portanto, as lutas travadas pelos trabalhadores no século XVIII, principalmente na Inglaterra, possibilitaram aferir que mesmo ainda no momento histórico limitado pelas condições objetivas, pelas lutas isoladas que os trabalhadores travaram, os movimentos do Cartismo e Ludismo colocaram, no horizonte, a necessidade de uma unidade de classe, de uma consciência de classe, que são forjadas com as lutas; na exata medida em que as forças produtivas foram ampliadas e o mercado mundial se efetivando, o silêncio e o isolamento dos trabalhadores passou a ser rompido, pois entra em curso a possibilidade de uma nova classe social, que poderia se contrapor aos planos unitários da burguesia. Estamos aqui, ainda, discutindo todo um processo que se fazia em germe; que teve seu efetivo desdobramento, somente a partir do século XIX, quando surgiu efetivamente a classe trabalhadora como uma classe social.

Diante do exposto, a elevação da consciência dos trabalhadores não ocorre no plano do indivíduo como ser singular. Essa singularidade deve ser suplantada, conforme explicitou Netto e Carvalho (2012). Só na medida em que ocorreu, no plano concreto da vida dos trabalhadores, a necessidade de uma unidade de classe, rompendo com a mera individualidade de cada trabalhador, se pode elevar a consciência. Portanto, para Netto e Carvalho (2012),

(...) trata-se de uma mobilização anímica que suspende a heterogeneidade da vida cotidiana – que homogeneiza todas as faculdades do indivíduo e as direciona num projeto em que ele transcende a sua singularidade numa objetivação na qual se reconhece como portador da consciência humano-genérica. Nesta suspensão (da heterogeneidade) da cotidianidade, o indivíduo se instaura como particularidade, espaço de mediação entre o singular e o universal, e comporta-se como inteiramente homem (Netto e Carvalho, 2012, p. 69-70).

Nesse sentido, o novo sujeito revolucionário, que se coloca no horizonte, é formado nas entranhas do capitalismo. O século XIX representou, para a classe

trabalhadora, o momento em que o trabalhador conseguiu suplantar a sua mera singularidade e, a partir daí, começa a perceber a necessidade de jogar todas as suas forças em um projeto coletivo, homogeneizador, de uma consciência humano-genérica, que possibilite a emancipação de todos os trabalhadores como classe, e da própria humanidade em sua totalidade. Sendo assim, o surgimento da classe trabalhadora traz o dever da emancipação de todos os homens em potência. Só no percurso da história, como resultado do agir humano, poder-se-á saber se essa potência se efetiva como ato. No contexto atual, coloca-se como potência, na medida em que a burguesia vem produzindo, estratégica e taticamente, resistência para se efetivar a potência em ato, no que tange ao processo revolucionário da classe trabalhadora, que pode colocar enfim toda a sociedade capitalista.

O século XIX foi marcado pela intensificação das lutas travadas entre a burguesia e a classe trabalhadora. Por um lado, a burguesia, que se vê diante dos resultados do progresso das forças produtivas e seus desdobramentos nos mais diversos espaços da vida cotidiana. E isto inclui a classe trabalhadora, com suas bandeiras de luta, com seus levantes, suas revoltas, como a emblemática Comuna de Paris, que representou o primeiro governo eminentemente proletário. O céu estava sendo tomado de assalto, pois a burguesia não acreditava no que estava ocorrendo; tudo parecia ter perdido o controle. Nunca pareceu tão verdadeira a frase: “trabalhadores de todo o mundo, uni-vos”. Tal cenário foi o prenúncio do que seria, na prática, o século XIX para a classe trabalhadora. E, em resposta aos avanços da classe trabalhadora, a burguesia vai deixando para trás toda a sua proposta revolucionária; passando, então, a assumir sua verdadeira cara, com a defesa de um mundo pautado por uma imutabilidade do grande capital. O grande Deus do capital surgiu no horizonte; mas reacionário como nunca antes visto, mostrando a sua mais cruel face, quando se trata de defender seus interesses. Nesse sentido, a burguesia demonstrou que não foi à-toa que conquistou e extinguiu o velho mundo feudal.

## **2.5 Entra em cena um novo sujeito revolucionário: 1848**

O término do século XVIII foi marcado por profundos processos de transformação do mundo, com as duas grandes revoluções produzidas pela burguesia: a Revolução Industrial e a Revolução Francesa, que coroaram de forma estratégica a produção e a reprodução do capital, tendo a burguesia como classe dominante. Esse cenário abriu o horizonte da humanidade para uma sociedade que funciona, a partir dos processos de exploração de um homem ou de um agrupamento de homens, sobre uma classe, a qual

não tem o domínio dos bens materiais de produção; que foi expropriada de suas ferramentas, tendo apenas sua força de trabalho para ofertar ao mercado capitalista, para receber em troca um salário, a fim de prover sua sobrevivência.

Portanto, a sociedade capitalista, que se solidificou a partir dos séculos anteriores, resultou também na proteção ineliminável da propriedade privada, da liberdade individual e egoísta, por um Estado defensor e legislador da ordem do capital. Nesse sentido, trata-se de uma sociedade marcada pela contradição, pelo antagonismo de classes, pela produção da riqueza, pela produção intensa do seu contrário, a pobreza.

Segundo Hobsbawm (2018), sobre o século XIX:

Na década de 1860, uma nova palavra entrou no vocabulário econômico e político do mundo: “capitalismo.” O triunfo global do capitalismo é o tema mais importante da história nas décadas que se sucederam a 1848. Foi o triunfo de uma sociedade que acreditou que o crescimento econômico repousava na competição da livre iniciativa privada, no sucesso de comprar tudo no mercado mais barato (inclusive trabalho) e vender no mais caro. Uma economia assim fundamentada e, portanto, repousando naturalmente nas sólidas fundações de uma burguesia composta daqueles cuja energia, mérito e inteligência os elevou a tal posição, deveria – assim se acreditava – não somente criar um mundo de plena distribuição material, mas também de crescente esclarecimento, razão e oportunidade humana, de avanço das ciências e das artes, em suma, um mundo de contínuo progresso material e moral (HOBSBAWM, 2018, p. 21).

Assim, o século XIX inaugurou um processo de descontentamento dos trabalhadores, e de uma grande parte da população, que passava a viver em uma situação de profunda miséria, enquanto os grandes capitalistas e seus representantes ampliavam seus lucros sobre a exploração do trabalho das classes subalternas. Foi um momento histórico de aquecimento das lutas de classes, onde os ventos da revolução ainda pairavam sobre os homens, e estremeciam a burguesia. Porém, após a revolução burguesa ter sido deflagrada, a classe trabalhadora foi percebendo, em sua luta na vida cotidiana, que a liberdade, a fraternidade e a igualdade não era para todos, mas para poucos. E que o seu lugar, nessa sociedade capitalista, era apenas de força de trabalho para o capitalista produzir sua riqueza.

Hobsbawm (2018) fez a seguinte afirmativa:

A revolução política recuou, a revolução industrial avançou. Mil oitocentos e quarenta e oito, a famosa “primavera dos povos”, foi a primeira e última revolução europeia no sentido (quase) literal, a realização momentânea dos sonhos da esquerda, dos pesadelos da direita, a derrubada virtualmente simultânea de velhos regimes da

Europa continental a oeste dos impérios russos e turco, de Copenhague a Palermo, de Brasov a Barcelona. Ela fora esperada e prevista. Parecia ser o ponto culminante e o produto lógico da era das duas revoluções (HOBSBAWM, 2018, p. 22-23).

Hobsbawm (2019) afirmou que:

O verdadeiro novo movimento operário do princípio do século XIX era a consciência de classe e a ambição de classe. Os “pobres” não mais se defrontavam com os “ricos”. Uma classe específica, a classe operária, trabalhadores ou proletários, enfrentava a dos patrões ou capitalistas. A revolução francesa deu confiança a esta nova classe; a revolução industrial provocou nela uma necessidade de mobilização permanente (HOBSBAWM, 2019, p. 326-327).

Para Hobsbawm (2019), a questão do aparecimento da consciência de classe, da construção de uma unidade de classe, foi decorrente dessas lutas, que tinham um caráter mais espontaneísta e ligado, basicamente, às resoluções de problemas relativos às condições de vida e sobrevivência, e não poderia ter sido diferente, pelas condições materiais de existência dos trabalhadores.

Nesse sentido, Hobsbawm (2019) acrescentou que:

A consciência de classe dos trabalhadores ainda não existia em 1789, ou mesmo durante a revolução francesa. Fora da Grã-Bretanha e da França, ela era quase totalmente inexistente mesmo em 1848. Mas nos dois países que personificaram a revolução dupla, ela certamente passou a existir entre 1815 e 1848, mais especificamente por volta de 1830. A própria expressão “classe trabalhadora” (distinta da menos específica “as classes trabalhadoras”) aparece nos escritos trabalhistas ingleses logo após a batalha de Waterloo, e talvez até mesmo um pouco antes, e nos escritos trabalhistas franceses a expressão equivalente se torna frequente depois de 1830. Na Grã-Bretanha, as tentativas para unir todos os operários em “sindicatos gerais”, isto é, em entidades que superassem o isolamento local e regional dos grupos particulares de trabalhadores, levando-lhe a uma solidariedade nacional e até universal da classe trabalhadora, começaram em 1818 e foram perseguidos com intensidade febril entre 1829 e 1834. O complemento do “sindicato geral”, era a greve geral, formulada como um conceito e uma tática sistemática da classe trabalhadora deste período, notadamente na obra de William Benbow (HOBSBAWM, 2019, p. 327-328).

Essa unidade colocou em curso, não apenas o aparecimento da classe trabalhadora; mas, junto a ela, uma nova forma de pensar o mundo, uma nova razão, que efetivamente está atrelada à emancipação não mais da classe, mas da própria humanidade, em decorrência da sua própria natureza, como classe espoliada e expropriada de seu próprio trabalho. Portanto, a Primavera dos Povos, de 1848, e a Comuna de Paris abriram para sempre o campo da história, não como algo fechado, que teria chegado ao fim, mas

como um processo de luta, de produção consciente da existência humana. Não existe verdade fora da história, e, se a história é movimento, há muitas coisas para a humanidade fazer. Nesse sentido, segundo Hobsbawm (2018), 1848 foi marcado por uma revolução que apresentou um caráter global, ocorrendo, simultaneamente, em vários países do continente europeu, atingindo inclusive países fora da Europa.

Além disso, 1848 foi a primeira revolução potencialmente global, cuja influência direta pode ser detectada na insurreição de 1848 em Pernambuco (Brasil) e, poucos anos depois, na remota Colômbia. Em certo sentido, foi o paradigma de um tipo de “revolução mundial” com o qual, dali em diante, os rebeldes poderiam sonhar e que, em raros momentos, como no pós-guerra das duas guerras mundiais, eles pensaram poder reconhecer. De fato, tais explosões simultâneas continentais ou mundiais são extremamente raras. A revolução de 1848 na Europa foi a única a afetar, tanto as partes “desenvolvidas”, quanto as atrasadas do continente. Foi, ao mesmo tempo, a mais ampla e a menos bem-sucedida revolução desse tipo (HOBSBAWM, 2018, p. 33).

O ponto mais relevante de 1848 foi o aparecimento do proletariado como sujeito ativo da história, em decorrência de ser o grande protagonista deste momento histórico. A classe trabalhadora colocou-se de forma ativa na história, conseguindo um feito histórico: a Primavera dos Povos e a Comuna de Paris, em 1871. O ano de 1848 representou, pela primeira vez, um conjunto de revoluções, que ocorreram, prática e simultaneamente, na Europa Ocidental e Central, inclusive com desdobramentos para além da Europa. É importante ressaltar que as revoluções, que eclodiram simultaneamente na Europa, também tiveram um tempo de existência curto. Mas que demonstraram que, em primeiro lugar, a história não é algo fechado em si mesmo, como deseja impor a burguesia decadente. Em segundo lugar, a história é sempre resultado do agir humano, que não cessa, visto que o próprio homem é o resultado deste agir sobre o mundo e sobre outros homens. Em terceiro lugar, a história é potência, sempre em processo do ato pelas mãos dos homens. Portanto, a classe trabalhadora é parte ativa e integrante desta história, com todas as suas contradições, lutas, antagonismos e possibilidades. Essa é a verdadeira face da história humana.

A Primavera dos Povos foi o resultado deste processo histórico, não importando o tempo de duração deste momento, mas a entrada da classe trabalhadora na luta pela emancipação humana. A derrota que os trabalhadores tiveram, em suas lutas, deve servir para a autocrítica de todo o movimento ontem, hoje e amanhã. Nesse sentido, para Hobsbawm (2018), as revoluções foram perdendo força em abril, na França, e no resto da Europa Ocidental, no verão. Para o historiador inglês, dois pontos importantes levaram a

cabo as revoluções de 1848<sup>12</sup>: O primeiro foi a eleição pelo sufrágio universal, que teria permitido o envio de um número grande de conservadores para Paris; o outro ponto foi em decorrência da derrota dos trabalhadores em Paris, em junho. Para além do sucesso e do fracasso e do curto tempo de existência, as revoluções ocorridas em 1848 tiveram um caráter amplamente diferente das revoluções anteriores, incluindo a revolução burguesa. Essa diferenciação das outras revoluções deu-se por representar a existência de revoluções de caráter social, cujo objetivo era a construção de uma república social-democrata; seus líderes eram socialistas e comunistas que colocavam em xeque o regime burguês político. Tal fato colocou a burguesia na defesa e na luta contra todas as revoluções de 1848.

Diante deste cenário, as revoluções de 1848 foram fundamentais para a classe trabalhadora. Pela primeira vez na história, os trabalhadores estavam à frente de um processo revolucionário como protagonistas - o que permitiu seu fortalecimento como classe social, objetivando um desenvolvimento, mesmo que ainda inicial, de uma solidariedade de classe e, principalmente, a possibilidade concreta de romper com a dinâmica do modo de vida burguês. Nesse sentido, segundo Marx e Engels (2017), o Manifesto Comunista explicitará, de forma clara, a natureza do proletariado como classe, e o seu pensamento sobre o mundo:

As condições de existência da velha sociedade já estão destruídas nas condições de existência do proletariado. O proletariado não tem propriedade; suas relações com a mulher e os filhos já nada têm em comum com as relações familiares burguesas. O trabalho industrial moderno, a subjugação do operário ao capital, tanto na Inglaterra como na França, tanto na América como na Alemanha, despoja o proletariado de todo caráter nacional. As leis, a moral e a religião são para eles meros preconceitos burgueses, atrás dos quais se ocultam outros tantos interesses burgueses (MARX e ENGELS, 2017, p. 31).

Na sociabilidade do capital, o trabalhador é apenas um ser livre de maneira formal. Sendo assim, teria como função vital vender sua mão de obra ao seu patrão. Patrão esse

---

<sup>12</sup> Para Coggiola (2017) o sufrágio universal tornou-se uma forma da burguesia ampliar seu poder político, pela via da vitória do Partido da Ordem e assim seus interesses podiam ser defendidos pela via do concessão popular (sufrágio universal), o que levou a época a colaborar para decorada do movimento revolucionário dos operários. O outro fator de fundamental importância para a derrota das revoluções de 1848, foi o trágico fim da Jornadas de julho em Paris, fruto das condições de miséria do operariado francês toma as ruas de Paris, gritando “liberdade ou morte”. Sob o comando de Pujol filho de operário, a espontaneidade dos trabalhadores a Jornada de Julho foi intensa. Nos dias 25 e 26 do mesmo mês as forças burguesas se organizaram para atacar os trabalhadores produzindo o grande massacre com um total de 1.500 operários mortos, presos e deportados para a Argélia colônia francesa. Assim a burguesia em sua prática contrarrevolucionária de impôs as revoltas populares. Essas ações da burguesia francesa, também tiveram consequências para pôr fim à onda de revoluções no continente europeu.

que, ao término de uma jornada de trabalho, lhe oferta um mísero salário, para que possa produzir de forma miserável sua existência e de sua família, garantindo assim a reprodução de mais força de trabalho para ser explorada. Assim, na relação do servo moderno com o seu senhor, o capital, personificado nos grandes capitalistas, o servo moderno (classe trabalhadora) passa a depender do senhor capitalista, para viver ou morrer. Sua existência não lhe pertence mais, visto que para existir como indivíduo, tem que se subordinar ao capitalista que tem o poder de contratar ou não o trabalhador; além de que sua permanência na indústria / empresa passa, também, pelo desejo de quem o contrata.

Por todas essas questões apresentadas, o proletariado é, por natureza, social e historicamente, antagônica à burguesia. Segundo Marx e Engels (2017), ela é “o coveiro” do grande capital e suas personificações. Foi neste contexto de efervescência revolucionária que o movimento operário solicitou a Marx e Engels a elaboração do Manifesto Comunista, para mostrar para o mundo o que representava a classe trabalhadora e sua luta. A intenção era demonstrar que sua luta não era, e não poderia ser, pela mera tomada de poder dos instrumentos da sociedade burguesa; mas pela destruição da própria sociedade burguesa, e pela emancipação, não de uma classe sobre outra classe, mas a libertação de todos os homens dos grilhões que os prendiam; que lhes objetivava a eterna condição passiva de servo. Engels (2017), em um dos prefácios do Manifesto Comunista, explicitou que:

O Manifesto Comunista foi publicado como plataforma da Liga dos Comunistas, associação de operários no princípio exclusivamente alemã e mais tarde internacional, que, nas condições políticas do continente anteriores a 1848, era inevitavelmente uma sociedade secreta. No congresso da Liga, realizado em Londres em novembro de 1847, Marx e Engels foram incumbidos de escrever para fins de publicação um completo programa, teórico e prático do partido (ENGELS, 2017, p. 53).

Portanto, as revoluções produzidas pela classe trabalhadora, em 1848, tiveram um caráter social, que tinha por objetivo o desenvolvimento de outra forma de sociabilidade, para além da burguesa. Daí o Manifesto Comunista produzido por Marx e Engels, entre dezembro de 1847 a janeiro de 1848, para nortear a Liga dos Comunistas. O Manifesto Comunista é considerado, por vários intelectuais, como um último grande documento

iluminista<sup>13</sup> produzido, diferentemente das produções do movimento Iluminista burguês, que teve por base a objetividade e a história construída pelos próprios homens.

Sobre a importância do Manifesto Comunista, como um dos documentos mais importantes da sociedade moderna, Netto (2020), em sua obra “Karl Marx: uma biografia”, ressaltou alguns pontos fundamentais, que permitiram compreender a nova forma de apreender o real. Nele explicita que:

A primeira inovação do Manifesto, a meu juízo, é a consideração das lutas de classes como força motriz da dinâmica sociopolítica da sociedade burguesa. Foi o primeiro documento escrito na perspectiva de classe do proletariado, como dinamizadora da ação política de massas vocacionadas a promover a transformação revolucionária – a revolução não é projeção como resultante de golpes de mão de heróis conspiradores, resultante da intervenção sociopolítica das massas, a revolução proletária não é um movimento de minorias, mas da imensa maioria. A segunda inovação introduzida é que, pela primeira vez, o programa anticapitalista da classe revolucionária é proposto, não como expressão de vontade e desejos generosos e, menos ainda, como um receituário formulado por visionários ou profetas (NETTO, 2020, p. 196-197).

O ano 1848 foi marcado por profundos movimentos de cunho revolucionário, tendo a classe trabalhadora como um agente ativo na Primavera dos Povos, na Jornada de Julho de 1848, em Paris, e, em 1871, na Comuna de Paris e nas lutas travadas pelos trabalhadores na Alemanha. Para além das análises que estão brilhantemente expostas no Manifesto Comunista de Marx e Engels (2017), elaborado para a Liga Comunista, no calor de todo o turbilhão dos acontecimentos que estrondaram a Europa, foi percebido conjunturalmente por Marx e Engels (2017) como o momento de esgotamento do capitalismo e da burguesia – fato que colocava em curso a revolução proletária. Essa análise da conjuntura do momento decorreu de falta de informações mais precisas do que realmente se colocou em curso naquele cenário, que aponta para uma revolução do tipo social e política.

A análise conjuntural de Marx e Engels sobre 1848 foi tornando-se frágil na medida em que a história foi demonstrando que o capitalismo e a burguesia não se encontravam em sua fase de imaturidade frente a todas as crises e conseguiram, em grande

---

<sup>13</sup> Tariq Ali na introdução do Manifesto Comunista da Boitempo, se refere ao manifesto como o último documento produzido pelo Iluminismo europeu “e o primeiro a registrar um sistema de pensamento completamente novo: o materialismo histórico. Como tal, marca tanto uma continuação quanto uma ruptura. Infinitamente mais radical do que seus predecessores franceses e estadunidenses. (ALI, 2017, p. 11).

medida, derrotar todas as revoluções de cunho social que ocorreram no continente Europeu do século XIX.

Segundo Claudín (1985):

Las revoluciones del 48 no fueron producto, por tanto, de que el capitalismo hubiera llegado al límite de sus posibilidades históricas, según del Manifiesto, sino de la contradicción entre su movimiento ascendente, su poderosa dinámica expansiva – tan magistralmente descrita por Marx en el Manifiesto, pero viéndola como un pasado cuando era, sobre todo, un futuro – y los obstáculos de todo orden con que tropieza en el espacio europeo: estructuras precapitalistas o capitalistas primitivas, clases y regímenes políticos propios a las mismas, fraccionamiento estatal y opresión nacional de burguesías en desarrollo, etc. Lenin caracterizaría toda la Comuna (1789 – 1871), pasando por las revoluciones del 48, como “la época de la burguesía ascendente, de los movimientos democrático-burguesía en general, y de los movimientos nacional-burgueses, en particular; la época de la rápida destrucción de las instituciones feudales y absolutistas sobrevivientes a su tiempo” (CLAUDIN, 1985, p. 260-261).

Ainda sobre as revoluções de 48, Coggiola (2017) fez a seguinte colocação:

O levantamento revolucionário europeu de 1848 era largamente esperado: “A catástrofe de 1846-1848 foi universal e a disposição de ânimo das massas, sempre dependente do nível de vida, tensa e apaixonada. Um cataclismo econômico europeu coincidiu com a visível erosão dos antigos regimes. Um levantamento camponês na Galitzia em 1846; a eleição de um Papa ‘liberal’ no mesmo ano; uma guerra civil entre radicais e católicos na Suíça no final de 1847, ganha pelos radicais; uma das constantes insurreições autonomistas sicilianas em Palermo no início de 1848... Tudo isso não era pó e vento, mas os primeiros rugidos da tempestade. Todos sabiam disso. Dificilmente uma revolução foi mais universalmente prognosticada, mesmo sem determinar em que país e data ela teria início. Todo um continente aguardava, pronto para transmitir as primeiras notícias da revolução, de cidade em cidade, através dos fios do telegrama elétrico”. A primeira revolta do “ano louco” foi a dos rebeldes sicilianos (COGGIOLA, 2017, p. 813-814).

A crise econômica pela qual passou a sociedade burguesa no século XIX foi, sem sombra de dúvidas, marcada por um caos de toda a ordem. Entretanto, esse caos não poderia ser visto do ponto de vista da agonia do capital, mas, ao contrário, pelo seu amplo crescimento, tendo um impacto sobre a própria burguesia e a classe trabalhadora que foi impactada pelas mais perversas condições de vida por que passava, o que levou uma adesão espontânea ao enfrentamento da crise, em movimentos que efetivamente alteraram a consciência de classes e a própria condição da classe trabalhadora, agora apresentando uma unidade como classe. Contudo, as condições objetivas não apresentavam as possibilidades reais da transformação das revoluções de 1848 em uma revolução de cunho

eminentemente social e político. Não possibilitaram dar um caráter proletário transformando posteriormente essa crise em uma crise proletária.

As revoltas e as insurreições desde os movimentos Cartista e o Ludismo na Inglaterra – berço do capitalismo no século XVIII –, fizeram com que a classe trabalhadora alterasse sua forma de se organizar diante das condições de vida, principalmente das condições de trabalho. Com o amplo desenvolvimento do mercado, a ideia de unidade de classe se faz presente. Portanto, é no campo do enfrentamento prático que se forja uma consciência crítica que possibilite a classe trabalhadora ir para além do imediato de suas lutas e, com isso, possa perceber que os problemas só podem ser resolvidos no campo coletivo. Nesse sentido, a apreensão da realidade que deve ir para além dessa imediaticidade, possibilitando uma compreensão mais próxima do real movimento da vida cotidiana.

Nesse sentido, Claudín (1985) fez a seguinte referência em relação ao êxito de uma insurreição:

Para que una acción insurreccional tenga probabilidades de éxito hace falta un motivo que impulse al combate al “conjunto de la población”, y no sólo a una u otra facción avanzada. Reflexión gemela de la encontramos en Las luchas de clases: el estallido de una revolución requiere un “pretexto general” unificador, “todo pretexto especial dividiría las fracciones sus diferencias”. Pero si el arranque de la revolución exige un “pretexto general” unificador, la profundización de la revolución de la “unión de clases” inicial. División, si se trata de una “unión” que incluye clases esencialmente antagonistas, como la burguesía y el proletariado. Diferenciación, si se trata de unión entre la clase revolucionaria y las clases intermedia, vacilantes. Toda la tática de Marx y Engels en la revolución de 1848 tiende a propiciar esos resultados. En el primer caso, a ayuda a las masas proletarias a tomar conciencia del antagonismo fundamental que las opone a la burguesía. En el segundo, a tomar conciencia de que no pueden confiar el protagonismo a la pequeña burguesía; de que deben ser ellas mismas el sujeto principal de la lucha (CLAUDIN, 1985, p. 304).

Portanto, no contexto de lutas de classes, se não houver organização e disciplina e sem submeter certas regras aos inimigos, torna-se complexo vencer uma revolução. Sobre esse ponto, Claudín (1985, p. 305, tradução nossa) afirmou que: “Se os insurretos não puderem se opor a eles com forças muito superiores, estarão perdidos, serão derrotados. Em segundo lugar, uma vez iniciada a insurreição, devemos agir com a máxima determinação e pensar de forma ofensiva”.

A história dos homens é a história concreta do resultado de seu agir. Nesse sentido, Engels, no prefácio de 1895 da obra *As lutas de classes na França*, de Marx, elaborou

uma autocrítica ao seu próprio pensamento e ao de Marx sobre as revoluções de 1848. No prefácio, Engels explicita que:

Porém, a história não deu razão nem a nós, desmascarando a nossa visão de então como uma ilusão. Ela foi ainda mais longe: não só destruiu o nosso equívoco de então, mas também revolucionou totalmente todas as condições sob as quais o proletariado tem de lutar. Hoje as formas de luta de 1848 são antiquadas em todos os aspectos, e esse é um ponto que merece ser analisado mais detidamente na oportunidade que aqui se oferece. Quando se trata de uma remodelagem total da organização social, as próprias massas precisam estar presentes, precisam já ter compreendido o que está em jogo, pelo que empenham [versão 2:] devem empenhar] o corpo e a vida (ENGELS, 2012, p. 14 e 26).

Aqui são apresentados pontos sobre as revoluções do século XIX, principalmente a Primavera dos Povos, na qual os trabalhadores exerceram um papel importante a ponto de colocar a burguesia em situações complicadas e a encarnar sua verdadeira face de classe contrarrevolucionária neste momento da história. Portanto, na medida em que as lutas de classes vão se efervescendo em decorrência das condições objetivas, os antagonismos se fazem mais concretos na vida cotidiana, o que pode possibilitar uma elevação da consciência dos trabalhadores como classe. Essa unidade deve permitir a construção de uma razão dialética, resultado das contradições de classes sociais.

A razão dialética não é algo que paira no ar sobre as cabeças dos trabalhadores, como um fenômeno metafísico. A classe trabalhadora só terá acesso a esse tipo de razão em suas lutas concretas como classe. Assim, faz-se necessário, como bem colocou Engels (2017), repensar todas as formas de organização e instrumentos construídos ao longo de séculos de lutas. O capital, como uma forma de relação social, é dinâmico. A burguesia, como classe dominante, apesar de todas as suas diferenças internas e interesses, constituiu uma unidade e um poder que só pode ser quebrado com organização, disciplina, estratégias e táticas diante dos novos desafios que se colocam em uma sociedade marcada pelo antagonismo, por uma racionalidade reificada e pelo esfacelamento da esquerda em tempos atuais. Os desafios são imensos, mas todos são possíveis de serem efetivados pelos trabalhadores, visto que a história humana é um campo aberto e tudo que é social é possível de ser transformando radicalmente. Se assim não fosse, não teríamos rompido com os outros modos de produção precedentes ao capital.

## **2.6 A Burguesia e seu Mefistófeles: O Capital**

A constituição do modo de produção capitalista, tendo como classe central a burguesia, com seus elegantes trajes, com seu perfume suave, com seu culto a um tipo de

beleza, que desfila em seu cortejo unilateral, produziu e produz um cortejo, com a mera aparência de multiplicidade. Mas esse caráter de multiplicidade não passa de uma grande ilusão, necessária para produzir sua dominação de classe. Nessa direção, todas as relações humanas vivenciadas, nesse tipo de sociedade, passam a ser relações coisificadas, onde tudo passa a ser coisas que se relacionam entre coisas. E, nas relações entre mercadorias (coisas), o dinheiro define tudo, aniquila, compra homens e mulheres, os quais vendem suas “almas” aos seus Mefistófeles do capital. Nesse sentido, em um trecho formidável de *Fausto*, Goethe (2016), através de seu personagem Mefistófeles, fez a seguinte indagação sobre a relação do homem com o dinheiro:

Meu bom amigo, as causas vêm como as vêm sempre a tua laia; mais esperteza, de uma vez! Antes que o bom da vida se te esvaia. Com a breca! Pernas, braços, peitos, cabeça, sexo, aquilo é teu; mas, tudo o que, fresco, aproveito, será por isso menos meu? Se pode pagar seis cavalos, as suas forças não governas? Corres por morros, clivos, valos, qual possuidor de vinte e quatro pernas. Basta de andar cogitabundo, sus! mete-te dentro do mundo! Digo-te, um tipo que especula, é como basta, em campo árido e gasto, que à roda um gênio mau circula, e em torno há verde e fértil pasto (GOETHE, 2016, p. 179).

Partindo deste trecho de *Fausto*, de Goethe (2016), a racionalidade burguesa é movida por uma lógica do dinheiro, onde tudo se torna mercadoria, e assim sendo, passa a ter um preço. Portanto, o dinheiro, como mediador das relações entre os homens, permite que o homem, que se apresenta como fora da estética do belo, possa desposar a quem lhe aprouver ou, caso seja possuidor de “vinte e quatro pernas”, como exclamou Mefistófeles de Goethe, pode tornar-se um dos homens mais sedutores.

Na obra *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx (2010) fez uma afirmativa sobre a relação entre propriedade privada e carência, a qual dialoga com o objeto deste primeiro momento da discussão, que trata do dinheiro como mediador do vínculo entre os homens:

Cada homem especula sobre como criar uma nova carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de fruição e, por isso, de ruína econômica. Cada qual procura criar uma força essencial estanha sobre o outro, para encontrar aí a satisfação de sua própria carência egoísta. Como a massa dos objetos cresce, por isso, o império (*das Reich*) do ser estranho ao qual o homem está submetido a cada novo produto é uma nova potência da recíproca fraude e da recíproca pilhagem. O homem se torna cada vez mais pobre enquanto homem, carece cada vez mais de dinheiro para se apoderar do ser hostil, e o poder de seu dinheiro cai precisamente na relação inversa da massa de produção, ou seja, cresce sua penúria (*Bedürftigkeit*), à medida que aumenta o poder do dinheiro. – A carência de dinheiro é, por isso, a verdadeira carência que ela produz. – A

quantidade de dinheiro se torna cada vez mais seu único atributo poderoso; assim como ele reduz todo o ser à sua abstração, reduz-se ele em seu próprio movimento a ser quantitativo. A imoderação e o descomedimento tornam-se a sua verdadeira medida... (MARX, 2010, p. 139).

Dessa forma, o dinheiro, na sociabilidade capitalista, assume proporções estratosféricas, passando a exercer sobre todos os homens e mulheres um estranho fascínio. Passou a ser a expressão da liberdade de ter o que se quer ter, de ser o que se quer ser. Nesse processo, a humanidade vai perdendo sua humanidade; torna-se a expressão do desumano. E essa desumanidade, pautada na lógica do dinheiro, como afirmou Marx (2010), se forja sobre o outro um poder, uma dominação, onde o prazer é meramente da ordem individual e egoísta de quem pode comprar e pagar por qualquer mercadoria, ainda que tal objeto seja outro indivíduo. Na saga de seu poder, o capitalista passa a se relacionar com os outros, por aquilo que sua imagem determina. Por outro lado, as pessoas ou as mercadorias, que se relacionam com esse capitalista, apenas se relacionam com o que esse último tem.

Portanto, as relações humanas em todas as esferas, sejam no nível profissional ou afetivo, não conseguem passar de relações entre coisas. Esse ser humano, que agora é coisa, vive uma vida sem sentido, perdido em labirintos coloridos, perdido na infelicidade de estar sempre só, tendo como companhia Mefistófeles (capital) que, quanto mais desejado, mais escravo esse indivíduo se torna, e mais se enterra em um mar de fel. E, nesse mar de fel, homens e mulheres apenas correm atrás de Mefistófeles (capital), na ilusão de que um conjunto de mercadorias pode preencher seu vazio, o seu mal-estar. Como consequência óbvia de todo esse longo percurso histórico, a grande burguesia não apenas ampliou seu domínio, como defendeu com unhas e dentes ferozes tudo aquilo que lhe “pertence”. E assim, para além de um perfume que exala e exalta a beleza, também tinha, em suas mãos, a marca do sangue de cada trabalhador e trabalhadora mortos, por se colocar à frente das paixões, das ambições mais egoístas dessa mesma burguesia.

Ao longo de sua história, a burguesia tem, em suas mãos, o sangue de cada trabalhador, trabalhadora, de cada filho(a) destes trabalhadores, os quais foram assassinados, extirpados pelo massacre que promoveu, para derrotar a classe trabalhadora, no transcurso de suas revoltas e de suas revoluções. Portanto, a essência do perfume da grande burguesia refrata sua dualidade, o bom gosto do cheiro e a maldade de sua prática contra os trabalhadores. Nessa perspectiva, a burguesia é capaz de se utilizar dos expedientes mais cruéis para se manter como classe detentora do poder

econômico, político e social. O modo de vida burguês é inerente à dinâmica de exploração própria ao processo de valorização do valor. Dessa forma, o aparecimento do homem burguês foi mostrando a real face de seu novo mundo. Um mundo marcado pela separação, para produção da miséria e, principalmente, pela ampliação e aprofundamento da exploração de homens sobre outros homens. Todo esse processo, como apresentado anteriormente, foi ocorrendo na exata medida em que a burguesia foi conquistando seu império de dominação, abandonando todas as ideias revolucionárias, todos os ideais de transformação dos homens e do mundo; passando, agora, a assumir seu verdadeiro caráter de classe, sua forma de explicar o mundo e de viver neste mundo, além de, principalmente, eliminar deste mundo quem se colocou ou se coloca à frente de suas “paixões”.

Assim, Marx e Engels (2017) definem a burguesia como:

Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Rasgou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus “superiores naturais”, para deixar subsistir apenas, de homem para homem, o laço do frio interesse, as duas exigências do “pagamento à vista”. Afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio. Em outras palavras, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despuída e brutal (MARX e ENGELS, 2017, p. 24).

Ainda no *Manifesto Comunista*, Marx e Engels (2017) afirmam que:

A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são finalmente obrigados a encarar sem ilusões a sua posição social e suas relações com os outros homens (MARX e ENGELS, 2017, p. 24-25).

A burguesia, em sua comitiva de homens ávidos, ou seja, apaixonados pela riqueza, pelo poder, pela necessidade de ser servida, subjuga outros homens e os coloca na posição de produtores de suas vidas inúteis. A burguesia, como classe dominante, foi promotora de um cortejo que, em um primeiro momento, parecia que tinha espaço para todos; mas, quando se olhou mais de perto, se percebeu que esse cortejo era unilateral. No cortejo da burguesia, em sua tomada do poder econômico, ela teve que imprimir a transformação de todas as coisas. Na organização do mercado mundial, ela criou um processo de globalização: unificou os países, os indivíduos, produziu a ideia de uma falsa humanidade. A produção capitalista, que unificou a humanidade, tem seus fundamentos no trabalho alienado.

Sobre o trabalho alienado, Marx (2010) ressaltou que:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em produção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalhador não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalhador que se fixou num objeto, fez-se coisa (*Sachlich*), é a objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho (MARX, 2010, p.80).

Por conseguinte, a ideia de humanidade pela vida do mercado mundial tem por base o trabalho alienado. Onde o trabalhador não se reconhece no que produz; onde sua produção, ou seja, o resultado do seu trabalho não lhe pertence. E ele mesmo como homem se perde de si mesmo, na medida em que se torna uma mera mercadoria comprada pelo capitalista, no contexto da sociedade agora definida pelo contrato de compra e venda. Em vista disto, a ideia de humanidade, que foi se desenvolvendo ao longo de séculos, tem por base o trabalho alienado, a propriedade privada e o Estado. Essa concepção prática de humanidade, forjada nas entranhas do capital, arremessa os indivíduos em uma naturalização dessas novas relações sociais, onde o trabalho assalariado e o consumo seriam partes integrantes desse “novo tipo de ser social, na dinâmica do capital”. Tal condição ontológica do capital desenvolveu uma clivagem, em relação às verdadeiras condições ontológicas da generalidade humana.

Portanto, entre o ser social ontológico e o ser social produzido pela dinâmica do capital<sup>14</sup>, referendou um tipo específico de natureza humana, que passa a ter por base os valores da individualidade, do egoísmo, da propriedade privada, bem como o entendimento de que todos os homens seriam lobos de todos os homens, tanto como ponto de partida, assim como ponto de chegada. Disto isto, pode-se perceber que a dinâmica do capital necessita produzir um tipo específico de “ser social”, que venha a se tornar quase uma segunda natureza, e assim, criar um hiato entre o ser social do ponto de vista ontológico e o ser social do tipo específico do capital.

Diante deste cenário, Marx e Engels (2017) fizeram a seguinte exposição de ideias a eles pertinente:

A burguesia suprimiu cada vez mais a dispersão dos meios de produção, da propriedade e da população. Aglomerou as populações, centralizou os meios de produção e concentrou a propriedade em poucas mãos. A consequência necessária dessas transformações foi a centralidade política. Províncias independentes, ligadas apenas por débeis laços federativos, possuindo interesses, leis governos e tarifas aduaneiras diferentes, foram reunidas em uma só nação, com um só governo, uma só lei, um só interesse nacional de classe, uma só barreira alfandegária. A burguesia, em seu domínio de classe de apenas um século, criou forças produtivas mais numerosas e colossais do que todas as gerações passadas em seu conjunto. A subjugação das forças da natureza, as máquinas, a aplicação da química na indústria e na agricultura, a navegação a vapor, as estradas de ferro, o telégrafo elétrico, a exploração de continentes inteiros, a canalização dos rios, populações inteiras brotando da terra como por encanto – que século anterior teria suspeitado que semelhante forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social? (MARX e ENGELS, 2017, p. 26).

Portanto, a essência de todo esse processo de desenvolvimento não tinha como meta todas as grandes defesas das ideias iluministas, produzidas pela própria burguesia, que tinha, naquele momento, certo caráter de verdade. Mas a história mostrou que o que parecia ser um mundo plural, não passava de mera aparência. O mundo burguês em sua essência era e é unilateral. A unilateralidade da classe dominante não poderia e ainda não pode aparecer como a essência deste tipo de sociabilidade; muito pelo contrário, o que aparece aos sentidos é a quimera da igualdade, da fraternidade e o exercício da liberdade, que se apresenta como expressão máxima da individualidade. Tudo parece ser plural, tudo parece ser para todos, não importando credo, sexo, raça e condição econômica. Destarte,

---

<sup>14</sup> O que o capital faz é, enquanto criação social, criar mediações que obstaculizam uma realização plena do trabalho, da consciência e da socialidade. Deste modo, ele é uma criação humana que se torna obstáculo à própria realização do humano.

existiria um vasto campo para a mobilidade social, bastando apenas de seu querer, de seus desejos, para atingir a chamada igualdade entre os homens.

No contexto da burguesia, a democracia, tão alardeada aos quatro cantos do mundo como possibilidade para todos, não passou de mera possibilidade para poucos. A liberdade, a fraternidade e a igualdade foram emblemas de uma necessidade do homem burguês, da intelectualidade burguesa; mas que necessitava de se tornar universal, para criar a doce ilusão de que a igualdade, a liberdade e a fraternidade eram efetivamente para todos os homens. Observa-se um ledó engano: o que restou para os trabalhadores foi apenas o reconhecimento legal, perante o Estado burguês, que todos “somos iguais”. O Estado sempre foi a máquina da classe dominante, não importando sua nomenclatura (escravista, feudal ou burguesa). O Estado é por natureza classista. Ele pode até mudar de feições, mas sua natureza não pode, em hipótese nenhuma, ser alterada.

Nesse sentido, o mero reconhecimento da igualdade perante a lei não passou de um enquadramento de todos os trabalhadores aos limites legais da burguesia. É evidente que, se comparado às sociedades precedentes, ocorreu um enorme avanço das forças produtivas e das condições de vida. Mas a exploração e ampliação da coisificação dos homens, agora tratados como meras mercadorias, intensificou: a brutalidade, a desumanidade, a clivagem ontológica da generalidade humana, para uma generalidade do tipo burguesa, que promoveu e promove a degradação de homens e mulheres, em meros consumidores, em meros indivíduos egoístas, individualizados e, principalmente, angustiados, perdidos em si mesmos.

Em vista disso, a burguesia necessita aprofundar esse tipo específico de lógica, para fragmentar, produzir a desorientação da consciência, para garantir a orientação de sua consciência como classe ou, em outras palavras, o seu poder, o seu cortejo unilateral. Nesse sentido, as lutas de classes encontram-se presentes na história da humanidade, quando os homens passam a ter posições diferentes entre si no processo de produção. Essa diferença se constitui, inicialmente, com o domínio das terras, dos animais. Com o avanço das forças produtivas, o hiato entre os homens se aprofunda a cada marca do tempo, seja no escravismo, no feudalismo, atingindo sua forma mais desenvolvida na sociabilidade capitalista, com a presença de duas classes sociais: a burguesia, que detém os meios de produção; portanto, o poder econômico e espiritual; e os trabalhadores, que detêm sua força de trabalho, e que necessitam vender ao capitalista, para assegurar minimamente sua sobrevivência.

Enquanto a burguesia busca se constituir e se manter no poder pela exploração e espoliação do trabalhador, este último, que sofre na pele as marcas de uma vida explorada, objetiva enquanto classe a emancipação humana, pela via do trabalho associado que, em última instância representa o fim de toda a espoliação das sociedades de classes ou, em outras palavras, a liberdade do trabalhador é o fim de toda sociedade de classe. Assim sendo, a existência da burguesia como classe dominante produziu a existência de seu oposto, a classe proletária. Para iniciar a discussão sobre a classe trabalhadora e sua forma de apreender o mundo, sua racionalidade exposta em ações lembra um trecho do *Fausto*, de Goethe, quando o personagem, o poeta fez a seguinte fala: “vai-se e procura um outro servidor!” Deve o poeta esbanjar seu máximo direito e dom da natureza, o inato humano alento, criminalmente, em seu proveito? Com o que comove ele a alma em todo peito? (GOETHE, 2016, p.39)

Nesse trecho da obra *Fausto*: uma tragédia, Goethe fez alusão ao poeta que organiza em ondas rítmicas o curso da natureza. Parafraseando Goethe, o poeta aqui não se faz por um mero indivíduo, mas na condição de classe de vários indivíduos, que vivem de seu trabalho, que sofrem na própria pele o sentido mais fiel da exploração; que necessita fazer e ampliar seu poema revolucionário, que pode muito bem afirmar, em um de seus trechos: “vai-se e procura um outro servidor!”. No caso do poema revolucionário do trabalhador, acrescentaria: “vai-se e descobrirás que não podes encontrar outro servidor, visto que nenhum homem, nenhuma mulher terá que servir a outro homem ou a outra mulher na posição de um mero serviçal, que necessita vender-se para viver. Acabou!”, exalta o poeta coletivo e sem classe.

Por esse ângulo, o poeta coletivo sem classe necessita colocar em curso sua possibilidade, para além do poema revolucionário. Sua vida necessita de rupturas, de lutas, de enfrentamentos. Foi na expressão de sua existência, cravada pela necessidade concreta da liberdade, que produziu tempos de cunho emancipatórios, que tiveram pouco tempo de duração; mas confirmou que a potência pode ser em ato, o sujeito revolucionário.

Para Marx e Engels (2017):

O proletariado passa por diferentes fases de desenvolvimento. Sua luta contra a burguesia começa com sua existência. No começo, empenham-se na luta operária isolados: mais tarde, operários de uma mesma fábrica, operários de um mesmo ramo da indústria, de uma mesma localidade, contra o burguês que o explora diretamente. Dirigem os seus ataques não só contra as relações burguesas de produção, mas também

contra os instrumentos de produção; destroem as mercadorias estrangeiras que lhe fazem concorrência, quebram as máquinas, queimam as fábricas e esforçam-se para conquistar a posição perdida do trabalhador da Idade Média (MARX e ENGELS, 2017, p. 29).

Nesse contexto, a existência do trabalhador como uma classe mundial, que necessitou forjar seus instrumentos de defesa contra o seu explorador, necessita forjar suas armas e suas críticas para desprender, em sua totalidade, de todas as amarras que os prende. Nesse sentido, o século XIX foi ímpar nos grandes momentos históricos, quando os trabalhadores assumiram o poder, seja na Comuna de Paris, ou nos eventos que constituíram a Primavera dos Povos.

Marx e Engels (2017) assim explicitam:

Mas, com o desenvolvimento da indústria, o proletariado não apenas se multiplicou; comprime-se em massas cada vez maiores, sua força cresce e ele adquire maior consciência dela. Os interesses e as condições de existência dos proletários se igualam cada vez mais à medida que a máquina extingue toda diferença de trabalho e quase por toda parte reduz o salário a um nível igualmente baixo. Em virtude da concorrência crescente dos burgueses entre si e devido às crises comerciais que disso resultam, os salários se tornam cada vez mais instáveis; o aperfeiçoamento constante e cada vez mais rápido das máquinas torna a condição de vida do operário cada vez mais precária; os choques individuais entre o operário singular e o burguês singular tornam cada vez mais o caráter de confrontos entre duas classes. Os operários começam a formar coalizões contra os burgueses e atuam em comum na defesa de seus salários; chegam a fundar associações permanentes a fim de se precaver de insurreições eventuais. Aqui e ali a luta irrompe em motim (MARX e ENGELS, 2017, p. 29).

Nesse caminho, o trabalhador foi assumindo novas feições, tornando-se mais consciente de sua situação de classe. Essa consciência de classe permitiu a organização dos mais conhecidos movimentos revolucionários efetivados pelos trabalhadores. É evidente que os resultados obtidos não atingiram a totalidade do sistema burguês, em decorrência das condições materiais<sup>15</sup>.

Marx e Engels (2017) pontuaram que:

De tempos em tempos os operários triunfam, mas é um triunfo efêmero. O verdadeiro resultado de suas lutas não é o êxito imediato, mas a união cada vez mais ampla dos trabalhadores. Essa união é facilitada pelo crescimento dos meios de comunicação criados pela grande indústria, que permitem o contato entre operários de diferentes localidades. Basta, porém, esse contato para concentrar as numerosas lutas locais, que têm o mesmo caráter em toda parte, em uma luta nacional, uma luta de

---

<sup>15</sup> Condições materiais de existência é forma como os homens se organizam, criam suas leis, costumes e estabelecem relações entre si em torno do trabalho.

classe. Mas toda luta de classe é uma luta política. E a união que os burgueses da Idade Média, com seus caminhos vicinais, levaram séculos a realizar os proletários modernos realizam em poucos anos por meio das ferrovias (MARX e ENGELS, 2017, p. 29-30).

Em outro momento, Marx e Engels (2017) afirmam que:

De todas as classes que hoje em dia se opõem à burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. As outras classes degeneram e perecem com o desenvolvimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é seu produto mais autêntico. As condições de existência da velha sociedade já estão destruídas nas condições de existência do proletariado. O proletariado não tem propriedade; suas relações com a mulher e os filhos já nada têm em comum com as relações familiares burguesas. O trabalho industrial moderno, a subjugação do operário ao capital, tanto na Inglaterra como na França, tanto na América como na Alemanha, despoja o proletário de todo caráter nacional. As leis, a moral e a religião são para ele meros preconceitos burgueses, atrás dos quais se ocultam outros tantos interesses burgueses. Todas as classes que no passado conquistaram o poder trataram de consolidar a situação adquirida submetendo toda sociedade às suas condições de apropriação. Os proletários não podem apoderar-se das forças produtivas sociais senão abolindo o modo de apropriação a elas correspondente e, por conseguinte, todo modo de apropriação existente até hoje. Os proletários nada têm de seu a salvar; sua missão é destruir todas as garantias e seguranças da propriedade privada até aqui existentes (MARX e ENGELS, 2017, p. 30-31).

Partindo da esteira ideológica de Marx e Engels (2017), neste momento histórico se colocou em cena um novo sujeito revolucionário: o proletariado que, no contexto da sociedade de classe, teve retirado de si todas as condições de existência, tendo que se tornar uma simples mercadoria, para ter minimamente garantido sua possibilidade de existir. Tal condição implica na necessidade de extirpar de todo o mundo as amarras produzidas no seio da sociedade capitalista. Portanto, a luta deste novo sujeito revolucionário não é uma luta para tomar o poder e impor seu comando; mas, pelo contrário, é a ruptura de toda estrutura econômica, política e social, que permite a existência da última sociedade de classe produzida pela humanidade. Extirpar com essa sociedade é a possibilidade da emancipação humana em sua totalidade; é o fim de todas as classes, inclusive da classe trabalhadora.

Por conseguinte, o novo sujeito histórico, que se instituiu de forma concreta a partir do século XIX, com o aparecimento dos trabalhadores como classe social, que é antagônica à classe burguesa, quebra a hegemonia de um mundo unilateral burguês. Quebra-se a ideia de uma única verdade, de um único modo de produzir a existência de homens e mulheres. Portanto, por mais que a burguesia tenha, em suas mãos, todo o poder

econômico, social e político, isso não lhe garante o reino eterno da felicidade e da harmonia, visto que sua existência é a produção da miséria e do sofrimento da grande maioria de trabalhadores e trabalhadoras. O conflito e a contradição são marcas registradas desse modelo de sociedade. E, nesse sentido, só quem sentiu e sente na própria pele o suor e a dor de viver pode extirpar quem produz essa mesma dor.

A partir do exposto, evidenciou-se o caráter revolucionário, que constituiu o projeto Iluminista desenvolvido pelos pensadores burgueses, que, naquele momento histórico, estavam pautados em produzir uma explicação de mundo baseada em um pensamento desantropomorfizador, que retirasse os indivíduos de sua subordinação às leis divinas, ao tempo em que as artes, a ciência, a filosofia e as ciências da natureza despontavam em seus avanços, contribuindo para o desenvolvimento das forças produtivas.

O capitalismo, para se instituir, foi obrigado a desenvolver em tempo integral um processo revolucionário sem precedentes na história da humanidade, o que revelou uma nova forma de pensar e explicar o mundo dos homens. Os homens agora se percebem como sujeitos de sua história, como senhores de seu próprio destino, tendo a liberdade de viverem suas paixões, seus desejos e prazeres. A Terra passou a ser vista para além das fronteiras da Europa, o que representou, para o velho mundo, um processo de colonização e exploração das novas regiões descobertas e de suas riquezas. A razão pragmática do *homo economicus* prevaleceu, os laços naturais foram definitivamente rompidos. O projeto civilizatório moderno se fazia centrado na propriedade privada, no trabalho assalariado e no Estado.

A burguesia, enquanto classe dominante do mundo moderno, não apenas produziu seus objetos de adoração, mas também produziu seus Mefistófeles, o grande capital, o senhor de todos os senhores, o grande Deus da era moderna. Sua adoração e sua glorificação desumanizam homens e mulheres, que se tornam meras mercadorias. Nesse sentido, a compra e a venda de mercadorias passam a ser a base para todas as dimensões da vida. Nesse contexto, se consolidam as relações de exploração de burgueses sobre os proletários. O que, em última instância, promoveu o aparecimento, no século XIX, da classe trabalhadora e de todas as suas revoltas e revoluções contra seu opressor.

Perante esse cenário, duas classes se fazem presentes: a burguesia com sua racionalidade empírica, pragmática, que explica o mundo a partir das relações de compra e venda, e a razão da classe trabalhadora, que está pautada no processo de emancipação,

não apenas dela como classe, mas de toda a humanidade. Sua luta é pelo fim de toda e qualquer forma de exploração, de dominação de homens sobre homens. O que implica uma razão, que permita que homens e mulheres possam produzir uma existência, pelo menos do ponto de vista da produção da riqueza sem diferenças, sem classes, sem exploração. Isso não significa um mundo harmônico em sua totalidade, visto que somos humanos. E, nesse sentido, iremos vivenciar novos problemas; porém com novas resoluções para tais problemas suscitados.

Certamente, toda essa discussão imprime antes do término desta sessão, apresentar um breve apontamento que irá embasar a concepção de razão ao longo deste estudo. A pesquisa, de algumas ideias de Hegel e sua busca em apreender o mundo, como representante da dialética idealista, e suas influências principalmente sobre Marx e Engels, para compreender a razão do ponto de vista da dialética materialista.

## **2.7 Apontamentos sobre a razão: Hegel**

A problemática da razão, objeto de estudo desta tese, imprime a necessidade de discutirmos a partir de Hegel, como dar-se o processo da razão. Nesse sentido, quais os pontos fundamentais para Hegel na construção do conhecimento, na medida que seu percurso teórico o levou a pensar o processo da relação sujeito e objeto como uma processualidade contraditória e conflituosa, tendo a experiência como ponto fundamental, contribuindo para o entendimento do mundo real do ponto de vista dialético, mesmo estando vinculado ao idealismo.

Hegel, em sua caminhada no campo da filosofia com vinculação às ideias do movimento iluminista, foi um grande entusiasta da Revolução Francesa, porquanto o que ocorria na França era a quebra do velho mundo; para ele, o horizonte de um mundo justo e livre, enquanto sua Alemanha, país de origem, vivia no atraso de um sistema feudal, sob a tutela de uma monarquia absolutista e uma cultura de submissão do povo alemão ao poder de uma aristocracia mesquinha, perversa e reacionária.

O iluminismo foi, sem sombra de dúvida, bastante influente na filosofia de Hegel. Para Netto (1978, p.30), em sua obra "*Lukács e a Crítica da Filosofia Burguesa*", afirmou que Hegel foi "o único pensador alemão da época que se ocupou seriamente dos problemas da Revolução Industrial inglesa e o único que, naquele tempo, relacionou os problemas da economia clássica inglesa com os problemas filosóficos da dialética".

Hegel foi um filósofo que esteve, ao longo da sua vida, dialogando com a tradicional filosofia alemã. Essa vinculação o colocou como um dos grandes representantes do idealismo alemão e mundial. Suas divergências no campo da filosofia o levaram, junto com Schelling, ao idealismo objetivo. Essa posição o fez discordar das posições de Kant, com exceção do “reconhecimento de que o sujeito humano é essencialmente ativo e está sempre interferindo na realidade” (KONDER, 2008, p. 22).

Na medida em que Hegel concorda com a afirmação de Kant, avança para além deste, se deparando com a categoria trabalho, a qual seria, para o filósofo alemão, o fio condutor do próprio desenvolvimento do ser humano. Pensar no trabalho como fio condutor da existência humana é, em última análise, compreender que o homem é um ser do agir e que esse agir, ou essa práxis, construiu a si mesmo, seu mundo e sua história. Em decorrência desta afirmação, a razão é resultante da experiência e estaria vinculada ao trabalho. Portanto, em Hegel, ocorreu o condicionamento do ser do sujeito ao ser do objeto. É uma relação dialética onde o objeto não se constitui como uma mera projeção do sujeito, mas tem uma realidade em si, sendo o sujeito uma outra realidade em si, assim, o sujeito se determina no para si de seu outro, sendo esse outro, o objeto.

Sobre essa questão, na relação sujeito-objeto, pode-se afirmar que o eu representa a mediação do sujeito com ele mesmo, que se faz na relação com o outro, e é reconhecido de si mesmo pela presença do outro de si. Assim, é nessa relação entre o sujeito e o objeto que se estabelece uma unidade representada pelo conhecimento. O conhecimento seria, assim, a unidade entre o sujeito e o objeto.

Em virtude dessa relação dialética entre sujeito e objeto, qual seria a concepção de sujeito para Hegel? Em primeiro lugar, o conhecimento para Hegel não se faz no isolamento e nem na mera contemplação, mas a partir da experiência, do vivido. Assim, o sujeito hegeliano seria um tipo de indivíduo que não poderia ter uma relação passiva com o conhecimento, como se fosse um mero expectador, mas um sujeito ativo que deseja o conhecimento, tendo interesse em algo determinado. O indivíduo hegeliano é movido por um interesse que brota dessa relação com o mundo, que seria a relação sujeito-objeto, mas não se pode esquecer que esse sujeito hegeliano não se propõe a alterar ou transformar o mundo. Aqui se estabelece, também, os limites do sistema filosófico de Hegel.

O ato de conhecer se apresenta sob duas dimensões em Hegel: uma dimensão interior e outra dimensão exterior. É uma relação dialética entre essas duas dimensões

que vai se constituindo o conhecimento. Aqui cabe a ressalva que, em Hegel, o ato de conhecer implica não apenas estar pautado nas prerrogativas do sujeito, mas há uma implicação em que se possa identificar no mundo real essas prerrogativas. Nesse caso, o que é pensado pelo sujeito, ou seja, o que é levado a dimensão da racionalidade, só é racional porque é pensável. É importante ressaltar que, no contexto da dialética idealista de Hegel, a afirmação de que “o que é real é racional e o que é racional é real”, implica em apreender o mundo, mas não em transformá-lo radicalmente. Sobre essa questão pode-se remeter à Marx na Ideologia Alemã, quando contesta as teses de Feuerbach, afirmando que os filósofos, em sua grande maioria, teriam se limitado a explicar o mundo, mas para além de explicar o mundo sob vários aspectos, seria necessário transformá-lo, e aí estaria o sentido central e mais importante – o que remete também a ideia do sujeito em Hegel. Até que ponto esse sujeito ativo em Hegel é um sujeito da transformação? Ou seria um sujeito ativo por apreender o mundo, explicá-lo, mas não em alterá-lo? Os limites de Hegel são os limites de seu tempo. Os limites de um homem e sua classe social.

Segundo Girotti (2010),

a razão em Hegel é toda realidade sem o dualismo kantiano entre fenômeno e a coisa em si, uma vez que o que se conhece é a própria coisa, pois o Espírito se exterioriza na natureza e volta a si com a compreensão de si mesmo através de um outro de si diferente de si, mas que guarda algo de si mesmo reconhecido no outro. Ou seja, o saber de si mesmo, a “verdade ciente”, caracteriza o Espírito e a razão (do todo) é a verdade em si e para si, uma espécie de identidade entre a subjetividade e a objetividade (GIRROTTI, 2010, p.3).

Uma questão importante com relação à razão em Hegel é a afirmação que o sujeito deve se apropriar do absoluto do objeto. Conhecer o objeto nele mesmo, visto que existe uma relação entre o sujeito e o objeto, apesar de se constituir uma interdependência entre eles. O que implica o absoluto em Hegel? Quais suas implicações para seu sistema filosófico e, automaticamente, para a razão?

Em Hegel, a lógica se coloca subordinando às condições materiais, a qual ele chama de ideia absoluta. Essa concepção implica em afirmar que a ideia é algo central. Assim, se partiria do céu à terra e não da terra ao céu, como em Marx e Engels. Essa implicação torna-se uma questão deverasmente problemática na medida que esse absoluto em Hegel faz referência a um ser infinito que seria Deus. Essa ideia do absoluto refere-se à presença da categoria totalidade em si que, no filósofo em tela, se configura no Espírito Absoluto, a presença do ilimitado e do infinito. A figura de Deus comparece à lógica hegeliana dando um caráter idealista a sua dialética. Em Hegel ocorre a subordinação das

condições materiais à lógica. Essa concepção está vinculada a sua tradição idealista e a sua pouca valorização ao trabalho manual ou físico. Seu sistema filosófico tende à super valorização do trabalho intelectual ou trabalho abstrato. O sujeito em Hegel é marcado por uma razão, por uma lógica que reconhece as condições contraditórias do real, mas subordina esse real à ideia. Então, o ideal ou a ideia determinaria as condições objetivas e não o inverso.

Dessa forma, o sentido inverso da afirmação hegeliana seria que todo o conhecimento, toda possibilidade de apropriação do objeto, é possível dentro do agir da humanidade, não necessitando de um Espírito Absoluto que, na condição de ilimitado e infinito, tenha a ideia da totalidade. A totalidade é uma categoria humana e, sendo humana, é passível de ser conhecida na relação dialética entre sujeito e objeto. Considerar a existência de um Espírito Absoluto é adentrar no campo da metafísica, de uma dialética idealista.

## **2.8 Apontamentos sobre a razão: Marx e Engels**

Partindo da ideia de que o trabalho é central na produção e na existência do ser social, não se pode partir do céu para a terra; mas, ao contrário, da terra para o céu. Marx e Engels fizeram essa inversão em relação à filosofia de Hegel a qual foi decisiva para o entendimento da vida social e de todos os outros complexos, direta ou indiretamente ligados ao trabalho.

O materialismo histórico dialético permite pensar o agir humano, o conhecimento e a razão, partindo de uma subjetividade que se faz a partir da objetividade e, com ela, mantém uma unidade dialética, tendo a objetividade uma primazia sobre a subjetividade, sem, com isso, secundarizar a importância da subjetividade na dimensão da vida humana.

Uma vez que a dialética materialista de Marx e Engels tem como ponto de partida as condições materiais da existência, o seu objetivo final é sempre o processo de transformação do real. Não se objetiva apreender o real e conservá-lo, mas, em última instância, transformá-lo. Aqui se coloca a ideia de movimento contínuo, de contradição e reciprocidade: a história como construção humana, entre outras categorias.

Por conseguinte, Löwy (2008), em sua obra *“Ideologia e Ciência Social: Elementos para uma análise marxista”*, fez referência a uma questão central entre a dialética idealista de Hegel e a dialética materialista de Marx e Engels, a saber:

A diferença entre Marx e Hegel tem que ser vista também em outro nível, não só o do materialismo: a dialética de Hegel é um método de reconciliação com a realidade. Para Hegel, o papel da filosofia dialética é o de explicar, descrever e legitimar a realidade existente como racional por isso rem aquela célebre fórmula: tudo que é real é racional, tudo que é racional é real. Em última análise, a filosofia de Hegel é, como ele mesmo diz, a coruja de Minerva, que vem depois que a realidade já terminou o seu trabalho levanta vôo ao anoitecer-, vem descrever o que já está terminado, visa simplesmente legitimá-lo como racional. É por isso que a dialética de Hegel é uma tentativa de legitimação da realidade e de reconciliação com a mesma (LÖWY, 2008,p. 18).

Apreender como a dialética da ideologia implica na construção da visão de mundo, implica entender como o ser humano pode se adaptar a um determinado tipo de mundo ou, ao contrário, como apreendem o mundo como processualidade e possibilidade de ruptura, onde o campo social não é algo linear e estático. A racionalidade, como parte integrante do agir, se modifica na medida da complexidade da práxis, elaborando formas de explicar o mundo. Essas explicações são construídas nas relações sociais, as quais não são campos neutros, não existindo neutralidade na dimensão social. Assim, a ideologia se produz e se reproduz como parte integrante das necessidades humanas e podem colaborar ou não para apreensão do movimento real da existência.

A ideologia, como um complexo social, é pensada na exata medida que se torna uma forma de não só explicar o mundo, mas de se relacionar com esse mundo e de resolver os problemas deste mundo. O intercâmbio entre a prática cotidiana e a ideologia vão permitindo a construção de um tipo específico de razão, que tem seu fundamento último nas forças motrizes.

Se uma sociedade é construída sob a glorificação do mercado em detrimento do humano, que não passa de uma mera mercadoria, desenvolve, em seu bojo, todo um padrão de comportamento que venha atender a essas especificidades. Assim, todo o poder econômico da classe dominante utiliza das mais diversas possibilidades, como: a mídia, a escola e as redes sociais. O sujeito é constantemente exposto a informações que o estimula ao consumo, sendo este a grande ordem do dia. Os shoppings centers é a igreja sagrada do consumo onde se permeia relações de desejo e aparência, seja para quem tem condições de consumir as grifes mais sofisticadas ou aos que consomem as piratarías destas grifes nos shoppings populares, desde que consuma. Essa é a lógica do mercado que produz todo tipo de mercadoria.

Em tempos de um capitalismo manipulatório, a forma como percebemos o mundo cria nossas relações sociais e afetivas e deve ser pautada pelo interesse, pelo ter e pelo desejo de demonstrar que se é, o que pode ou o que simplesmente se deseja ser. Nunca na história da humanidade tivemos diante de um rebaixamento da razão como ocorre nos dias atuais. Estamos vivendo em uma sociedade do alto controle dos corpos e das mentes.

Por causa dessa estrutura e superestrutura, a razão foi, ao longo dos últimos séculos, sendo manipulada para atender às demandas do mercado, que implica o poder dos capitalistas. Sobre essa questão, Löwy (2008) colocou:

Uma ideia importante do marxismo que é a de que a transformação de nossas ideias sobre a realidade e a transformação da realidade são processos que caminham juntos. É na medida em que lutamos para transformar a realidade que a entendemos e é na medida em que melhor a entendemos que mais lutamos para transformá-la. Como é que as ideologias, as utopias, as visões sociais de mundo, têm um papel no processo de conhecimento da realidade. Eles são obstáculos ou favorecem esse conhecimento? Em que medida diferentes maneiras de interpretar a realidade cientificamente têm relação com os diferentes valores, ideologias, utopias e visões sociais de mundo? (LÖWY, 2008, p.29).

Ademais, todo o processo do ponto de vista do humano é histórico. Existe uma processualidade que permite apreender os elos que se estabelecem entre o sujeito e o objeto. Essa interação deverá produzir um conhecimento que permita ao sujeito captar a legalidade das condições objetivas e, assim, voltar a ela para transformá-la. Nesse sentido, romper com esse modo hegemônico de ver o mundo pela via do consumo implica romper com a razão meramente técnica e instrumental do capital ou, em última instância, romper com o próprio capital.

No contexto da sociabilidade do capital, a ideologia e os valores que vão compor a visão de mundo tornam-se um grande adversário na luta pelo processo de transformação e do entendimento da vida para além do imediato, da superfície. Para Marx e Engels (2009), as ideias dominantes de um determinado tempo são as ideias da classe dominante. As ideias dominantes devem ser percebidas e internalizadas como naturais à vida. Nesse sentido, a burguesia necessitou e necessita manter suas ideias particulares de classe, como ideias e valores universais, compartilhados e legitimados por uma racionalidade meramente instrumental e técnica, dificultando o desenvolvimento de uma consciência crítica por parte do proletariado.

A razão dialética é o resultado da luta travada pelo proletariado, que deve perceber as contradições e os limites de uma sociedade marcada por uma possessividade individualizada, ou seja, por um mundo da propriedade, o que não é uma tarefa historicamente fácil, devido a todas as estratégias e táticas da burguesia. Sísifo empreendedor é um exemplo desta ilusão, desse desejo nunca alcançável no solo do mundo da possessividade da individualidade. À Sísifo cabe correr de um lado para o outro com sua pedra e, a cada instante que faz isso, o Sísifo burguês mais rico fica. Tanto mais sujeitos se tornem Sísifo empreendedor, mais maravilhoso o mundo se torna para uma pequena porcentagem de Sísifos Burgueses que não necessita de pedra para carregar, pois Sísifo empreendedor já o faz. Sísifo Burguês é aquele capitalista que não trabalha, mas necessita sugar o corpo e a alma do proletário para ter toda riqueza do mundo. O capitalista é, na verdade, um parasita, como afirmou Marx.

Löwy (2008), em seus estudos sobre as ideologias e as ciências sociais, aponta algo fundamental, a saber:

Constatando que a perspectiva, a visão da sociedade, dependem da posição social, Mannheim colocou uma pergunta que é tipicamente marxista, eu diria mesmo que é tipicamente lukácsiana, é a seguinte: qual é a posição que tem as maiores chances de chegar ao máximo da verdade? Uma das respostas que ele dá é muito próxima da de Lukács, ele diz que a consciência burguesa tem um interesse social vital a esconder de si mesma, os limites de sua própria racionalidade, isto é, a burguesia não só tem a necessidade de esconder do proletariado a situação real, mas de si mesma, porque ela precisa de ilusões para acreditar em sua função histórica (LÖWY, 2008, p. 90).

A sociedade contemporânea é a sociedade da manipulação e da subjetividade. É a busca do domínio corpo e mente do proletariado. É sociedade onde tudo se transforma em mercadoria. A vida passa a ser percebida como uma empresa a ser controlada para gerar resultados e lucros. Todos os Sísifos devem se apropriar dessa ilusão e transformá-la em um *slogan* para sua própria vida: “penso, logo tenho, basta trabalhar”. Vivemos em um mundo das aparências e das cenas montadas nas redes sociais para aparentar um personagem. No mundo das ilusões, parecer já basta. Estar visível é, por si só, um ato de transgressão. O empoderamento de espaços políticos passou a ser o grande ato revolucionário. É a centralidade da política. A política parece dominar e definir as lutas sociais e os espaços das ideias para essas lutas: o parlamento. Cada vez mais se busca resolver os problemas da sociedade capitalista por dentro do Estado burguês. Essa

condição referenda o próprio capital. As lutas passam a ser efetivadas dentro dos marcos legais do sistema. Passa-se lutar não contra o sistema, mas ao lado do sistema.

É fundamental retomar a razão dialética que não se aprender fora do campo das lutas, da práxis e das contradições da vida cotidiana de homens e mulheres espoliados pelo sofrimento que o capital produz em suas vidas.

## **SEÇÃO III. A MISERABILIDADE DA RAZÃO EM TEMPO DE DESESPERANÇA: SÍSIFO EMPREENDEDOR PERDIDO EM SEU MAR DE FEL**

“E com uma letra bem pequena, lá escrito no seu epitáfio: Tentou ser, não conseguiu; tentou ter, não possuiu; tentou continuar, não prosseguiu; e nessa vida de expectativas frustradas tentou até amar... Pois bem, não conseguiu, e aqui está. (Machado de Assis).

O objetivo desta seção é apreender alguns dos determinantes de como a burguesia pós 1848 se colocou como uma classe contrarrevolucionária, levando-a a um processo de decadência ideológica, que, segundo Lukács, foi um fenômeno internacional e não apenas um evento particular da Alemanha, considerada o palco principal da produção da ideologia reacionária. Para além da Destruição da Razão de Lukács, esse capítulo trata da miséria da razão, tendo como principal referência Carlos Nelson Coutinho e os descaminhos da miserabilidade da esquerda, com a adoção do pensamento pós-modernista e, como essa miserabilidade da razão, foi se transformando em uma desrazão e em uma desesperança sob a tutela reacionária e contrarrevolucionária burguesa, atingindo formas cada vez mais sutis e complexas no capitalismo manipulatório no século XXI com o uso da dimensão virtual, principalmente com as redes sociais e seus impactos sobre a razão de homens e de mulheres.

### **3.1 O capitalismo imperialista: o apetite desenfreado do capital**

Sem sombra de dúvidas, os eventos históricos mantêm em si uma relação dialética: os fatos ocorridos com a queda do feudalismo e o surgimento da burguesia como classe dominante produziram, objetivamente e subjetivamente, as condições favoráveis para tomar o poder econômico e político em suas mãos. A partir deste momento, a burguesia foi historicamente demonstrando os limites de sua revolução, principalmente a partir de 1848, quando eclodiu por toda Europa a Primavera dos Povos<sup>16</sup>, entre outros eventos de cunho revolucionário. Tal cenário colocou em alerta a burguesia, que, com suas estratégias e táticas, soube na medida certa derrotar todos os movimentos insurgentes.

Do ponto de vista ideológico, o capitalista passou a negar todas as verdades expostas no pensamento Iluminista, tais como: igualdade para todos os povos, a ideia de que os homens poderiam alterar suas histórias; portanto, tudo estaria em movimento, em

---

transformação. A negação de todo seu caráter revolucionário demonstrou que o elemento revolucionário burguês apresenta limites objetivos, na medida em que a lógica do capitalista é o lucro acima de tudo. Nesse sentido, negar e destruir tudo o que um dia foi bandeira de luta, demonstrou o verdadeiro caráter de classe burguês. E o momento imperialista do capitalismo foi a expressão emblemática da lógica destrutiva e incorrigível deste modo de produção.

Para Fontes (2010) o capital se faz e se refaz na exata medida em que sua dinâmica é pautada por um processo de expropriação, o qual gera um movimento de dominação de todas as dimensões da vida humana. Nas palavras da autora, “as expropriações constituem um processo permanente, condição da constituição e expansão da base social capitalista” (FONTES, 2010, p.46).

Ainda para Fontes (2010):

A concentração do capital sob a forma monetária, configurando a generalização do capital portador de juros, e a intensificação das expropriações impulsionadas pelo capital não são as únicas manifestações relevantes para identificar a expansão contemporânea brutal do capitalismo. Como se trata de uma totalidade social em constante ampliação, é fundamental compreender as formas específicas de extração de mais-valor diretamente ligadas ao predomínio de determinadas frações do capital sobre as demais, as modalidades políticas que possibilitam maneiras de extração de sobretabalho diversificadas, ainda que acopladas ao predomínio do capital, formas culturais e ideológicas das quais esse tipo de dominação se recobre, resultante de lutas sociais específicas, os combates intestinos entre frações do capital e, sobretudo, as desesperadas lutas de classes que se travam nesse terreno. (FONTE, 2010, p, 46).

Iniciar a terceira sessão discutindo a problemática do Imperialismo do capital, tendo por base a obra de Lenin “Imperialismo, estágio superior do capitalismo”, é buscar na base do real da vida o aparecimento de uma filosofia de caráter irracionalista. É importante ressaltar que a referida obra foi escrita em 1917, antes da Revolução de Outubro, e publicada em pleno calor das manifestações revolucionárias do mesmo ano.

Sendo assim, a obra de Lenin é a marca de um homem do seu tempo, vivendo os limites e as possibilidades das condições materiais, que inclusive levaram-na a estabelecer a dinâmica do Imperialismo do capital como um estágio superior que pode levar a equívocos de um “fim da história”. Sabemos, pela trajetória revolucionária do autor, que essa expressão se refere a um momento histórico das condições materiais de existência, o qual terá profundo desdobramento até os dias de hoje.

Feita essa explicação, e voltando à problemática da expropriação do capitalismo, existe uma relação ontológica entre a economia e os demais complexos sociais, sem que

com isso se caía em um chamado “determinismo econômico”, uma vez que esses complexos têm, em relação ao trabalho, uma autonomia relativa, o que determina uma apreensão para além da relação ser humano x natureza.

Ademais, a relação social estabelecida nas entranhas do capital é de cunho expropriatório desde seu surgimento histórico em relação ao proletariado. Mas esse movimento de expropriação não se limita a mesma. Faz-se necessária uma transformação da capacidade de trabalho de sujeitos e dos próprios sujeitos em meras mercadorias. O que remete à necessidade permanente de uma dependência dos indivíduos à mercadoria.

Então, o capital precisa controlar o proletariado e a população em geral, em uma realidade marcada por condições críticas que os levem a uma adesão espontânea ao mercado. Essa “adesão” do proletariado ao mercado reverberou em uma alteração do próprio mundo do trabalho, desde a expropriação dos indivíduos à terra até o fortalecimento dos espaços urbanos (cidades), o que reforçou o processo de dominação dos que detinham a força de trabalho em relação ao que detinham ou detêm os meios de produção.

Diante deste cenário, ocorreu um profundo crescimento da exploração da força de trabalho em grande parte dos países europeus, com exceção da Inglaterra, que já apresentava uma crescente presença dos trabalhadores nos centros urbanos, principalmente em Londres. A sucessão destes acontecimentos foi permitindo a ampliação da oferta de mão de obra, principalmente nos países periféricos do capital, o que, em última instância, garantia uma maior expropriação do proletariado.

Porém, o avanço do capitalismo como um modo de produção hegemônico, tendo subordinado o proletariado às suas necessidades, imprimiu um processo de fragmentação das lutas de classes, o que colaborou para uma disciplinaridade de corpos e mentes do proletariado, gerando um certo grau de passividade no movimento da classe operária. Tal condição permitiu aos capitalistas intensificarem a exploração da mais-valia, ao mesmo tempo que objetivaram os limites das lutas do proletariado no contexto da democracia representativa, que passava a ser o espaço para os enfrentamentos das lutas.

Contudo, cabe ressaltar que, neste cenário, a fragmentação do movimento da classe operária promoveu uma certa legitimidade do movimento aos ditames do capital, uma vez que a democracia burguesa de caráter representativo foi percebida como um “novo momento” das lutas de classes, agora tendo a possibilidade concreta tanto de partidos como dos sindicatos de atuarem por dentro do Estado.

Não obstante, a grande marca do Imperialismo do capital foi, sem sombra de dúvida, o desenvolvimento em grande medida da expansão dos monopólios, ligados às principais potências da época, que estavam interessadas em fatiar o mundo para garantir seu domínio econômico. Para garantir tal domínio econômico sobre outros países, as nações imperialistas lançaram mão do expediente da guerra. Portanto, o Imperialismo do capital é marcado pelo domínio das grandes potências sobre outros países, tornando-os colônias, e com isso vieram as lutas entre os países centrais e periféricos, a expansão do monopólio, o acirramento das lutas de classes.

No que tange, a problemática do Imperialismo BISPO (2020) afirmou que:

A colonização permitiu uma acumulação gigantesca de capitais e assegurou a transição do capital mercantil para o capital industrial. A acumulação primitiva ou originária foi a pedra angular do processo de emergência do capital como poder absoluto sobre o trabalho e os seres humanos. Desse modo, o capital plasma-se como uma produção histórica que se levanta contra a humanidade, como uma espécie de feitiço que se ergue contra o feiticeiro. (BISPO, 2020, p. 17).

No contexto do Imperialismo, as relações entre os países passaram a ser tuteladas pela associação entre grades grupos industriais e instituições financeiras. O mundo passou a ser administrado como um grande banco, tendo por um lado as grandes potências e, por outro lado, os países subalternos, que passaram a contrair dívidas externas as quais os colocaram na posição de devedores.

O cenário passa a ser marcado pelo capital financeiro, que não estava mais ligado à produção, mas passa a ter como função o capital portador de juros. Nesse sentido, Chesnais (2005) afirmou que o mundo apresentaria uma configuração de um tipo específico de capital. O capital portador de juros estava inserido em todas as dimensões da vida, ou seja, no centro das relações econômicas, políticas, sociais e ideológicas.

Para Chesnais (2005):

A aproximação entre a “finança” e a “indústria” foi pensada há muito tempo no contexto da teoria da “interpenetração” desenvolvida por Hilferding. Este propôs o termo “capital financeiro” para designar a forma de capital que se constitui, a partir da última década do século XIX, após a entrada dos grandes bancos no capital da grande indústria alemã. A teoria da interpenetração entre capital industrial e capital de empréstimo tem efeitos políticos importantes em termos de concentração de poder, no plano nacional e internacional (CHESNAIS, 2005, p. 52)

Nesse sentido, as condições objetivas da produção e exploração de homens sobre outros homens, de nações sobre nações, foi a marca ampliada da fase imperialista do capitalismo, que Lenin (2012) afirmou ser o estágio superior desse tipo de relação social.

O imperialismo como estágio superior do capital, do ponto de vista da economia, foi a substituição da livre concorrência para o capital dos monopólios. Segundo Lenin (2012):

A livre concorrência é a característica fundamental do capitalismo e da produção mercantil em geral; o monopólio é precisamente o contrário da livre concorrência, mas vimos ela transformar-se diante dos nossos olhos em monopólio, criando a grande produção, eliminando a pequena, substituindo a grande por outra ainda maior, e concentrando a produção e o capital a tal ponto que do seu seio surgiu o monopólio: os cartéis, os sindicatos, os trustes e, fundindo-se com eles, o capital de não mais que uma dezena de bancos que manipulam bilhões. Ao mesmo tempo, os monopólios, decorrentes da livre concorrência, não a eliminam, mas existem acima e ao lado dela, engendrando assim contradições, fricções e conflitos particularmente agudos e intensos. O monopólio é a transição do capitalismo para uma ordem superior. (LENIN, 2012, p. 123-124).

Diante do exposto por Lenin (2012), pode-se afirmar que o estágio superior do capitalismo é claramente o desenvolvimento de um capital do tipo financeiro, em que os grandes bancos, em suas fusões com grandes monopólios industriais, tudo isso acarretou, também, uma política de colonização e de domínios sobre outros países, principalmente por parte da Inglaterra e da França. O mundo passou a ser partilhado entre as principais potências econômicas da época.

Para Lenin (2012), esse momento do desenvolvimento do capital pode ser expresso pelas seguintes características:

1) A concentração da produção e do capital alcançou um grau tão elevado de desenvolvimento que criou os monopólios, os quais desempenharam um papel decisivo na vida econômica; 2) a fusão do capital bancário com o capital industrial e a criação, baseada nesse “capital financeiro”, da oligarquia financeira; 3) a exportação de capitais, diferentemente da exportação de mercadorias, adquire uma importância particularmente grande; 4) a formação de associações internacionais monopolistas de capitalistas, que partilharam o mundo entre si; 5) conclusão da partilha territorial do mundo entre as potências capitalistas mais importantes (LENIN, 2012.p. 124).

Portanto, tais características, acima citadas por Lenin (2012), reafirmam que a dinâmica do capital é irrevogavelmente marcada por um apetite de acúmulo de capitais, o que concretizou, na época, um acirramento da competitividade em âmbito internacional,

com a partilha do mundo, inclusive com uma estratégia de ampliação dos mercados para comercializar a produção. Nesse sentido, a anexação do mundo não ficou restrita às áreas mais industriais, alcançando também as agrícolas.

Vale ressaltar o caso específico alemão. O atraso econômico, social e político existente nesse território não impossibilitaram, dentro dos padrões da dinâmica do capital, que aquele país pudesse entrar no cenário do capital europeu, mesmo que de forma tardia. A aristocracia prussiana, classe dominante nesse cenário de suposto atraso, se utilizou dessa condição para garantir um processo revolucionário controlado, algo diverso dos processos revolucionários modernos. Em primeiro lugar pelas condições do país, uma cultura pautada na passividade e não participação do povo alemão nas questões públicas, a falta de uma educação revolucionária e democrática, pouca participação efetiva da classe trabalhadora e, portanto, dos movimentos sociais que poderiam fazer frente aos objetivos da aristocracia reacionária. Portanto, na medida em que as condições objetivas alemãs apassivaram as camadas populares, criou-se um ambiente favorável para todas as manobras da aristocracia reacionária, colocando em prática uma revolução sem revolucionário, uma revolução sem a presença da democracia. Nesse sentido, garantiu-se a presença do país na disputa imperialista e, portanto, no movimento de partilha do mundo<sup>17</sup>.

Segundo Coggiola (2021), a concorrência entre os capitais gerou crises, que, inclusive, teriam arruinado vários destes grandes monopólios:

(...) levaram à formação de monopólios, que abarcaram, sob a direção de um só capitalista ou de um grupo deles, ramos inteiros da produção. O processo que consolidou determinadas nações (países da Europa, Estados Unidos) como potências industriais desenvolveu-se nas três últimas décadas do século XIX na primeira metade do século XX. Por suas próprias leis, a livre concorrência transformou-se em seu contrário: o monopólio. A monopolização do ramo bancário da economia capitalista possibilitou e acelerou esse processo, mediante uma política de depósito e créditos que permitiu eliminar os competidores dos monopólios em formação. Surgia assim a forma predominante do capital na atualidade: o capital financeiro, resultado da fusão do capital

---

<sup>17</sup> Sobre a possibilidade de o território alemão chegar em condições ótimas na disputa imperialista: “Uma das consequências do desenvolvimento desigual é aquilo que poderíamos chamar o privilégio dos retardatários: aqueles que chegam mais tarde, os marginais, os periféricos, os “atrasados” do ponto de vista de uma evolução histórica determinada – econômica, social ou cultural – podem tornar-se precisamente a vanguarda da transformação seguinte. Este foi o caso, segundo Trotsky, da Revolução Francesa: a França, país no qual havia “fracassada” a Reforma protestante, e onde a Igreja católica permanecia dominante até o século XVII, será exatamente o primeiro país a conhecer uma revolução não-religiosa, feita em nome dos princípios democráticos. Isto também é válido para a Revolução socialista na Rússia: “Da mesma forma que a França faz um salto por cima da Reforma”, a Rússia ultrapassou de um salto a revolução democrático-burguesa”. (LÖWY, 1995, p.78).

com a esfera industrial. Por sua vez, “a ‘união pessoal’ dos bancos e indústrias completa-se com a ‘união pessoal’ destes com o governo”. (COGGIOLA, 2021, p. 147).

Partindo da citação de Coggiola (2021), esse processo de fusão do capital financeiro com o capital industrial, agora com a participação efetiva dos governos, abriu caminho para a penetração dos monopólios em todas as dimensões da vida, seja na vida econômica, social e política.

Nesse contexto de ampliação dos domínios do mundo pelos grandes grupos monopolistas, as principais potências econômicas deixaram de ter certo caráter de repartição “calma” do mundo, para um patamar mais agressivo, em decorrência dos impasses de que o mundo já estaria totalmente demarcado, não tendo no planeta outros lugares a serem explorados e dominados. Daí, a ocorrência de ações de guerra entre as potências econômicas, que, para Coggiola (2021, p. 149): “as guerras mundiais interimperialistas são um componente orgânico do imperialismo”.

Lenin (2012) chamou a atenção para o movimento operário, nesse momento da história do capitalismo:

O imperialismo tende a formar camadas privilegiadas também entre os operários, a fim de separá-las das grandes massas do proletariado. É preciso notar que, na Inglaterra, a tendência do imperialismo em dividir os operários, em acentuar o oportunismo entre eles, em provocar uma decomposição temporária do movimento operário, se manifestou muito antes do fim do século XIX e princípio do século XX. (...) Aqui estão, claramente indicadas, as causas e as consequências. Causas: 1) exploração do mundo inteiro por este país; 2) seu monopólio no mercado mundial; 3) o seu monopólio colonial. Consequências: 1) aburguesamento de uma parte do proletariado inglês; 2) uma parte desse proletariado se deixa dirigir por pessoas compradas pela burguesia ou, pelo menos, pagas por ela. (LENIN, 2012, p,146).

Nessa citação, Lenin (2012) chamou atenção para um momento extremamente delicado das lutas dos trabalhadores contra o capital, principalmente com o processo de aburguesamento de parcelas da classe sindical. Esse certo aburguesamento de uma parcela dos sindicalistas implicou a defesa de uma agenda menos radical, em termos de lutas de classe contra os capitalistas e, em alguns momentos, a defesa por uma política de conciliação de classes. O que evidenciou um processo de adesão da classe trabalhadora às políticas reformistas. Essas políticas reformistas, no seio do movimento de luta dos trabalhadores, passaram a legitimar as lutas pelos “direitos”, sem afetar a dinâmica de exploração entre trabalho versus capital. Tal cenário vai enquadrar as lutas dos

trabalhadores no âmbito parlamentar, ou seja, no âmbito político; assim sendo, a classe operária passa a lutar dentro do que é efetivamente legalizado pelo capital.

Nesse sentido, ocorreu certo grau de esfacelamento dentro da classe trabalhadora e em seus instrumentos de luta, tais como os sindicatos e seus partidos, que passaram a legislar apenas por uma reforma gradual do capital como caminho para o socialismo. Os rumos que o movimento dos trabalhadores tomou, no estágio superior do capitalismo, foi se moldando, e impactou diretamente em sua unidade de classe, em sua consciência de classe.

Portanto, a adesão do movimento operário ao reformismo os colocou diante da luta pelos “direitos”, levando a um afastamento do projeto revolucionário contra o capital, a burguesia e o Estado. Sendo assim, as bandeiras reformistas, postas na ordem do dia, contribuíram para uma luta que implicou a defesa do Estado e o crédito de que o socialismo é uma questão gradual das reformas; sendo assim, os caminhos do movimento dos trabalhadores vão, de alguma forma, construindo uma consciência, que se afasta das reais forças-motrices da realidade, do ponto de vista da razão dialética, acarretando negativamente o desenvolvimento da necessária radicalidade das lutas, que passaram a ser vistas pelo ângulo das novas diretrizes da Segunda Internacional<sup>18</sup>.

A partir de 1870 as lutas se caminharam pela via do reformismo. Não só resultante das novas diretrizes da Segunda Internacional (1889 -1916), com o direcionamento da social-democracia ao parlamentarismo, tendo por base a defesa do Estado, mas a própria história da Revolução Russa, depois do período de Guerra Civil, foi esvaziando a revolução da teoria e da prática marxista. O desdobramento disso foi uma profunda crise do movimento comunista, que colaborou também para a destruição da razão, na medida em que os movimentos de base da classe trabalhadora foram, aos poucos, sendo subordinados ao Estado soviético; isto posto, os próprios trabalhadores foram sendo afastados das participações decisivas da sociedade soviética, que se tornava cada vez mais centrada em um Estado burocrático e ditatorial.

Ainda sobre a crise a social-democracia e o caminho para o reformismo, abandonando a defesa pela emancipação dos homens, Melo (2018), asseverou que:

---

<sup>18</sup> A segunda Internacional foi marcada por um oportunismo, que estava se instalando no movimento operário. Surgia a tendência de uma aristocracia operária, portanto, a defesa de teorias estranhas ao marxismo, tais como a conciliação de classes, a cooperação entre o proletário e o burguês. O que para muitos autores a Segunda Internacional promoveu um processo de degradação, com a presença de bases revisionistas e reformistas.

Desde o início da expansão imperialista em 1870, a qual provocou a divisão do movimento socialista em “braço político” (partidos políticos), e “braço sindical” (sindicatos), e em especial a partir de 1875, com os debates sobre o Programa de Gotha, a social-democracia ocidental sofreu significativas mudanças. Se antes de 1870 ela era defensora dos objetivos socialistas, a partir de 1890 passou a defender a proposta de realização do socialismo por meio de reformas graduais instituídas via Parlamento. Mas foi com a aprovação dos créditos para a Primeira Guerra Mundial pelos deputados social-democratas alemães, em 1914, que a social-democracia capitulou abertamente às demandas e exigências da expansão imperialista (MELO, 2018, p.9-10).

István Mészáros (2002) chamou a atenção para o resultado da crise da social-democracia e os objetivos do capital imperialista de controlar a classe trabalhadora, objetivando as melhores condições para a ampliação da exploração e espoliação da relação capital x trabalho e, ao mesmo tempo, minar os grandes conflitos de classes, ou seja, tratou de redirecionar as lutas dos trabalhadores em parte a seu favor.

Tal fato, segundo Mészáros (2002) resultou ganhos para a classe trabalhadora dos países desenvolvidos, que passaram a ter melhores condições de vida, na medida em que desenvolviam as lutas chamadas de braço político por dentro do Estado (parlamento). Ou seja, conseguiram obter resultados de ganhos concedidos pelo grande capital.

Ainda partindo de Mészáros (2002) esses ganhos concedidos pelo capital às lutas políticas dos trabalhadores conduziram a um redesenho das relações socioeconômicas entre as nações imperialistas. Assim, a classe trabalhadora estava diante de um grande dilema que afetou internamente suas lutas e sua unidade como classe: a divisão dos trabalhadores dos países desenvolvidos com ganhos e padrões de vida superior aos trabalhadores dos países periféricos do capital. Nesse sentido, a divisão da classe, as lutas que passam a ser travadas no âmbito do movimento da classe trabalhadora internacional<sup>19</sup>, passa a ter um caráter reformista dentro dos limites do capital, e acirra a competição dentro do movimento dos trabalhadores.

Portanto, como afirmou Osvaldo Coggiola (2021) o capital em sua fase imperialista, promoveu as condições necessárias para a resolução de suas conquistas, tanto do ponto de vista de uma nova relação socioeconômica com o redirecionamento da

---

<sup>19</sup> E importante salientar nesse processo do reformismo, que tanto Luxemburgo (2015) em sua obra *Reforma ou Revolução* e Mészáros (2002) apontam a importância que teve a Comuna de Paris e suas consequências para a classe trabalhadora, principalmente com a derrota dos mesmos frente a força burguesa. Para Luxemburgo, gerou o término da primeira fase do movimento da classe trabalhadora e o primeiro passo para a degeneração da Primeira Internacional. Para Mészáros (2002) a derrota dos trabalhadores na Comuna de Paris nos países desenvolvidos inicia um processo de luta pelo socialismo, com foco na gradualidade da revolução socialista, pela via do Estado.

classe trabalhadora por lutas com bandeiras reformistas, quanto com a unificação do mundo segundo sua tutela.

Diante deste cenário do capitalismo imperialista, Coggiola (2021) colocou que:

O imperialismo capitalista completou a unificação do mundo sob a égide do capital financeiro, graças aos novos meios técnicos: as novas tecnologias permitiram mudanças na estrutura do Estado e da dominação da classe operária. O imperialismo da segunda metade do século XIX, com a partilha africana e da definição dos domínios coloniais na Ásia, foi possível graças aos novos meios de transporte e comunicação (ferrovias e telégrafo), que modificaram a estrutura das “redes” em todos os níveis, propiciando uma estrutura descentralizada de poder em diversas escalas, que passou a ser comum na articulação de organizações estatais e privadas (COGGIOLA, 2021, p. 157).

Ainda sobre a questão do imperialismo do capital, Coggiola (2021) fez a seguinte afirmativa:

Em síntese: trata-se da crise crônica do capitalismo, quando entra em contradição crônica o desenvolvimento das forças produtivas da humanidade (o homem social) com as relações de produção imperantes (a propriedade burguesa e os Estados nacionais que lhe correspondem). A tendência a destruir as forças produtivas da humanidade vai se impondo relativamente sobre a tendência a desenvolvê-las. Tal tendência destrutiva desenvolve-se à custa da tendência ao progresso econômico e social. Nos momentos de crises e guerras mundiais, essas tendências se impõem de modo absoluto, destruindo amplamente as forças produtivas (COGGIOLA, 2021, p. 157).

O capitalismo, em seu estágio imperialista, afirma a sua veracidade como um tipo de relação social, onde predominam as necessidades do lucro acima de qualquer coisa. Nesse tipo de relação social, o que predomina é a exploração constante e intensa sobre os trabalhadores de todo o mundo pela burguesia, que não só ampliou seu poder de dominação, do ponto de vista das forças produtivas, como promoveu, em todas as dimensões da vida de homens e mulheres, uma subjetividade pautada em valores reificados, que aprisionam esses homens e essas mulheres na imediaticidade dos problemas da vida cotidiana.

Esse aprisionamento da subjetividade dos trabalhadores aos problemas imediatos do cotidiano, não colabora para o desenvolvimento de uma consciência crítica; mas, pelo contrário, produz um retardamento desse tipo de subjetividade. Nesse sentido, a burguesia tem produzido uma vida voltada exclusivamente para o trabalho, o qual toma toda a vida de homens e de mulheres, que necessitam garantir minimamente sua possibilidade de sobrevivência.

Essa vida reificada pela dinâmica do capital foi fundamental para a produção da destruição da razão, resultante de um sistema econômico em que tudo não passa de mera mercadoria. Numa sociedade coisificada, homens e mulheres tornam-se prisioneiros de uma vida sem sentido, todos perdidos em si mesmos.

Não obstante, a busca frenética e incontrolada do capital por mais capital implica a subsunção de uma sociabilidade marcadamente coisificada, onde tudo se torna e se traduz em mercadoria, em relações sociais de posse, na ultra valorização da vida privada, que parece estabelecer um hiato com a vida pública. Esse hiato entre o privado e público determina uma prevalência de um EU soberano em detrimento do NÓS, desse modo pautando uma sociedade que finca seus pilares em um imperativo que impõe um determinado tipo de subjetividade, um determinado tipo de caráter e, portanto, um tipo específico de relações sociais.

Precipualemente, impõe-se ao capitalista um tipo de racionalidade que está imbrincada não apenas com o ganho de dinheiro, mas, acima de tudo, com a sua acumulação – que não está mais atrelada diretamente à produção, como no caso do capital financeiro ou capital de juros – para que possa garantir a sua existência como capitalista.

Primordialmente, o proletário deve se comportar como um indivíduo-mercadoria (que tem a sua mão de obra como moeda de troca no mercado) que necessita, como acontece com qualquer mercadoria, ser vendida, e que deve ser comprada pelo capitalista. Na condição de indivíduo-mercadoria, é quase extirpada do proletário sua condição social e biológica. Na sociedade da liberdade representativa, tanto o capitalista como o proletário assumem representações do capital, são meras mercadorias. Porém, neste contexto, o proletário se constituiu na persona espoliada e explorada pelo capitalista para acumular sua riqueza.

Antes de mais nada, a produção capitalista em sua fase Imperialista subordina a existência humana; há um ambiente extremamente competitivo, onde a concorrência intercapitalista, o domínio dos grandes grupos financeiros, a produção enlouquecida pelo dinheiro, seja na pela via da produção, seja pela via do capital financeiro, necessitam produzir um tipo de filosofia que venha atender as necessidades da dinâmica do grande capital.

Essa necessidade é traduzida, no campo da filosofia, por uma filosofia irracional, em que o indivíduo, perdido em seu destino de sujeito-mercadoria, não encontra uma saída para seus males, para suas angústias, o que faz dele um ser humano resignado,

disciplinado, tanto do ponto de vista físico como mental, mas que em determinadas situações pode assumir um comportamento “transgressor” que se contenta com a resolução de suas necessidades mais imediatas. Esse é o tipo específico e o grande sonho da burguesia, que enlouquecidamente deseja um mundo com um certo grau de linearidade para se manter infinitamente no domínio do mundo.

Por conseguinte, a burguesia necessita produzir um proletariado que seja mero espectador de sua própria vida. Um proletariado que se coloque como um súdito diante dos mitos e das personificações do capital, visto que o lugar do súdito é o lugar da dependência, da submissão ao outro. Por isso, o amor fati de Nietzsche (2019) se revelou necessário à Alemanha, à produção de uma população marcadamente formada por súditos, que devotavam um “amor ao destino”. Esse amor fati levou os súditos alemães a uma aceitação integral da vida e do destino, mesmo em seus aspectos mais dolorosos e cruéis. Neste contexto, o espírito alemão passou a ser dotado de uma superioridade que só um cidadão alemão poderia expressar.

Assim, o imperialismo faminto da Alemanha, expressa a necessidade de participar ativamente, agora como uma grande nação imperialista da divisão do mundo, e assim definir seu lugar econômico na geopolítica mundial. Por todas as particularidades históricas da Alemanha, esta nação colaborou de forma primorosa para o desenvolvimento de uma psicologia do súdito.

O imperialismo é considerado como forma medular de manifestação do capital financeiro, porque as empresas capitalistas se organizam como gigantescas corporações nas formas de cartéis e trustes e se consubstanciam como espécies de impérios empresariais que subordinam aos seus interesses o capital comercial e o capital industrial, bem como submetem as pequenas e médias empresas aos seus imperativos de lucratividade e expansão. (BISPO, 2020, p.23).

A subordinação de todas as necessidades ao imperativo do capital, como referendou Neto (2020), faz-se presente na vida cotidiana dos seres humanos, que vão tendo suas vidas invadidas por uma dinâmica que enclausura os seres humanos em uma razão que perde o horizonte da existência para além das questões vitais e necessárias da produção e reprodução da existência.

Wood (2014) em sua obra intitulada *O Império do Capital*, fez a seguinte colocação:

A coerção nas sociedades capitalistas é então exercida não somente pessoal e diretamente por meio da força superior, mas também indiretamente e impessoalmente pelas compulsões do mercado. As classes dominantes, a ajuda do Estado, têm condições de manipular essas

compulsões, e certamente o fazem em seu próprio interesse, mas é difícil associá-las a uma única forma de poder. (WOOD, 2014, p22).

Acima de tudo, o capital deve ser entendido como um tipo específico de relação social, que necessita da produção de todos os tipos de compulsões a seu favor. A compulsão pelo TER torna cada ser humano um sujeito-mercadoria, um súdito do grande Deus: o capital. E não podendo fazer nada contra o seu destino, resigna-se. O súdito é o sujeito resignado ante seu destino, é ressentido, é marcado por uma servidão voluntária.

### **3.2 Comte, Durkheim, Weber: o mundo desencantado**

O processo de desencantamento do mundo dar-se, principalmente, a partir do emblemático ano de 1848, com a Primavera dos Povos. O positivismo de Augusto Comte foi, sem sombra de dúvida, um dos grandes pilares deste desencanto. O positivismo e suas leis gerais afirmavam que só poderia chegar à verdade através do conhecimento científico. Defende a ideia de que as leis que regem a natureza são as mesmas leis que regem o mundo social. Assim, a ideia de progresso comparece ao positivismo como algo constante à humanidade. Comte defendia que o progresso moral vai se aprofundando na medida do desenvolvimento da ciência, colaborando para o ordenamento social. Portanto, a moral predominante, que se faz a partir das relações capitalista, deve ser a conduta moral aceita e reverberada por todos os cidadãos.

Aqui é necessário fazer uma relação entre as ideias do positivismo e a problemática da decadência ideológica burguesa. O positivismo de Comte expressa claramente a subordinação das leis sociais às leis naturais. Essa subordinação leva o indivíduo a buscar entender as leis que regem seu mundo, mas essas leis, em si, não podem ser modificadas ou transformadas, apenas reformadas. Essa problemática expressa a ideia de que o mundo não teria como ser alterado. Um sistema natural pode ser conhecido, mas não alterado. Comte, de alguma forma, condena o ser humano a uma vida sem saída, tendo a resignação como elemento de conduta moral. Os conflitos sociais passam a ser entendidos como algo negativo, que pode criar problemas a ordem e ao progresso. O controle social se faz necessário para se ter um bom ordenamento e para que o sistema possa fluir. Assim, tudo que coloca em risco a harmonia do sistema deve ser controlado para se obter o desejado progresso.

Para o positivismo, só é possível conhecer o mundo através do que é descrito e visto pelo campo visual. O que a consciência não tem acesso, não poderia ser estudado, portanto não é ciência. Essa condição leva, inevitavelmente, à compreensão do fenômeno

pela sua mera aparência. Assim, é na aparência das coisas e dos fenômenos que se encontra a verdade. O pesquisador deve ser neutro e afastar-se de toda sua experiência, de todos seus valores e de todas as ideologias, para ter acesso ao verdadeiro conhecimento das coisas e dos fatos sociais. Nesse sentido, os problemas sociais, visto pela ordem da aparência, negaria toda a contradição e a verdadeira essência de sua gênese. O mundo burguês vai entrando, aos poucos, no desencantamento da vida.

O ser humano agora estaria condenado a viver dentro de uma sociedade que efetivamente não pode mudar. Deve ter uma conduta resignada diante do mundo e de sua vida. A ordem e a disciplina passaram a ser a chave do progresso. O tempo das revoluções e do progresso como um processo de transformação teria ficado para o passado, afirmou a burguesia em seu momento contrarrevolucionário.

Seguindo na mesma esteira de Comte, Émile Durkheim tornou-se um dos grandes expoentes do positivismo. Sua sociologia defendia que os fatos sociais devem ser tratados como coisas. Para Durkheim, o fato social significava a maneira de agir, de pensar e de sentir, que reverberam no comportamento dos indivíduos. Em última análise, devem promover um processo de adaptação à realidade. Quando ocorre uma quebra ou um desvio no padrão da sociedade, proporciona uma anomia que, no pensamento do filósofo, seria uma ação coletiva que rompe com o tipo de padrão de comportamento, conduzindo ao rompimento da tessitura social. Um exemplo clássico foi a Primavera dos Povos e a Comuna de Paris.

Durkheim foi um funcionalista e, como tal, explicou a sociedade a partir de um grande organismo vivo, onde cada peça ocupa um lugar e uma hierarquia dentro dessa estrutura. Esse vínculo social (estrutura) ou moral interconectam os indivíduos. Uma sociedade é compreendida como “normal” quando essa estrutura permite que os sujeitos estejam bem adaptados.

A ocorrência de revoluções, como a Primavera dos Povos, quando o proletariado se colocou contra a ordem vigente, cria-se uma patologia social que seria a representação de uma situação desarmônica ou um corpo estranho ao grande organismo vivo: a sociedade. Portanto, se estaria em um estado de anomia.

Ainda sobre o fato social, Durkheim esboçou que existe três características. Em um primeiro momento esse fato social é algo externo; entretanto esse externo não é algo claro. Apresenta-se como uma coisa indeterminada. A questão que se coloca é: qual seria origem desse fato social? Parece ser algo “externo ao humano”, algo internalizado. Essa

internalização impactaria diretamente a razão dos indivíduos que conduziria a um tipo de comportamento. Uma outra dimensão estaria relacionada: o próprio existir humano; ou seja, a humanidade teria um traço plural em decorrência da natureza do processo de socialização. Essa pluralidade social teria um caráter de independência das condições objetivas da própria estrutura legal e moral do Estado. É importante ressaltar que Durkheim afirmou que a dimensão do externo do fato social estaria diretamente relacionada com o passado que define o presente. Como algo do passado, os sujeitos não teriam controle sobre ele. O passado funciona como um espectro na vida de todos os indivíduos, dando um caráter de determinação à existência humana. Aqui se justifica a própria condição social dos indivíduos. Se a ocorrência do fato social como algo externo, ou seja, fora do organismo vivo, não dependente do indivíduo, tal condição se repetiria e, assim, não teria como se evitar. Um exemplo seria a condição de desigualdade social. Tal condição é algo natural e não se pode eliminar. É parte integrante de um passado que determinaria o presente e, por consequência, o futuro. O que resta a esse indivíduo é a resignação diante dos fatos sociais.

Ainda com uma certa dose de racionalidade, o pensamento de Comte e Durkheim demonstram que estamos diante de um mundo que não teria saída. O ato de se conformar seria o ato mais adequado à vida. Aqui se estabelece um traço fundamental para compor a decadência ideológica da burguesia. Segue, aqui, a luta burguesa para não legitimar a razão iluminista que agora necessita assumir outras nuances pautadas pelas forças motrizes que passam a ser alteradas na medida do desenvolvimento das necessidades do capital. Tanto Comte como Durkheim são pilares desse grande momento da burguesia no século XIX e começo do século XX.

Seguindo uma linha de pensamento próximo, porém com algumas divergências, encontra-se Max Weber, filósofo alemão de grande envergadura no idealismo. Weber foi para Lukács um grande pensador que, pela sua condição social e teórica, produziu um conjunto de teorias, principalmente no âmbito da sociologia, que colaboraram para o irracionalismo ou para a destruição da razão.

Em sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber já apresenta, no próprio nome da obra, uma relação existente entre o que ele chamou de “espírito do capitalismo” a uma ética protestante. Aqui parece ocorrer uma inversão, visto que seria a ética protestante que daria luz ao espírito do capitalismo, e não contrário. As condições objetivas necessárias à ordem do capital imputa uma ética que legaliza seus objetivos: a

acumulação da riqueza e o trabalho como algo sofrido, que dignifica o ser humano, legalizando o trabalho explorado e o vangloriando.

Essa argumentação de Weber, segundo Lukács (2020), apontaram para:

Os desdobramentos argumentativos de Max Weber conduzem sempre à tendência de conferir cada vez mais aos fenômenos ideológicos (religiosos) um desenvolvimento “imaneente” e endógeno, e graças e essa tendência, esses fenômenos acabam sempre pro adquirir prioridade causal sobre o processo como um todo. Isso já era claramente evidente na observação de Max Weber citada acima. E no mesmo contexto, ele prossegue: “São os interesses (materiais e ideais), e não as ideias, que dominam em termos imediatos a conduta dos homens. Mas as ‘imagens de mundo’, que foram criadas pelas ‘ideias’ têm determinado com muita frequência, como uma espécie de manobristas, os trilhos pelos quais a dinâmica dos interesses impulsiona a ação” (LUKÁCS, 2020, p.524).

Por certo, aqui pode se estabelecer um diálogo com Durkheim. Em primeiro lugar, o passado comparece como algo determinante na vida dos indivíduos. Quando ele se refere a essas “imagens do mundo”, algo que é construído no passado e determinante para a própria história. Comparece, aqui, uma leitura da história do ponto de vista da ideia que seria, em última instância, o próprio espírito da história dos seres humanos.

Lukács (2020) afirmou que Weber apresenta traços marcadamente da filosofia irracionalista apesar de suas críticas ao irracionalismo, na exata medida em que Weber vinculou a questão do pensamento religioso ao irracionalismo, afirmando a racionalidade moderna. Esse deslocamento salvaguarda, em alguma instância, o capitalismo.

Certamente, como afirmou Lukács (2020)

A essência do capitalismo é vista a partir da ideia da racionalização da vida socioeconômica, da subsunção de todo fenômeno à calculabilidade racional. E assim Weber esboça uma história mundial da religião a fim de mostrar que apenas o protestantismo ( e no interior dele sobretudo as seitas) possui uma ideologia capaz de ir ao encontro dessa racionalização e promovê-la, ao passo que todas as religiões antigas e orientais produziram uma ética econômica que constituiu um elemento inibidor da racionalidade da vida cotidiana. Weber continuamente se nega a ver as éticas econômicas como uma consequência das estruturas econômicas (LUKÁCS, 2020, p. 525).

Em Weber ocorreu um grande enraizamento na questão da racionalidade e da calculabilidade como elementos centrais do capitalismo, o que secundariza todo o processo de exploração e de separação do trabalhador dos meios de produção, apensar de serem importantes na sociologia de Weber, segundo Lukács (2020).

Lukács (2020) alertou para a natureza subjetivista, formalista e agnóstica que estariam interligados aos valores hegemônicos de sua época e presentes na sociologia weberiana. Assim, Lukács expressou que:

Esse problema dos tipos se converte em Max Weber na questão central da metodologia. A criação “de tipos ideais” construídos de maneira formal é para Weber uma das questões centrais da tarefa da sociologia. A análise sociológica só é possível, segundo Weber, a partir desses tipos. Mas essa análise não resulta em nenhuma linha de desenvolvimento, apenas numa justaposição de tipos ideais escolhidos e ordenados de modo casuístico (LUKÁCS, 2020, p.530).

A sociologia weberiana, pautada nos tipos ideais, buscou acoplar a vida cotidiana a esses tipos ideais, criando uma formalidade que precede às condições materiais. Nesse sentido, o ponto de partida de suas análises tem um caráter subjetivista e formalista. O real teria que se adequar aos chamados tipos ideias, ou, em outras palavras, a objetividade teria que se adequar à subjetividade.

É possível afirmar que, todo esse processo de racionalização imposta à vida cotidiana apreendida por Weber, levou o indivíduo a um processo de desencantamento do mundo. Sobre isso, Lukács (2020) colocou que:

Com isso, a visão de mundo de Max Weber deságua no “ateísmo religioso” do período imperialista. A vida desencantada em virtude da ausência e do abandono de Deus mostra-se como a fisionomia histórica do presente, a que é preciso aceitar como condição histórica, mas que forçosamente provoca uma profunda tristeza, uma profunda nostalgia pelos tempos antigos e ainda não “desencantados” (LUKÁCS, 2020, p.535).

Partindo de Lukács (2020), Weber, apesar de apresentar um diálogo profundo com o irracionalismo, mesmo fazendo a crítica a essa filosofia, apresentou elementos fundamentais do próprio irracionalismo, como apresentado de forma breve neste apontamento. A presença do irracionalismo não destituiu, em sua sociologia, uma certa racionalidade.

Em Weber, o desencantamento do mundo foi a presença de uma calculabilidade típica da razão moderna que gerou ausência de Deus. Este teria abandonado o ser humano. Assim, não se poderia esperar novos profetas ou novas divindades, já que a presença destas divindades seria a expressão da possibilidade da transformação. O indivíduo abandonado por Deus percebe que estaria condenado às condições históricas. Esse ser humano desiludido, triste e resignado estaria preso ao passado, à racionalidade, à

calculabilidade, à ciência e, por fim, ao progresso que teria levado ao desencantamento do mundo. Aqui referenda os elementos convergentes no pensamento de Comte, de Durkheim e de Weber, que comparecem para o processo de destruição da razão, guardando, entre eles, suas particularidades.

Para finalizar, as contribuições desses filósofos como intelectuais burgueses para o processo de desencantamento do mundo, com uma dose de racionalidade, foram propostas filosóficas atreladas às necessidades de resolução dos conflitos do mundo do capital. Vale destacar que, entre os três autores ora apresentados, Weber foi contemporâneo a Lukács e teve uma grande influência sobre o pensamento lukácsiano. Essa influência termina na medida que Lukács torna-se um filósofo comunista, tendo Marx como principal influenciador.

Aqui, portanto, vale ressaltar que Weber apresenta uma teoria do valor, um tanto quanto subjetivista da teoria marginal de Carl Menger (2017), que afirmava que o valor de uma mercadoria estaria nela mesmo e, nessa dinâmica, o consumidor teria papel preponderante e passa ser um personagem central. A teoria marginal do valor implica na determinação subjetivista do mesmo, suprimindo este como decorrente direto do lucro que está articulado à quantidade de trabalho necessária para a produção da mercadoria, segundo Marx. São as condições reais objetivas que estariam relacionadas com o valor.

Um outro ponto convergente entre Weber e Menger estaria na afirmação que o comportamento humano teria um caráter não intencional e que os resultados das ações dos seres humanos, por não serem intencionais, não teriam como ser controladas ou apreendidas em sua totalidade. Portanto, aqui, o indivíduo perderia o controle sobre os resultados de suas ações. A teoria marginal do valor articula o aparecimento das instituições e complexos como a própria linguagem, como algo que se faz pela necessidade espontânea de ações não direcionadas dos seres humanos, retirando o trabalho como categoria fundamental das bases das ações humanas que, pela via do próprio trabalho, foi possibilitando ao ser humano uma intencionalidade sobre suas ações. É na práxis que se encontra todo o fundamento das intencionalidades humanas.

Para efeito dos estudos ora apresentados nesta tese, cabe ressaltar que Weber, na construção de sua teoria, apresenta uma perspectiva do valor subjetivista, que referendou toda uma construção de apreender e explicar a racionalidade humana. Por outro lado, Lukács, como filósofo em sua *Ontologia do ser social*, fez um resgate da subjetividade no contexto da vida humana, sem perder o fio condutor das condições objetivas, tendo a

centralidade no trabalho, mas se referindo aos outros complexos de complexos que teriam uma autonomia relativa ao trabalho. Este, como um pôr teleológico primário, não daria conta de explicar as particularidades do pôr teleológico secundário. Para explicar, por exemplo, o complexo da política, seria necessário apreender outros links que se encontra no mundo social. Aqui se estabelece a grande diferença entre Weber e Lukács e o entendimento à razão e o irracionalismo. Lukács expressou a processualidade histórica e material do irracionalismo.

### **3.2 Alemanha e a produção do seu mar de fel: o imperialismo faminto e a psicologia do súdito**

A Alemanha, no contexto do imperialismo do capital, chegou bastante atrasada, se compararmos a outras nações como a Inglaterra e a França, que constituíram, já no século XVIII, suas revoluções burguesas. O capitalismo já se encontrava em pleno desenvolvimento de sua maturidade, quando a Alemanha, em meados do século XIX, inicia sua entrada no mundo imperialista do capital.

Nesse momento, como já foi citado anteriormente, as grandes corporações, os grandes bancos e suas respectivas potências econômicas (Inglaterra e França) já tinham realizado a partilha do mundo, colonizando e explorando suas colônias, assim como Portugal e Espanha. É diante deste cenário geopolítico do mundo capitalista, que a Alemanha iniciou sua busca violenta por seu poder sobre a partilha do mundo. Mas algumas características alemãs contribuíram para a tardia chegada do país ao imperialismo do capitalismo.

Quais as condições objetivas que impediram ou limitaram o desenvolvimento tardio do capitalismo em território alemão? Quais foram as condições que, segundo Lukács (2021), possibilitaram a Alemanha se tornar o centro da ideologia reacionária na Europa? Qual o desdobramento da saída pela via prussiana para a história alemã? Tais particularidades das condições objetivas da história da Alemanha ressaltaram a entrada tardia do país, na concorrência pela dominação do mundo.

A primeira grande questão que se colocou objetivamente, quando se trata especificamente da Alemanha e seu atraso no desenvolvimento do capitalismo, foi sua situação econômica e política, que ainda se encontrava sob a égide do velho sistema feudal. O Estado alemão era fragmentado em pequenos Estados, o que não possibilitou, por um longo período, o desenvolvimento de uma unidade do país.

Segundo Lukács (2021), sobre a Alemanha pode-se dizer:

Os grandes povos europeus se construíram como nações no começo da era moderna. Originaram-se em um território nacional unitário em vez de desmembramento feudal; produziram com eles uma economia nacional que atravessava todo o povo, uma cultura nacional – apesar de toda divisão de classe – unitária. No desenvolvimento da classe burguesa, em sua luta com o feudalismo, a monarquia absoluta surgiu, em toda parte, momentaneamente, como o órgão executivo dessa unidade. Precisamente nesse período de transição, a Alemanha tomou um caminho diferente e oposto. Todos esses motivos implicam que as grandes lutas de classes do início do século XVI, nas quais, como no Ocidente, a unidade nacional emergiu como um problema a resolver (culturalmente no humanismo e na Reforma, politicamente, na Guerra Camponesa; pense-se no projeto de constituição de Wendel Hippler), terminaram com a derrota das classes progressistas: no lugar do mero desmembramento feudal, adquiriu importância um feudalismo modernizado; os pequenos príncipes, como vencedores e beneficiários das lutas de classes, estabilizaram a fragmentação da Alemanha. Assim, devido à derrota da primeira grande onda revolucionária (Reforma e Guerra Camponesa), a Alemanha e a Itália tornam-se um complexo impotente de pequenos Estados formalmente independentes e, como tal, objeto da política do então nascente mundo capitalista das grandes monarquias absolutas. Os poderosos Estados nacionais (Espanha, França, Inglaterra), o poder da Casa dos Habsburgo na Áustria, as potências emergentes temporariamente como a Suécia, e desde o século XVIII também a Rússia czarista, decidem o destino do povo alemão. (LUKÁCS, 2021, p. 18-19).

Outro fato importante deste cenário alemão foi o surgimento de uma burguesia também dependente, ao tempo em que não se constituiu uma força progressista e revolucionária. Tal fato não poderia ser diferente pelas condições objetivas do país. O perfil de burguesia, que floresceu na Alemanha deste período, foi um burguês tacanho e com um grau elevado de servilismo para com a Europa Ocidental, em decorrência das próprias condições de dependência, pelas quais o país passava, em relação às principais potências da época e, também, em relação à cultura servil que se desenhou em solo alemão.

Para Lukács (2021):

Somente no século XVIII, especialmente na segunda metade, a Alemanha começa uma recuperação econômica. E paralelamente a ela, um fortalecimento econômico e cultural da classe burguesa. No entanto, a burguesia ainda está longe de ser suficientemente forte para retirar do caminho os obstáculos à unidade nacional. Mas, apesar dessas formas mesquinhas e atrasadas da vida social e política, a burguesia alemã começa pelo menos a se preparar ideologicamente para a luta pelo poder. (LUKÁCS, 2021, p. 21).

Um ponto fundamental ou um dos pontos fundamentais da situação da Alemanha para a saída de seu atraso econômico e político, se comparado às outras nações europeias, foi, sem sombra de dúvidas, o perfil servil e mesquinho que a burguesia e a pequena

burguesia tinham. Nesse cenário, ocorreu a busca por uma revolução sem revolução, na qual a burguesia estava demasiadamente ancorada com os resquícios que existiam do velho sistema feudal, o que atrasou o processo da uma unidade nacional alemã.

Lukács (2021) afirmou que:

A luta pela unidade nacional dominou na verdade todo o desenvolvimento político e ideológico da Alemanha no século XIX. E a forma especial que essa questão finalmente encontrou, confere a toda a espiritualidade alemã, da segunda metade do século XIX até hoje, seu caráter particular. Nisto consiste, em princípio, a peculiaridade do desenvolvimento alemão, e é claramente evidente como esse eixo, em torno do qual tudo gira, nada mais é do que uma consequência do desenvolvimento capitalista tardio da Alemanha. Os outros grandes povos do ocidente, especialmente a Inglaterra e a França, lograram sua unidade nacional durante a monarquia absoluta, isto é, a unidade nacional era para eles o produto inicial das lutas de classes entre burguesia e feudalismo. Na Alemanha, pelo contrário, revolução burguesa teve de, primeiramente, lutar por essa unidade nacional, de estabelecer antes as suas bases. (LUKÁCS, 2021, p. 24-25).

Indubitavelmente, a Alemanha apresentou uma trajetória que se iniciou já na metade do século XIX, e que a levaria para a guerra. Entre as problemáticas aqui apresentadas, é de relevância para o entendimento da Alemanha nazista a falta de uma unidade nacional de cunho democrático, como a que havia ocorrido na França em 1789, possibilitando ao povo francês uma consciência crítica e até revolucionária dentro dos marcos da sociedade burguesa. Fato que não ocorreu na Alemanha do período Guilhermino e Bismarckiano. Evidentemente, essa lacuna histórica foi preenchida na Alemanha por regimes totalitários e monarquistas, o que proporcionou ao povo alemão uma vida pautada em ideias de submissão e disciplina ao poder absolutista, levando-os a recusar um modelo democrático ocidental como algo impróprio ao desenvolvimento econômico, político e social da nação alemã. Isso reverberou junto ao povo alemão a predominância de um espírito servil, levando o cidadão alemão a uma obediência cega e irracional; adotaram a personificação do mito como uma autoridade “iluminada”, que representava a esperança da salvação e da glória da Alemanha.

Portanto, faz-se necessário, para efeito de entendimento da gênese do que Lukács (2020) denominou de Psicologia do Súdito, conhecermos pontos fundamentais da Alemanha de Bismarck e da Alemanha do período Guilhermino, pois existem ponto de convergência entre esses dois momentos históricos, os quais reverberaram ao longo da História até a chegada de Hitler ao poder.

Uma vez que a unificação alemã já tinha sido concluída, ao término da Guerra Franco-Prussiana Bismarck definiu quais os pontos centrais de sua gestão como chanceler. Em um primeiro momento o chanceler alemão buscou viabilizar uma política interna orientada para o estabelecimento de uma “coesão”, o que, em última instância, colaboraria para o fortalecimento da ideia de nação. Na sequência de sua gestão, Bismarck esteve preocupado em promover uma “situação de paz” no continente europeu, que pudesse colaborar para o desenvolvimento e o crescimento do Novo Império alemão. Martins (2010) afirmou que naquele momento fazia-se necessário e urgente o fortalecimento de vínculos afetivos (sentimento nacional) entre o povo alemão. Os vínculos afetivos fortalecidos poderiam desdobrar a “coesão”, gerando uma força de apoio à própria posição da Alemanha no cenário internacional. É evidente que esse processo não se estabeleceu sem uma luta entre as forças que atuaram dentro do país, tais como os social-democratas e as forças nacionalistas.

Por certo, o primeiro grande passo de Bismarck foi a elaboração de uma Constituição que fortalecesse o Estado e permitisse o fortalecimento do poder nas figuras do Kaiser e do Chanceler. Sem dúvida, proporcionar o poder ao Estado unificaria as instituições que em cada parte do Império alemão desenvolveria um papel fundamental para o estabelecimento da “coesão” interna.

O projeto bismarckiano promoveu uma perseguição a todos que se colocaram contra seu projeto, tais como os católicos e os socialistas. Bismarck estabeleceu políticas antissocialistas, baniu do território alemão a ordem Jesuíta. Foi um momento de perseguição e de controle a qualquer forma de organização, encontros que viessem a ter um viés social-democrata.

Para efeito de nossos estudos, vale ressaltar aqui o papel e a função que a educação teve na formação do povo alemão, e sua influência direta na formação de uma subjetividade submissa e marcada pela ideal de súdito, atrelada a uma política de Estado de cunho nacionalista.

A educação alemã esteve direcionada à exaltação de seus momentos históricos do passado, demonstrando que o fortalecimento do país se deu pela conduta de valores que enalteciam a disciplina, a moral e os bons costumes, e que foram essenciais para a unificação do Império. O enaltecimento apreendido nas escolas alemãs referente à história foi contado utilizando apenas um parâmetro, decisivo para a criação de uma identidade e um reconhecimento por parte da população, a qual aderiu ao projeto bismarckiano do “ser

alemão”. As escolas apresentavam um currículo focado na elevação do nacionalismo. O alemão passou a se reconhecer como um povo digno, moralmente disciplinado, que estaria disposto a lutar pelo bem comum da nação. Efetivamente o Estado, como grande articulador, atuou pela via da educação, da unificação da língua, que não representa apenas um idioma, mas traz em si uma gama de valores culturais que passam a ser compartilhados, proporcionando um grau maior de pertencimento.

O pertencimento, como uma ligação psicológica, refere-se de uma forma geral à sensação de ser valorizado, de ser útil, de ser acolhido e aceito por sua comunidade, o que mobilizou vínculos emocionais fortes, que sem sombra de dúvida se revelaram fundamentais para a mobilização do povo alemão ao grande projeto nacionalista em curso. O ato de pertencer a laços comuns, a língua, a etnia, produziram no povo alemão um sentimento de identificação com sua nação. É o nacionalismo sendo utilizado para mobilizar e explorar esses sentimentos para determinados fins políticos e econômicos.

Um outro fato relevante na dinâmica alemã foi que, ao mesmo tempo em que ocorreu um amplo controle sobre os partidos políticos e a lei antissocialista, este não impediu o crescimento da social-democracia (SPD). Esse crescimento pode ser atrelado ao desenvolvimento econômico e ao crescimento industrial alemão e, assim, ao fortalecimento do proletariado alemão. Tal cenário levou o governo de Bismarck a estabelecer um conjunto de leis sobre a seguridade social, para “beneficiar” o proletariado. É lógico que todo esse caráter de bem estar-social objetivava uma manipulação do proletariado pelo Estado.

À medida que a Alemanha avança como um país unificado, agora sob a tutela de Guilherme II, alguns elementos tiveram continuidade por parte de Bismarck, como o modelo educativo pautado nos valores mesquinhos e egoístas da aristocracia e da burguesia reacionária alemã. Em relação à política externa, a Alemanha se colocou de forma mais agressiva, principalmente na divisão do mundo pelas grandes potências.

À medida que a Alemanha avança como um país unificado, agora sob a tutela de Guilherme II, alguns elementos tiveram continuidade a parte de Bismarck, como o modelo educativo pautado nos valores mesquinhos e egoísta da aristocracia e da burguesia reacionária alemã. Em relação a política externa a Alemanha se colocou de forma mais agressiva, principalmente na divisão do mundo pelas grandes potencias. Guilherme II, em suas ações governamentais, proporcionou um maior envolvimento junto à burguesia industrial e aos militares.

Vale ressaltar que no período guilhermino a Alemanha aprofundou sua entrada no nacionalismo como estratégia política; a diferença aqui é a presença do elemento militar no contexto da educação. Para muitos autores, como Zahreddine e Stranling (2020), ocorreu um processo de militarização no contexto educacional. Para explicitar essa questão é importante destacar aqui o antigo hino “Deutschland uber Alles”, cuja letra está centrada no ideal da pátria acima de tudo. Abaixo podemos perceber como foram promovidas as mensagens do nacionalismo e do ideal de pertencimento.

A letra do antigo hino alemão foi escrita por *August Heinrich Hoffmann von Fallersleben* e a música *Joseph Haydn* em 1797.

“Alemanha, Alemanha acima de tudo  
Acima de tudo no mundo  
Ao se erguer em proteção e verdade  
Se mantém unida como uma irmandade  
Do Mosa ao Neman  
Do Ádige ao Belt  
As mulheres alemãs, a lealdade alemã  
O vinho alemão e as canções alemãs  
Que sejam resguardos no mundo  
Seus belos vetustos carrilhões  
E que nos inspire a ações nobres  
Durante todas as nossas vidas  
As mulheres alemãs, a lealdade alemã  
O vinho alemão e as canções alemãs!  
As mulheres alemãs, a lealdade alemã  
O vinho alemão e as canções alemãs!  
União, e Justiça, e Liberdade  
À nossa Pátria Amada alemã!  
Que, através disso, nós todos perseveremos  
Como irmãos, unidos de coração e mão!  
União, e Justiça, e Liberdade  
São a garantia do fortúnio:  
Que floresçam ao brilho deste fortúnio  
Floresça, Pátria Amada alemã!  
Que floresçam ao brilho deste fortúnio  
Floresça, Pátria Amada alemã!”  
(August Heinrich Hoffmann von e Joseph Haydn em 1797)

A letra do hino nacional alemão da época referenda um nacionalismo em que encontramos uma exaltação aos valores do patriotismo, à ideia de que seu filho não foge à luta em defesa da mãe pátria. No seio da pátria mãe alemã todos seus filhos são iguais; nesse sentido o povo alemão seria portador de uma raça nobre, uma irmandade. A letra do referido hino aponta para a grande ideia de mito. E mito aqui é transfigurado na ideia da Alemanha acima de tudo. A grande pátria alemã se apresenta como um símbolo sagrado a ser seguido, gerando um significado comum a todos os alemães. Pela via da

pátria mãe todos estariam conectados a um bem comum, a ideia de pertencimento de reforça, e assim essa mãe pátria mítica converge para uma legitimação político-ideológica.

Além disso, toda uma estética da forma foi idealizada, aprisionando cada vez mais os indivíduos em uma superficialidade, seja do ponto de vista da publicidade, da cultura da imagem, da própria educação, que em seu currículo referenda o ideal alemão, e da história que foi ensinada desde a infância e aos jovens. Tais ideias possibilitaram a construção de uma rede de relações afetivas, que expõe, na prática, a interiorização de toda essa gama de sentimentos e valores legitimados no cotidiano.

Outrossim, a subjetividade foi assumindo uma nova configuração, que nesse período já colocava em curso um ser humano associado a um “vazio interior”, uma insatisfação generalizada frente a uma situação de uma mãe pátria que necessita ser salva das presas das outras potências. Tal cenário foi para a Alemanha, do ponto de vista político-ideológico, um dos fatores da Primeira Guerra Mundial (1914 – 1918).

Por outro lado, na obra “O Súdito”, de Heinrich Mann, escrita em 1914 e publicada em 1919, o autor faz uma sátira ao período Guilhermino II. Em um trecho da obra de Mann (2014) seu personagem central Diederich vivencia um momento junto aos participantes de uma irmandade. Essas irmandades se guiavam pela obediência às regras. E, neste caso específico, eram regras políticas e ideológicas do período em tela.

Cheio de gratidão e benevolência, ergue o copo para aqueles que o havia estimulado. Beber e não beber, sentar ao não sentar, ficar em pé, falar ou cantar na maioria das vezes não dependia dele mesmo. Para tudo havia um comando, e se fosse seguido à risca, vivia-se em paz consigo mesmo e com o mundo. Na hora da salamandra, na primeira vez que Diederich conseguiu bater o caneco com todo mundo, sorriu para todos na roda, quase envergonhado pela própria perfeição! (MANN, 2014, p, 40).

Em um outro momento da mesma obra, Mann faz referência ao movimento dos trabalhadores que gritavam nas ruas de Berlim “Pão! Trabalho!”, em meio à multidão que se espalhava lutando por melhores condições de vida. Um personagem fez a seguinte observação a Diederich: “Meu jovem, o que nosso glorioso e jovem imperador faz ali as crianças irão aprender nos livros da escola. Preste atenção!” (MANN, 2014, p. 68). Nessa passagem o personagem fez referência à entrada triunfal do Imperador Guilherme II no meio da multidão que lutava por “Pão! Trabalho!”. Mann fez a seguinte descrição deste momento.

Muitos estavam de peito apurado e feição solene. Os senhores que seguiam o imperador miravam-no com extrema determinação, mas os cavalos impeliam-nos por entre o povo, como se todas as pessoas fossem incumbidas de um papel coadjuvante na performance suprema; e, às vezes, perscrutavam o que se dava ao lado, a impressão que causavam no público. O imperador, por sua vez, via apenas a si mesmo e seu desempenho. Suas feições estavam petrificadas pela profunda seriedade, fazia o olhar reluzir para os milhares que ele fascinava. Comparava-se com eles: o senhor escolhido por Deus com os serviços revoltosos! Sozinho e desprotegido, atreveu-se a se meter no meio deles, fortalecido apenas pela sua missão. Podiam maltratá-lo, se era assim o plano do Altíssimo; sacrificava-se por sua causa sagrada. Se Deus estava com ele, então tinha que ver! Depois guardariam para sempre a marca do feito imperial e a lembrança de sua própria impotência (MANN, 2014, p. 68 – 69).

Conforme podemos perceber na primeira citação da obra, o narrador faz referência à ideia de confraria ou irmandade, que o personagem vivenciou em Berlim. A palavra “comando” expressa de forma literal o real sentido da submissão do indivíduo a um hábito que se colocava como natural, na medida em que Diederich não se sentia ele próprio determinante de suas necessidades e desejos, mas deveria legitimar-se como sujeito alemão submetendo-se às mais diversas situações, e mesmo porque, enquanto realizava tais comportamentos, sentia-se envergonhado pelo ato perfeito. Conforme podemos perceber, a personalidade deste personagem representa um processo de deformação, em decorrência de uma sociedade que implementou uma ordem social em que determinados tipos de paixões devem assumir um caráter central, portanto, devem tornar-se dominantes. O personagem de “O Súdito” é a representação desses arranjos sociais sob os quais ele vive.

A sociedade alemã do período guilhermino II normatizou, pela via da cultura e da educação, modelos que permitiram desenvolver nos indivíduos um significado de vida que reverberou em um sentido que tornou normal uma subjetividade submissa, sem que isto se tornasse algo doentio ou problemático para o povo alemão. Sendo assim, podemos perceber que as condições objetivas implicam os fundamentos das reais motivações que movem o comportamento ou os hábitos dos seres humanos.

No segundo trecho da obra o narrador fez referência à entrada em cena de Guilherme II no meio da multidão que lutava pela condição de “Pão! Trabalho!”. Eis que surge o grande Imperador, montado em seu cavalo, e passou a dominar os revoltosos. Sua figura solene e imponente imprimia um feitiço que levou os revoltosos a uma cegueira. A situação de alguma forma alterada, a massa agora assume um papel de coadjuvante,

passou a seguir o Imperador de forma ordenada, como se estivesse em uma grande cena teatral.

Por sua vez, Guilherme II, em cima de seu cavalo, cumpria ali um desígnio de Deus diante dos revoltosos. Seu olhar é descrito como o olhar narcisista, que só percebe a ele mesmo, não consegue perceber o outro. O padrão das coisas passa a ser ele, ao qual todos devem adorar, venerar e obedecer, assim como um filho deve obedecer a seu pai. O grande ideal patriarcal que implica a submissão, o medo e a obediência cega ao grande pai.

Em virtude de toda essa formação deformada que o povo alemão recebeu ao longo de sua história, produziram-se relações sociais e afetivas, construíram-se identidades, hábitos que passaram a ser legitimados em conformidade. Essa conformidade expressa o dever de fazer o que todos fazem, o dever de se adaptar a um determinado padrão. E nesse sentido, não se pode questionar se estou certo ou errado, mas buscar saber se estou adaptado ao modo de ser alemão. Nesse sentido, pode-se perguntar qual a relação que o indivíduo estabelece com ele mesmo?

Outrossim, na obra intitulada “Discurso da servidão voluntária”, de Étienne de La Boétie, escrito possivelmente entre 1546 ou 1548, o autor faz referência a uma passagem da obra que demonstra como, ao longo da existência, podemos tornar algo natural, já que internalizamos e vivemos afetivamente o que internalizamos como uma verdade absoluta, não necessitando de um soldado para policiar o comportamento dos indivíduos, visto que esses indivíduos internalizaram esse soldado em sua subjetividade.

Digamos, portanto, que, se todas as coisas se tornam naturais para o homem quando se acostuma a elas, só permanece em sua natureza aquele que deseja apenas as coisas simples e não alteradas. Assim, a primeira razão da servidão voluntária é o hábito. É o que acontece com os cavalos mais briosos, que no início mordem o freio e depois brincam com ele, que há pouco escoiceavam assim que viam a sela e agora se apresentam sozinhos sob os arreios, e, vaidosos, pavoneiam-se debaixo da armadura. Os homens dizem que sempre foram súbitos, que seus pais viveram desse modo. Pensam que são obrigados a suportar o mal, persuadem-se como exemplos e consolidam eles mesmos, com o passar do tempo, a posse daqueles que os tiranizam. Mas, na verdade, os não dão o direito de praticar o mal. Antes, aumentam a injúria (BOÉTIE, 2017, p. 41).

Certamente a saída que a burguesia alemã encontrou foi o caminho mais reacionário que se poderia tomar, mesmo com todos os conflitos sendo vividos pela massa dos trabalhadores, que, por outro lado, não tinha ainda maturidade de classe para fazer

frente a todas as demandas históricas em curso; mas, mesmo assim, as lutas de classes não deixaram de ocorrer. Diante de todo esse processo, a burguesia acena para uma saída do problema pela chamada “via prussiana”.

O que viria a ser “via prussiana”, que a burguesia alemã tomou como caminho para a resolução de seus conflitos? Ou prussianíssimo é, em última instância, a ausência de um criticismo por parte da opinião pública aos desmandos da chamada burocracia estatal. Essa ausência de uma criticidade do povo alemão é justamente em decorrência de uma educação de submissão ao poder, e a ausência de uma prática democrática. Essa ausência de uma prática democrática levou o povo alemão a ser considerado o melhor povo para se governar, como afirmou Lukács (2020).

Em sua obra *A destruição da razão*, Lukács (2020) fez a seguinte colocação sobre a “via prussiana”:

Essa “via prussiana” do desenvolvimento da Alemanha teve, todavia, consequência imediatas, pois esse tipo de surgimento da unidade econômica teve, como consequência, a existência, em amplos setores capitalistas, de antemão, da dependência em relação ao Estado prussiano, a tendência a fazer pactos contínuos com a burocracia semifeudal, a perspectiva da possibilidade de realizar os interesses econômicos da burguesia em aliança pacífica com a monarquia prussiana. Por isso, Engels pôde dizer mais tarde que, em 1848, não havia para a burguesia prussiana uma necessidade imperiosa de resolver pela via revolucionária o problema do poder dentro do Estado. (LUKÁCS, 2020, p. 51).

É importante salientar que o prussianíssimo da Alemanha foi fundamental para ampliar mais ainda os bloqueios ideológicos de uma ação das forças mais progressistas do país, além de reafirmar a disciplina do povo alemão em seguir as ordens, dentro de uma cultura servil.

Lukács (2020) apontou que:

Enxergamos como as principais fraquezas da revolução de 1848 a falta de experiência e tradição democráticas, a falta de uma educação democrática das massas e de seus porta-vozes ideológicos pela via de grandes lutas de classes internas. É compreensível que os acontecimentos depois de 1848, as condições da “monarquia bonapartista”, a criação da unidade alemã “de cima para baixo” por meio das baionetas prussianas tampouco ofereceu condições favoráveis para o surgimento de tradições democráticas - revolucionárias, para a educação democrática-revolucionária das massas. O parlamento alemão, em função da sua impotência, estava desde o início condenado à esterilidade. E como não havia sequer um partido burguês que não estivesse apoiando no terreno do compromisso com a “monarquia

bonapartista”, as lutas extraparlamentares das massas, na medida em que de fato poderiam surgir, estavam igualmente condenadas à esterilidade. (LUKÁCS, 2020, p. 54-55).

No decorrer do que está sendo apresentado sobre as especificidades da história da Alemanha, isso mostra alguns pontos fundamentais para ter tido um campo fértil para a produção de ideologias reacionárias. Em primeiro lugar, o processo tardio de saída do país do sistema feudal enfraquecido, representado principalmente por Estados independentes, o que acarretava a falta de uma unidade nacional, enquanto outros países da Europa já tinham superado esse momento. O segundo ponto foi o processo de exploração que a Alemanha teve ao longo de sua história, em decorrência da falta de uma unidade nacional como um país unificado; portanto, estava subalterno e tinha uma relação de dependência em relação às burguesias mais avançadas.

Um terceiro ponto importante a considerar, neste contexto, foi a adesão de um modelo burocrático de Estado, que estava ligado às velhas forças reacionárias da aristocracia. Nesse sentido, não se tinha um espaço para o desenvolvimento de uma cultura democrática e, muito menos, uma educação progressista. O quarto ponto foi a resolução dos problemas pela “via prussiana”. Pode-se afirmar que todo esse processo histórico foi marcado por uma política conservadora, reacionária e burocrática, que levou o país a uma unidade nacional, de cima para baixo, criando uma república sem republicanos, uma democracia com ausência da democracia. E um quinto ponto, também central, foi o que Lukács (2020) definiu com a criação de uma historiografia:

que celebra precisamente o caráter retardatário, como um traço particular correspondente à “essência alemã”, que critica e nega como um caráter não alemão, avesso ao “espírito nacional” alemão, todos os princípios e resultados do desenvolvimento revolucionário democrático-burguês. O ano de 1848 foi chamado, na terminologia burguesa alemã, desde então de “o ano louco”. Os períodos reacionários da história alemã, pelo contrário, foram apresentados em esplendor e glória. (LUKÁCS, 2020, p. 55).

Consequentemente, toda história da Alemanha desenvolvida pela “via prussiana” impactou, ao longo do percurso histórico, sob a subjetividade do povo alemão. O desenvolvimento de uma subjetividade servil, disciplinada e não crítica possibilitou o surgimento do que Lukács (2020) chamou de psicologia do súdito.

O motivo mais essencial de todos – que não foi abalado nem mesmo pela revolução de 1848 – é a psicologia de súdito do alemão médio, e também do intelectual, por mais elevada que seja sua posição. Vimos que as grandes revoluções do início dos tempos modernos, que constituíram os fundamentos para o desenvolvimento democrático no

Ocidente, terminaram na Alemanha com a fixação secular de pequenas tiranias, de modo que, diante delas, com o movimento da reforma alemã, criou-se uma ideologia da submissão. Nem mesmo as lutas de libertação do domínio napoleônico em 1848 conseguiu introduzir alguma mudança essencial. E como a unidade da nação alemã não fora alcançada pela via revolucionária, mas “pelo alto” segundo as lendas históricas, “pelo sangue e pela espada”, pela “missão” dos Hohenzollern, pelo “gênio” Bismarck, esse aspecto da psicologia e da moral alemãs permaneceu quase que inalterado. (LUKÁCS, 2020, p. 56).

Na mesma página de *A destruição da razão*, Lukács (2020) volta a ressaltar a problemática da subjetividade, que, no caso alemão, por sua submissão ao “poder” burocrático:

Hugo Preuss em 1919 – com as evidentes variações correspondentes a cada momento histórico – é válido para o povo alemão de todo o séc. XIX e do XX: “O povo mais governável do mundo é o alemão ... no sentido de um povo ativo e dinâmico, de uma elevada habilidade e inteligência, com uma tendência crítica desenvolvida para o raciocínio; um povo, entretanto, que, em assuntos públicos, não está habituado ou não está disposto a espontaneamente agir sem, ou contra, a vontade de uma autoridade; e que, portanto, se insere perfeitamente e trabalha sob direção da autoridade, como se executasse apenas a sua própria vontade comum. Essa atitude de se adequar à organização, combinada com aquelas qualidades excelentes, oferece de fato um material extraordinariamente bom para uma organização, cujo tipo mais puro é a organização militar” (LUKÁCS, 2020, p. 56-57).

Aqui reside uma dinâmica fundamental entre a dimensão da objetividade e da subjetividade. Como as condições expostas acima, foram desenvolvendo uma subjetividade disciplinada e servil, e essencialmente manipulada pelas figuras representativas da autoridade alemã. A “ausência de uma subjetividade crítica<sup>20</sup>” é, sem sombra de dúvida, fundamental para a disciplinaridade de corpos e mentes, chegando a tal ponto de constituírem vínculos efetivos e sociais, dentro do limite máximo do servilismo.

Esse servilismo seria a base para o que Lukács (2020) chamou de psicologia do súdito, que seria a representação afetiva e social de vínculos, onde a submissão é a base das relações sociais alemãs com o Estado e com as figuras de poder. O significado de súdito é assim explicitado: pessoa que está submissa às vontades de outra pessoa; pessoa subserviente, domada, escravizada, inferior. Característica de um determinado povo, que

---

<sup>20</sup> Aqui é importante ressaltar, que apensar de todas as contradições vividas pelo povo alemão, e sua cultura de submissão, não impediram que o movimento da classe proletária alemã, produzisse suas revoltas e suas revoluções, cabe lembrar a ocorrência da revolução alemã de 1918 - 1919 um conflito de cunho civil e de inspiração política na Alemanha ao final da Primeira Guerra Mundial. O movimento durou de novembro de 1918 até o estabelecimento formal da República de Weimar, em agosto de 1919.

depende da vontade de um rei, que não tem direito à voz. Portanto, aqui reside um dos grandes segredos para o desenvolvimento de uma razão irracional, que se constitui na medida exata de comportamentos sociais; que apresentam certo grau de automatização, em relação ao que deve ser feito, como deve ser feito, e quais os valores que são venerados e assumidos como única verdade. A historiografia alemã cumpriu esse papel, também, na medida de uma valoração do padrão germânico (a glorificação e o esplendor de um povo, que cultiva o reacionário).

Certamente, a psicologia do súdito, que será tratada agora, tem suas raízes nas condições materiais de uma Alemanha que, ao longo de sua história, foi marcada por uma economia atrasada, a qual foi comandada por uma aristocracia mesquinha, tacanha, submissa às grandes potências europeias, sem perceber que poderia resolver a problemática da unificação do país e o seu posterior desenvolvimento industrial sem ter que abrir mão de seus valores, tão bem expressos no período que foi de Bismarck a Guilherme II. Indubitavelmente, esse cenário do nacionalismo extremado, da política de Estado agindo frente às escolas, da cultura e de uma publicidade voltada para a estética da forma contribuiu para a chamada Psicologia do Súdito.

Por isso, criou-se uma história que pudesse justificar um tipo ideal de homem e de mulher germânicos. Portanto, Reich (2001), em sua obra *Psicologia de massas do fascismo* assegura:

O que acontece é que cada ordem social cria nas massas que a compõem as estruturas de que ela necessita para atingir seus objetivos fundamentais. Uma guerra não seria possível sem essa estrutura psicológica das massas. Existe uma relação essencial entre a estrutura econômica da sociedade e a estrutura psicológica das massas dos seus membros. Com a limitação e a repressão da sexualidade, a natureza do sentimento humano se altera; aparece uma religião que nega o sexo, e que gradualmente, constrói sua própria organização sexual de política sexual – a Igreja com todos os seus precursores -, cujo objetivo não é outro senão a erradicação dos desejos sexuais do homem e, conseqüentemente, da pouca felicidade que ainda resta sobre a terra. Há boas razões para tudo isso quando visto através da perspectiva da crescente e atual exploração do trabalho humano. A combinação da estrutura socioeconômica com a estrutura sexual da sociedade e a reprodução estrutural da sociedade verificam-se nos primeiros quatro ou cinco anos de vida, na família autoritária. A Igreja só continua essa função mais tarde. É por isso que o Estado autoritário tem o maior interesse na família autoritária; ela transforma-se numa fábrica onde as estruturas e ideologias do Estado são moldadas. (REICH, 2001, p. 27-28).

Na mesma obra citada acima, Reich (2001) fez a seguinte afirmativa com relação à moral:

Em resumo, o objetivo da moralidade é a criação do indivíduo submisso, que se adapta à ordem autoritária, apesar do sofrimento e da humilhação. Assim, a família é o Estado autoritário em miniatura, ao qual a criança deve aprender a se adaptar, como uma preparação para o ajustamento geral que será exigido dela mais tarde. A estrutura autoritária do homem é basicamente produzida – é necessário ter isto presente – através da fixação das inibições e dos medos sexuais na substância viva dos impulsos sexuais. (REICH, 2001, p. 28).

As duas citações anteriores de Reich (2001) vêm complementar o que Lukács (2020) denominou de psicologia do súdito. Em primeiro plano o nascedouro da psicologia do súdito, é inegável sua relação direta com as condições objetivas da história do povo alemão à época. Toda forma de organizar uma sociedade necessita incidir, sobre seu povo, um conjunto de interiorizações de normas, valores, regras que correspondam às suas necessidades. Portanto, uma subjetividade é impactada diretamente pela forma como os homens produzem e reproduzem suas existências.

Ademais, Reich (2001), na obra em tela, teve profundas contribuições para o entendimento da psicologia de massa ou, segundo Lukács (2020), a psicologia do súdito, na medida em que revelou toda a problemática da tradicional educação alemã e seu caráter repressor, o que gerou ao longo do tempo um ser humano recalcado, sem espírito crítico. Conforme Konder (1979, p.87), “fáceis de recrutar para as fileiras das organizações fascistas, onde lhe era proporcionada a chance compensadora de se ‘identificar’ com a personalidade enérgica do ‘chefe’”.

Assim, para Konder (1979) Reich apresentou certos limites de cunho teórico, partindo da psicanálise para apreender o caso alemão, o que o levou a cometer equívocos marxistas, na medida em que, o aparato psicanalítico teria uma:

a visão do ser humano proporcionada por uma “ciência natural” limita-se necessariamente aos aspectos naturais e orgânicos da vida dos indivíduos estorvando a compreensão daquilo que neles é essencialmente social. Ao contrário, do que suponha Reich, Marx não era um mero sociólogo: era um filósofo que, por força de sua concepção peculiar da essência do ser humano, teorizava sobre a economia, sobre a história, sobre a sociedade, sobre a política. A concepção marxista de homem não pode ignorar o alcance dos fenômenos irracionais, provenientes da esfera biológica, nas elaborações da consciência, nos movimentos da ideologia; mas ela exige, também, que não percamos de vista a lógica que o social apresenta em sua manifestação política. Reich tinha uma compreensão deficiente de política. Fixando sua atenção na “patologia” das massas pequeno-burguesa alemãs e

exagerando os efeitos que sobre elas produzia o símbolo da cruz gama, Reich foi levado a desconhecer a extensão do papel desempenhado pelo capital financeiro (KONDER, 1979, p. 87).

De acordo, com a referência adotada ao longo deste trabalho, fez-se necessário trazer a crítica de Konder (1979) aos estudos de Reich (2001), pois os vínculos afetivos mais profundos, tratados no campo da psicanálise como inconsciente, não podem ser pensados como um aparato do ponto de vista de um recalque que tem em sua gênese a energia libidinal, assumindo assim caráter com parâmetros de uma ciência natural. A compreensão de tudo que se encontra internamente, seja do ponto de vista do inconsciente ou na consciência, é em decorrência das experiências práticas dos seres humanos em sua singularidade. Esta, sim, apresenta elementos particulares que decorrem deste viver de cada um no contexto econômico, social, político e afetivo. Esclarecidas essas críticas, pode-se dar continuidade à discussão sobre a psicologia do súdito.

A psicologia do súdito é, em sua essência, um processo de apropriação do desejo do outro. Esse desejo apropriado pelo outro, que pode ser: o Estado, a autoridade, a família, retira deste sujeito minimamente: sua liberdade de fazer escolhas, de sentir-se uma pessoa que vive suas emoções, que vive seus prazeres, seus medos e seus anseios, entre outros sentimentos. Mas, ao mesmo tempo, pode se perceber como indivíduo que deseja e que pode desejar, mas as amarras produzidas historicamente podem produzir sujeitos fragilizados, que, não podendo reconhecer seus próprios desejos, pois deve submeter seus desejos ao desejo do outro, pode vir a ser também um sujeito da amargura, do ódio e do amor ao objeto, que lhe submete a tal condição. E essa submissão ao outro dar-se pela necessidade de realizar seus próprios desejos, de salvaguardar-se das condições mais cruéis que pode ser produzida pelo objeto desejado.

Do ponto de vista da psicologia das massas, como se explica os mecanismos psíquicos, que colaboram para apreender a dinâmica de submissão dos indivíduos a determinadas situações? Para Freud (1974), em sua obra *Psicologia de grupo e a análise do ego*, o comportamento coletivo ou de massas apresenta uma particularidade, que é uma ruptura entre a identidade dos indivíduos que é decorrente de outra identificação que é de ordem horizontal (entre os pares) e o objeto identificado enquanto algo a ser seguido; nesse sentido, vai surgir uma identificação do ponto de vista vertical, que, no caso específico do povo alemão, o líder ou o mito, que passa a ser interiorizado, por ser para a massa o grande ideal (ego), ao mesmo tempo que funciona como superego para todos os componentes da massa.

Outro ponto importante da psicologia de massa, é que, no meio da grande multidão, todos os indivíduos são diluídos, suas expressões, seu comportamento em geral são alterados, resultado desta ruptura com sua identidade. Tal condição permite que o indivíduo se perceba a si mesmo e aos outros, assim como a realidade, a partir da forma como partilhada coletivamente. Sendo assim, o ato de diluir-se na multidão permite ao indivíduo se isentar de sua responsabilidade pessoal sobre o ato praticado. O líder do grande grupo passa a ter a responsabilidade sobre os seus atos. Em tal efervescência emocional, impulsos agressivos podem ser liberados, de forma que, em situações da vida cotidiana, não seriam colocados em prática.

Da mesma forma, Lukács, em um artigo intitulado “A Psicologia das Massas em Freud”, escrito em 1922, fez uma breve crítica aos elementos centrais da explicação freudiana sobre a Psicologia de Massas, que se faz necessário apresentar aqui, para referendar os elementos concretos que estão contidos nessa Psicologia de Massa, que faz um diálogo com Psicologia do Súdito.

Igualmente, é fundamental chamar atenção para a teorização freudiana sobre a problemática da psicologia de massas, e sobre a forma como Freud é levado a apresentar, em muitos casos, um modelo explicativo tendo por base o indivíduo pequeno burguês, resultado de sua análise clínica, e levar em conta as condições materiais de existência dos seres humanos, em uma sociedade marcadamente de classes. Isso não retira a importância e relevância das contribuições de Freud ao entendimento da essência humana, mas apresenta limites.

Lukács (2009), no artigo “A Psicologia das Massas em Freud”, mostra pontos fundamentais que colaboram para a apreensão da Psicologia do Súdito e, assim, aprofundarmos o estudo sobre como a Psicologia do Súdito estabelece diálogos profundos com o momento contemporâneo do Sísifo Empreendedor.

De tal forma Lukács (2009) coloco que:

Até hoje, toda psicologia (inclusive a freudiana) sofre por conceber o seu método a partir do ser humano artificialmente isolado da sociedade capitalista e de seu modo de produção. Trata de suas particularidades, assim como o efeito do capitalismo, enquanto qualidades permanentes que são imanentes ao “homem”, que são “prescritas pela Natureza”. Semelhantes à economia, à jurisprudência burguesa, etc., fixa-se nas formas superficiais produzidas pela sociedade capitalista; não percebe que está somente aceitando as formas da sociedade capitalista e que, em consequência, não pode emancipar-se dela (LUKACS, 2009, p. 220).

Por isso, torna-se fundamental apreender a problemática do mito ou a figura paterna, que passou a ser interiorizada no contexto alemão, não sob o prisma de uma singularidade pequeno-burguesa do tipo freudiana. Mas compreender que o patriarcado, como a presença econômica, social e afetiva da figura do homem, reverberou ao longo dos tempos. O homem como o grande provedor da família e, nessa dinâmica o papel de mercadoria ou coisa que a mulher assumiu, estando à mercê dos desejos e das necessidades de seu proprietário (seu esposo).

Consoante com esse cenário, a figura masculina passa a se apresentar e representar o poder, a força; o grande mito masculino é a referência para a própria mulher e o seu papel de esposa e educadora de seus filhos. O imaginário foi, ao longo de todo esse sentido, criando um significado e um sentido, do papel masculino e feminino, que no hábito da sociedade do capital é reforçado e legitimado. Basta pensar o papel que cumpriu a mulher no antigo hino alemão.

Desta forma, com as contradições da própria dinâmica do capital, esses padrões de comportamento tornam-se hábito. Hábito aqui entendido como comportamento automático que estariam permeando as práticas cotidianas, seja na Alemanha antes e pós unificação do país.

Desse modo, o mito paterno (ou a figura do pai castrador e opressor), representado pelas figuras de Bismarck, Guilherme II, até chegar ao maior de todos, Hitler, não pode ser apreendido apenas no nível do indivíduo pequeno-burguês, que diante desta figura se aniquila ao ponto de perder a possibilidade de romper com esses laços históricos e afetivos.

Demais, Lukács (2009) observou, que:

Assim como a psicologia do indivíduo falha na tarefa de abarcar a situação de classe (e, a reboque, os contornos históricos da própria classe), aqui a psicologia compreende as “massas” enquanto uma congregação de seres humanos, a qual, embora possa variar em número de participantes ou no estado de organização, se limite a estas diferenças formais. Em sua metodologia, a psicologia das multidões exclui a influência das condicionantes econômicas, sociais e históricas. Efetivamente, esforça-se para provar que a composição social das massas não possui importância para o fenômeno de sua psicologia. Isso é o que sugue do fato de que a psicologia busca explicar as multidões a partir do indivíduo. Analisa as mudanças espirituais que ocorrem individualmente em meio às massas. Desse modo, não procura capturar o problema em seu verdadeiro sentido. Ao contrário, contribui para que se mantenha em sua inversão (LUKÁCS, 2009, p. 221).

Ademais, com todo o processo de disciplina e submissão que o povo alemão foi formando, este não impediu que o proletariado realizasse suas investidas contra a ordem hegemônica, principalmente causadas pelo prolongamento do conflito mundial. Tal conflito legou a derrubada do Kaiser e a proclamação da República em novembro do mesmo ano. Nesse cenário ainda existiam forças políticas ligadas ao Partido Social Democrata, que havia se comprometido com a burguesia e os revolucionários da Liga Espartaquista, que objetivava o aprofundamento da Revolução Social, tendo como umas das grandes representantes Rosa Luxemburgo.

Sem dúvida, esse momento histórico da classe proletária alemã, mesmo como todos seus limites do ponto de vista da psicologia de massas, não teria como ter ocorrido, em decorrência da centralidade do indivíduo pequeno-burguês e sua impossibilidade de saída do domínio da figura paterna. E cabe lembrar que no Estado alemão nazista uma fração da classe proletária não aderiu às ideias, e na Alemanha nazista de Hitler ocorreu enfrentamento de classes, mesmo com a pouca maturidade do movimento operário alemão no período de 1918 – 1919; foi um exemplo de que mesmo em um cenário de caráter tão conservador como o do Estado alemão, o operariado consegue, dentro dos limites objetivos, romper com o total consenso alemão.

Inegavelmente, o poder do Estado nazista e toda a sua ação política-ideológica reverberaram de forma a comprometer uma grande parte do povo alemão. Por certo é, importante ressaltar, a partir de Lukács (2021), uma particularidade alemã: a história apreendida pelo povo alemão não permitia uma compreensão real das condições internas e externas, o que colocou a massa à mercê da classe dominante e, portanto, mais fácil de ser manipulada, já que a educação alemã não teve um caráter social, democrático e revolucionário, impactando ainda mais numa postura alheia às questões públicas na Alemanha Nazista. Nesse sentido, o Estado teve um papel preponderante para a construção de uma história pautada aos limites das tradições alemãs de submissão a aristocracia, portanto, conforme referenda Lukács (2020) o melhor povo para se governar, visto que no campo das opiniões públicas ocorria uma “ausência” efetiva do povo alemão. É claro que isso não significou que as contradições, as lutas da classe trabalhadora não ocorressem, mas a tradição dos velhos valores estava sempre presente.

Assim, a hegemonia do pensamento unilateral passa a fazer parte da vida cotidiana alemã, conduzindo a massa às resoluções de problemas práticos dentro de uma única ótica, a “via prussiana”, ou por uma psicologia do súdito.

Sobre esse ponto, Lukács (2021) afirmou que:

Um obstáculo ideológico não sem importância para o surgimento das tradições democráticas na Alemanha foi a falsificação, sempre e em larga escala fortemente reconstituída, da história alemã. Também aqui não podemos nem aludir aos detalhes. Trata-se de – resumindo muito rapidamente – uma idealização, uma “germanização” das partes atrasadas do desenvolvimento alemão. Ou melhor, uma historiografia que, por isso mesmo, enaltece o caráter atrasado do desenvolvimento alemão como particularmente glorioso, como particularmente correspondente ao caráter alemão, que critica e recusa todos os princípios e resultados do desenvolvimento democrático-burguês, como refutatório do caráter do “espírito nacional” alemão. (LUKÁCS, 2021, p. 34 -35).

Do ponto de vista da psicologia do súdito, ficou evidenciado que uma série de fenômenos colaborou de forma direta ou indireta para a adesão do povo alemão à chamada “via prussiana” e como a história da Alemanha foi marcada por um profundo atraso em relação ao capitalismo. Mesmo assim o país atingiu o desenvolvimento econômico, tornando-se uma grande potência, entrando no jogo do imperialismo capitalista. Segundo Lukács (2021), a Alemanha chegou ao capitalismo imperialista com graves problemas, tais como: a problemática do reformismo e o papel da burguesia liberal, pois que a luta dos movimentos progressistas (democracia radical) vinha perdendo fôlego.

Nesse sentido, Lukács (2021) afirmou que:

Sob tais circunstâncias, a entrada na era imperialista tem lugar na Alemanha. Como se sabe, é acompanhada por um período de grande crescimento econômico, por uma concentração extraordinariamente forte de capital, etc.; a Alemanha se converte no Estado dirigente do imperialismo europeu e, ao mesmo tempo, no Estado imperialista europeu mais agressivo, que insiste com mais ímpeto para a nova repartição do mundo. Esse caráter do imperialismo alemão é em compensação uma consequência do tardio, porém muito rápido, desenvolvimento capitalista. Quando a Alemanha se tornara uma grande potência capitalista, a repartição do mundo colonial já se aproximava do seu fim, de modo que a Alemanha imperialista só poderia alcançar um império colonial correspondente ao seu peso econômico com base na agressão, apenas devido ao arrebatamento das colônias. Por esse motivo, surgiu na Alemanha um imperialismo particularmente “faminto”, ávido por rapina, agressivo, veemente e impiedoso, pressionando pela nova repartição das colônias e esferas de interesse. (LUKÁCS, 2021, p. 38).

Diante deste cenário, a Alemanha torna-se uma das grandes potências europeias, e assume a dianteira na liderança econômica, de forma extremamente agressiva no que tange à divisão do mundo, como o próprio Lukács (2020) colocou, pois, além de

agressiva, sua ação pelo domínio colonial era faminta de poder e exploração, visto ter chegado a esse momento da história atrasada em relação às outras nações europeias.

Sobre essa questão, Lukács (2021) acrescentou:

Essa situação econômica muito curiosamente contrasta com a grande imaturidade político-democrática do povo alemão durante esse período. Mas essa imaturidade não é apenas uma manifestação de um fato político externamente importante, implica não apenas que a política externa volúvel e aventureira de Guilherme II não podia se impor sem grandes atritos internos, mas também tem importantes consequências ideológicas para o nosso problema. Nenhuma condição é estável, ela tem de se movimentar para frente ou para trás. E como do período imperialista não resultou num desenvolvimento democrático-progressista o povo alemão pelas razões descritas, recoloca-se uma nova involução. Isso se relaciona com uma tendência político-ideológica geral do período imperialista. Nessa involução, por um lado, predomina uma tendência antidemocrática amplamente geral. Por outro lado, surge necessariamente, sob as condições do imperialismo, ali, onde há uma democracia, um certo desapontamento das massas e de seus porta-vozes ideológicos na democracia, devido a seu, de fato, mínimo poder ante o executivo sigiloso da burguesia, devido à corrupção associada a ela no capitalismo, devido a determinados fenômenos antidemocráticos que estão necessariamente ligados no capitalismo (aparato eleitorais etc.). Por isso, não é casual que, sobretudo nos países democráticos, inicia-se uma ampla crítica da democracia, que vai de direções frequentemente reacionárias até movimentos dos trabalhadores (sindicalismo nos países latinos). (LUKÁCS, 2021, p. 38 -39).

O imperialismo como estágio superior do capital, revelou os limites da tal alardeada sociedade democrática. Nos países mais avançados em termos capitalistas, ocorreu um grande descontentamento por parte das massas, principalmente com relação a todo o processo de degeneração que a corrupção vinha efetivando.

As críticas não apenas partiam dos movimentos dos trabalhadores, como também das forças reacionárias destes países. Esse cenário é parte integrante da ordem do capital; sua dinâmica é a dinâmica do ter, que sobrepõe ao ser; das relações de exploração, da coisificação de tudo e de todos. O que se deve esperar de uma sociedade que supervaloriza a coisa em detrimento dos homens? A sua ética é a ética do homem de negócio, que percebe apenas as cifras que pode acumular. Nesse sentido, as críticas efetivadas à ordem do capital, em sua grande parte são críticas de cunho romântico-reacionário; mas toda crítica não pode deixar de ser percebida, mesmo que se perceba seus limites, ela existe como crítica, e a faz diante de uma determinada situação, mesmo que não tenha, em sua raiz, as verdadeiras forças motrizes que movem o mundo. Sendo assim, as críticas

elaboradas eram de cunho apologético ao capital e não uma crítica à natureza e à ordem da sociabilidade do capital e suas consequências para a vida de todos os homens.

O imperialismo, como um processo de exploração e dominação das colônias, por parte dos países ricos, não foi nada além de escravizar sua população, usurpar toda sua riqueza de forma perversa, conduzindo à morte milhares de nativos destas regiões. A imposição de sua cultura, de sua religião, mesmo em seus variegados tipos de colonização, a exemplo da Inglaterra versus Portugal; mas a lógica da apropriação foi a mesma. Isso revelou o sentido da partilha do mundo, bem como a fome pela exploração da riqueza.

Lukács (2021) apontou:

(...) Pois no Ocidente eram uma expressão de desapontamento para com a democracia burguesa conquistada a existente, enquanto na Alemanha tornaram-se um obstáculo para sua conquista, uma renúncia à luta decidida por ela. Na Alemanha, essas tendências se misturam com a propaganda oficial antiga do período de Bismarck, que na reintegração da Alemanha encontrou e propagou a expressão do alemão especificamente na história, na sociologia etc. No período de Bismarck, os progressistas, e até mesmo em certa medida a *intelligentsia* liberal, debateram-se contra tal concepção da sociedade e da história (Virchow, Mommsen, etc.). (LUKÁCS, 2021, p. 39-40).

Na medida em que o cenário europeu estava marcado pela fase de maturidade do capitalismo em face de seu imperialismo, os conflitos estavam também na ordem do dia, principalmente contra a democracia burguesa. As críticas às democracias burguesas pairaram na Alemanha com bons olhos, visto que essa crítica já se fazia dentro do território alemão pelas forças reacionárias alemãs. Toda uma política reacionária se faz mais forte, atingido a *intelligentsia* alemã.

Segundo Lukács (2021):

Nem mesmo o colapso do sistema guilhermino na Primeira Guerra Mundial imperialista e a criação da República de Weimar trouxeram uma virada radical para a democratização da Alemanha, para o surgimento de tradições democráticas profundamente enraizadas nas massas mais amplas, mesmo fora do proletariado. Em primeiro lugar, está democratização política resultou menos do poder interno das forças do povo do que de um colapso militar; em segundo lugar, o desenvolvimento tardio da Alemanha também teve um efeito aqui. Igualmente ao irromper da revolução democrático-burguesa, o proletariado levantou-se como o poder social decisivo, mas da ala esquerda do movimento dos trabalhadores na época, não teve capacidade para enfrentar os problemas da renovação da Alemanha. (LUKÁCS, 2021, p. 43-44).

Sob todas essas condições, não se admira que o movimento dos trabalhadores não tenha tido as condições necessárias para o enfrentamento de todos esses problemas. O povo alemão não tinha nenhuma tradição, do ponto de vista das revoluções burguesas ou da democracia burguesa, que foi a grande ‘pedra de toque’, para o avanço das forças reacionárias, para o reforço do pensamento reacionário, e para o desenvolvimento de uma psicologia do súdito.

Na medida em que a Primeira Grande Guerra Mundial imperialista chega ao fim, a Alemanha se vê forçada a assinar o tratado de Versalhes. Essa situação foi, para os alemães, uma profunda humilhação mundial. Para o povo alemão, a República de Weimar foi a grande responsável por esse trágico problema, visto que, nos tempos anteriores, ocorreu um grande desenvolvimento com a expansão do país. Toda essa comparação que o povo alemão fez, na época, refletia uma percepção extremamente valorativa da monarquia-antidemocrática, que vivenciou com todo o orgulho, sem ter uma visão crítica do que realmente representou para a Alemanha: a burocracia, as práticas reacionárias e a “via prussiana”, para o destino alemão.

Todo esse cenário trágico da Alemanha, tendo como referência a monarquia antidemocrática como exemplo de bom governo, tendo a “via prussiana” como grande expressão das resoluções dos problemas da constituição de sua unidade nacional, com um povo gentilmente fácil de governar, que apresentou nenhuma, ou uma imaturidade de revoluções burguesas, tal como ocorrera em outro país do continente, a Alemanha não deixou de conquistar o desenvolvimento capitalista, mesmo chegando com atraso à fase do imperialismo capitalista; entretanto com um apetite voraz e uma agressividade, fruto de sua imaturidade democrática, que faz parte da divisão final das colônias pelas potências europeias.

Todo esse processo se aprofunda, na medida em que o imperialismo capitalista produziu sua Primeira Guerra Mundial, objetivando resolver seus conflitos. Ao término da Primeira Guerra Mundial, a Alemanha saiu derrotada e humilhada mundialmente, com a assinatura do Tratado de Versalhes. As forças reacionárias tornam-se cada vez mais fortes no país; estão, portanto, abertas as portas da história para o Partido Nacional-Socialista de Hitler, e o nazismo se coloca como o grande caminho para a restauração nacional.

Na construção da história da Alemanha, o irracionalismo foi fundamental para a abertura do caminho ao nazismo de Hitler. A filosofia alemã produziu um conjunto de

obras e uma *intelligentsia* burguesa radical, que estão na base do processo de destruição da razão, ou do avanço de uma filosofia de caráter irracionalista, a qual teve como foco destruir o humanismo clássico alemão, que, apesar de todas as limitações objetivas da Alemanha, manteve uma admiração pela Revolução Francesa e seus ideais; portanto, toda a representação que tal cenário colocou para o desenvolvimento da sociedade burguesa de cunho progressista.

É importante ressaltar que o irracionalismo não é um fenômeno tipicamente alemão, mas se constitui como um fenômeno amplamente desenvolvido pela dinâmica capitalista. Assim, pode ser considerado um fenômeno internacional, que colaborou, de forma direta ou indireta, para o avanço das forças reacionárias, principalmente na Alemanha, que pode ser considerada como grande geradora de uma ideologia reacionária.

Sobre o humanismo clássico alemão, Lukács (2021) apontou como seus grandes representantes: Hegel, Goethe, Schiller e Kant. Todos esses grandes filósofos tinham, na Revolução Francesa, um dos grandes momentos do desenvolvimento universal dos homens, podendo ser percebida por eles como um dos maiores eventos produzidos na história da humanidade: Era a possibilidade da construção de uma sociedade justa para todos, onde os homens poderiam ser livres de tudo que os impediam de se desenvolver, tendo como lenitivo: liberdade, igualdade e fraternidade.

### **3.3 O anti-humanismo alemão: os caminhos para a destruição da razão**

O anti-humanismo alemão está relacionado, segundo Lukács (2021), com o resultado da Revolução de Julho, que ocorrera na França. As lutas de classes, mesmo em um momento primário, já se colocavam como um sinal vermelho para a aristocracia e a burguesia reacionária alemã.

Segundo Lukács (2020):

o irracionalismo moderno nasce da grande crise econômico-social, política e ideológica na virada do século XVIII ao XI. O acontecimento decisivo, que provocou o surgimento de um pensamento irracional, foi, sem sombra de dúvidas, a Revolução Francesa e seus desdobramentos para alavancar as forças populares. (LUKÁCS, 2020, p.13)

Todo esse cenário pós-Revolução de Julho, na França, impactou na Alemanha, com o fim do ciclo do humanismo clássico. Goethe e Hegel passaram a morte, visto que, organicamente, a realidade objetiva não sustentava mais as ideias progressistas, apesar do pouco acesso, tanto da filosofia e da literatura, por grande parte da população, ficando,

em muitos casos, restrito tal acesso a esses conhecimentos; mas isso não impediu que Goethe e Hegel, entre outros representantes, produzissem obras fundamentais para o desenvolvimento do pensamento revolucionário burguês, e que colaboraram para pensar o mundo para além do mundo burguês, mesmo sem terem consciência disso.

É importante ressaltar que, para Lukács (2021), a chamada virada reacionária é concretizada na medida em que ocorreu o silenciamento do idealismo objetivo tendo Hegel como seu grande expoente. Neste momento, com o fim do hegelianismo, surgiu, dentro de uma perspectiva radical e progressista, o materialismo histórico e dialético, que rompeu com o idealismo de Hegel e que colocou como ponto de partida, não o campo das ideias para entender o mundo, mas o homem como produtor da existência concreta, seu agir prático, ou seja, o trabalho.

Portanto, os processos revolucionários que foram se constituindo acendeu sinal vermelho para a burguesia, gerando a necessidade de rever as ideias revolucionárias no plano filosófico. Entre essas ideias, tem-se o entendimento do progresso como motor da própria história. Já que se colocava em curso a ideia de que a sociedade capitalista seria algo marcado pela imutabilidade; ou seja, pela última grande forma de produção e reprodução da existência da humanidade.

Para a negação de todo esse arsenal das ideias liberais, a burguesia dá um passo atrás e escolhe um retorno necessário ao kantismo. O retorno a Kant foi a expressão da negação entre a unidade de ideias e realidade.

Segundo Lukács (2021):

Essa virada, o atenuar da unidade de ideia e realidade, a circunscrição da ideia (em sua aplicação: do progresso) a um mero dever, a recusa do ideológico como possível, para uma incognoscibilidade da realidade objetiva, Kantianamente compreendida: esse desenvolvimento começa, na Alemanha, muito antes da proclamação consciente do recuo à Kant, teve seu ponto de partida liberal no assim chamado “centro” do hegelianismo (LUKÁCS, 2021, p. 69).

Na medida em que a burguesia reacionária opta em voltar a Kant e à negação de Hegel, abraça o caminho para a negação da razão. Uma razão negada é a marca de um mundo onde a irracionalidade passou a ter dominância, principalmente no que tange à própria história do mundo. De acordo com o exposto a partir da citação de Lukács (2021) acima, a negação da razão, não se faz sem uma finalidade. A razão sendo agora negada obscurece a dimensão histórica da própria razão, nesse sentido, a razão torna-se cada vez mais pautada por um subjetivismo que empobrece a leitura do movimento do real.

Ora, se irracionalidade é o marco para se explicar o percurso histórico, esse mesmo percurso assumiu um caráter extra racional. Esse percurso histórico passava a ser apreendido e explicado por uma “intuição”, que pertencia aos grandes homens letrados, o que elimina, em última instância, a plebe de ter acesso à verdade sobre o mundo que habita. Para Lukács (2020), Schelling foi o primeiro grande expoente do irracionalismo alemão, quando colocou a intuição intelectual como a verdadeira possibilidade de conhecer a verdade do percurso histórico.

Para Lukács (2020), sobre a questão da intuição intelectual em Schelling

O absolutamente simples, idêntico, não pode ser apreendido e comunicado por meio da descrição e, em geral, por meio de conceitos. Isso pode apenas ser intuído. Tal intuição é órgão de toda filosofia. Mas essa intuição, que não é uma intuição sensível, mas uma intuição intelectual, que não tem como objeto o objetivo ou o subjetivo, mas o absolutamente idêntico, que em si mesmo não é nem subjetivo nem objetivo, é ela mesma uma pura intuição interior, que para si mesma não pode voltar a se tornar objetiva: ela só pode se tornar objetiva por meio de uma segunda intuição. Essa segunda intuição é a intuição estética. Esta determinação esclarece o princípio geral de Schelling: “Essa objetividade é a própria arte. Pois a intuição estética é precisamente a intuição intelectual tornada objetiva”. (LUKÁCS, 2020, p. 135).

Alguns pontos são fundamentais para o entendimento do irracionalismo como uma filosofia anti-humanista: em primeiro lugar, em Schelling sua teoria do conhecimento é de cunho aristocrático, não tendo a plebe como obter tal conhecimento; em segundo lugar, a teoria do conhecimento de Schelling é pautada na intuição intelectual e não mais na dinâmica das forças motrizes da realidade.

Essa intuição parece assumir em Schelling uma conotação transcendental, quase metafísica, como expressou Lukács (2020) na citação acima. Em terceiro lugar, na medida em que essa intuição intelectual é a grande produtora do conhecimento humano; aqui pode se pensar em um subjetivismo sobre o mundo, sobre a natureza. Na perspectiva de Schelling, a intuição estética, ou seja, a arte é a expressão desta intuição intelectual e torna-se objetiva. Portanto, a arte assume um papel fundamental para Schelling, como espaço objetivo da intuição intelectual. E, mais uma vez, esse espaço onde se objetivou a intuição intelectual, era elitista, não cabendo aqui a plebe (ao homem comum) o acesso a esse conhecimento do mundo.

Ainda sobre Schelling, Lukács (2020) fez a seguinte consideração:

Na verdade, o que ele quer, com toda a sua filosofia, é assegurar o predomínio ideológico, social e político da religião sobre o conjunto da vida, mas essa, mesmo assimilando todos os elementos irracionais pelo ato de desviar-se da dialética, deve constituir uma razão pretensamente superior, ou seja, não uma ausência de razão, uma negação de toda a racionalidade em geral. (LUKÁCS, 2020, p. 149).

Lukács (2020) chamou atenção para um ponto importante no fenômeno mundial da filosofia irracionalista, que, mesmo na sociabilidade capitalista, deve se ter um lugar que garanta certo grau de entendimento e razão, necessária à produção e reprodução do sistema. Já a sociabilidade burguesa necessita da ciência e da tecnologia para provocar seu desenvolvimento. Portanto, a ciência, a racionalidade humana deve ter um espaço para o seu exercício a serviço da dinâmica burguesa, assim como a filosofia irracional teria sua funcionalidade ideológica.

É importante constatar, que a burguesia necessita produzir em certo grau uma vida “perturbada” para produzir sua existência, sua liberdade, sua riqueza. Por outro lado, a ciência e todo o aparato tecnológico do trabalho teria essa função de manter uma parte da vida dentro de uma racionalidade burocratizada, necessária à ordem dominante.

Sobre a destruição da razão, Lukács (2020) assevera:

A Destruição da Razão atuante na história arrasta o pensamento para o nada de um misticismo sem fundo. E aqui também importa ver com clareza que, quando a luta de classes induz uma determinada camada social, seus ideólogos e o público desses ideólogos, a negar e contestar os fatos mais importantes da realidade social, não existe cultura intelectual ou estética, nenhum tipo de conhecimento real, que sirva como antídoto contra esse abismo de absurdos. (LUKÁCS, 2020, p. 172).

No caso da filosofia irracional, entendia-se aqui não apenas como um grande fenômeno alemão, mas como um fenômeno da fase do imperialismo, reverberou com intensidade diferente na Alemanha, que se tornou seu grande berço, principalmente após os eventos de 1840, que se caracterizou como uma luta entre a nobreza em decadência e a burguesia. Na medida em que essas lutas colocaram em xeque o poder dos grandes proprietários e se intensificaram, as duas classes citadas se uniram contra os trabalhadores, segundo Lukács (2020, p. 173): “a velha monarquia absoluta teve de transformar-se por completo na monarquia bonapartista”. Evidencia-se, neste cenário, o caráter real da burguesia, que passou a negar todos os seus pressupostos revolucionários, para se conciliar com a nobreza decadente alemã e, com isso, possibilitar sua emancipação social.

Esse processo pós 1848 é literalmente um retrocesso necessário ao estabelecimento da ordem burguesa, principalmente com a presença cada vez mais ativa da classe trabalhadora, nas lutas por seus direitos, inclusive se colocando contra o sistema capitalista. Portanto, a decadência ideológica burguesa, que se segue pós 1848, foi um campo aberto para o surgimento, principalmente na Alemanha, de uma filosofia anti-humanista, que se pautava em uma visão pessimista e por uma razão irracional.

Dentre os grandes pensadores da filosofia irracionalista, sem sombra de dúvida Schopenhauer, com sua visão pessimista do mundo e dos homens, também teve uma influência fundamental, principalmente pós 1848. O mundo passa a ser visto pelas lentes de um subjetivismo marcado pela angústia, pelo desespero, pela falta de esperança diante de uma realidade, que se apresenta fatal, independente dos homens, que se encontram perdidos em si mesmos. Partindo de Lukács (2020), em sua *Destruição da Razão*, esse homem que se perde de si mesmo parece ser um elemento constante em todos os principais filósofos do irracionalismo. Portanto, um homem o homem irracional, não encontra a si mesmo, quando assim o faz imediatamente se deparada, com o novo perder-se de si mesmo, retornando sua luta incessante por um encontra-se meramente abstrato e jamais alcançado.

É interessante notar que, na medida em que o capital foi rompendo com toda estrutura do velho mundo, a ruptura dos laços comunitários, o efetivo aparecimento do indivíduo e a ideia de individualidade colocou em curso ao longo da história o aparecimento de um indivíduo que se perde de si mesmo e que reflete os efeitos da divisão social do trabalho.

Nesse sentido, divisão social do trabalho é parte da dinâmica do capitalismo, como forma de organizar a produção e a reprodução da existência da vida. Na medida em que foi surgindo uma maior demanda pela produção, os homens foram constituindo novos espaços de trabalho (guildas), que alterou não só sua vida, mas sua relação com a comunidade. Na medida em que novas necessidades se colocavam, forçavam os homens a responderem, e isso foi ampliando o raio de ação destes indivíduos, que foram se distanciando dos vínculos que os prendiam à comunidade. A ideia do sujeito enquanto indivíduo portador de seus próprios desejos e necessidades foi se afirmando no horizonte da vida social.

Na medida em que foram aflorando as novas relações entre os indivíduos e suas comunidades, a chamada singularidade como parte integrante do ser social, foi sendo

produzida dentro de relações que estavam sendo pautadas nos grandes ideais do ter como fonte do progresso humano. Nesse sentido, essa individualidade colocava em curso a deformação da personalidade dos homens, já que suas bases estão sendo desenvolvidas sobre os germes do capital.

Tal condição foi se ampliando cada vez mais com a divisão social do trabalho. O individualismo e o egoísmo passam a ser a tônica das novas formas de relações sociais, pautadas na sociabilidade burguesa. Na medida em que a sociabilidade burguesa e seu sistema social amadurecem, ficou mais evidente o desdobramento desta formação para a deformação da personalidade humana. Resgatar essas questões aqui parece ser fundamental para, também, entendermos como esse recurso se faz presente na filosofia irracional de Schopenhauer e dos demais filósofos irracionalistas, mesmo sem sua abordagem direta, em suas teorias sobre o homem e seu mundo.

Em sua filosofia, Schopenhauer faz uma crítica ao individualismo presente na sociabilidade capitalista; mas essa crítica não se contrapõe, de forma objetiva e direta, à forma como se constitui as relações sociais na sociabilidade burguesa. Pelo contrário, esse egoísmo e esse individualismo se apresentam como parte integrante da natureza miserável de todos os homens. Portanto, a natureza humana se apresentou como algo determinado, anterior à existência dos próprios homens. Ser egoísta e, portanto, individualista é uma constituição quase da ordem biológica; nesse sentido, os homens estariam condenados ao eterno egoísmo e ao individualismo. Assim, a crítica indireta de Schopenhauer ao individualismo, presente no tempo da sociedade capitalista na qual viveu, deixou intacto o modo de vida na sociedade burguesa.

Portanto, Lukács (2020) afirmou que Schopenhauer conduziu a chama apologética indireta:

A originalidade de Schopenhauer consiste no fato de que ele, numa época em que essa forma ordinária da apologética ainda não se encontrava inteiramente desenvolvida, muito menos se tornava a orientação dominante do pensamento burguês, já havia encontrado a forma posterior e superior da apologética do capitalismo: a apologética indireta. (LUKÁCS, 2020, p. 181).

Em outra passagem da mesma obra, o filósofo húngaro (2020) afirmou que:

Como formular, resumidamente, a essência dessa apologética indireta? Enquanto que a apologética direta está empenhada em apagar as contradições do sistema capitalista, em refutá-los de maneira sofista, em fazê-las desaparecer, a apologética indireta irá partir justamente dessas contradições, reconhecendo sua existência factual, a

impossibilidade de sua negação enquanto fato, mas dando-lhes uma interpretação que – apesar disso tudo – as torna vantajosa para a existência do capitalismo. Enquanto a apologética direta está empenhada em apresentar o capitalismo como a melhor das ordens, como o cume destacado e definitivo do desenvolvimento humano, a apologética indireta destaca, de modo grosseiro, os lados negativos e os horrores do capitalismo; mas não os declara como características do capitalismo, mas da vida humana, da existência em geral. Disso deriva, então, necessariamente, que uma luta contra esses horrores apareça de antemão não apenas como vã, mas como algo sem sentido, pois significa a autossuperação da essência humana. (LUKÁCS, 2020, p. 181-182).

É interessante notar, que a presença de um inatismo afetivo, presente no homem em Schopenhauer, colaborou para dar início à ideia de um homem que já nasce perdido dentro de si mesmo. E o que parece ainda pior: não tem consciência do porquê é um ser que carrega em si a marca do egoísmo e de um individualismo, passando ele mesmo a entender essas marcas como marcas inatas e necessárias à vida. Portanto, entra na agenda da humanidade uma “segunda natureza”, que se reveste com a capa de uma natureza de ordem ontológica.

Se pensarmos a partir desta ideia, compreendemos os homens sem nenhuma possibilidade de mudança e, conforme o dito popular: “pau que nasce torto morre torto” assume feição de uma “verdade absoluta”. Nega-se toda uma teia social, na qual os homens são sujeitos e objetos. Somos sujeitos de certo grau de inacabamento, e estamos o tempo todo aprendendo, mesmo que dentro de padrões que deformam nossa formação como sujeitos sociais; mas, por isso mesmo, temos a possibilidade de aprendermos radicalmente outras formas de sermos sujeitos humanos.

Quando nascemos, encontramos um mundo dado, historicamente, com todas as suas contradições. Nesse contexto, vamos desenvolvendo vínculos afetivos, tais como: amor, ódio, egoísmo entre outros sentimentos, que são reconhecidos como corretos ou não pela sociedade, em determinado tempo histórico. Esses sentimentos (afetos) são vividos na imediaticidade da vida cotidiana, e na medida destas vivências, é que vão internalizando: sentimentos, valores, juízos de valor, que vão guiar nosso comportamento, produzindo um tipo específico de padrão de comportamento esperado pelos membros da sociedade.

Portanto, nossos sentimentos (afetos) fazem parte das relações sociais, históricas efetivas. Sendo assim, afirmar que a natureza humana é biologicamente miserável é apreender o humano como algo que não pode ser alterado, mudado; nega-se o processo de aprendizagem, enquanto ato de transformação humana. O homem em Schopenhauer é

marcado pelo egoísmo, pela miséria, por uma individualidade, que leva ao homem perder-se de si mesmo, em um mundo subjetivista e fantasmagórico.

Para Schopenhauer (2017), em sua obra *O livre-arbítrio*:

O caráter individual é inato: não é uma obra de arte, ou o produto de circunstâncias fortuitas, mas sim obra da própria natureza. Começa ela a manifestar-se na criança entre vendo-se desde então, em pequeno, o que será quando maior. É esta razão pela qual duas crianças, submetidas à mesma educação e à influência de idêntico ambiente, não tardam, todavia, a revelar, por sintomas evidentíssimos, dois caracteres essencialmente distintos; são os mesmos caracteres que terão quando velhos. Em suas linhas gerais, o caráter é também hereditário, mas somente do lado paterno, porque da mãe se herda, pelo contrário, a inteligência. Desta explicação da essência do caráter individual resulta, de modo indubitável, que vício e virtude são qualidades inatas. (SCHOPENHAUER, 2017, p. 82-83).

Schopenhauer (2017), ao afirmar que o caráter humano é algo efetivamente inato, reafirma a ideia de uma “natureza” a priori ao agir humano. Assim, o caráter de todos os homens é, por excelência, individual e hereditário, transmitido de geração para geração, a marca de um caráter egoísta, pessimista e individualista. Nesse sentido, o homem encontra-se literalmente em um beco sem saída. Estaria, assim, naturalizado todo tipo de conduta humana, na medida em que é algo inato ao próprio ser social. Retomando a psicologia do súdito, o comportamento servil, marcado também por uma angústia, pelo medo, pelo ódio e por um profundo ressentimento é parte integrante do caráter humano.

Nesse sentido, partindo de um homem, marcado por um individualismo profundo, não é difícil justificar a sua falta de interesse em participar de ações políticas, caso não tenha interesse sobre alguma questão. Mas, de uma forma geral, os homens perdidos em seu pessimismo, em sua falta de sentido para a vida, condenados a sua miséria, passam a não acreditar que o mundo pode ser transformado. Essa razão irracional, que foi tomando forma e conteúdo, é síntese da perda da totalidade; é a representação real do mundo fragmentado e unilateral, necessário ao desespero que a burguesia necessita produzir para se fortalecer.

Portanto, o homem em Schopenhauer (2017), no período pré-imperialista, tinha uma ausência na participação das questões políticas, por uma necessidade do atraso alemão e por uma burguesia reacionária, que tinha interesses, já que tal cenário colaborou para o seu progresso econômico, sem grandes problemas em relação às lutas de classes.

Um outro elemento importante para a filosofia irracional de Schopenhauer (2015), em sua obra máxima *O mundo como vontade e como representação*, afirma que:

O mundo é minha representação: - esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o ser humano possa trazê-lo à consciência refletida e abstrata: e se de fato o faz, então nele surge a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece o sol algum nem terra alguma, mas sempre um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra; que o mundo que o cerca existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, que é ele mesmo. Se alguma verdade pode ser expressa a priori, é essa; pois é a enunciação da forma de toda experiência possível e imaginável, mais universal que qualquer outra forma, mais universal que o tempo, espaço e causalidade. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 3).

O homem, na filosofia irracional, tendo uma natureza miserável, egoísta, tem para com o mundo um olhar também de cunho individual. Essa individualidade também pode ser verificada, na medida em que o filósofo alemão do pessimismo afirmou que o mundo é sua representação. Essa representação do mundo passa pelo ordenamento da individualidade, onde as coisas passam a existir, a partir da representação. Sendo assim, os objetos não teriam vida, independente de quem os representa. Sua existência está atrelada à presença do homem que tem a capacidade de representar. Nesse sentido, o outro passa a ser uma mera representação. A existência é mera representação mental: tudo fica sucumbido à consciência; se a consciência deixa de existir, a própria existência deixaria também de existir. Tudo passa a ser percebido como representação de um sujeito individualizado e egoísta por natureza, que percebe o mundo pelo olhar do pessimismo.

Ainda apreendendo o mundo como minha representação, os outros homens só passam a existir na medida das representações. Nesse sentido, Lukács (2020) afirmou que:

Noutros termos, toda a natureza exterior ao indivíduo que conhece, portanto, todos os demais indivíduos existem apenas em sua representação: sempre está consciente deles apenas como sua representação, portanto, de maneira meramente mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência, pois, se sua consciência sucumbisse, o mundo também sucumbiria necessariamente, isto é, a existência ou inexistência dos demais indivíduos ser-lhe-iam indiferentes e indiscerníveis. (LUKÁCS, 2020, p. 186).

Um país marcado pelo atraso econômico, político e social, dividido em pequenos Estados, por uma nobreza de caráter feudal e uma burguesia reacionária, que trilham pela via prussiana, formou o cenário para o forte desenvolvimento de uma filosofia irracional e, portanto, por uma psicologia do súdito, marcada por uma “ausência” da participação do povo alemão. Tal psicologia é vangloriada, e se faz presente no contexto

da destruição da razão. Por tais condições objetivas, pode se entender como Schopenhauer assume um grau de importância ao longo da história alemã.

Segundo Lukács (2020):

O seu ponto de partida histórico-social, situado no período da Restauração, exige que o ateísmo – como também a religião dessa época – eduque os homens para uma passividade social, para uma pura e simples recusa do agir social, enquanto que, mais tarde, os seus continuadores, em primeiro lugar Nietzsche e, após este, o fascismo, desenvolvem moralmente esses pontos de partida na direção de uma colaboração ativa e militante com a reação imperialista, semelhante ao modo de operar das igrejas durante as guerras mundiais e civis da era imperialista. (LUKÁCS, 2020, p. 193).

No desenvolvimento da filosofia irracional, a presença de uma psicologia do súdito é algo “natural” e fundamental, para expressar a grande deformação da personalidade do povo alemão à época. Um súdito perdido em si mesmo, que se questiona qual o interesse em mudar; em participar da vida pública? Qual a necessidade de participar, se é possível entregar essa ação para o Estado alemão?

Tal psicologia de caráter irracional deforma a personalidade de homens e de mulheres, que passam a viver pela via dos desejos da figura de autoridade, abre mão de suas vontades, reprime suas necessidades, se anula para o outro (autoridade). Vive um sofrimento; a vida parece não ter sentido, para além de servir a autoridade, se realiza nesta situação; mas, ao mesmo tempo, amor e ódio se fazem presentes nestas relações sociais, históricas e contraditórias.

A vida sem sentido, vazia, bem como a busca por uma felicidade que parece não existir, e quando existe, deixa de existir; portanto, é sempre algo que gera uma desilusão. Nesse sentido: a dor e o sofrimento assumiriam o sentido da falta de sentido da vida. O homem, em Schopenhauer, é uma tormenta existencial, que nunca teria saída, pois faz parte do existir. Estaríamos condenados ao deserto, andando e perambulando em ciclos e encontrando, a cada caminhada, o mesmo cenário, a partir dos olhos sombrios de quem olha o mundo. O mundo passa a ser sempre uma representação de um sujeito, que se vê perdido nele mesmo.

No campo da filosofia irracionalista, para além de Schopenhauer, Kierkegaard teve igualmente contribuições fundamentais para a construção de uma vida irracional, para uma vida pseudo dialética.

Segundo Lukács (2020), Kierkegaard foi bastante enfático em sua filosofia, na medida em que afirmou que apenas Deus teria a visão da totalidade da história. Nesse sentido, Kierkegaard operou uma separação entre a ação e o conhecimento, o que significa que os homens não conseguem ter uma percepção que possa abranger o todo do seu próprio agir e o desdobramento disso em suas vidas. Visto que só Deus, o grande espectador, teria a possibilidade de perceber o todo e os resultados das ações humanas.

Conforme Lukács (2020), Kierkegaard retoma a figura de Deus na história, com o objetivo de salvar a religião. Para o filósofo húngaro (2020):

O agnosticismo histórico de Kierkegaard é, portanto, uma tentativa, como já realizada antes dele por Schleiermacher, de abandonar à ciência todas as posições – não mais defensáveis – relativas à explicação do mundo, e de encontrar na pura interioridade um terreno, no qual lhe pareça ser possível salvar e restaurar filosoficamente a religião. (LUKÁCS, 2020, p. 234-235).

Portanto, a história em Kierkegaard tem um sentido a-histórico, e não pode ser algo que decorre do agir humano, mas se conecta em algo extra-humano. Na medida que a história se torna algo a-histórico, os próprios homens também se tornam a-históricos, ao tempo em que não teriam como conhecer a si mesmos e os resultados de suas ações no mundo. Nesse sentido, os homens perdem a ideia de totalidade, e a perda desta ideia última significa a não possibilidade de saída deste mundo, marcado pela cisão entre a ação e o conhecimento.

Lukács (2020) afirmou que Kierkegaard assume uma problemática complicada, na medida em que a ética e o processo histórico são apresentados a partir de uma antítese, onde o fazer humano é puramente subjetivo, tendo uma existência individual, e sendo a objetividade algo extra-humano. A própria objetividade é negada como resultado das forças motriz dos homens em ação no mundo e entre eles, como resultado da separação operada pelo filósofo em relação à ação e ao conhecimento.

Ainda sobre Kierkegaard e outros tantos intelectuais da burguesia, Lukács (2020) asseverou que:

O burguês decadente, em particular, o intelectual decadente, precisa de uma exaltação aristocrático-moral, que não lhe obrigue a nada; ele – ao usufruir, de fato, de todos os privilégios do ser burguês – quer possuir, a fim de realçar seu prazer, o sentimento de exceção, até mesmo da “exceção rebelde”, “não conformista”. Desse modo, reproduz na esfera da “espiritualidade pura” o egoísmo do burguês ordinário que se preocupa apenas consigo mesmo e, ao mesmo tempo, sente o prazer

espiritual de estar infinitamente acima deste, de encontrar-se em radical oposição à moral ordinária da burguesia. (LUKÁCS, 2020, p. 268).

Segundo Lukács (2020), no contexto da filosofia irracional, estaria presente uma perspectiva eminentemente marcada por uma decadência da própria existência. Essa decadência foi a expressão, não apenas da classe burguesa diante do progresso da história, que pelos avanços das lutas de classes, colocou em pauta o mundo capitalista. Nesse sentido, os homens estariam aptos a conduzir suas necessidades, sem necessariamente estabelecer com o outro algum tipo de preocupação. Sendo assim, a produção filosófica não pode ser deslocada das mais diversas necessidades de classes, as quais esses pensadores pertenciam.

Segundo Lukács (2020), dois pontos são importantes ressaltar: o primeiro, é a efetiva não neutralidade do intelectual em sua produção acadêmica. Isso leva à ideia de não inocência na produção literária. A produção literária é reflexo das condições de classe do intelectual. Isso não significa negar que intelectuais burgueses não possam ultrapassar seus limites de classe. Engels foi um clássico caso desta ruptura de classe. Contudo, ultrapassar os limites da classe à qual o sujeito pertence, exige não só um esforço intelectual tremendo, como também uma identificação com a problemática da classe trabalhadora.

Portanto, uma consciência revolucionária, que coloque esse indivíduo para além de seus próprios limites, tal condição não é algo que paira sobre a cabeça do sujeito, mas dá-se, na prática, no envolvimento com as lutas da vida cotidiana. Portanto, os grandes pensadores e seus projetos de filosofia não são inocentes; existe uma finalidade, um objetivo, uma ‘leitura de mundo’, que foi sendo construída na classe e na posição de classe que esse indivíduo se encontra. Nesse sentido, todos são, de certa forma, responsáveis pelos desdobramentos de suas obras.

Outro dado importante é a ideia de “rebelde burguês” que, aparentemente, luta por outra possibilidade para além da que está posta, mas não consegue, nessa rebeldia ou nessa transgressão, ultrapassar os limites legais da sociabilidade do burguês. Portanto, sua crítica, sua rebeldia ou sua delinquência estão dentro do permitido pela sua condição de classe, mesmo que, muitas vezes, essa rebeldia possa parecer, para o rebelde transgressor, um “ato revolucionário”; mas é apenas aparência esse “ato revolucionário”, visto que não atinge o núcleo da sociabilidade burguesa. A própria burguesia permite tais manifestações reformistas e necessárias ao controle do sistema burguês. Entre os intelectuais mais rebeldes, mais transgressores e delinquentes, encontra-se Nietzsche.

Qual é o momento histórico, que colocou em curso o aparecimento de Nietzsche?  
Quais os principais elementos da filosofia de Nietzsche?

O cenário europeu do período de 1870 – 1871 significou para Lukács (2020):

Um ponto de inflexão no desenvolvimento ideológico. Em primeiro lugar, nesses anos, encerra-se a história da formação dos grandes Estados Nacionais na Europa Central, e, com isso, cumpre-se muitas das mais importantes exigências da revolução burguesa; de qualquer forma, com isso, chega ao fim o período revolucionário da burguesia na Europa ocidental e na central. Mesmo que faltem na Alemanha e na Itália (para não falar da Áustria e da Hungria) elementos muito importantes da efetiva transformação revolucionário-burguesa. Em 1864, deu-se a fundação da Primeira Internacional, e, em 1871, o proletariado conseguiu, mesmo que por um tempo relativamente curto e apenas nas proporções de uma metrópole, tomar o poder: nascia a Comuna de Paris, a primeira ditadura do proletariado. (LUKÁCS, 2020, p. 271).

Evidencia-se que o período que a Europa vivia influenciou a filosofia de Nietzsche, entre eles mais fortemente: a Comuna de Paris, o desenvolvimento e o avanço dos partidos socialistas no continente, de uma forma geral e, em particular, na Alemanha. Tais condições elevam as lutas de classes, e as lutas travadas pela burguesia em defesa do poder econômico, social e político. Nesse momento, as lutas contra o socialismo, tanto do ponto de vista ideológico, como nas artes, na filosofia em geral, estavam na pauta dos movimentos reacionários dominantes na Alemanha. Os ideais do socialismo e da democracia burguesa surgiam no horizonte alemão como uma ameaça à estrutura econômica e política, que tinham na dominação acrítica do povo um de seus pilares fundamentais, impedindo, com isso, a interferência da própria população em geral alemã que, ao mesmo tempo, contribuía para uma educação conservadora, enquanto dificultava o desenvolvimento do movimento dos trabalhadores como classe.

Um ponto importante entre os períodos de Schopenhauer e o de Nietzsche é a diferença na tática da burguesia reacionária. No tempo de Schopenhauer se buscava a não participação na vida política; mas, sim, uma ausência da pequena burguesia e do povo alemão em geral. E tal concepção filosófica ficou restrita, na grande parte, aos intelectuais da época. Nos tempos de Nietzsche, já ocorreu uma necessidade mais ativa de participação do povo alemão; mas sob o signo da desilusão, na medida em que a burguesia necessitava de um combate mais ativo, contra as forças do socialismo e da democracia, que eram vistas como o ser combatido, do ponto de vista do poder alemão e da sua política reacionária e mesquinha. Deve-se ressaltar que essa participação ativa do povo alemão, no período de Nietzsche, deveria ter um caráter ativo controlado e pautado em uma

desesperança em relação ao inimigo da sociedade alemã: o socialismo e a democracia burguesa, representados pelas forças progressistas. Essa desilusão ou desesperança apontava para o ideal reacionário (o jeito alemão de ser) como o único caminho a ser verdadeiramente trilhado.

Esse cenário foi fundamental para ampliar uma razão irracional, que já se colocava em pleno vapor na Alemanha. Schopenhauer como um dos grandes filósofos do irracionalismo, influenciou de forma direta a filosofia de Nietzsche, na medida em que o homem, que se explicita neste filósofo, é marcado pelo desespero, pelo pessimismo, por uma busca eterna de uma saída que não se concretiza. O homem em Nietzsche é um sujeito marcado pelo eterno retorno. Uma vida que se dá em círculo, onde se gira e volta-se ao ponto de partida; tudo de alguma forma se repete e não se resolve, ficando a angústia eterna de um desejo que não se concretiza.

Nietzsche (2009), em sua obra *Genealogia da Moral*, ele inicia fazendo a seguinte colocação:

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmo somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão, alguém disse: “onde estiver teu tesouro, estará também teu coração”. Nosso tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, sendo por natureza criaturas aladas e coletoras do mel do espírito, tendo no coração apenas um propósito – levar algo “para casa”. (NIETZSCHE, 2009, p. 7).

Na mesma obra, Nietzsche (2009) afirmou que:

Antes, como alguém divinamente disperso e imerso e se, a quem os sinos acabam de estrondear no ouvido as dozes batidas do meio-dia, e súbito acorda e se pergunta “o que soou?”, também nós por vezes abrimos depois os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, “o que foi que vivemos?”, e também “quem somos realmente?”, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, de nossa vida, nosso ser – ah! e contamos errado ... Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, temos que nos mal entender, a nós se aplicará para sempre a frase: “Cada qual é o mais distante de si mesmo” – para nós mesmos somos “homens do desconhecimento...” (NIETZSCHE, 2009, p. 7).

Partindo das citações, o homem é um ser desconhecido de si mesmo; sua busca seria a possibilidade de encontra-se consigo mesmo, e quando teria encontrado a ele mesmo, esse momento finda. Nesse sentido, o homem se perde novamente de si, torna-se um estranho a ele mesmo. Seria um animal alado, capaz de voar, que efetua suavemente

seus movimentos, mas se perde entre esses mesmos movimentos. Ao tempo em que tenta se conhecer, busca de alguma forma levar para si esse conhecimento, que parece ser relativizado, na medida em que não consegue estabelecer uma continuidade desse autoconhecimento.

O homem em Nietzsche (2009) não se teria uma saída, estamos sempre desconhecidos, perdidos em nós mesmos; estaríamos vivendo em um eterno recomeço, um “eterno retorno” ao ponto inicial. A vida parece se repetir, não importa a vontade dos homens; eles estariam condenados ao nada, ao vazio de si mesmos. Todo esse processo de decadência da burguesia afluaria o aparecimento do agnosticismo e do relativismo, no centro do pensamento burguês. Esse afloramento passa pela negação da objetividade da história; portanto, do conhecimento das reais forças motrizes que estão presentes na vida concreta dos homens. Um exemplo é a afirmação de Nietzsche (2009) do desconhecimento que o homem tem de si mesmo. Esse homem estaria preso a sua natureza melancólica, angustiada e egoísta. E, nesse sentido, os homens só teriam como referência suas próprias vivências subjetivistas, perdendo o contato dialético e histórico com a vida objetiva e com seus mais amplos sentimentos, que passaram a ser vistos pela ótica individualizada. Esse processo é remetido ao que foi colocado anteriormente: a perda da totalidade de se compreender a vida concreta de todos os homens, e tal condição remete-se a uma razão irracional.

Sobre a problemática do egoísmo e individualismo, Lukács (2020) apresentou a ‘pedra de toque’ entre o Iluminismo, os moralistas franceses e Nietzsche:

Consiste no fato de todos enxergarem o egoísmo do indivíduo “capitalista” como fenômeno fundamental da vida. O desenvolvimento histórico da luta de classes produz, nos diversos períodos em que atuam esses pensadores, diferenças qualitativas de conteúdo, e até mesmo oposições de orientação e de valoração. Os iluministas, enquanto ideólogos progressistas do período de preparação da revolução democrática-burguesa, idealizavam a sociedade burguesa, e, dentro desta, em primeiro lugar, as funções sociais do egoísmo. Sem conhecer, em grande parte, a economia clássica da Inglaterra, e até mesmo antes de seu aparecimento, eles expressavam, na ética, o princípio econômico fundamental de Adam Smith, ou seja, que a ação econômica egoísta do indivíduo é o principal fator de desenvolvimento das forças produtivas e que acaba, por fim, conduzindo necessariamente a uma harmonia dos interesses globais da sociedade. (Não podemos assinalar aqui, nem mesmo de modo esquemático, as contradições complexas a que a “teoria da utilidade”, a moral do “egoísmo racional”, conduz os grandes representantes do Iluminismo) (LUKÁCS, 2020, p. 302-304).

Alguns pontos são importantes chamar atenção na citação acima de Lukács (2020): em primeiro lugar, para a sociabilidade burguesa, a centralidade na individualidade/individualizada<sup>21</sup> é parte integrante de sua dinâmica acumulativa de capitais, do lucro e de suas relações de exploração e dominação. Nesse sentido, foi necessário desenvolver, de forma aprofundada, a individualidade/individualizada, como marca do existir humano, como forma de mediação entre os próprios homens. Que passam a se relacionar cada vez mais dentro de parâmetros mesquinhos, marcados por necessidades cada vez mais fetichizadas.

Portanto, o desenvolvimento da personalidade humana tendo como base as relações de troca e venda entre mercadorias dar-se-ia a partir de uma deformidade no desenvolvimento dessa personalidade, que se torna egoísta e narcísica, pontos fundamentais para a dinâmica burguesa. A ruptura dos laços sociais e afetivos entre os homens, bem como a comunidade se desfazem, enquanto as necessidades individualizadas assumem uma grande dianteira no contexto histórico, resultante do agir humano.

Essa ruptura produzida pelo capital, entre o indivíduo e a comunidade, coloca diante de uma “segunda natureza”, revestida de uma ontologia centrada no homem singular. A interiorização desta “segunda natureza” foi ocorrendo na exata medida do desenvolvimento do capitalismo. Ficou sendo expressão fidedigna de um dos pilares da filosofia irracionalista. O homem irracional é o homem que foi, aos poucos, perdendo a ideia de totalidade como ponto de partida, como ponto de chegada. E, nesse sentido, o que começou a restar foi a fragmentação e a deformação da personalidade humana sobre as bases do capital. Esse tipo de homem produzido no seio do desenvolvimento do capital, com seu caráter de irracionalidade, provocou justamente no cotidiano a perda da ideia de totalidade defendida pelo marxismo, como categoria fundamental para o entendimento do movimento do real.

---

<sup>21</sup> É importante colocar que a questão da individualidade e o que venha a ser seu significado, está intimamente ligado ao desenvolvimento da sociedade e de suas forças produtivas. A saída da humanidade da condição meramente muda, impactou também da saída de uma situação meramente instintual, para uma condição de sociabilidade. Nesse sentido, o indivíduo não pode e não deve ser pensando como um átomo, anterior ao social. Portanto, o indivíduo atua concretamente em um meio social, dentro de seus limites concretos, cotidiano, mas sua individualidade foi se desenvolvendo a partir do que já estaria posto na sociedade. Portanto, a individualidade é um fenômeno meramente social. No que tange a problemática do individualismo, essa refere-se ao processo de desenvolvimento do capital, que necessita produzir um tom excessivo e autônomo dos indivíduos. Visto que a sociabilidade burguesa referênciava a liberdade individual como um elemento vital para a liberdade dos homens. Tal referência legítima a propriedade privada e toda a estrutura necessária a ordem do capital.

Na exata medida que esse homem se perde em seu infinito particular (desrazão) não consegue apreender as reais condições que inclusive os leva a ter uma visão pessimista e sem saída do mundo. A particularidade assume proporções que inclusive implica em certa medida dificultar a relação entre singular e universal. Sendo assim, essa particularidade assume uma segunda pele. Nesse sentido, com a perda de uma visão da totalidade por uma desrazão, o homem do desespero, da desesperança e, portanto, da desrazão encontra-se “preso” a uma pseudoobjetividade, tendo a intuição como o grande componente para o conhecimento do mundo.

Um segundo ponto a ressaltar que perpassa os pensadores e o tempo vivido por eles foi marcado por reviravoltas das necessidades da sociabilidade burguesa e de sua forma capitalista de ordenar o mundo. Portanto, a intensidade de se pensar, discutir e influir na dinâmica social, é algo que se faz, na medida da necessidade burguesa e de suas estratégias e táticas relativas aos seus processos de dominação. Um terceiro ponto, a se considerar, é que tais condições objetivas não retiram dos pensadores suas relações de classes, suas escolhas. O que implica afirmar que não existe inocência na produção destes pensamentos, destes sistemas filosóficos, onde podem existir equívocos, mas não inocência. Trata-se de uma sociedade que tem no mercado, nas coisas, sua glorificação; a possibilidade de ter é o que faz o ser, portanto, uma sociedade onde o ter compra o passe para a beleza, para a aceitação de qualquer tipo de problema; que, em outras situações, quem não tem o ter (condições econômicas), sofre todo tipo de preconceito, ou seja, os seres humanos passam a não ser vistos enquanto tais.

Diante desta dinâmica, o que se percebe é um processo de desumanização. Portanto, que tipo de ética, moral ou psicologia constitui a destruição da razão, em tempos de decadência ideológica da burguesia? Segundo Lukács (2020), Nietzsche, em sua plena maturidade, buscou desenvolver uma ética, uma psicologia do chamado novo egoísmo. Nesse contexto, Lukács (2020, p.304-305) afirmou: “tomando como ponto de partida, muito significativamente, de sua definição, por nós já referida, do “novo Iluminismo”: “Nada é verdade, tudo é permitido”. É fundamental apreender como a destruição da razão, em Nietzsche, passa, dentre outros motivos, pela própria condição de desamparo, de um sofrimento solitário que marcaria todos os homens.

A vida destes homens é um grande círculo, onde tudo tende a se repetir: os sofrimentos, as dores, todas as vivências de alguma forma retornam. Isto é o que Nietzsche (2019) diz: o “eterno retorno”. Pode-se pensar, a partir de Nietzsche, a ideia de

um homem perdido em seu inconsciente, onde a pulsão de morte foi algo marcante, inclusive na própria vida do filósofo.

Em seus textos póstumos, de 1881, Nietzsche (2019) falou sobre o eterno retorno:

Assim, este instante: ele já esteve aí uma vez e muitas vezes e igualmente retornará, todas as forças repartidas exatamente como agora: e do mesmo modo se passa com o instante que gerou, e com o que é filho do de agora. Homem! Tua vida inteira, como uma ampulheta, será sempre desvirada outra vez e sempre se escoará outra vez – um grande minuto de tempo no intervalo, até que todas as condições, a partir das quais vieste a ser, se reúnam outra vez no curso circular do mundo. E então encontrarás cada dor e cada prazer e cada amigo e inimigo e cada esperança e cada erro e cada folha de grama e cada raio de sol outra vez, a inteira conexão de todas as coisas. Esse anel, em que és um grão, resplandece sempre outra vez. E em cada anel da existência humana em geral há sempre uma hora, em que primeiro para um, depois para muitos, depois para todos, emerge o mais poderoso dos pensamentos, o pensamento do eterno retorno de todas as coisas: - é cada vez, para a humanidade, a hora do meio-dia. (NIETZSCHE, 2019, p. 400).

No homem marcado pela destruição da razão, ou pela razão irracional, a vida é um eterno sofrimento, que se repete, é uma vida em círculo. Nesse sentido, partindo da citação de Nietzsche (2019), pode-se afirmar que o devir ou o vir a ser, como parte integrante do desenvolvimento humano, que tem a possibilidade de trazer o novo, é negado, já que tudo retorna ao ponto de saída.

Segundo Nietzsche (2019):

Não houve um caos, e depois gradativamente um movimento harmonioso e, enfim, um firme movimento circular de todas as forças: em vez disso, tudo é eterno, nada veio a ser: se houve um caos das forças, também o caos era eterno e retorna em cada anel. O curso circular não é nada que o veio a ser, é uma lei originária, assim como a quantidade da força é a lei originária, sem exceção nem transgressão. Todo vir-a-ser está no interior do curso circular e da quantidade de força: portanto, não emprega, por falsa analogia, os cursos circulares que vêm a ser e parecem, por exemplo os astros, ou vazante e enchente, dia e noite, estações do ano, para caracterização do curso circular eterno. (NIETZSCHE, 2019, p. 399).

Evidencia-se no pensamento do Nietzsche (2019) outro elemento fundamental, que contribuiu para o processo de destruição da razão, o niilismo. O niilismo foi uma tônica forte na constituição da moral e da psicologia nietzschiana. Na medida em que os homens se perdem de si mesmos, perdem-se do seu mundo; tudo se torna vazio, tudo se torna o nada, e a existência humana é um eterno vazio. Os homens estariam jogados no

abismo do subjetivismo solitário. Iremos aprofundar um pouco mais a questão do niilismo, quando falarmos da psicologia da desilusão em Nietzsche.

A construção de uma moral e de uma psicologia em Nietzsche (2019), assim como explicita Lukács (2020), está atrelada a uma crítica profunda do cristianismo, como uma verdade universal, bem como todos os dogmas e verdades postos pela religião, que impediram a liberdade dos instintos humanos mais verdadeiros.

A moral impactou nos homens; imputou aos homens assumirem sentimentos, valores, que os separam de seus instintos. E, assim, os homens abriram mão de suas necessidades mais humanas, como a bravura, de forma que tais sentimentos – valores ou juízos morais – suscitaram na humanidade sentimentos de covardia. Portanto, esses sentimentos, valorados como positivos pelas normas sociais, levariam os seres humanos ao sentimento de humildade, ou seja, a uma consciência que estaria entre o bem e o mau. Sendo, portanto, os homens portadores da fé cristã, o impulso para o bem os levaria a negar o mal, como algo desprezível e desumano.

Nesse sentido, para Lukács (2020), a problemática da moral em Nietzsche aponta para um renascer da barbárie, conforme descreve abaixo:

[...] Todas as tendências que em Nietzsche apontam para um renascimento da barbárie, para uma exaltação do terror branco, para a aprovação da moral da crueldade e da bestialidade; mediante esses intérpretes, temos a impressão de que a “besta loira”, por exemplo, seria apenas uma metáfora inocente no âmbito de uma crítica refinada da cultura. Uma infinidade de pessoas bondosas e deprimidas prova que a boa índole está ligada a uma degeneração das forças: as sensações de angústia prevalecem e determinam o organismo. Também a linguagem biológica está, como veremos, em perfeita consonância com as tendências filosóficas fundamentais do Nietzsche maduro, mas essa linguagem só serve ao mito, pois a “maldade” do predador é, obviamente, um mito da exaltação imperialista dos instintos ruins (LUKÁCS, 2020, p.307).

Partindo de Lukács (2020), pode-se afirmar que a moral, na filosofia nietzschiana, assumiu uma centralidade como determinante da produção da maldade, na exata medida em que os instintos humanos são rebaixados e considerados animais, em detrimento dos preceitos morais da sociedade e do cristianismo. Portanto, não se apresenta em Nietzsche uma relação entre os fundamentos da sociabilidade burguesa e a produção de todas as problemáticas de seu tempo. Mas sua crítica parte da problemática da cultura, e da moral, como parte integrante do não favorecimento dos mais verdadeiros sentimentos necessários aos homens (instintivos).

Quando o filósofo do eterno retorno declarou a morte de Deus, afirmou a existência de uma figura universal, uma figura paterna, que teria um papel importante no próprio direcionamento da vida, onde os sentimentos puros, a bondade, a humildade para todos os homens foi sua tônica, o que colaborou para o desenvolvimento de um mundo marcado por homens fracos, que se tornaram fracos na medida em que abriram mão dos valores humanos mais verdadeiros, como os valores relativos aos instintos.

Declarar a morte de Deus é retirar e colocar o homem em um mundo do grande Deus Dionísio. Esse Deus permitiria o amplo desenvolvimento das forças humanas, que seriam as bases para o progresso. Os homens passariam a ser os mais fortes, os mais poderosos, os mais belos. Lukács (2020, p. 84) afirmou que “os conceitos de profundidade de beleza adquirem um novo significado anti-humano, mais bárbaro (na estética de Nietzsche, por exemplo, a “crueldade refinada” cumpre um papel importante como essência da arte)”.

Cumprir lembrar que esses homens fortes, malvados por natureza, de instintos “nobres” são os verdadeiros cavaleiros do progresso. Portanto, esses homens não podem ser vistos em meio aos trabalhadores, mas sim pertencentes à grande aristocracia. Basta pensar na forma como o filósofo do eterno retorno explica as lutas de classes.

A obra *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, apontada por Lukács (2020), é o entendimento das lutas de classes, pelo prisma da relação entre os chamados “escravos”, ou “plebe” ou, como Nietzsche (2009) afirma, o “rebanho”. As lutas de classes parecem ter uma visibilidade entre lutas de raças, onde os trabalhadores são percebidos como homens inferiores e a burguesia, percebida como a classe dos “senhores”. Fica claro, aqui, que o termo ‘diferenças de raças’ não pode ser identificado com relação à teoria de raças do período nazista alemão; mas traz a ideia das diferenças de raças e a superioridade de uma sobre a outra (trabalhadores x burguesia).

Nesse sentido, Lukács (2020) afirmou que:

Só a partir desses fundamentos torna-se compreensível tanto a unidade da filosofia de Nietzsche quanto as suas mudanças: ela é a visão de mundo de uma defesa aberta contra o inimigo principal, a classe trabalhadora, o socialismo; ela nasce e se desenvolve – no decurso do acirramento da luta de classes, no decurso do desmoronamento de muitas ilusões – como uma antecipação teórico-intuitiva da etapa imperialista do desenvolvimento do capitalismo. Só num Estado decididamente reacionário-agressivo da burguesia imperialista Nietzsche é capaz de vislumbrar uma estrutura de poder suficientemente forte contra a ameaça socialista, somente o aparecimento de semelhante poder desperta nele a esperança de

neutralizar definitivamente a ofensiva da classe trabalhadora. Seu rancor em relação a Alemanha de seu tempo decorre do fato de ela não ter adotado essas medidas, de hesitar em adoptá-las. (LUKÁCS, 2020, p. 299).

Portanto, as lutas de classes são percebidas por Nietzsche como lutas de raças, entre os fortes e os fracos. Os fracos ou os inimigos seriam a classe trabalhadora, e toda a luta que o filósofo teve em relação ao socialismo e à democracia. Visto que, em seu tempo, os avanços das lutas de classes, com a presença dos movimentos dos partidos socialistas na Europa e na Alemanha, estavam em pleno vapor, o que ameaçava a harmonia natural das coisas, a vida aristocrática, pelo oprimido.

Diante de todo esse cenário dos tempos de Nietzsche, bem como a forma como ele apreendeu e explicou o mundo, não resta dúvida que foi parte integrante da dinâmica da sociabilidade burguesa, visto que a arte, a filosofia, a psicologia, a ciência não são criações extra mundo, algo que se faz acima dos homens. Mas, pelo contrário, são parte e resultado do fazer humano concreto em um mundo concreto. Nesse sentido, na medida em que se avançou a produção de uma ideologia reacionária no mundo e, em particular na Alemanha, pelas suas particularidades já expostas aqui, pode-se assegurar que, para além de uma ética, de uma moral, Nietzsche (2019) colaborou para o aparecimento de uma Psicologia da Desilusão, ou de uma subjetividade marcada, predominantemente, por um sentimento de desilusão.

Essa desilusão é algo emblemático do pensamento da razão irracional, na medida em que a problemática da existência se faz ciclo que se repete, e que o homem não teria como sair desta teia subjetivista, que o levou a uma desilusão com o mundo, para com ele mesmo. Portanto, a desilusão como resultado de um beco sem saída, colaborou para o povo alemão aderir, sem resistências, às demandas colocadas pela aristocracia e pela burguesia reacionária do país.

No caso do período de Nietzsche (2019), o aprofundamento das crises, a vida em pleno vapor na eminência da fase imperialista do capitalismo, tudo isso gerou as explosões das revoluções sociais e o avanço do socialismo, o que remeteu a um “novo posicionamento” do povo alemão, que passava agora a ser estimulado a certo grau de participação na questão pública. Diante deste cenário, a filosofia da época teve de ampliar seu raio de alcance para além dos círculos da intelectualidade, objetivando o envolvimento do povo alemão no âmbito das questões públicas, mas uma participação dentro dos limites necessários à aristocracia e à burguesia reacionárias.

Nesse sentido, a filosofia deveria romper, de forma mais abrangente, o círculo pequeno burguês intelectual dos tempos de Schopenhauer, atingindo de forma geral o povo alemão. Um segundo fator, consoante o cenário vivido à época: ocorreu a necessidade de uma “certa participação” do povo alemão nos conflitos de cunho socialista. Fez-se necessário, por conseguinte, certa dose de “delinquência ou de transgressão”. Porém essa transgressão, sobre a dinâmica da desilusão de um mundo, é marcada por uma consciência cada vez mais niilista.

Nietzsche (2019) fez a seguinte análise da consciência:

O niilismo como estado psicológico tem ainda uma terceira e última forma. Dadas essas duas compreensões, de que com o vir-a-ser nada deve ser alvejado, e de que sob todo vir-a-ser não reina nenhuma grande unidade em que o indivíduo pode submergir totalmente como em um elemento de supremo valor: resta como escapatória condenar esse inteiro mundo do vir-a-ser como ilusão e inventar um mundo que deseja para além dele, como verdadeiro mundo. Tão logo, porém, o homem descobre como somente por necessidades psicológicas, esse mundo foi montado e, como não tem absolutamente nenhum direito a ele, surge a última forma do niilismo, que encerra em si a descrença em um mundo metafísico, que se proíbe a crença em um mundo verdadeiro. Desse ponto de vista, admite-se a realidade do vir-a-ser como única realidade, proíbe-se a si toda espécie de via dissimulada que leve a ultra mundos e falsas divindades – mas não se suporta esse mundo, a que já não se pode negar... (NIETZSCHE, 2019, p. 391).

Partindo da citação de Nietzsche (2019), é interessante notar que o niilismo tem uma representação fundamental em sua filosofia. Na citação acima, o autor revelou que, em um primeiro plano da existência, a ideia do fim, de unidade e verdade parece se desfazer. Portanto, a vida é composta por uma verdadeira falta de unidade, onde nada mais pode ser almejado já que Deus estaria morto. Com o decreto da morte de Deus, a ideia de uma vida fundada em uma verdadeira verdade teria findado. Tal questão reverbera na ideia de um mundo, onde as crenças e valores do cristianismo são abandonados; assim, os homens teriam a possibilidade real de assumir seus instintos como valor e moral mais autênticos do existir humano.

Mas o mundo pautado pela moral cristã rompe com o mundo do instinto dos homens fortes, corajosos e belos, e os coloca diante de um vir-a-ser único e possível; portanto, um vir-a-ser unilateral. Tal condição implica em uma relação de ódio a essa submissão, que afasta esses homens de seus verdadeiros instintos de vida, que, em última instância, os levaria ao verdadeiro progresso.

Portanto, o homem em Nietzsche (2019) é marcado por um sujeito que, na medida em que não consegue viver seus instintos, os oculta, e esse ocultamento dá-se em camadas mais profundas da estrutura psíquica. Pode-se perceber aí que esse “lugar oculto”, onde se depositaria esses elementos instintivos (recalcados) seria o inconsciente. Nesse inconsciente, o sentimento verdadeiro do egoísmo seria assim negado, mesmo que tal sentimento, em sua essência, não pudesse ser ignorado pelos homens. Que, na medida em que abrem mão de seus sentimentos instintivos, se perdem em uma vida ou em uma existência de homens fracos e humildes. Assim, os verdadeiros homens de coragem seriam aqueles que assumiriam seus valores mais autênticos.

Losurdo (2009), em sua obra *Nietzsche o rebelde aristocrata*, fez a seguinte pontuação:

É tanto mais necessário ir além do nível da consciência e das declarações explícitas, pelo fato de que o sujeito tende a ocultar-se: “Como se pode crer que um filósofo tenha jamais expresso em livros as suas opiniões íntimas? (XIV, 374). Na realidade, “quando se escreve, não se quer apenas ser compreendido, mas sem dúvida também não ser compreendido” (FW, 381). Ou antes, é exatamente este o aspecto principal; “Não se escreve livros para esconder precisamente o que se guarda de si? [...] Toda filosofia esconde uma outra filosofia, toda opinião é também um esconderijo, toda palavra é uma máscara (JGB, 289). Portanto, para interpretar é necessário “olhar atrás das máscaras” (XI, 481) (LOSURDO, 2009, p. 902).

O homem em Nietzsche tem, em sua estrutura psíquica, uma camada profunda, que é marcada, como colocou Losurdo (2009, p. 902): “protegida pelos silêncios, pelos afastamentos e pelos disfarces de quem está interessado em manter a escuridão, o ocultamento ou a remoção da própria enfermidade”.

Mas Losurdo (2009) afirmou que:

Se os mal sucedidos acabam inevitavelmente confinados no círculo da doença e da mentira (em comparação a si mesmos antes ainda que aos outros), as naturezas aristocráticas querem evitar qualquer ocasião de contaminação com a ralé, inclusive a ralé intelectual e historiográfica”. (LOSURDO, 2009, p. 902).

No tocante à apreensão dos processos psíquicos em Nietzsche (2019), nos deparamos com a absoluta distinção entre a chamada ralé, que entra num processo circular de doença e mentira de si mesmo, revelador da condição do sujeito inferior, do sujeito condenado a viver à sombra do grande homem aristocrata forte, corajoso e belo, o qual, inclusive, não desejava aproximação com esse tipo de homem, para não sofrer algum tipo de contaminação.

Mas sobre a problemática das máscaras, Losurdo (2009) traz, em sua obra, uma citação do próprio Nietzsche:

Não há dúvida, “tudo o que é profundo ama a máscara (JGM,40); ou antes “quanto mais é de natureza superior, tanto mais o homem tem necessidade do incógnito” (XI, 543). Os homens superiores são bem conscientes disto: “Sabemos que somos difíceis de conhecer, e que temos todas as razões de munir-nos de fachadas” (XI, 545). O homem superior, que sofre muito mais que os homens comuns e vulgares”, “acha necessário todas as formas de disfarce para proteger-se do contato de mãos importunas e compassivas” (JGB, 270). Depois de ter sido configurada como Grande Corrente da sensibilidade à dor, a Grande Corrente do Ser se manifesta como Grande Corrente na necessidade do disfarce. Mesmo que tomem um significado oposto, os dois tipos de máscaras agem de modo convergente na produção de um resultado: a impossibilidade da comunicação entre homens de natureza superior e homens de natureza inferior. (LOSURDO, 2009, p. 903).

Losurdo (2009) fez observações sobre a problemática dos tipos de máscaras que existem, tanto do ponto de vista da aristocracia, quanto dos homens de natureza inferior. Na aristocracia, existe um reconhecimento por parte do aristocrata como seria difícil se conhecer, e que, por isto mesmo, faz-se necessário revestir-se de um personagem diante de todos. E sofre por ter que fazer essa escolha; mas se faz necessária diante dos perigos iminentes da vida, dos conflitos de classes, da luta contra os trabalhadores, na luta contra o socialismo. Já a máscara, no homem de natureza inferior, é resultante de sua própria inferioridade como indivíduo, como classe. As máscaras, dentro da psicologia nietzschiana, refletem a distância entre os homens. De um lado a burguesia, considerada pertencente ao mais alto padrão humano; de outro lado, a classe trabalhadora condenada a servir ao senhor. Nietzsche (2019), em sua ética, em sua moral e em sua psicologia, expressou o mais profundo ultraindividualismo de um homem pautado no sofrimento, na dor, no egoísmo, condenado a viver perdido em si mesmo.

Nesse sentido, Lukács (2020), afirmou:

O apelo gnosiológico ao irracionalismo extremo, à completa negação de toda e qualquer cognoscibilidade do mundo, de toda razão, o apelo moral a todos os instintos bárbaros e bestiais é uma confissão – inconsciente – dessa situação. O talento de Nietzsche, bastante incomum, mostra-se no fato de que, nos umbrais do período imperialista, ele pôde projetar um antimito dessa natureza, capaz de exercer sua influência por décadas. Seu estilo aforístico de expressão se manifesta, assim, como o modo adequando a essa situação histórico-social: um sistema inteiro em decomposição interior, oco e falacioso, transvestido nesses farrapos de pensamentos, que cintilam em mil cores, atentando contra todo tipo de coesão. (LUKÁCS, 2020, p.350).

A citação de Lukács (2020) referenda toda a construção da filosofia de Nietzsche, que traz à tona a possibilidade de uma sociedade altamente individualizada, solitária e, principalmente, perdida nela mesma, e que toma como verdade suas experiências individuais. Um mundo marcado por um subjetivismo, que se desloca da vida objetiva, e torna-se, por isso mesmo, um grande monstro contra o qual não se pode se defender, e romper pela via da ultra individualidade. Esse mundo é o mundo do imediatismo e, nessa vida imediata, todos os homens têm seu autoconhecimento deslocado da totalidade da própria vida, ficando mergulhado em um mar de fel, presos em cada fatia menor da sua vida.

Esse despedaço da totalidade foi colocando os homens na produção de um autoconhecimento, que, em última instância, possibilitaria a ele apreender e explicar o mundo. E esse autoconhecimento de si, construído na imediatez da vida cotidiana, torna-se, ao longo do tempo, uma barreira da coisa em si, visto que a coisa em si é produzida apartada da totalidade da vida.

Essa é a grande dinâmica do capital como forma de relação social burguesa, que está na base da formação de uma personalidade deformada, tão bem expressa na filosofia da decadência e ideologia da própria burguesia. Uma sociedade, que pauta todas as formas de organização social na base da troca e da venda de mercadorias, seria pouco provável não produzir a destruição da razão e colocar em xeque a própria existência da humanidade; mas que, ao mesmo tempo, pela via das contradições, das relações dialéticas, produziu também a possibilidade de seu coveiro: a classe trabalhadora.

### **3.4 A filosofia da vida na Alemanha Imperialista**

Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche foram fundamentais para o amplo desenvolvimento da filosofia irracionalista no período pré-imperialista, o que, na prática, representou a preparação da Alemanha no período imperialista do capitalismo. Atrasada em relação às outras potências da época, foi, sem sombra de dúvidas, as grandes expressões filosóficas, as quais contribuíram para o caminho de barbárie em curso, pela sociabilidade burguesa e pela aristocracia tacanha.

Nesse sentido, burguesia não apenas desumaniza o mundo, mas precisa desumanizar tanto a ela, como a todos os homens, para garantir sua existência como classe dominante, independente da própria burguesia. Essa é a natureza social dessa forma de sociabilidade.

Para Lukács, a filosofia do imperialismo (1979), é assim explicitada em sua obra *existencialismo ou marxismo?*

A filosofia torna-se “interessante”, conquistando uma certa independência. Essa constatação significa que, partindo de sua própria situação particular, os intelectuais burgueses colocam seus próprios problemas particulares de uma maneira mais concreta e mais consciente que no período precedente. É uma consequência do fato de que o papel dos intelectuais independentes é mais considerável que os dos intelectuais burocratizados. Esses intelectuais não colocam mais os grandes problemas universais da burguesia na sua fase ascendente, mas limitam sua reflexão aos interesses defensivos da burguesia, por volta do final do século XIX. (LUKÁCS, 1979, p. 37).

Para Lukács (1979), a filosofia do período imperialista apresentou aspectos importantes, e seus filósofos representaram, de forma singular, todo um conjunto de saberes sobre os homens e seu mundo, que apresentam desdobramentos para além do momento imperialista do capital, mas que caracterizou, em linhas gerais, todo um pensamento de natureza burguesa.

A filosofia da vida foi um exemplo clássico deste momento do capital em sua fase imperialista, a qual expressou, não só na Alemanha como em toda a Europa, a voracidade e a agressividade das potências na partilha do mundo, no sentido de subjugar povos e nações.

Nesse sentido, Lukács (2020) assevera:

A filosofia da vida, tal como surge e se desenvolve no período imperialista como orientação filosófica, é um produto específico dessa época: a tentativa de responder filosoficamente, a partir do ponto de vista da burguesia imperialista e de sua intelectualidade parasitária, aos problemas colocados pelo desenvolvimento social pelas novas formas de lutas de classe (LUKÁCS, 2020, p. 352).

E continua,

Ao mesmo tempo, é uma filosofia que pode facilmente se adaptar às formas modernas do agnosticismo: na medida em que a questão clássica fundamental da teoria do conhecimento – a da relação entre ser e consciência – vai sendo pouco a pouco desfigurando e submetida ao postulado estreito da oposição entre o entendimento (a razão equiparada ao entendimento e reduzindo aos termos do entendimento) e a apreensão efetiva do ser, torna-se possível empreender uma crítica ao entendimento, à tentativa de ultrapassar os limites do entendimento, mantendo incólumes os fundamentos do idealismo subjetivo. (LUKÁCS, 2020, p. 358-359).

É importante ressaltar que, na filosofia da vida, o preceito fundamental é o caráter da chamada “vivência”. Portanto, a vida é entendida a partir do ato da vivência. Essa

vivência passa pelo sentido individual de cada sujeito. Para Lukács (2020, p. 359), “a vivência e seu órgão, a intuição; o irracional, com seu objetivo “natural”, podia, mediante um passo de mágica, fazer aparecer todos os elementos necessários a uma “visão de mundo”.

Para Lukács (2021), sobre a problemática da filosofia da vida:

O irracionalismo do período imperialista incorpora o novo nome de “filosofia da vida”. Contrasta “vida’ e razão de modo disjuntivo, pelo qual o conceito de vida é, de antemão, irracional e reaccionariamente esvaziado, ao mesmo tempo em que, a partir dele, toda racionalidade, toda relação com a vida social é eliminada, enquanto determinados lados da vida (sobretudo a imediaticidade, a intuição espontaneidade) são exagerados com a ajuda de um biologismo e psicologismo mistificados (Dilthey, Simmel e Bergson etc.). As raízes sociais de popularidade dessa “filosofia da vida” situam-se na mecanização da vida através da divisão do trabalho do capitalismo imperialista, no tédio prosaico de sua vida cotidiana, em que os fatos sociais evocam um anseio por um “viver por si” da personalidade, por sua espontaneamente existentes, mas atrofiada pela sociedade capitalista (LUKÁCS, 2021, p. 92-93)

É importante colocar que a classe trabalhadora não ficou imune à problemática da filosofia da vida, como Lukács (2021) afirmou: neste momento, sentia-se um certo grau de insatisfação com a vida, na sociedade capitalista. Porém, essa insatisfação com a vida estava apegada a um nível de imediaticidade do cotidiano, o que refutava uma reflexão, que pudesse ir além do superficial, o que acarretou em uma saída mítica-racional. Para o filósofo húngaro, essa crítica da filosofia da vida arrebatou, para dentro do movimento dos trabalhadores, os que estariam ligados ou eram adeptos do pensamento socialista.

Segundo Lukács (2021):

Esta insatisfação com a vida no capitalismo, socialmente justificada e autorizada, é agora assegurada, através da “filosofia de vida”, no nível de sua mera imediaticidade e depois desviada em trajetórias místico-reacionárias. Esta tendência “filosofia de vida” é tão ampla e geral, abrange círculos tão amplos da sociedade que penetra até mesmo no movimento dos trabalhadores, na ideologia de adeptos do socialismo (Pense-se em alguns dramas de Shaw, especialmente em Homem e Super Homem, em G. Sorel etc.) (LUKÁCS, 2021, p. 93).

Tal arrebatamento do movimento dos trabalhadores pela filosofia da vida, pode-se inferir, leva a uma aproximação no que tange a uma equivocada crítica à sociabilidade burguesa, na medida em que a filosofia da vida coloca suas perspectivas dentro dos limites do imediato da vida cotidiana de todos os homens; não estabelece qualquer tipo de ruptura com a sociedade capitalista - e não poderia - por fazer parte da própria dinâmica da

sociabilidade burguesa. Mas, do ponto de vista dos trabalhadores, o resultado disso foi um afastamento em relação às verdadeiras forças motrizes, que movem a existência das lutas de classes, o que dificulta ainda mais o aparecimento de uma consciência crítica e revolucionária.

Outro ponto importante a que Lukács (2021) chamou a atenção foi a ideia de uma disjunção entre a vida e a razão: Essa disjunção ou separação entre a vida e a razão pode se dar pela compreensão da vida apenas pela perspectiva de uma imediaticidade do existir, não pondo em discussão ou, quando se pondo em discussão a relação objetividade e subjetividade; as explicações, em grande parte do pensamento da filosofia da vida, recaem numa visão subjetivista, metafísica, tendo a intuição como elemento central para apreensão da realidade, para a construção do conhecimento. Ora, à medida que foi sendo instituída a divisão social do trabalho, os homens foram perdendo a totalidade do processo, não apenas da produção em si, mas também de todas as dimensões de suas vidas.

Portanto, a razão foi aos poucos sendo esvaziada do pensamento dialético, tornada cada vez mais unilateral, seja por uma visão biologizante ou por uma psicologia abstrata, o que gerou um misticismo sobre a vida dos homens. Assim, a perda da totalidade e de grande parte de suas mediações foi abrindo uma cisão ou uma dicotomia entre a ação e o conhecimento. Sendo assim, a relação entre a ação e o conhecimento neste contexto passou a ter a intuição como instrumento de construção do conhecimento. Lukács (1979, p.51) em sua obra *Existencialismo ou Marxismo?* asseverou que: “estabelecemos, portanto, de uma vez por todas, que na realidade a intuição não é o contrário, mas o complemento do pensamento discursivo e que seu emprego não poderia ser jamais um critério da verdade”.

Partindo de Lukács (1979) a filosofia no estágio imperialista, vai trazer para a centralidade a intuição como seu aspecto mais importante do ponto de vista metodológico, e tal fato ocorreu segundo o filósofo húngaro em decorrência do abandono do formalismo do conhecimento.

Ainda sobre a problemática do conhecimento Lukács (1979) diz:

Essa nova ideologia procura antes de tudo destronar a razão. Os precursores dessa orientação são Schopenhauer e Kierkegaard, assim como o romantismo filosófico. Dilthey é o homem da transição a nova época da qual Nietzsche, Bergson, Spengler, Klages e enfim o existencialismo marcam as etapas mais importantes. Ainda uma vez: a base no plano da teoria do conhecimento, é sempre o agnosticismo e o

relativismo que o acompanha. A única diferença é que a nova filosofia vai mais longe que a antiga na sua ofensiva contra o pensamento racional. Esse agnosticismo relativista, esse ceticismo a respeito de tudo, conduz em linha reta ao mito da filosofia atual, cujo valor central é o antirracionalismo, e até o irracionalismo ou, em todo caso, a aceitação de métodos e realidades suprarracionais. A crise geral que se seguiu a 1918, transformou o irracionalismo em uma filosofia concreta da história, a qual terminou por levar, através de Spengler, Klages e Heidegger, às visões infernais do fascismo (LUKÁCS, 1979, p. 54-55).

Diante deste cenário povoado de desesperança, foi se instituindo, principalmente na literatura ou nas artes de uma forma geral, a grande ideia do romantismo: o mito, o grande herói. Esse herói romântico, sempre pautado na figura de um herói de caráter bom, que sempre consegue vencer todos os dramas da vida e ser feliz.

Lukács (2021) em um artigo intitulado *Narrar ou descrever? Uma discussão sobre o naturalismo e o formalismo*, apresenta uma crítica a forma como a literatura burguesa foi produzindo obras literárias, que foi se deslocando da realidade concreta, colaborando para o entendimento irracional de um mundo, tendo na ilusão e na desesperança formas de apreender o mundo. É importante colocar que neste artigo Lukács (2021) analisou basicamente três grandes autores: Zola, Tolstoi e Flaubert e demonstrou como os elementos da narração ou da descrição se fazem presentes nestes autores, revelando suas diferenças na medida em que a riqueza da cena se encontra em diálogo com o mundo concreto. Como em Flaubert, em seu esforço na condução para uma obra pautada no real, se secundariza na primazia do formalismo da escrita. Nesse sentido, Lukács (2021) pontuou para o processo de decadência ideológica da burguesia a partir de 1848, e sua influência no campo da literatura, afirmando também a não neutralidade desses autores, que foram homens de seu tempo, portanto, dos limites desse tempo, homens de uma determinada classe social.

Diante disto, Lukács (2021) asseverou que:

Flaubert e Zola iniciaram suas atividades depois de batalha de junho de 1848, numa sociedade burguesa já cristalizada e constituída. Não mais participaram ativamente da vida desta sociedade e nem mesmo queriam participar. Nessa recusa se manifesta a tragédia de uma importante geração de artistas da época de transição, já que a recusa é devida, sobretudo, a uma atitude de oposição, isto é, exprime o ódio, o horror e o desprezo que eles manifestam diante do regime político e social do seu tempo. Os homens que aceitaram a evolução social desta época tornaram-se estereis e mentirosos apologistas do capitalismo. Flaubert e Zola são demasiado grandes e sinceros para seguir este caminho. Por isso, como solução para a trágica contradição da situação em que se encontravam, só puderam escolher a solidão, tornando-se observadores e críticos da sociedade burguesa (LUKÁCS, 2021, p. 157).

Partindo do artigo citado de Lukács (2021) é importante lembrar que a divisão social do trabalho reverbera na vida artística. Os escritores tornam-se especialistas. O tornar-se escritores especialistas, em um sentido pleno da divisão do trabalho, o objeto de sua produção, o livro, torna-se uma mera coisa, uma mercadoria como qualquer outra a ser vendida no mercado, que inclusive em muitos casos dita o que vai ser efetivamente publicado. Portanto, passa a se definir obrar, o tema, a forma de ser argumentada no texto do escritor, entre outras exigências pelo mercado do livro. Para Lukács (2021) só em alguns casos específicos quando o escritor tinha condições financeiras poderia escapar desta dinâmica, como Balzac.

Esse cenário do ponto de vista do desenvolvimento do mundo da literatura, foi um afastamento de uma razão dialética nas formas de expressão artísticas. Nesse mesmo artigo Lukács (2021) faz a seguinte exposição sobre essa problemática:

Os novos estilos, os novos modos de representar a realidade não surgem jamais de uma dialética imanente das formas artísticas, ainda que se liguem sempre a formas e estilos do passado. Todo novo estilo surge da vida, em consequência de uma necessidade histórico-social, e é um produto necessário da evolução social. Mas o reconhecimento do caráter necessário da formação dos estilos artísticos não significa, de modo algum, que esses estilos tenham todos o mesmo valor e estejam, todos num mesmo plano. A necessidade pode ser, também, a necessidade do artisticamente falso, disforme e ruim (LUKÁCS, 2021, p. 157).

Chama-se atenção para a última frase da citação de Lukács (2021) quando referência o afloramento de uma necessidade artística falsa, disforme e até ruim em sua totalidade enquanto obra. Esses valores aos quais Lukács (2021) referisse, a qualidade da obra literária em si que chegava ao mercado para atender as demandas literárias, e colaboravam para uma visão ilusória e romântica do mundo.

Lukács (2021) também chamou atenção para a questão do elemento “catástrofe”, que passou a ter um caráter eminentemente negativo, que denota parar o curso “normal” da vida. Tal concepção é decorrente de 1848 e sua representação ameaçadora para a ordem burguesa. Nesse sentido, o conceito de normal e anormal foi atrelado a questão econômica, tudo aquilo que afeta da “normalidade” do sistema deveria se evitado, para não colocar em risco a ordem estabelecida. Portanto, a revolução passa a ser vista como uma “anormalidade”, que interrompe a “normalidade” da vida cotidiana de todos os homens, interromperia o percurso real da vida. Assim, a “catástrofe” é algo que funciona ideologicamente na literatura burguesa, como uma apologética a vida prosaica do capitalismo.

O normal passou a ser a ordem burguesia, o homem que vive sua vida prosaica, melancólica, insatisfeita, mas que ao mesmo tempo não consegue ultrapassar suas “verdades” diante de uma vida sem saída, a saída é a resignação, ou seja, a resignação diante dos fatos que não podem ser alterados, por serem naturais a vida, só restaria baixar a cabeça e seguir adiante. Diante desta visão pessimista e romântica, não se expressa a verdadeira essência humana, tudo parece estar sob o signo do vazio como afirmou Lukács (2021). Sobre esse aspecto Lukács (2021) asseverou que:

Se não revelam traços humanos essenciais, se não expressam as relações orgânicas entre os homens e os acontecimentos, entre os homens e o mundo exterior, as coisas, as forças naturais e as instituições sociais, até mesmo as aventuras mais extraordinárias tornam-se vazias e destituídas de conteúdo. É necessário não esquecer que, na realidade, toda ação – ainda que não revele traços humanos típicos e essenciais – contém sempre em si o esquema abstrato (embora deformado e esmaecido) da práxis humana (LUKÁCS, 2021, p.162).

A análise de Lukács (2021) ressaltou que o campo da arte, especificamente na produção literária deste período pós 1848, foi sem sombra de dúvida um campo fértil para expressar sentidos e significados que distorciam o mundo real. Já que esse mundo real estaria preso a imediaticidade da própria existência dos homens.

Sobre essa questão Lukács (2021) colocou que:

Na descrição, as coisas só podem adquirir um significado quando estão ligadas a uma ideia abstrata que o autor considera essencial à sua própria visão de mundo. Isso não significa que a coisa assuma uma verdadeira significação poética, mas apenas que o autor aprendeu fazê-lo. Na verdade, a coisa se transforma em símbolo. Disso decorre, decerto, que os problemas estéticos do naturalismo devem necessariamente gerar os métodos formalistas (LUKÁCS, 2021, p.169).

Esse momento da literatura burguesa pós 1848 foi esvaziando o recurso do ato de narrar. O que passa a ser narrado pelos escritores, parece assumir um caráter de autonomia em relação aos homens e mesmo diante do escritor. Para Lukács (2021) os detalhes deixaram de expressar os momentos concretos da ação realizada por homens concretos e suas vidas concretas. Assumindo, portanto, uma conotação quase metafísica, onde os homens não teriam mais domínio sobre elas, visto que passou a ser vista como algo independente da prática.

O homem revelado parece ter uma “natureza morta” para utilizar a expressão do filósofo húngaro. Que expressa a não integralidade do homem em todas as suas qualidades, mas, põe essas qualidades uma ao lado da outra sem manter um diálogo. Mas que tinha

suas raízes no cotidiano do homem burguês, que se encontrava como um produto em sua fase final. Portanto, como “natureza morta” o homem passou a ser inumano, ora visto que esse indivíduo se isola de si mesmo, parece perder sua humanidade.

Para Lukács (2021):

Portanto, seria um erro supor que o método descritivo reflete adequadamente o capitalismo em toda a sua desumanidade. Ao contrário! Tais escritores atenuam involuntariamente a desumanidade do capitalismo. E isto porque o triste destino que faz com que existam homens sem uma rica vida interior, sem uma viva humanidade em contínuo desenvolvimento, é bem menos revoltante do que o fato de que o capitalismo transforme, dia após dia e hora após hora, em “cadáveres vivos” milhares de homens vivos, dotados de infinitas possibilidades humanas (LUKÁCS, 2021, p.184).

Portanto, tais concepções são reflexos da cultura burguesa, que busca a ultra individualidade, a glorificação da figura do mito, da figura paterna, que supre todos os problemas. Na medida em que o grande herói passou a povoar não apenas as artes, mas seu impacto se reflete num processo de desvalorização da massa, do povo e de suas lutas, parece não ter o mesmo refinamento que as lutas travadas pelos grandes heróis burgueses. Segundo Lukács (2021, p. 97): “O culto ao gênio produz um estado de ânimo do “tudo é permitido”, e o ceticismo sofisticado da “filosofia de vida” aponta para a observação em si correta da transformação sócio-histórica das concepções morais, em um niilismo relativista”.

Aqui se centraliza um ponto fundamental no desenvolvimento particular da Alemanha. Não que aqui se tenha a construção de uma teoria das raças, da forma como foi desenvolvida nos tempos de Hitler; mas, seguramente, colocou em curso a discussão sobre as diferenças entre os povos, e o que isto, na prática, representou para a Alemanha e sua fome agressiva em compartilhar a divisão do mundo, haja vista seu atraso na dinâmica capitalista.

Para Lukács (2021), todo esse movimento ocorreu, especialmente na Alemanha, pouco antes da entrada deste país na Primeira Grande Guerra Mundial. Nessa mesma obra: Como a Alemanha se tornou o centro da ideologia reacionária?

(...) Sob a influência dessa ideologia e o atraso de seus erros e fracassos; mas, pelo contrário, seu ser afetado parcialmente pelo Ocidente, pela “importação” da democracia ocidental. A debilidade da Alemanha não é que há pouca, mas demasiada democracia; não é a degradação reformista da social-democracia, mas sobretudo a existência dos socialistas. Vigora como finalidade de tal ideologia,

portanto, conservar a “peculiaridade alemã”, que, se conseqüentemente construída, é exemplar para o mundo inteiro. (LUKÁCS, 2021, p. 98).

A peculiaridade alemã foi, como citamos anteriormente, a glorificação do atraso alemão, como nação portadora do seu sucesso em relação ao mundo capitalista. Tal concepção foi bastante eficaz na manobra de levar centenas de homens para a Primeira Guerra Imperialista do Mundo. Esse filisteísmo foi o bastante para fascinar o povo alemão, em sua forma agressiva de conquistar o mundo, diante das ofensivas das outras potências capitalistas europeias.

Sem sombra de dúvidas, o período da Primeira Grande Guerra Mundial Imperialista do capitalismo foi, e é ainda, a essência do jeito burguês de resolver seus conflitos econômicos e políticos. A destruição é a palavra de ordem diante do conflito; a liberação dos instintos mais profundos e irracionais dos homens, apreendidos como certos para serem utilizados em “momentos ideais”, isso é uma estratégia utilizada pela burguesia, seja de forma inconsciente ou consciente, em sua grande maioria.

Segundo Lukács (2020), o mundo no período da Primeira Guerra Mundial trouxe profundas mudanças em que o subjetivismo adquire nova atmosfera.

O mundo já não é mais um grande palco repleto de acontecimentos variados, em que o Eu, mudando sempre de roupas e de cenários, representa suas próprias tragédias e comédias interiores. Aquele mundo havia se transformado num campo de escombros. Nos tempos do pré-guerra era elegante assumir o ponto de vista da filosofia da vida para criticar o que a cultura capitalista tinha de inerte e mecânico. Era uma espécie de torneio espiritual inocente e inócuo, em que o ser social e a existência do subjetivismo parasitário pareciam solidamente estabelecidos e ao abrigo de qualquer ameaça. Porém, desde o colapso do regime Guilhermino, o mundo social passou a se tornar incômodo para esse subjetivismo; o colapso daquele mundo que esse subjetivismo criticava a toda hora, mas que constituía a base imprescindível de sua existência, aparece ameaçador em todas as partes. Nada mais era firme e estável. E, ante o deserto, o Eu solitário sente angústia e inquietação. (LUKÁCS, 2020, p. 428-429).

É importante ressaltar que a filosofia da vida, que foi marca de um tempo histórico, está atrelada a uma razão de cunho irracional, onde o “Eu” se sobrepõe ao “Nós”, em um ritmo cada vez mais acelerado. Tais condições são típicas de um pensamento que, na realidade, exclui as mediações em decorrência da perda da própria totalidade e, assim, a irracionalidade se coloca dominante na vida cotidiana de todos os homens. O palco da vida agora é marcado pela tragédia de Sísifo, em que a vida é uma eterna tragédia sem saída; é sempre um começar do ponto de partida, e perceber que a partida não altera em nada seu retorno. Sempre vai empurrar a pedra ao topo da colina e

percebe que, quando a coloca no topo da colina, a pedra cai novamente e Sísifo recomeça tudo novamente.

Conforme Coutinho (1967), em sua obra *Literatura e Humanismo*, afirmou que Heidegger:

Desta forma, a solidão é elevada a “essência universal” do homem, toda socialização da personalidade vista como degradada e inautêntica (Heidegger usa o termo “queda” para indicar que o homem está “lançado” no mundo), qualquer tentativa de compreender racionalmente a realidade humana é confundida com sua redução a esquemas abstratos e deformados. A “intuição”, que se funda na simples vivência subjetiva imediata, passa a ser o único organon válido do conhecimento: o irracional subjetivo e arbitrário destrona a razão objetiva. (COUTINHO, 1967, p. 12).

Conforme Coutinho (1967), Heidegger lança o homem ao mundo; esse lançamento do homem ao mundo dá a ideia de um homem perdido dele mesmo, desgarrado da figura “paterna de Deus”, que teria virado as costas para o mundo dos homens. Nesse sentido, como órfão, perde a referência, passando a viver em uma profunda solidão; a angústia toma conta do seu ser. Sua existência tem como signo o seu desespero, que passa a ser uma condição da “ontologia” deste homem, que, para Coutinho (1967), a solidão é algo visto como universal. Nesse sentido, na ontologia de Heidegger, ocorre uma nulidade da vida. A vida humana seria marcada pelo nulo, pela não existência.

Sendo a solidão algo universal na existência humana, a vida perde seu sentido, e tudo se torna o nada; sendo o vazio que nunca pode ser ocupado, que é a marca desesperada da vida sem sentido de todos os homens. E essa vivência é a referência para se explicar o mundo. Um mundo que perde a ideia de totalidade, que se tranca em uma subjetividade fragmentada que, por ser marcada pela individualidade, não consegue romper seus limites. Nesse sentido, o imediato parece ser algo intransponível. A vida é a própria impossibilidade de um “Eu” fragmentado, às voltas com suas angústias existenciais, onde só a morte pode significar a plenitude da existência de um “Eu”, que superou todos os seus sofrimentos, todas as suas dores mais intensas.

Para Lukács (2020), sobre a vida na filosofia existencialista:

(...) a ruptura se produz agora no seio mesmo do sujeito; ao passo que antes – em sintonia com a teoria aristocrática do conhecimento que aqui surgia necessariamente – o homem era de certo modo dividido em duas classes, os que viviam a vida e os que ficavam à margem dela, agora se considera que a vida em geral corre perigo. E esse perigo se manifesta justamente no sentimento de que as coisas se tornam inessenciais e sem vida. A ênfase na existência e não na vida, e, mais que isso, a oposição

à vida, expressa justamente a angústia diante desse tornar-se inessencial da vida em geral; como a acentuação enfática na existência, mira-se aquele núcleo aquela autenticidade da subjetividade que ainda se espera salvar do desastre geral iminente. O páthos da nova orientação expressar assim um sentimento de nostalgia: trata-se de salvar a nua existência de um colapso em geral do mundo; é este o fundamento do estado de ânimo familiar a Kierkegaard. (LUKÁCS, 2020, p.431).

Partindo de Lukács (2020), pode-se pensar em que medida ocorreu uma ênfase na existência, e não na vida, na filosofia existencialista. A ideia de existência deve remeter ao ser. Nesse sentido, qual é a ideia de “SER” para Heidegger? Como o conceito de “SER” abriu caminho para a construção de uma ontologia geral, que tem sua centralidade no “SER”, fato contrário à ontologia do ser social de Lukács (2010), que tem sua centralidade no trabalho como categoria; que funda o “SER” social, a partir de Marx.

Em Heidegger, sua ontologia permeia pelos recantos mais abstratos da subjetividade humana. Para este filósofo alemão, teria ocorrido um “esquecimento do SER” pela modernidade, até por ser algo tão óbvio, que não necessitava empreender estudos para entender o que significa o “SER”. Heidegger parte da Grécia antiga, mais precisamente dos pré-Socráticos, que estudavam profundamente o que seria esse “SER”; os quais tinham uma percepção de algo obscuro, que gerava, por isso mesmo, uma inquietação. Assim, Heidegger fez o estudo do “SER” como um ponto nodal da filosofia. Segundo Penha (1982, p. 36): “o ser é aquilo que faz com que o mundo seja – e que assim apareça ao homem. Busca, dessa forma, investigar o fundamento de tudo o que existe”.

Penha (1982) afirmou que o problema da busca do significado do “SER”, em Heidegger, levou-o a vários problemas, entre eles a diferença entre ser e ente. Para Heidegger, o SER teria uma posição de dominação em relação ao ENTE. Portanto, existiria uma relação inegável entre o ser e o ente. Diante deste impasse filosófico, Heidegger buscou apreender o SER, a partir do conceito de “Ser-aí”.

Sobre a questão do “Ser aí”, Lukács (2020) afirmou:

Apensar dessa intensificação das tendências subjetivistas, a ideia de uma “terceira via” filosófica é talvez mais forte em Heidegger do que em seus predecessores. Trata-se da pretensão de elevar-se acima da oposição entre idealismo e materialismo (ele diz “realismo”): “todo ente é independente de experiência, conhecimento e apreensão através do que ele se abre, descobre e determina. O ser, no entanto, apenas é na compreensão dos entes a cujo ser pertence uma compreensão do ser”. Esse malabarismo gnosiológico tão característico do período imperialista como um todo é realizado por Heidegger de tal modo que ele sempre diz “ser aí”, dando assim a aparência de uma objetividade independente da consciência humana, embora o sentido do “ser aí” não

seja outro senão o de existência humana e, em última instância, o de sua manifestação na consciência. (LUKÁCS, 2020, p. 432).

Nesse sentido, a partir de Lukács (2020), Heidegger teria colocado o “ser aí”, como algo que teria uma independência da consciência, sendo portador de uma objetividade. Mas, na medida em que se conhece a essência do “ser aí” de Heidegger, percebe-se que a objetividade posta é de cunho meramente da aparência, gerando uma pseudoobjetividade.

Sobre a problemática do “ser aí”, Heidegger utilizou um termo que se faz necessário fazer referência ao termo “Dasein”. Além do termo Dasein, o filósofo alemão fez uso do termo “ôntico”: tais termos são importantes para o entendimento de sua filosofia.

Para Penha (1982):

Sendo presença, o Dasein é um “Ser-no-mundo” (in-der-Welt-Sein), ou seja, um “Ser-lançado-no-mundo”, ligado à realidade concreta das coisas, caracterização que Heidegger resume com o termo facticidade, por oposição a transcendente, aquilo que está além da experiência. O “Ser-no-mundo” implica a relação do Dasein com outros Dasein, que coexista com eles, o que torna um “Ser-com” (mit-Sein). Existindo, o Dasein existe no tempo, dimensão essencial do “Ser aí”. É através da temporalidade – logo, da existência – que o Dasein adquire sua essência. (PENHA, 1982, p.41).

Partindo de Penha (1982), Heidegger faz uso do termo Dasein, como relativo à nossa existência na vida cotidiana; refere-se ao homem. O filósofo alemão afirmou que, na vida cotidiana, os homens perderiam sua autenticidade, visto que o cotidiano retira destes homens o que têm e lhes são mais íntimos, tornando-se indivíduos não autênticos. Essa não autenticidade decorre das imposições, que o mundo ocidental determina como características humanas. Sobre essa questão, Penha (1982, p. 42) colocou o seguinte: “(...) atribuir aos homens propriedades privativas dos objetos materiais (qualidade, quantidade, espaço, causa, etc.)”. Para se contrapor a esses atributos não humanos, Heidegger afirmou, segundo Penha (1982), o que existe efetivamente como elementos verdadeiramente humanos, que seriam: o conhecimento, o afetivo e a linguagem.

Heidegger tinha uma preocupação sobre a natureza existencial dos homens. Essa natureza da existência é o que caracteriza os seres como eles são. Nesse sentido, os homens passam a ter a consciência da existência destes seres, ou seja, os homens têm consciência dessa representação mental dos outros seres, em decorrência de sua própria natureza existencial. Essa natureza existencial dos homens é que os permite diferenciar o

que seria verdadeiramente humano do que seria o não humano. Em última instância, essa diferenciação permitiria definir que o homem seria autêntico. Na medida em que os homens passavam a não diferenciar entre o verdadeiramente humano e o não humano, ocorreria o elemento da não autenticidade.

Para Penha (1982), essa inautenticidade se apresenta:

Sob duas formas: subjetivamente e objetivamente. Na primeira, uma subjetividade degradada comanda a consciência individual, lavando o homem a agir de acordo com o que dizem ser certo ou errado, obedecendo as ordens e proibições sem indagar suas origens ou motivações. O Dasein, o indivíduo, passa a viver sob o signo do “se”, do “dizem” (tradução aproximada do alemão das man): lê o que se lê, come o que se come, segue este ou aquele modismo que dizem ser o mais conveniente seguir. A outra forma de inautenticidade manifesta-se no mundo artificial criado pela tecnologia. O ambiente de uma fábrica, por exemplo, no qual o trabalhador termina por se confundir com as próprias máquinas. Sua vida profissional é conduzida por gerentes que não o conhecem nem são conhecidos por ele. O trabalho transforma-se no mais rotineiro e inautêntico de seus atos. (PENHA, 1982, p.44-45).

A crítica realizada por Heidegger sobre o problema do homem inautêntico se apresenta parcialmente adequada. Apesar de ele fazer a crítica ao comportamento automatizado, que se faz na vida cotidiana, assim como refletiu sobre a questão da tecnologia no mundo do trabalho, ele não ultrapassa o limite de um olhar marcado por uma pseudoobjetividade. Esta se faz na medida em que esse filósofo não chega às raízes de todos esses problemas, que é a forma burguesa de produzir e reproduzir a existência de todos os homens, transformando-os em seres não autênticos.

Na vida cotidiana, é reforçada a individualidade, a automação diante da vida, a reificação da subjetividade, o que colabora para a dinâmica da relação de dominação entre a burguesia e os trabalhadores. Assim, esse elemento impessoal, sendo a florado segundo Heidegger, tem por base a própria reificação e o estranhamento da sociabilidade burguesa; portanto, é algo transitório e não algo integrante da vida dos homens, como o filósofo alemão colocou. Do ponto de vista da tecnologia ou do maquinário, qual é o papel que cumpre no processo de produção e exploração do trabalho e do trabalhador, na produção da mais valia. Portanto, o ato de o trabalhador se confundir com a máquina dá-se pela via do trabalho assalariado, explorado e espoliado, que se apropria, não apenas do corpo do trabalhador, mas da sua subjetividade. A produção da inautenticidade é decorrente das condições objetivas da vida no mundo burguês, que espolia os homens em todas as suas dimensões.

Heidegger cumpre, a partir de seu tempo, uma filosofia pautada em um homem sucumbido nele mesmo, desesperado, solitário, onde a saída seria a morte. Assim dar-se o “Ser-para-o-fim”; e como esse fim pode representar, pela via da morte, a totalização do Dasein?

A morte em Heidegger tem uma representação de ruptura da vida, de aniquilamento do ser. A morte é parte da vida, o que gera uma inquietação, uma angústia. Segundo Penha (1982):

A morte é o aniquilamento do eu, o extermínio total do indivíduo; por isso, ele a teme, angustia-se ante sua inexorabilidade. Temeroso de defrontar-se com a morte, sabendo-se um “Ser-para-a-morte”, evitando assumir a realidade que ela representa, o Dasein refugia-se numa existência inautêntica. Dessa maneira, o indivíduo procura fugir à angústia da morte. Mas o homem, adverte Heidegger, só atinge a plenitude de seu ser na angústia. É através dela que o Dasein transcende os momentos particulares de sua existência, apreendendo-a em seu conjunto, na totalidade de suas manifestações, experimentando antecipadamente a morte e o nada. Apenas o homem se angustia, pois unicamente ele vive a cada instante sua vida inteira, e, nesse ato reflete sobre a totalidade de seu ser. Através da angústia, o indivíduo penetra no mais íntimo de sua existência. (PENHA, 1982, p.46-47).

Na perspectiva de Heidegger a partir de Penha (1982), o homem só teria duas saídas diante de uma vida angustiada e caótica: se tornar um homem inautêntico, sendo, portanto, um sujeito impessoal, infeliz, recalcado por viver a partir do que o outro deseja, ou seja, viver em resignação. A outra possibilidade é o “ser-para-a-morte”, como forma de escapar da existência angustiante do viver. Visto que assumir a morte seria um processo que possibilitaria ao homem sua autenticidade. A morte é algo que referenda o fim: o ser deixa de existir, e a morte é algo intransferível, é algo que pertence à individualidade de cada ser. A morte é pensada como o encontro da existência do “Eu” em sua plenitude, onde tudo estaria resolvido: suas dores, seus sofrimentos, suas angústias.

Portanto, a filosofia em Heidegger retratou um homem do fim do mundo, marcado pela angústia, que é um sentimento pertencente à “natureza humana”. Sendo um ser da angústia, é um ser da dor e do sofrimento; não como algo passageiro, mas como algo que condena o homem. Esse homem, preso em sua subjetividade, adoece, enlouquece e, diante das duas saídas propostas por Heidegger, ele encontra a morte e o aniquilamento, tanto do ponto de vista simbólico ou do concreto. Em Heidegger, a razão é destruída. O que sobra é uma vida irracional, fadada à morte. É importante ressaltar que a filosofia

existencialista e fenomenológica foi a base para a produção da psicologia existencial, onde o indivíduo se perde em seu infinito particular.

Para Sartori (2019, p.276), “O apelo heideggeriano ao ‘ser -para-a-morte’ e à disposição afetiva (die Befindlichkeit) relacionada à angústia não seriam sintomas senão do reconhecimento de certa impotência diante das potências estranhas e efetivas sob a égide do capital”. Nesse sentido, em Haidegger encontra-se uma não possibilidade de transformação da condição humana, já que os indivíduos perdidos de si mesmos não conseguiram apreender as condições concretas de sua existência, mas perceberiam essa existência pelo prisma do estranhamento.

### **3.5 O fascismo em terras alemãs**

Ao término da Primeira Grande Guerra imperialista, a Alemanha sai completamente derrotada e humilhada perante o mundo. O acordo de Versalhes é a representação de uma cicatriz que não fecha: jorra sangue, magoa, jorra um desespero pela reparação, com a destruição de todos que, de alguma forma, se colocaram diante do destino alemão. O jeito alemão de ser foi pautado na mais mesquinha e perversa forma aristocrática e burguesa de um país que chegou ao capitalismo atrasado, em relação às outras potências europeias. Essa situação particular da Alemanha, como centro do desenvolvimento da ideologia reacionária, pautou o aparecimento do fascismo. A filosofia nazista é a representação teórica e prática da miséria, que os homens poderão produzir.

Um ser humano que se perdeu em seu infinito particular; homem marcado pelo individualismo, por um egoísmo, por uma raiva, que o leva à necessidade de destruir tudo o que se colocou à sua frente, em nome do que define como correto, como o verdadeiro padrão de vida.

Portanto, o homem da desesperança é o homem que não percebe a saída de seus problemas; que passa a viver aprisionado em um pseudomundo, onde a verdade é aprendida em sua plena firma fenomênica, o que colocou em curso, na Alemanha, a adesão de seu povo ao apelo de Hitler, na defesa da pátria alemã, diante de seus agressores. É importante ressaltar que o discurso de Hitler se faz pelo apelo dos valores da família, da pátria, da liberdade e, acima de tudo, pautado em uma luta contra as forças do capitalismo. Tal discurso contra o capitalismo foi meramente uma retórica: o fascismo, o nazismo são filhos do grande capital, que necessitam produzir seus monstros como formas de resolução de seus conflitos.

No caso específico da Alemanha, no período entre guerras, o surgimento do nazismo e a figura de Hitler vão tomando proporções gigantescas diante de uma Alemanha arruinada e humilhada, após a Primeira Grande Guerra Mundial imperialista, principalmente com o tratado de Versalhes. Diante deste cenário, Hitler utilizou de uma estratégia fundamental, que tomou emprestado dos norte-americanos a propaganda que foi cada vez mais se dinamizando. Portanto, a utilização da propaganda como veículo de propagação sempre foi utilizada ao longo da história, basta pensar na França de Luiz Napoleão, na Rússia revolucionária dos bolcheviques. O fascismo alemão conseguiu declinar sua visão de mundo, que, de alguma forma, a história anterior da Alemanha tinha aberto o caminho (via prussiana).

Lukács (2021) asseverou que:

A “genialidade” de Hitler está apenas em que ele, com um gesto do experiente demagogo de massas, livrou-se de tudo o que nessas ideologias era meramente proveniente das manias dos ideólogos da decadência, cuja momentânea capacidade de efeito se restringia a círculos estreitos da *intelligentsia* superior e decadente; que ele reconhecia instintivamente no que isso expressava as aspirações do amplo estado de ânimo das massas. (LUKÁCS, 2021, p.108 – grifo na obra).

A utilização da propaganda intensa sobre uma massa em ponto de explodir e ressentida, se sentindo abandonada, cai como uma luva todo o discurso de Hitler, que soube se apropriar do potencial irracionalista das grandes linhas de pensamento filosófico, quebrando seus limites acadêmicos e restritos à intelectualidade disseminados no meio do povo alemão. Lembrando que, nesse período, o povo alemão, por suas condições objetivas, continua a ser o melhor povo para se governar, em decorrência de sua formação prussiana.

Portanto, o cenário de inclinação anticapitalista dominava amplamente as massas, tanto os trabalhadores como o povo em geral. Uma particularidade desse anticapitalismo alemão, que se propagava de forma galopante, foi também se desdobrando em uma luta antissemita: o povo judeu passava, agora, a representar um dos grandes problemas da Alemanha, o qual deveria ser destruído; segundo Lukács (2021, p. 110): “na figura do judeu se concentrou tudo o que deve se orientar a respeito do ódio das massas desiludidas e rancorosas do povo: o judeu é o representante do ‘capital espoliador’”.

Hitler, com seu aparato propagandístico, conseguiu promover, junto às massas, a necessidade de criar um partido Nacional-socialista dos Trabalhadores Alemães, que se

colocava, à época, como um partido revolucionário. Esses aspectos de uma sublevação de todas as ideologias com o objetivo de revolucionar todos os valores da Alemanha, apresentou-se como a ponta de lança para um “novo mundo”, agora direcionado pelo mito.

Para Lukács (2021):

Amplas massas entregam-se à demagogia fascista da promessa inconsciente e inescrupulosa de uma revolução imediata, uma mudança imediata da situação para todas as camadas. A propaganda fascista procedeu da maneira mais cínica. Mas as massas sentiam tão profundamente a desesperança e a falta de perspectiva da sua situação, que se agarravam a cada réstia de esperança que lhe oferecia a mínima salvação imediata. Em seu desespero, queriam acreditar a todo o custo que um milagre salvador era possível (LUKÁCS, 2021, p. 111).

O discurso fascista de Hitler, na promoção de uma pseudorevolução, teve por trás toda uma prática reacionária, pautada em uma razão reformista, que impactou diretamente o movimento dos trabalhadores na Alemanha. O que facilitou e muito o percurso de Hitler e seus objetivos anti-humanos, em nome da soberania da Alemanha perante o mundo.

Hitler soube utilizar das tendências de pensamento abertas por Schopenhauer, Nietzsche, Spengler a favor de seus propósitos. Nas escolas alemãs, cada vez mais se ensinava o padrão ariano de superioridade, o que, em última análise, promovia também uma oposição entre a razão e os sentimentos. Esses sentimentos, pautados no ressentimento, foram fundamentais para o adestramento de milhares de crianças e jovens, que passavam a venerar Hitler, que passaram a ser a imagem e semelhança de Hitler.

O encontro da massa desesperada com seu salvador milagroso os colocou em ponto de apoio as mais absurdas e bestiais políticas e práticas produzidas pelo nazismo. Entre elas o antissemitismo, a teoria das raças, tendo a raça ariana como a verdadeira raça pura; todos os experimentos feitos em nome da ciência, nos campos de concentração, as milhares de pessoas que foram terrivelmente mortas por serem judeus, comunistas, homossexuais. Ninguém poderia se opor ao poder do pensar e fazer do Terceiro Reich.

Para Lukács,

O “Terceiro Reich”, o “Reich” do Espírito Santo, é para ele a época da abolição da propriedade privada, da completa igualdade social dos seres humanos. Mas esta alusão é escondida pela falsificação da história, que o “Terceiro Reich” proclama a restauração do império medieval, o domínio dos imperadores alemães sobre metade da Europa (LUKÁCS, 2021, p. 130).

Na Alemanha nazista, a ideia de que tudo era permitido assumiu um caráter extremamente irracional. Os jovens alemães recrutados passavam a ser os olhos e o coração de Hitler. Em nome da grande Alemanha tudo foi possível ser concretizado. A agressividade, o ódio pela destruição do outro, que não se encontrava dentro dos padrões do Terceiro Reich. Todos vigiavam todos; a desconfiança e o medo eram interiorizados, a tal ponto que matar, cometer atrocidades parecia não causar dor a quem executava o ato de violência. O indivíduo, que recebeu o ato de violência nazista, não era visto como homem, mulher, criança, mas passavam a ser vistos como sub-raça que deveria ser exterminada. O holocausto foi um exemplo concreto de todas as atrocidades, que foram produzidas em nome da dominação de homens sobre outros homens.

Nesse contexto, segundo apontou Konder (1979), em sua obra *Introdução ao Fascismo*,

O fascismo é um movimento chauvinista, antiliberal, antidemocrático, antissocialista, anti-operariado. Seu crescimento num país pressupõe condições históricas especiais, pressupõe uma preparação reacionária que tenha sido capaz de minar as bases das forças potencialmente antifascistas (enfraquecendo-lhe a influência junto às massas); e pressupõe também as condições da chamada sociedade de massas de consumo dirigido, bem como a existência nele de um certo nível de fusão do capital bancário com o capital industrial, isto é, a existência do capital financeiro. (KONDER, 1979, p. 21).

Portanto, toda a filosofia irracional que foi se desenvolvendo, tanto na Alemanha como em toda Europa Ocidental, é resultado das necessidades históricas de cada tempo. Assim, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard e Husserl produziram formas de explicar o mundo e os homens, que tiveram consequências para além do seu tempo, e que estão presentes nos dias de hoje, em pleno século XXI, não só pela importância de suas filosofias, que bem ou mal contribuíram para pensar os homens; mas também pelo mundo contemporâneo, onde se pode viver no mesmo chão que os antecedentes, a sociabilidade burguesa.

#### **SEÇÃO IV. PÓS-1945 A DESTRUIÇÃO DA RAZÃO E A MISÉRIA ANUNCIADA DA RAZÃO MANIPULADA**

O Pós 1945 não representou só a queda de Hitler e de seu projeto de dominação de mundo, mas o começo de um mundo dividido agora em dois: pelo lado Ocidental, o mundo passou para a tutela do capitalismo norte-americano e pelo Leste Europeu passou a ser tutelado pela União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (U.R.S.S), tendo a sua frente Stalin. A construção do muro de Berlin foi concretamente a divisão do mundo, em lados aparentemente opostos, levando-se em consideração as especificidades dos países chamados pós-capitalistas, por Mészáros (2002). O mundo do século XX passou a viver a tensão da chamada Guerra Fria, entre os Estados Unidos e a União Soviética.

Para além do fim da Segunda Grande Guerra mundial imperialista, com a chamada guerra fria, o processo de destruição da razão continuou cada vez mais efetivado por um alto grau de refinamento. Agora, pela via de um discurso pautado na liberdade, na luta contra todos os tipos de governos totalitários, na livre expressão da liberdade entre os homens, no direito de ir e vir, ou seja, um discurso marcado pela defesa de um “mundo livre”. A guerra fria inaugurou o grande projeto cultural estadunidense de domínio da Europa. Após a Segunda Guerra Mundial, a Europa passou a ser ocupada pela hegemonia estadunidense, enquanto o Leste Europeu, como um pedaço da Europa a ser rompido, passou a ser destruído pelas forças da “liberdade do tio San" e seus afiliados.

Nesse sentido, o tipo estadunidense passou a ser um tipo de homem, um estilo de vida predominante no mundo ocidental liderado pelos Estados Unidos e por seu projeto de dominação do mundo, tanto do ponto de vista econômico, como do ponto de vista cultural; sempre marcado pela defesa da democracia e pela luta contra o que restou do regime “totalitário”, da antiga União Soviética. Ou seja, a luta contra o marxismo foi posta na história, mais que nunca, como representante dos regimes brutais e desumanos que necessitavam ser destruídos para que a paz democrática burguesa pudesse dominar. As lutas travadas se apresentavam entre o “bem contra o mal”; a “democracia contra o comunismo como expressão de governos totalitários”.

Lukács (2020, p. 691), expressou o seguinte sobre esse “novo” momento do século XX: “constitui um fenômeno universal dos dias de hoje, que a defesa do “mundo livre”, como suposto fundamento para um desenvolvimento sadio da humanidade transcorra com estreita aliança com a decadência moral e intelectual”.

Tal cenário referendou, mais um grande medo, mais ressentimento, agora diante da possibilidade concreta de destruição do mundo, com o avanço do poderio bélico: a presença da bomba atômica, as grandes ogivas nucleares. O mundo poderia ser destruído apenas por um apertar de dedo, tanto pela Casa Branca - sede do governo norte-americano, como pelo Kremlin - sede do governo russo, em Moscou.

Tais condições demonstraram para a humanidade, que a paz que fora tão alardeada pelo mundo pós 1945, não poderia se constituir efetivamente, e que, na prática, nunca foi intencionada. Por um lado, uma narrativa que se colocava hegemônica expressando a liberdade que existiria no mundo capitalista; por outro lado, a representação do modelo social efetivado por Stalin e sua política que estavam focadas na dominação, na burocratização do Estado soviético, e nos seus chamados planos quinquenais.

Não resta dúvida de que todos os expedientes utilizados pela Casa Branca e seus aliados europeus se encaminhavam para destruir o que representava naquela época a União Soviética, ou seja, a possibilidade de outra forma de organizar o mundo, para além do capitalismo. Nesse sentido, a massificação de um discurso pela paz, a luta contra todos os regimes totalitários, a relação que se estabeleceu no Ocidente entre fascismo, nazismo e comunismo foi uma pedra angular da filosofia estadunidense em sua luta contra o marxismo. Mais uma vez a massa assume esse discurso pela paz, diante de todas as atrocidades pós 1945, o que facilitou a produção do grande ideal de vida norte-americano, agora como ideal de vida da humanidade ocidental.

Sobre o grande projeto norte-americano na produção de um mundo unilateral, com aparência de um mundo diverso e livre, foi desenvolvido uma estratégia pela CIA (Agência Central de Inteligência) norte-americana, que teve como pano de fundo o desenvolvimento da “cultura”.

Segundo Saunders (2008): Sob a estratégia adotada pelo Estado Soviético, no período da Guerra Fria, um oficial do serviço secreto norte americano, teria colocado que:

“A invenção da bomba atômica provocará uma mudança no equilíbrio entre os métodos ‘pacíficos’ e de ‘guerra’ no exercício da pressão internacional”, relatou ele ao chefe do Escritório de Serviços Estratégicos, general Donovan. “E devemos esperar um aumento muito acentuado da importância dos métodos ‘pacíficos’. Nossos inimigos ficarão ainda mais livres do que [nunca] para fazer propaganda, subverter, sabotar e exercer [...] pressões sobre nós, e nós mesmos ficaremos mais dispostos a suportar essas afrontas e a condescender nesses métodos – em nossa ânsia de evitar a qualquer preço a tragédia da guerra aberta; as técnicas ‘pacíficas’ se tornarão mais vitais nas épocas de abrandamento anteriores às guerras, nas de guerra aberta

afetiva e nas épocas de manipulação do pós-guerra. Esse relatório mostra uma presciência excepcional. Oferece uma definição da Guerra Fria como uma disputa psicológica, da fabricação do consentimento por métodos “pacíficos” e da utilização da propaganda para desgastar as posturas hostis. E, como demonstraram amplamente as incursões iniciais em Berlin, a “arma operacional” deveria ser a cultura. Estava iniciada a Guerra Fria cultural (SAUNDERS, 2008, p. 32).

Em outro trecho da mesma obra, intitulada *Quem pagou a conta? A CIA na Guerra Fria da Cultura* Saunders (2008) afirmou:

Foi assim, em meio à degradação, uma vida cultural artificialmente requintada foi trabalhosamente construída pelas forças de ocupação, que rivalizavam entre si para marcar pontos de propaganda. Já em 1945, “quando o fedor dos cadáveres humanos ainda pairava sobre as ruínas”, os russos haviam montado uma brilhante abertura da Ópera Estatal, com uma apresentação do Orfeu de Gluck no Admiralspalast, com sua bela iluminação e sua suntuosa decoração vermelha. Coronéis russos atarracados e cheios de brilhantina sorriam com complacência para o pessoal militar norte-americano, enquanto assistiam juntos as apresentações de Eugênio Onegin, ou a uma interpretação explicitamente antifascista do Rigoletto, a música sendo pontilhada pelo tilintar das medalhas (SAUNDERS, 2008, p. 32-33).

Nesse sentido, partindo de Saunders (2008), a Guerra Fria foi a expressão massiva de uma época, que entrou na história do capitalismo, que Lukács (2010) definiu como capitalismo manipulatório. A linguagem, a semântica, o discurso da paz, de um mundo pacífico, tudo isso se tornou a tônica e as armas desta nova guerra, onde a luta dá-se, cada vez mais, em submeter a subjetividade humana; a reconhecer que o mundo é livre, que a liberdade máxima humana já produzida é a democracia burguesa norte-americana, onde todos os indivíduos são livres, onde a oportunidade da humanidade se tornar mais humana está posta, pela via do capitalismo.

Aqui se reflete toda a gama filosófica, que foi se constituindo a partir da Alemanha, com sua filosofia de vida, com Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Husserl e sua fenomenologia, Kierkegaard entre outros, que são fontes de inspiração para a produção de um mundo livre, onde o homem encontrou o fim do mundo, visto que não se teria outra possibilidade de uma vida livre. É proclamada a emancipação dos homens pela via do mundo, agora marcado pela liberdade capitalista norte-americana.

Segundo Saunders (2008), o elemento sutil, psicológico, manipulatório exerceu papel preponderante no grande projeto da CIA:

Nosso objetivo na Guerra Fria não é a conquista de territórios nem a subjugação pela força”, explicou o presidente Eisenhower numa coletiva de imprensa. “Nosso objetivo é mais sutil, mais completo.

Estamos tentando levar o mundo, através de meios pacíficos, a acreditar na verdade. Essa verdade é que os norte-americanos querem um mundo em paz, um mundo em que todas as pessoas tenham oportunidade do máximo de desenvolvimento individual. Os meios que empregaremos para disseminar essa verdade são comumente chamados de ‘psicológicos’. Não tenham medo desse termo, simplesmente por ele ser uma palavra de cinco dólares e cinco sílabas. A ‘guerra psicológica’ é a luta pela mente e pela vontade dos homens (SAUNDERS, 2008, p.167).

É importante salientar, a partir do projeto da CIA exposto por Saunders (2008), que a ideia central é compor não só uma narrativa aparentemente diversa pautada nos critérios da liberdade burguesa e do entendimento da sociabilidade capitalista, como a última grande forma de produção e reprodução da existência humana. Outro ponto que se pode aferir é sobre a linguagem que o império econômico estadunidense desenvolveu com todas as estratégias utilizando a cultura de uma forma geral, para negar que suas ações teriam um cunho ideológico, visto que se expressariam na liberdade, na oportunidade de todos os homens, no acesso à cultura e a tudo o que esse modelo civilizatório pode proporcionar à humanidade.

Assim fica muito mais difícil identificar o caráter ideológico deste tipo de discurso e de prática. A ideologia aí é coberta por uma aparente e “inocente” promoção da cultura, das artes, da produção de revistas científicas, de congressos, de eventos musicais, com a produção e publicação literária em grande escala. Todo esse arsenal cultural objetivou captar a subjetividade da intelectualidade europeia e sua aproximação com o marxismo, principalmente na França. Nesse sentido, a luta manipulatória promovidas pós-1945, é a luta pela subjetividade, pela vontade dos homens, promovendo o que Lukács (2013) determinou com o pôr teleológico secundário; aqui o foco é a transformação da subjetividade, onde os homens passam a assumir como seus os valores e os papéis sociais, que se colocam para ele no contexto da sociedade de classes.

Assim, o grande ideal da sociabilidade burguesa é produzir um homem com a marca da desesperança, um homem convencido que a luz e o caminho para a emancipação humana só podem se realizar no contexto da dinâmica burguesa. Portanto, o homem do fim do mundo pós 1945 é o homem unilateral, universalmente atomizado.

Coutinho (1967) assim explicita:

(...) O “mundo”, a “realidade” que eles tomam por ponto de partida para a sua “visão”, desta forma, é a sua própria atividade individual e subjetiva, os seus estados de consciência psíquicas irredutíveis, segundo eles, a uma totalização histórica. Esta “realidade”, porém, é

convertida na “verdadeira essência do mundo”, criando-se assim uma pseudoobjetividade que transforma em ontológicas e eternas determinadas atitudes subjetivas ligadas ao período histórico do capitalismo. Já que as aparências caóticas e fetichizadas do mundo capitalista são tomadas como “a” realidade, a unidade de tal “realidade” reside sempre em uma perspectiva humana individual: o mundo é o “mundo dos meus projetos”. Tanto a consciência quanto o seu “objeto” é intencional, isto é, eles existem apenas na imediaticidade de seus contatos, aparentes, já que “sem sujeito não há objeto” (COUTINHO, 1967, p, 48-49).

O capitalismo manipulatório de forma sutil foi impactando a subjetividade de homens e mulheres, para quem a vida reside na liberdade individual: ter é a expressão do ser. Em tempos de capitalismo manipulatório, a nossa subjetividade parece não nos pertencer mais, parece que perdemos a nossa capacidade de apreensão do mundo, para além do que os olhos podem ver. Ficamos no imediato das coisas, dos objetos; nos tornamos homens e mulheres perdidos no meio de uma multidão que também parece ter perdido o caminho.

Porém a destruição da razão, que vem se processando desde 1848, foi se ampliando, tornando-se cada vez mais refinada, cada vez mais sutil, dando a ideia que chegamos ao paraíso. Mas as contradições deste “paraíso burguês” não conseguem fechar a conta, pois cada vez mais se tornam óbvios os limites deste “paraíso burguês”, e o homem do fim do mundo pode perceber, em algum momento, que ele não é o homem do fim do mundo; que o homem do fim do mundo é uma pseudo objetividade produzida pelas necessidades burguesas. Nesse sentido, a destruição da razão é uma quase destruição da razão, haja vista o movimento da história não ser linear, unilateral; não existe beco sem saída, temos sempre a possibilidade de encontrar uma saída. Aí reside a quase destruição da razão.

Com a finalidade de apreender a problemática da destruição da razão ou o grau de miserabilidade da razão que o mundo contemporâneo vem passando ao longo deste final do século XIX, e principalmente durante todo o século XX, com a experiência do mundo sob a égide da Guerra Fria entre Estado Unidense e União das Repúblicas Soviéticas, e a implosão da ex-União Soviética em novembro de 1989, evidenciou-se o fim ou a iminência do fim de uma possibilidade de construção de um outro mundo, para além do capitalismo. Essa desilusão afetou e afeta o imaginário social, e é amplamente utilizado pela burguesia para decretar o fim da história.

Em vista disso, quais os impactos sobre a razão, sobre a forma de perceber o mundo hoje, em nossa contemporaneidade? Até que ponto a experiência soviética

contribuiu de forma direta para a destruição da razão? Como o período stalinista foi emblemático para o desmonte do próprio marxismo? E assim, descobre-se que aquilo que parecia ser diferente apresenta pedras de toque com que a esquerda combatia no capital.

Deste modo, a aproximação da esquerda, quando entra em curso o reformismo do marxismo, a social-democracia e sua aproximação com a burguesia, a prática ditatorial stalinista e, por fim todos os desmontes produzidos pela Perestroika, significa reconstrução e consistia na tentativa de recuperação soviética; enquanto que Glasnost significa transparência e visava à liberdade de expressão da sociedade, legitimando definitivamente aquilo que se chamava de “socialismo real”. Todo esse processo impactou na construção de uma esquerda enquadrada em um pensamento pós-moderno. A década de 1960 e, principalmente, o ano de 1968, já dava indícios reais do que entrava em curso na história recente da civilização humana: a miséria da razão.

De conformidade com o parágrafo, se faz necessário apreendermos o que foi a crise do movimento comunista foi uma crise do tipo internacional, não se deu apenas no Leste europeu, sob o comando da ex-União Soviética; a crise econômica e política vinha se arrastando na dinâmica do Estado soviético, que acarretou uma profunda crise, que perdura até os dias de hoje na esquerda em nível planetário. Quais os desafios postos para o movimento comunista nos dias atuais? Como pensar o movimento comunista para além do modelo soviético? Como a experiência dos países pós-capitalistas colaboram para a destruição da razão? Perguntas necessárias, dentro de um cenário deveras marcado pelo aprofundamento da crise do capital do ponto de vista estrutural, segundo Mészáros (2002).

Nesse sentido, até que ponto essa perda do trem da história pelo movimento comunista e sua aproximação com o reformismo, colaborou também para o processo de destruição da razão, visto que o reformismo foi e é uma prática da ordem da sociabilidade burguesa. E o que se tinha até então como um horizonte para além da dinâmica do capital, se colocou como uma “nova forma” de reprodução do capital. Portanto, guardando suas especificidades como economia pós-capitalista, o homem do fim do mundo também se encontrava presente.

Claudín (2013), em sua obra *A crise do movimento comunista*, afirmou que:

Em suma, a dissolução da IC (Internacional Comunista) não punha fim a uma “calúnia”; punha fim a uma realidade, ao que a IC fora realmente, com seus acertos e seus erros. Por isso, podia facilitar as negociações Stalin – Roosevelt – Churchill. Por que Stalin recorre ao subterfúgio da

“calúnia”? Talvez como meio para dissimular, ante os comunistas e as massas trabalhadoras, a significação profunda da concessão que os chefes do capitalismo mundial. Stalin não enterra apenas a “calúnia”; procura tranquilizar aos Aliados acerca de sua eventual ressurreição. Os partidos comunistas deixam de ser uma força organizada internacionalmente. Na sequência, limitar-se-ão a atuar estreitamente no marco nacional (CLAUDÍN, 2013, p.50).

Como se pode observar na citação acima, na medida em que Stalin promoveu a destruição da Internacional Comunista, colocou-se em curso um processo de desarticulação dos trabalhadores. Por outro lado, Stalin buscou à frente de seus “aliados” garantir um controle sobre os movimentos dos trabalhadores junto à burguesia internacional. Para Claudín (2013, p.58): “a crise da IC não nasce apenas das suas estruturas organizacionais; é também uma crise teórica e política”. Nesse sentido, Stalin iniciou uma ampla estratégia dos interesses do Estado soviético, perdendo o sentido real que a experiência soviética poderia ter na articulação frente às demandas do capitalismo, e não priorizar interesses particulares, que objetivamente estavam articulados ao capital em sua versão socialista.

O Estado soviético assumiu um papel preponderante durante e após a revolução de 1917, como um grande organismo articulador, burocrático da produção e circulação de mercadoria, em sua natureza capitalista, sob a tutela agora de uma possível dinâmica socialista. Os problemas das classes sociais permaneceram na União Soviética, onde os trabalhadores passaram a ser cada vez mais secundarizados na liderança do país, que tinha na classe dos burocratas do Estado e de um partido controlado pelas ordens do Kremlin, em última instância, o grande mandatário da experiência soviética, principalmente após a morte de Lenin.

Segundo Claudín (2013):

(...) o conceito de revolução socialista como revolução social, como transformação socialista das estruturas econômico-sociais, das superestruturas políticas e da cultura, e o conceito revolução socialista como revolução política, cujo traço pertinente é a tomada do poder pela classe operária. O primeiro conteúdo do conceito “revolução socialista” inclui plenamente o segundo: toda revolução social, tanto socialista quanto burguesa, compreende como momento necessário a revolução política, a passagem do poder e uma nova classe. O segundo conteúdo do conceito, em troca, só inclui parcialmente o primeiro: toda revolução política, salvo se reduz a um golpe por cima, que transfere o poder de umas mãos a outras do mesmo grupo dirigente, possui um conteúdo social mais ou menos desenvolvido – e com maior razão o possui a revolução política, que constitui a tomada do poder pela classe operária. (CLAUDÍN, 2013, p.64).

Partindo da análise de Claudín (2013), é possível uma apreensão dos elementos que colaboram para o afastamento do processo revolucionário, que teve seu início em 1917. Os caminhos trilhados a partir de outubro de 1917, que colocaram na ordem do dia a possibilidade de outra forma de pensar a produção e a reprodução dos homens, foi aos poucos se distanciando desta afirmativa. A revolução de 1917 não conseguiu imprimir um caráter de radicalidade necessária para a construção do rumo para a sociedade comunista. A experiência do socialismo real foi a concretização do afastamento do próprio socialismo, visto que a União Soviética não conseguiu romper com os germes do capital: o Estado tornou-se mais forte e altamente burocrático na coordenação do país, o que gerou a não participação dos trabalhadores no comando do processo revolucionário.

A sociedade soviética ficou dividida em duas classes sociais: os burocratas e os trabalhadores, toda a produção e circulação de mercadorias se apresentava dentro do molde capitalista, sendo gerida por um Estado “socialista”, onde a falta de liberdade de expressão, a opressão sobre a classe trabalhadora, principalmente sob o comando de Stalin, impactou diretamente no esvaziamento dos movimentos de bases, com a deformação da militância, a qual passava a ser meramente reprodutora do pensamento dominante do Estado soviético, o que permitiu um afastamento de uma razão pautada na totalidade que, de alguma forma, contribuiu para uma razão fragmentada. Para além destas questões, toda a deformação que a leitura de Stalin sobre o marxismo gerou: como a ideia da revolução em um só país, a ideia da transformação como algo pautado em um processo evolucionista, quase de ordem biológica. Todo esse processo gerou um profundo impacto negativo no movimento comunista que entrou em crise.

O período de Stalin amplia ainda mais os germes do capitalismo dentro da União Soviética, com o afastamento do movimento real da história, com a produção de um aparato teórico que se desloca e se isola do contexto da totalidade histórica, a qual parece ser quase metafísica, como: o socialismo em um só país, a passagem orgânica do capitalismo ao socialismo pelas leis desiguais da dinâmica burguesa. Stalin aposta em uma agonia da dinâmica capitalista, como um trampolim histórico para a dinâmica socialista no mundo.

Em primeiro lugar, é relevante se fazer uma articulação, mesmo que de forma breve, entre o que representou a experiência soviética a partir de Stalin e seus desdobramentos para o Movimento Comunista Mundial e o fortalecimento de uma miséria da racionalidade.

Antes de tudo, é preciso reafirmar que para Marx (2013) a história está ancorada na ideia de historicismo do ser humano e das categorias que vão emergir deste fazer. Antes de tudo, não se pode querer aplicar essas categorias de forma fechada à realidade, o que pode levar a um processo de dogmatismo. E dogmatismo não foi algo que esteve ausente na União Soviética, principalmente a partir de Stalin. Para Tertulian (2018):

A própria fonte do dogmatismo stalinista era assim denunciada, e mais uma forma mentis. A tese segundo a qual o “materialismo histórico” não seria mais que uma “extensão” e uma “aplicação” dos princípios universais do “materialismo dialético” não teria nenhuma relação com Marx, pois a própria ideia de “aplicação” de princípios invariáveis contradizia a historicidade consubstanciada em seu pensamento (TERTULIAN, 2018, p16).

Assim, o dogmatismo amplamente praticado no período stalinista promoveu, principalmente, uma perda das reais forças motrizes que movem o mundo dos indivíduos, coisa extremamente cara ao marxismo. Tal condição foi imprimido um certo subjetivismo, as categorias marxistas foram perdendo seu caráter histórico, tornando-se verdades absolutas e certas para uma mera aplicação ao real. Diante deste fato, a subordinação das condições objetivas e suas particularidades passaram, de alguma forma, a não serem reconhecidas, as ideias prevaleciam sobre a objetividade. Nesse sentido, um ponto fundamental e pedra de toque com a produção da destruição da razão, ou seja, a ideia prevalece ao real, as categorias passam a mera aplicação.

Já que a economia passou a ser tratada como determinismo rígido, que passaria a ser governada por forças quase de ordem natural, Tertulian (2018), afirmou, que:

Se trata da “naturalização” da economia, mais precisamente da tendência a considerar a atividade econômica como um domínio submetido a um determinismo rígido, governado por leis quase-naturais. (Na prática do stalinismo, as atividades da vida espiritual, ou teoricamente a liberdade de escolha e a flexibilidade eram incomparavelmente muito maiores, seriam tratados como simples auxiliares do poder). O erro de ter tratado a economia como uma “segunda natureza” mais exatamente como um campo de força puramente materiais, onde a consciência não desempenha mais um papel de agente executivo, era igualmente compartilhado pelos marxistas da Segunda Internacional e por Plékhanov (TERTULIAN, 2018, p.17).

Acima de tudo, com a presença de um dogmatismo e o afastamento da compreensão real das forças motrizes, onde a prevalência está na ideia, como um mecanismo de mera aplicação, onde o real teria que de adequar à ideia, em uma relação mecânica, desconsidera-se a dialética da história e de suas categorias. Em princípio, a economia é algo pensado apenas ao nível do cálculo ou para a mera manipulação de

dados, gerando uma “névoa” sobre os reais objetivos em jogo. Tertulian (2018), em seu artigo “Lukács e o Stalinismo”, ressaltou que Stalin apresentava uma visão monolítica. Essa visão monolítica e dogmática implicou a perda da categoria da totalidade para se compreender o movimento real da vida material.

Primordialmente, o período stalinista foi um momento da personificação da Stalin como o grande líder; a ideia do “Grande Pai” aparece de forma forte. Outra ideia que se fortalece é pensar a pátria russa na figura da “mãe”, a qual deve ser protegida, e ter com ela um comportamento disciplinado e obediente.

Dessa maneira, o Estado Soviético torna-se cada vez mais presente no contexto da economia russa, sendo um aparato que se fortaleceu, apresentando um caráter burocrático, e, neste caso, assumiu o protagonismo das tomadas de decisões, secundarizando o proletariado como sujeito revolucionário. A sociedade soviética passa a ser dividida em duas grandes classes: os burocratas e os trabalhadores. Ou seja, os germes do capital nunca tiveram tão presentes e fortes, representados pelo período stalinista.

Os movimentos de base do proletário passam por profundas alterações, principalmente com o fim dos Conselhos do operariado e principalmente com o fim dos Sovietes, iniciando uma diminuição ou uma retirada do direito democrático da crítica e da autocrítica ao sistema soviético. Promoveu-se um ataque direto a quem se colocava contra o regime, promoveu-se um processo de burocratização da classe operária e seus instrumentos de luta.

Em resumo, a tese do socialismo em um só país refletia a subordinação de todos os países às ordens de Moscou: a URSS passava a ser o fator essencial e fundamental para os interesses gerais e permanentes da revolução comunista. Segundo Claudín (2013, p. 101), “o que estava em crise não era somente a direção revolucionária em um sentido reduzido, de direção estratégica e tática, mas a teoria revolucionária, sua capacidade de investigar a realidade para transformá-la”. Partindo de Claudín (2013), alguns pontos chamaram atenção: o primeiro ponto diz respeito à perda das reais condições históricas, das quais se desenvolveu a revolução de 1917, principalmente pós Segunda Grande Guerra mundial imperialista. O que desembocou outra vez na velha divisão do mundo: agora o mundo capitalista ocidental e o mundo oriental socialista. O que gerou, por parte da União Soviética, uma política de dominação e exploração dos países do Leste europeu,

impondo-lhes as ordens vindas de Moscou. Interferindo, de forma arbitrária, na dinâmica destes países, com total subordinação a Moscou.

Segundo ponto: não se faz revolução social e política impondo ao outro, dominando outra nação. Impondo-lhe um processo revolucionário, tendo como ponto de partida e chegada o modelo russo. Terceiro ponto: os interesses privados dos burocratas assumiram a dianteira, em relação aos interesses da classe trabalhadora. Quarto ponto: a economia, a política de Estado passaram a ser o grande centro do poder e não os operários; o crescimento e investimento bélico, as atrocidades em nome da revolução foram cometidas por Stalin, com a falta de liberdade, a perseguição a quem se colocava contra suas posições, e contra o crescimento burguês dentro da própria União Soviética.

Dentre outras coisas, levaram cada vez mais à perda da locomotiva da história após 1917 e, mais expressamente, após 1945. Sobre a experiência soviética, Paniago (2017), a partir de Mészáros, fez as seguintes colocações:

De acordo com o que vimos argumentando neste artigo, a nova personificação pós-capitalista do sistema do capital soviético vai exercer sua função social tendo por finalidade promover a expansão do capital e a “acumulação socialista”. Para isso a subordinação do “trabalhador socialista” passa a ser exercida através do “comando inquestionável do burocrata de tipo soviético”. Da mesma forma que no capitalismo, ao dar origem ao pós-capitalismo, é o capital que dá origem à forma de personificação pós-capitalista mais adequada à extração política excedente, necessária à “acumulação socialista”. A relação causal vai do capital à sua personificação, neste caso, o burocrata do Estado soviético (ou do Partido), que só realiza sua competência ao colocar o processo objetivo da reprodução e nome do próprio capital. Mészáros, com outras palavras, chamou atenção à importância desta relação causal a fim de compreendermos os elementos de continuidade do sistema do capital presentes na “forma mutante de controle do capital” (PANIAGO, 2017, p.137).

Ainda no livro: Mészáros e a Crítica à Experiência Soviética, no artigo intitulado Burocracia e Estado do Capitalismo Pós-Capitalista, Paniago (2017) afirmou que:

Assim é que todas as formas conhecidas da relação-capital plenamente desenvolvidas, inclusive a pós-capitalista de tipo soviética, são constituídas de quatro elementos que caracterizam o “sistema orgânico do capital”, sendo “compatíveis com todos os tipos de transformações parciais sem que isso altere sua substância”. São eles: 1) a separação e a alienação das condições objetivas do processo de trabalho do próprio trabalho; 2) a imposição de tais condições objetivadas e alienadas sobre os trabalhadores como um poder separado que exerce comando sobre o trabalho; 3) a personificação como “valor egoísta” – com sua subjetividade usurpadora e sua pseudopersonalidade; 4) a equivalente personificação do trabalho (isto é, a personificação dos trabalhadores como “trabalho” destinado a entrar numa relação de dependência ou

contratual \ econômica ou politicamente regulada com o tipo historicamente prevalecente de capital).(MÉSZÁROS, 2002,p.721). (PANIAGO, 2017, p.138).

Na medida em que a ex-União Soviética foi entrando em crise, diante das condições objetivas de um mundo capitalista e de todas as contradições internas no Leste europeu, o mundo viu o resultado concreto, com a derrubada do muro de Berlim, em 9 de novembro de 1989.

A queda do muro de Berlim não foi só o fim da chamada “experiência soviética” ou do “socialismo científico”, mas foi a ampla dominação do capital como uma forma integral de relação social em termos planetários. A queda do muro de Berlim teve e tem ainda uma representação objetiva e subjetiva para todos os que um dia sonharam com a possibilidade de ruptura do capital. Mas, como já fora mencionado, a experiência soviética, partindo de Mézáros (2002), não pode ser considerada, por todas as prerrogativas, uma experiência tipicamente socialista, com a finalidade do comunismo e do processo emancipatório humano.

Partindo da estrutura teórica e prática que se concretizou na ex-União Soviética, principalmente a partir da Segunda Grande Guerra Mundial imperialista e da construção do muro de Berlim, pode-se inferir pontos de toque, com a produção burguesa da destruição da razão, guardando as suas especificidades históricas. Nesse sentido, as filosofias irracionalistas postas pelos filósofos no período após 1848, com a decadência ideológica da burguesia e de seus desdobramentos no mundo capitalista, e nos períodos entreguerras, é algo que colaborou para o aprisionamento de homens e de mulheres, em um mundo marcado pela falta de sentido. O sentido da vida parece a busca de um sentido que não se encontra. Portanto, uma vida sofrida, angustiada, egoísta, individualizada, cuja existência se caracteriza por um passeio sombrio e solitário pelo infinito particular de cada um; que passa a ser tão particular, que perde o contato com os outros infinitos particulares; que só podem ser particulares, pelo infinito coletivo de todos nós.

Assim, um mundo que se afasta das forças motrizes, que reifica e fetichiza nossa consciência; passamos a acreditar que a sociedade capitalista é a última possibilidade humana de produzir e reproduzir da existência. Como a experiência soviética, pela via do revisionismo, contribuiu de forma direta ou indireta para a destruição da razão humana também?

Em outras palavras: a partir do afastamento das forças motrizes o leste europeu também entrou numa perspectiva de perda da possibilidade de transformação do

horizonte histórico, da construção de uma subjetividade vigiada por Moscou, pela padronização de uma cultura com uma visão predeterminada pelo Kremlin, onde tudo passava pelo controle do Estado.

Tais condições rebateram num sofrimento, em um pessimismo, de um leste europeu que não apresentava saída para a vida, que se colocava subordinado a Moscou. Nesse sentido, a crise do movimento comunista, enquanto um fenômeno mundial, por outro lado fortalece o discurso da plena liberdade individual da sociabilidade burguesa, a qual mostrou que pensar de outra forma não é possível; que pensar, para além da dinâmica burguesa, é cair no abismo dos regimes totalitários, como os apologeticos burgueses tratam da experiência soviética, demonstrando que o marxismo está falido, sendo coisa do passado.

Vivemos dias em que a esquerda mundial não consegue se refazer de todo esse caos histórico e que até ela mesma se perdeu dentro deste caldo de fel. E nesse se perder, a esquerda se encontrou dentro dos limites legais, ou dos marcos legais da sociabilidade do capital, defendendo bandeiras revisionistas, pautadas em uma agenda pós-moderna, que se concebe pelas lutas isoladas, fora do contexto das lutas de classes, com a perda do horizonte radical da transformação. O que impera nos chamados “novos movimentos sociais” são temas importantes, e que, sem sombra de dúvidas, o próprio marxismo deve se apropriar e demonstrar que as lutas não podem ser entendidas pelo simples “lugar de fala”; que só a linguagem, enquanto mecanismo de falar sobre algo, poderia efetivamente mudar as condições objetivas das mulheres, dos indígenas, dos negros e negras, da problemática ambiente, das questões LGBTQIAP+ (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, quer, intersexo e assexuais). Nesse sentido, o chamado “lugar de fala”, teria como aspectos centrais a questão da representatividade, a particularidade em detrimento da totalidade e o entendimento do cotidiano pela ótica da vivência de grupos específicos. Portanto, o “lugar de fala” retira ou fragmenta na medida que aparta essas problemáticas das lutas de classes. Como consequência, as bandeiras passam a não estar intimamente ligadas com a origem de todos os problemas de exploração, de espoliação e de marginalidade promovidos pela dinâmica da sociedade capitalista.

Os resultados destas lutas importantes, quando tratadas fora das reais forças motrizes que as produziram, tornam-se reducionistas, fragmentadas, e perdem a visão da totalidade do processo. Retirar a radicalidade da transformação do mundo, da ruptura da ordem burguesa, resta apenas a luta subjetivista do “respeito transforma”, da

“visualização de seguidores nas redes sociais, a visibilidade daria à existência a possibilidade de alteração de suas vidas”, onde o comportamento passou a ser o “rebelde transgressor de Nietzsche e de Foucault”. Vivemos em tempos em que as lutas estão separadas: uma coisa é a classe trabalhadora; outra coisa parece ser as lutas pelos chamados "direitos", e não há comunicação entre si. Parece que, obviamente, vivemos em uma sociedade, onde os homens e as mulheres do fim do mundo estão, aparentemente, perdidos em seu infinito particular, mergulhados em um mar de fel. Tais formas de pensar denunciam o cerne do pensamento pós-moderno hegemônico nos dias atuais.

#### **4.1 Apontamentos sobre o pensamento pós-moderno e Sísifo empreendedor**

O mundo contemporâneo é, sem sombra de dúvida, uma sociedade marcada por uma diversidade, por um reconhecimento do particular em detrimento do universal. Que, segundo os defensores do pensamento pós-moderno, tal defesa objetiva romper com o desencanto produzido pela razão iluminista, a grande culpada pela miséria da vida cotidiana. Assim, o mundo pós-moderno seria o mundo aberto ao “novo”, ao reconhecimento e ao acolhimento das identidades, dos grupos minoritários, da flexibilidade do pensar, da própria verdade.

É importante colocar, que o pensamento pós-moderno, foi precedido pelo iluminismo (caráter revolucionário da burguesia), pelo positivismo, pelo relativismo, e pelo existencialismo. Para alguns estudiosos, encontra-se dentro do existencialismo, o que definem como teorias pós-modernas. Para efeito deste trabalho, foi adotado o termo pensamento pós-moderno, a mesma nomenclatura adotada por José Paulo Netto, no posfácio da obra *O Estruturalismo e Miséria da Razão* de Carlos Nelson Coutinho. O pensamento pós-moderno aqui se refere para além de uma produção de um saber, mas sua presença no campo da estética, da política, da arquitetura, da educação, das artes entre outras áreas do saber humano.

O pensamento pós-moderno, seria o desencanto, a desesperança de um mundo fraterno, de um mundo mais justo e livre. A promessa deste mundo não ocorreu, e o que restou? A essa pergunta, a essa indagação, a resposta dada pela humanidade foi promover um caminhar, por uma “revolução epistemológica”. Essa é a primeira grande “nova” onda revolucionária que se colocou no horizonte, principalmente a partir das décadas de 1950, se confirmando na década de 1960, se fortalecendo após maio de 1968, na França e no mundo em geral. Essa revolução epistemológica passou a ser a pauta das bandeiras de lutas dos movimentos sociais, dos intelectuais e da própria esquerda revisionista, não

ficando à margem o movimento sindical e a própria classe proletária, com o fim dos sindicatos combativos, sendo substituídos, por um movimento sindical burocrático, comandado por uma elite sindical.

As palavras presentes nestas lutas passaram a ser: narrativa, linguagem, espelho, ressignificação, complexidade, olhar, transgressão, pluralidade, identidade, que assumem a tônica nesta “nova revolução epistemológica”. Se inaugura o chamado mundo pós-moderno ou pós-industrial; se decreta o fim da história, o fim das metanarrativas, o mundo agora é diversidade, linguagem. O discurso é a fonte da produção da verdade. O discurso e o olhar individual da experiência de cada sujeito, tornam-se o critério de verdade. Nega-se todo caráter de universalidade, tudo é particular, tudo é singular, tudo é relativo, tudo depende do ângulo que se ver o mundo. Portanto, o mundo passou a ser um grande encontro de pessoas desencontradas, cada uma em seu mundo particular. A entrada nesse mundo que não se explica mais, comparece como uma saída de estudantes, intelectuais e uma parte de proletários que apoiaram os eventos de maio de 68.

O que representou ou representa para a humanidade a década de 1960, e mais especificamente maio de 1968, e todas as contestações na França, e em várias partes do mundo, como o movimento da contra cultura ripe nos Estados Unidos. Que nova estética, em seu sentido mais amplo, a humanidade buscou e busca? Quais suas implicações para nossas vidas? Quais são suas principais características? Como pensamos em um mundo pós-moderno, ainda no seio da modernidade? Que desafios se colocam para humanidade em um mundo chamado de pós-industrial? E, por fim, que razão se desenha em um mundo chamado de pós-moderno?

O primeiro ponto, a ressaltar, é o desencanto com a razão. Ao longo desta tese, se objetivou traçar um panorama histórico, objetivando compreender as condições materiais, que foram decisivas para a destruição da razão e sua miséria em tempos atuais. Segundo Dosse (2018), essa é uma problemática profunda, que só pode ser entendida, na exata medida em que se busca entender a história e suas bases materiais.

A provincialização da razão ocidental e a descoberta da irredutibilidade da resistência de outras lógicas, da pluralidade cultural, alimentaram um profundo pessimismo, uma espécie de teologia negativa. Os “decepcionados do racionalismo ocidental”, adotaram o contrapé do racionalismo otimista para cair numa espécie de niilismo, de pensamento do limite, nas fronteiras do sentido e do não sentido. Situação complexa porque combina ao mesmo tempo uma idiosincrasia pessoal feita de desilusão, de rejeição, mas marcada por suas bases contestatórias iniciais. A teorização da incapacidade do

homem para ter o domínio sobre a sua história coletiva e pessoal, a ênfase atribuída à sua incompletude, a pavana para a razão ocidental defunta anunciam simultaneamente um trabalho mais rigoroso, mais lúcido, dessa mesma razão ocidental. É ela que está em ação em Lévi-Strauss quando ele exuma as sociedades primitivas, é ela que permite a Lacan cuidar de seus pacientes, é ainda ela que consente a Foucault encontrar-se junto dos esquecidos, dos rejeitados, dos prisioneiros. Ardis de uma razão que trabalha para sua própria descentralização (DOOSE, 2018, p, 483-484).

Na mesma obra intitulada *História do estruturalismo Vol. I O campo do signo, 1945 – 1966*, Dosse (2018) continua:

São complexas, pois, as relações entre o paradigma estruturalista e a atmosfera desencantada do período. Não há reflexo mecânico, relação de espelho entre dois estratos de fenômenos, mas autonomia de desenvolvimento do espírito científico em relação ao contexto. Afirmar uma relação de igualdade entre eles seria “como se se dissesse que a relatividade de Einstein é uma desilusão a partir da ideia de que tudo é relativo”. Cumpre, porém, adicionar uma outra peça no contexto de desencanto que prevalece a eclosão do estruturalismo: referimo-nos ao esgotamento dos paradigmas evolucionista, fenomenológico e funcionalista e à busca de uma renovação epistemológica. Revela-se aqui a própria lei da evolução da abordagem científica, feita de rupturas e sucessivas, a partir da exaustão dos seus modelos e programas, verdadeira história de fracasso teórico. Do mesmo modo que o Ocidente se descobre não linear, as ciências humanas não se pensam mais como sucessivas acumulações de camadas sedimentares (DOSSE, 2018, p. 484).

O término da Segunda Grande Guerra Mundial expõe, para o mundo, resultados catastróficos, aos quais o ser humano pode chegar. O nazismo representado por Hitler, as práticas utilizadas, os campos de concentração, a perseguição aos judeus, aos homossexuais, a ideia da superioridade da raça ariana, o ódio cego e histérico que dominou a Alemanha, havendo a revelação ao mundo o que teria ocorrido no holocausto, principalmente em Auschwitz com a morte de mais de 1,3 a 3 milhões de pessoas, deixaram o mundo em estado de choque. O desamparo, a desilusão, o medo e a angústia foram sentimentos vividos na época.

O mundo agora, pós 1945, era um mundo dividido por um muro. O Muro de Berlim. Uma nova guerra se prenuncia, a chamada Guerra Fria, e todas as suas implicações ideológicas, manipulatória, presentes nos dois lados do MURO DE BERLIM, tanto do lado capitalista representado pelos Estados Unidos, e seu discurso do mundo livre, com um grande projeto cultural de hegemonia, por um mundo no estilo norte americano de ser, e, do outro lado, guardando suas particularidades, uma experiência

socialista com ares de presença do capital de Estado. Segundo Mészáros (2002), um mundo que pode ser chamado de experiência pós-capitalista.

As lutas travadas em Argel, Budapeste, a invasão das tropas russas a Praga (Primavera de Praga), o mundo dividido, a Guerra Fria, o Muro de Berlim, todos esses conflitos sob a tutela do capital e, portanto, da burguesia, produziram um “olhar” negativo sobre o ser humano, sobre o mundo e, ao mesmo tempo, uma necessidade de se “começar do zero”, a história.

A ideia de “começar do zero” a história de homens e mulheres se revelou, naquele momento, um ato revolucionário, mas ao mesmo tempo o ato repleto de contradições, de negações da própria história. Como começar do zero? A grande resposta seria romper com a ideia de progresso, como algo contínuo ao ser humano, que o levaria à liberdade. Romper de uma vez por todas com a razão iluminista e todas as suas verdades, que levaram o mundo ao caos. A revolução agora deve ser de cunho epistemológico. O estruturalismo assume o grande mote, o grande discurso antropológico passa a ser a miríade do mundo ocidental. Lévi Strauss, com as suas explicações sobre o mundo primitivo, resgata um novo olhar sobre a vida humana.

Romper com a razão iluminista, reconhecendo suas limitações históricas, foi romper com a lucidez humana. Caímos nos extremos, e o humanismo agora é substituído por um anti-humanismo. A ideia do sujeito que, em seu percurso, buscava sua perfeição definitivamente tinha deixado de existir, ou foi esquecido.

O mundo agora é parcial; suas lutas são pautadas pelas fronteiras. Foi se perdendo a ideia de totalidade, o particular, a identidade assume um papel de preponderância. O mundo não teria mais como ser explicado, em decorrência da hipercomplexidade que se encontra, com o avanço da tecnologia, com a velocidade das coisas, com o decreto do fim do mundo do trabalho, com a negação das lutas de classes. O mundo dos serviços é o mundo pós-industrial, onde capitalistas e trabalhadores agora são parceiros na luta por um novo mundo, na luta por um mundo “pós-capitalista”, ou, em outras palavras, por um mundo de um capitalismo humanizado.

Tal cenário silencia, nega a possibilidade de explicação da existência material; nesse contexto, Jean – François Lyotard, em seu livro *A Condição Pós-Moderna* (2021), fez a seguinte afirmação:

O saber muda de estatuto ao mesmo tempo que as sociedades entram na idade dita pós-industrial, e as culturas, na idade dita pós-moderna. Essa passagem começou desde pelo menos o final dos anos de 1950, marcado para a Europa o fim de sua reconstrução. Foi mais ou menos rápida conforme os países e, nos países, de acordo com os setores da atividade: donde uma discronia geral, que não torna fácil o quadro de conjunto. Uma parte das descrições não pode deixar de ser conjectural. E sabe-se que é imprudente conceder um crédito à futurologia. Em lugar de organizar um quadro que não poderá ser completo, partiremos de uma característica que determina imediatamente nosso objeto. O saber científico é uma espécie de discurso. Ora, pode-se dizer que há quarenta anos as ciências e as técnicas ditas de vanguarda versam sobre linguagem: a fonologia e as teóricas linguísticas, os problemas da comunicação e a cibernética, as matemáticas, os problemas de tradução das linguagens e a busca da compatibilidade entre linguagens-máquina, os problemas de memorização e os bancos de dados, a telemática e a instalação de terminais “inteligentes”, a paradoxologia : eis aí algumas provas evidentes ,e a lista não é exaustiva (LYOTARD, 2021, p. 21).

Lyotard (2021), em sua obra que teve um impactante sobre o chamado mundo pós-moderno ou mundo pós-industrial, afirma o fim do mundo do trabalho: o trabalho perde sua centralidade, no mundo dos serviços, da automação de todos os processos produtivos. A linguagem assume relevância central, tudo se torna discurso. É decretado a morte do evolucionismo. Lyotard (2021) propõe uma ruptura, o futuro não existe, o presente é, somos o que expressamos em nossos discursos. A ciência não passa de um mero discurso. Vivemos no mundo da linguagem, da informática. O efêmero passou a ser o grande império, tudo tem uma temporalidade rápida, tudo tem uma particularidade da particularidade. A temporalidade assume uma relevância, e afirma o efêmero como caráter de verdade. Aqui o tempo é o presente, não se tem o passado, não se tem o futuro. Estamos presos ao presente.

Sobre essas questões Dosse (2018) afirmou:

Do mesmo modo, essa relação atemporal fragmenta-se numa miríade de objetos sem correlações, segmentação de saberes parciais, desarticulação do campo dos conhecimentos e supressão dos conteúdos reais. Esse solo econômico-social será particularmente favorável ao sucesso e ao desenvolvimento de uma lógica estrutural, de uma leitura sintomal, de um logicismo ou formalismo que encontrará suas coerências fora do mundo das realia sem atrativos (DOSSE, 2018, p. 489).

Na obra chamada *Mal-estar na Modernidade* de Sergio Paulo Rouanet (1993) em um capítulo intitulado *A Coruja e o Sambódromo*, apresentou uma simbologia perfeita sobre o pensamento pós-moderno, que diz assim:

A coruja decidiu viajar, sem pedir meu conselho. Se eu tivesse sido consultado, desaconselharia a viagem. Eu lhe diria, em resumo, que em toda parte ela está sendo acusada de ser um pássaro etnocêntrico, que quer transferir para o mundo inteiro hábitos que só valem nos bosques europeus, e um pássaro totalitário, que quer impor seus pios crepusculares a todo o resto da floresta, silenciando os gorjeios polifônicos que vêm de centenas de passarinhos diversos, cada um com seus ritos amorosos característicos (ROUANET, 1993, p. 46).

Assim como a Coruja, que representa a razão iluminista, o mundo chamado pós-industrial remete o ser humano ao fim da sua própria história, visto que o capitalismo é o último grande sistema produzido pela humanidade. A humanidade, estaria condenada a viver sob a tutela do capital, por todo o tempo. O capital passa a ser visto como um sistema social infinito, e não se poderia romper com esse infinito, visto que seria o fim da própria existência. A visão metafísica reaparece, como um jogo, como uma farsa. A ideia de uma cosmologia que reina o universo e a vida do ser humano, passou a ser o capital. A máxima, a verdade, a luz e nada poderá ser o existir fora do capital, é a tônica de um sistema totalizante, em tempos de capital financeiro.

Aqui expressa alguns pontos necessários a serem refletidos: O pensamento pós-moderno é, em primeiro plano, uma negação da verdade universal, e uma apologia a particularidade, como uma forma de negar a existência da verdade, já que no mundo pós-moderno tudo se apresenta em uma essência profundamente relativista. A questão do particular revela uma cultura ou uma “ditadura” do pluralismo, que remete a fragmentação da vida, dos problemas.

Ocorre uma desarticulação dos problemas tais como: o racismo, a homofobia, a problemática da mulher, do meio ambiente, entre outros temas das condições objetivas dos modos operantes do capital. Toda luta é sempre percebida como imediata, percebida em si mesmo. O mundo pós-moderno é um mundo da “ditadura” do pluralismo singular, onde tudo parece ser plural, diverso, mas na verdade são meias verdades ou, como afirmou Kosik (1976.p.76), “na manipulação prática (isto é, no ocupar-se), as coisas e os homens são aparelhos, objetos da manipulação e só assumem um significado no sistema da manipulação universal”.

Um outro ponto fundamental para o pensamento pós-moderno é a simbologia da vida real, já que tudo vira discurso. As coisas só teriam existência, por ter um indivíduo do discurso. É pela via do discurso, que se busca denunciar, dar visibilidade as mais diversas questões. A visibilidade se coloca como o ato de transgredir, de se mostrar, de se fazer ser aceito pela sociedade. Seria o reconhecimento da diversidade. Nesse caso, na

medida em que o discurso é legitimado no palco social, a problemática estaria resolvida ou parcialmente resolvida. Mas todas as lutas são tratadas fora do contexto das lutas de classes, o que acarreta uma fragmentação, um reducionismo. É uma percepção pseudo verdadeira do real. É a afirmação que o “empoderamento” seria a grande arma individual contra os problemas que angustiam os indivíduos. O local de fala é o grande grito, é o exercício da cidadania, são os limites da transgressão. Todo parece, assumir um alto grau de subjetivismo e relativismo.

José Paulo Netto (2010), no posfácio da obra *O estruturalismo e a Miséria da Razão* de Carlos Nelson Coutinho, afirmou que:

Uma das características mais marcantes do pensamento pós-moderno é o seu desconhecimento – poder-se-ia dizer mesmo a sua ignorância – da economia política do capitalismo (contemporâneo ou não). Decorrente necessária dos traços constitutivos já mencionados, este desconhecimento faz com que suas eventuais referências à produção das condições materiais que geraram as relações de produção/reprodução social se limitem a meras e vagas alusões a algo tomado como exterior e alheio aos níveis culturalmente -simbólicos (com a plena autonomia que conferem a tais níveis em relação a este algo exterior); nos casos, poucos, em que se registrar alguma remissão à produção material das condições necessárias à vida social, o que se verifica é a incorporação mais ou menos mecânica de noções da economia vulgar, com suas apreciações epidérmicas e superficiais – é o que se constata diante do resgate das ideias como as da sociedade pós-industrial, sociedade de consumo e quejandos, ou, mais recentemente, suposto o fim do trabalho e da sociedade salarial, a incorporação da imagem da sociedade o conhecimento etc. Se a desvinculação da análise da sociedade, da história e da cultura da análise econômica – política já vinha fortemente o pensamento burguês desde a viragem de 1848, aprofundando-se ao longo de todo o século 20, é, porém, com o pensamento pós-moderno que ela alcança o seu ponto extremo – e, quanto a isto, a ponderação da divisão social e técnica do trabalho constitui um elemento crucial: também ela aprofundada ainda mais no tardio-capitalismo, praticamente oblitera todos os condutos que conectam a vida dos intelectuais a vida social (e, em especial, às efetividades materiais deste vida) (NETTO, 2010, p. 264).

É impossível negar que vivemos em um movimento do capitalismo, marcado por uma financeirização de tudo, por capitais fictícios, pela circulação de capitais em grande escala, por um mundo de transações virtualizadas, por um mercado cada vez mais planetário em seu sentido mais amplo. Essa velocidade, essa fluidez que o capital impõe a todas as dimensões da vida é expressa no pensamento pós-moderno e em suas características apresentadas nessa seção.

Ao mesmo tempo, é impossível negar que o pensamento pós-moderno trouxe para a tónica temas até então colocados em segunda categoria, com os problemas dos grupos minoritários, e a importância de se apropriar da comunicação de massa, das mídias, dos símbolos, política cultural, entre outros temas, mas que são apreendidos em sua versão fenomênica. Cadê ao marxismo a necessidade urgente de se apropriar destas temáticas, estabelecendo seu íntimo diálogo com os modos operantes do capital. O pensamento pós-moderno revela a necessidade urgente da presença do marxismo. Todos esses temas clamam por uma explicitação material, que permita aos sujeitos apreenderem, não meramente a forma do fenômeno ou apenas sua estética, mas seu conteúdo, que possibilita a essência de sua forma.

Segundo Wood (1999), se faz necessário pensarmos urgentemente o momento em que vivemos, o tempo do hoje, como processualidade, como materialidade, para não se cair no erro de perdermos a possibilidade de explicar o capital, de não sabermos mais explicar o mundo, o marxismo é, sem sombra de dúvida, a chave desse caminho. Nesse sentido, Wood expressou o seguinte:

De qualquer modo, vivemos hoje um momento histórico que, mais que qualquer outro, requer um projeto universalista. Trata-se de um momento histórico dominado pelo capitalismo, o sistema mais universal que o mundo já conheceu – tanto por ser global quanto por penetrar em todos os aspectos da vida social e do ambiente natural. Ao estudar o capitalismo, a insistência pós-modernista em que a realidade é fragmentada e, portanto, acessível apenas a “conhecimentos” fragmentários é desarroado e incapacitante. A realidade social do capitalismo é “totalizante” em formas e graus sem precedentes. Sua lógica de transformação de tudo em mercadoria, de acumulação, maximização do lucro e competição satura toda ordem social. E entender esse sistema “totalizante” requer exatamente o tipo de “conhecimento totalizante” que o marxismo oferece e os pós-modernos rejeitam (WOOD, 1999, p. 19).

Ainda sobre essa problemática de uma razão, que dê conta de explicar o capitalismo, Wood (1999) explicitou:

A oposição ao sistema capitalista exige-nos também convocar interesses e recursos que unifique (ao invés de fragmentar) a luta anticapitalista. Em primeira instância, são os interesses e recursos da classe, a mais universal força isolada capaz de unificar lutas libertadoras diferentes. Em análise final, porém, estamos falando sobre os interesses e recursos de nossa humanidade comum, na convicção de que, a despeito de nossas muitas divergências, há certas condições fundamentais e irredutivelmente diferentes de bem-estar humano e autorrealização que o capitalismo não pode satisfazer, mas que o

socialismo pode. Para membros da esquerda, e em especial para a geração mais jovem de intelectuais e estudantes, a maior atração do pós-modernismo é sua aparente abertura, em contraste com os alegados “fechamentos” de um sistema “totalizante” com o marxismo. Essa alegação de abertura, no entanto, é na maior parte falsa. O problema não é apenas que o pós-modernismo represente um tipo ineficaz de pluralismo que abala suas próprias fundações. Nem é simplesmente um ecletismo acrítico, mas inócuo. Há ‘em jogo algo mais sério. A “abertura” dos conhecimentos fragmentários do pós-modernismo e sua ênfase na “diferença” são compradas a preço de fechamentos muito mais fundamentais. O pós-modernismo é, à sua maneira negativa, um sistema inexoravelmente “totalizante, que impede uma gama mais vasta de pensamento crítico e de política libertadora – e seus fechamentos são finais e decisivos. Seus pressupostos epistemológicos tornam-se inacessível a crítica, tão imune quanto o mais rígido tipo de dogma (como criticar um conjunto de ideias que a priori, exclui o próprio emprego do argumento “racional”?). E impede – não apenas ao rejeitar dogmaticamente, mas também por tornar impossível – uma compreensão sistemática de nosso momento histórico, uma crítica geral ao capitalismo e, praticamente, a toda e qualquer ação política eficaz (WOOD, 1999, p.19 – 20).

Em virtude de o pensamento pós-moderno se apresentar como um conjunto de teorias de cunho revolucionário, que faria a crítica à chamada sociedade pós-industrial, Wood (1999) chamou atenção sobre as narrativas que teriam aparentemente uma abertura para o conhecimento da vida cotidiana, palco da produção e reprodução da existência, como as lutas identitárias que, na realidade, mascaram ou impõem um fechamento para o entendimento da totalidade da vida sob a tutela do mundo contemporâneo. E esse fechamento estimula, apela por uma racionalidade imediatista, que referenda a coisa em si, que referenda uma abertura e que levaria ao fechamento da ruptura com o modo operantes. A parcial abertura que o pós-modernismo propõe é a legitimação de um pensamento totalizante, assim como o capital, pautado na narrativa da diversidade, da pluralidade e da transgressão.

Para Wood (1999):

Penso, realmente, que estamos neste momento em uma situação sem precedentes, algo jamais visto em toda história do capitalismo. O que estamos experimentando agora não é apenas um déficit de ação, ou a ausência dos meios e da organização necessária á luta (embora estes certamente existam de forma incipiente): não é apenas que não sabemos como agir contra o capitalismo; estamos esquecendo mesmo como pensar contra ele (WOOD, 1999, p.21).

Porquanto, aqui cabe a necessidade urgente e histórica do marxismo, enfrentar as chamadas “aberturas” do conhecimento a que o pós-modernismo colocam. Portanto, uma

abertura que, em última instância, guardada suas devidas proporções, imprime uma pseudoverdade totalizante, que engendra o ser humano, na expressão mais pós-moderna em tempos de capital financeiro. Sísifo empreendedor, uma personalidade deformada, que tem por base o acúmulo, a maximização do lucro, a lei que viver é competir. Sísifo é a expressão da “abertura” de um conhecimento que esvazia a racionalidade, que lança Sísifo em um mundo fechado ou aparentemente fechado em si mesmo.

Sísifo empreendedor adentra pela “abertura” do mundo pós-moderno, na crença que é possível vencer barreiras, que as coisas dependem da ação individual, que sua luta é sua, parece não estabelecer um link com os outros Sísifos empreendedores, que estão todos presos ao particular, ao fragmentado. A verdade que se coloca é a verdade do EU SOBERANO, da possessividade da individualidade que se busca como forma de resolver e apreender sua vida. Sísifo empreendedor e sua pedra, sua montanha, e seu cume, e seu nada. Sísifo se abre para a ilusão e se fecha para a possibilidade de olhar para os lados e perceber que não é o único a carregar uma pedra; que existem vários Sísifos com a mesma pedra, o com o mesmo problema, compartilhando a mesma ilusão.

Olhar para o lado, ir além do que deseja ver e acreditar. É fundamental, para romper com uma cegueira. Sísifo empreendedor é aquele cego no meio de tantos outros cegos, que permite que Sísifo burguês tenha os olhos bem atentos, para cegar, para abrir os olhos de Sísifo empreendedor, que passa a ver o mundo sob o olhar cego, o olhar do outro, do Sísifo burguês, que necessita “cegar” de forma figurada Sísifo empreendedor, para alcançar a materialidade de seus desejos.

Sobre a cegueira que se coloca como ordem no mundo pós-moderno, Anderson (1999), em sua obra *As origens da Pós-modernidade*, afirmou:

Como prefigurações de uma futura cultura de massas que, apagando completamente as fronteiras entre o parecido e o representado, ameaça suplantar o próprio espetáculo tal como conhecido até aqui. Com essa evolução, as novas técnicas invocam a possibilidade de um universo auto afirmativo de simulação capaz de encobrir – e assim isolar – a ordem do capital de modo mais completo que nunca. Uma calma gravidade de tom e uma precisão do detalhe caracterizam esse argumento intempestivo (ANDERSON, 1999, p. 141).

Na medida em que o capital foi criando seus expedientes e suas estratégias para controlar, não apenas o corpo e as mãos do proletariado, necessitou dominar a subjetividade, a razão do proletariado. Na sociedade do capital manipulador, a imagem, o simbólico, as mídias vão se apropriando dos desejos, dos sonhos, das necessidades, que

são produzidas na sociedade da mercadoria, e atua nas camadas mais profundas da personalidade já deformada. Aqui cabe ressaltar o papel que cumpre à publicidade: o marketing na manipulação do afetivo, com foco na condução de um comportamento de consumo. Sísifo empreendedor é, também, um sujeito do consumo. Em tempos de capitalismo manipulatório, segundo Lukács (2013). Anderson (1999, p. 141) fez a seguinte assertiva: “Enquanto prevalecer o sistema do capital, cada novo avanço da indústria da imagem aumenta o raio de alcance do pós-moderno. Nesse sentido, pode-se dizer que seu predomínio global está praticamente predestinado”.

O pensamento pós-moderno, como o pensamento hegemônico no capital financeiro, é um conjunto de teorias explicativas do mundo, que não pretende se opor ao capital, nem se indispor com seu criador, mas garantir a aceitação de sua ordem, como um expectador passivo diante de uma tela de cinema. A vida cotidiana de Sísifo empreendedor, pautada pela lógica da pós-modernidade, é ser expectador de si mesmo, em uma atitude de contemplação. Para Anderson (1999, p. 136): “O pós-modernismo é a lógica cultural de um capitalismo não disposto para o combate, mas de uma complacência sem precedentes. A resistência só pode começar encarando esta ordem tal como ela é”.

Portanto, a queda do muro de Berlim, em 9 de novembro de 1989, foi muito mais que a queda de um muro. Foi o fim de uma representação da possibilidade de um outro mundo, mesmo que se saiba o que se passava do outro lado desse muro (cortina de ferro). A burguesia soube fazer seu dever de casa demonstrando que Marx e Engels e todos os comunistas estavam errados. Renderam-se os intelectuais, a chamada “nova esquerda”, e uma parcela do movimento proletário, à dinâmica do capital, como prova de que fora do capitalismo, não existiria salvação.

A queda do muro de Berlim, sem sombra de dúvida, foi um divisor de águas, tanto para o marxismo, como para a classe trabalhadora, e para a esquerda. Vivemos, por um longo tempo, um ostracismo em relação ao marxismo, com a ampla investida do capitalismo norte-americano, principalmente na Guerra Fria e pós-Guerra Fria, até os dias de hoje. Marx parece ser, para a burguesia, um espectro que assombra suas cabeças. Neste sentido, os apologetas não perdem um minuto em colocar o marxismo como um tipo de filosofia falida, que representa os chamados regimes “totalitários”, até os dias atuais, em pleno século XXI. Todo esse processo, se reafirma e se fortalece com a queda do Muro de Berlim e sua representação histórica e afetiva de uma possibilidade outro de um mundo fora da ordenação do capital.

## **4.2 A queda do muro de Berlim: uma desilusão**

Após a queda do muro de Berlim, o que verdadeiramente impactou na esquerda? Como esse impacto levou a esquerda para a centralidade da política, perdendo o horizonte da revolução e da emancipação da humanidade? Na medida deste abandono, a esquerda adentra na luta reformista, e levanta bandeiras pós-modernas? Nesse contexto, entre ir ou ficar, pra lá ou pra cá, a classe trabalhadora ficou à deriva, tornando-se refém do reformismo, numa luta aprisionada pela mera sobrevivência. Como ir para além da vida só do trabalho? E como esse contexto dialoga com a produção da miséria da razão?

A queda do muro de Berlim levou a esquerda, de uma forma geral, a se afastar das lutas revolucionárias, da radicalidade da emancipação humana, por uma luta centrada na política, pela luta no parlamento. A luta agora se pauta, por dentro do Estado burguês, com o objetivo de que é por dentro da máquina burguesa que se pode alavancar uma luta pelo socialismo. A agenda da esquerda nos dias atuais é fruto de todo um processo histórico: é a defesa da democracia e da liberdade, contra toda forma de governo totalitário. Pode-se afirmar que essas discussões foram pautas do projeto norte-americano pela CIA, buscando definir a democracia e a liberdade capitalista como a expressão da real emancipação humana, que se contrapõe a todas as práticas totalitárias (fascismo, nazismo e o stalinismo).

Os estudos de Hanna Arendt contribuem e muito para o discurso ideológico de aproximar o socialismo ou o marxismo com os regimes totalitários. Não se pode negar todas as arbitrariedades realizadas na ex-União Soviética; mas colocar o socialismo como um regime totalitário é, no mínimo, equivocado e tendencioso. Mas que cumpriu e cumpre um papel importante no sentido ideológico burguês, que utiliza o chamado socialismo real que, segundo Mészáros (2002), na prática nunca existiu no leste europeu, para polarizar a ideia de liberdade, de democracia versus a perda da liberdade individual.

Além disso, com as crises das décadas de 1973 – 1975, o sistema do capital, segundo Mészáros (2002), entrou em uma crise de cunho estrutural. Outros pontos são fundamentais para apreendermos como Sísifo Empreendedor foi sendo gestado. No período entre 1980/1990 o mundo presenciou o avanço do neoliberalismo e todo o seu receituário fiscal, com uma alteração do Estado no trato das políticas públicas e o amplo fortalecimento do capital. Com o término do Leste Europeu, o capital torna-se um sistema de produção de caráter hegemônico sob o controle do capital financeiro.

O sistema capitalista passou a ser bem representado pelas chamadas bolhas especulativas, que se apresentaram no contexto internacional pela primeira vez no Japão, em 1987. Continuando com as crises, em 1990 foi a vez das bolsas de valores da Ásia; no ano de 1990 foi concretizada a união Organização Mundial do Comércio. Paralelamente, foi crescendo um processo de precarização da classe trabalhadora nos países centrais do capital. Ao longo do globo o surgimento de movimento sociais que se colocavam contra a ordem da globalização foi se concretizando, apresentando pautas que foram tratadas no I Fórum Social Mundial que ocorreu na cidade de Porto Alegre, o qual, apesar de sua relevância como espaço de debate e de luta, apresentou pautas que não articularam de forma radical as problemáticas da ordem mundial do capital. Vieram críticas, em sua grande parte dentro dos limites da ordem do sistema, com o discurso ou uma narrativa basicamente política atrelada às lutas dos direitos sociais. Não que não seja importantes esses espaços de lutas, mas devem-se pautar pela ruptura do sistema e não apenas em uma melhoria do sistema.

Certamente, a crise estrutural do capital, em sua dinâmica incontrolável, tende a produzir um hiato (antagonismos) cada vez mais irreversível de ser resolvido dentro dos limites deste sistema. E seus receituários de resolução de suas contradições tornam-se cada vez mais mesquinhos, tacanhos, egoístas e altamente destruidores da própria civilização. Hoje o mundo não passa de um grande banco com seus grandes acionistas, que não está necessariamente mais interligado de forma integral ao trabalho produtivo, mas que, ao mesmo tempo, dele não pode se desgarrar. Mas a riqueza do capitalista tornou-se crescente em relação ao capital produtivo, na exata medida em que o valor conseguiu se constituir independente da atividade industrial.

Por outro lado, o mundo sob a tutela do capital financeiro<sup>22</sup>, implicou segundo Chesnais (2005):

O balanço da liberalização, da desregulamentação (não somente dos movimentos de capitais, é claro, mas também do comércio dos investimentos diretos) e da privatização pode ser abordado de duas maneiras. Primeiro, a partir das promessas feitas pelos apologistas do neoliberalismo em matéria de crescimento, de emprego e de bem-estar. Nesse caso, medido pelas performances macroeconômicas e pelos indicadores de desenvolvimento mundiais, o balanço da liberalização é desfavorável se não desastroso. Mas podemos também sustentar que o

---

<sup>22</sup> Capital financeiro: Segundo Pinto (1997, p. 13) "... o capital bancário, isto é, capital em forma de dinheiro, que deste modo se transforma em capital industrial. Frente aos proprietários mantêm sempre a forma de dinheiro, é investido por eles sob a forma de capital monetário, de capital produtor de juros, e pode sempre ser retirado sob forma de dinheiro.

objetivo do neoliberalismo, cuja expressão foi a “revolução conservadora” de Margaret Thatcher e de Ronald Reagan, era recolocar o poder e a riqueza tão plenamente quanto possível as mãos da fração das classes capitalistas e das instituições onde se concentra sua capacidade de ação (CHESNAIS, 2005, p.56-57).

Inegavelmente, partindo da citação de Chesnais (2005), a sociedade do capital financeiro é, sem sombra de dúvida, um grande processo de contra- revolução social, já vivenciado pela humanidade. A máxima ampliação da riqueza para os grandes grupos ou monopólios é um profundo processo de redução do número de trabalhadores que estariam envolvidos com o processo de produção. Inquestionavelmente, o capital financeiro ou a financeirização do mundo, o aprofundamento de um processo de contra- revolução social, por criar pela via da automação de todos os processos o próprio deslocamento, que é a forma não integral de criação do valor para além da produção industrial, é a concretização da presença cada vez maior do trabalho morto, ou seja, a subordinação do trabalho ao capital.

Por certo, segundo Sadadini (2013):

Apesar de falarmos em “autonomia relativa” do circuito financeiro do capital – num dado momento histórico do capitalismo em que a especulação financeira teve espaço predominante -, mostramos também que a teoria do valor continua no centro das interpretações, em que o trabalho, cada vez mais explorado e intensificado, é a fonte central de geração de valor. Então, se há mais explorado e intensificação, é a fonte central de geração de valor. Então, se há, de um lado, um movimento especulativo aparentemente esperado da esfera da produção, de outro os movimentos dos circuitos financeiros e produtivos do capital guardam suas relações dialéticas de independência e complementaridade (SADADINI, 2013, p.605).

Certamente, a imensa camada da classe proletária mundial foi levada por esse processo a conviver com a flexibilidade de tudo que se relaciona com seus direitos sociais e trabalhistas, acarretando uma imensa precarização e uma superexploração da força de trabalho, visto que o trabalhador é obrigado a se submeter às situações mais perversas para se manter vivo. Em um mundo profundamente marcado pela flexibilização de tudo, é válido afirmar que a fluidez do capital financeiro e suas bolsas de valores reverberam em toda a dimensão da vida cotidiana, tornando a relações no campo do trabalho e para além dele um mundo da impossibilidade de compromissos duradouros e relações estáveis. Estamos no momento da história da civilização humana no qual, mais que em qualquer outro momento, o dinheiro é efetivamente a maior de todas as santidades. Não que o capital, ao longo de sua existência, não tenha santificado a exploração e o lucro, mas agora

vem assumindo contornos cada vez mais sutis, abstratos, difíceis de serem entendidos por grande parte da população. O grau de fetichismo se amplia e se aprofunda em escala mundial.

Por centro, como afirmou Sadadini (2013):

Com a forma dinheiro – um representante mais desenvolvido do valor – o fetiche e a substantivação do valor se desenvolvem significativamente, passando a um nível mais elevado de abstração: a representação contraditória e profunda da natureza do sistema capitalista, o dinheiro expressa o signo das relações sociais, políticas e econômicas entre os indivíduos. Ele é um dos instrumentos de dominação, de exploração, de reificação das relações humanas identificadas ao caráter inanimado e quantitativo das mercadorias (SADADINI, 2013, p.588).

Sem dúvida, o mundo do capital financeiro ao qual pertencemos, como colocado anteriormente, amplia-se em toda dimensão da vida humana, objetificando cada vez mais o ser humano, brutalizando-o, tornando-o um “você S.A”. Sua vida é empreender, é ganhar dinheiro, e assim ter a ilusão que, na condição de empreendedor, palavra alardeada aos quatro cantos do mundo como a grande salvação da humanidade. No entanto, este mundo do capital financeiro foi corroendo nossa subjetividade, transformando-nos em seres cada vez mais orientados para uma competitividade de caráter antropofágica, literalmente, uma vez que percebemos outro ser humano não mais como outro ser humano, mas como alguém a quem devo, dentro dos padrões éticos dos negócios, passar por cima e retirá-lo do meu caminho.

Esse é o mundo do capital financeiro, que busca transformar a todos em agentes empreendedores. É a criação da ilusão de que, na condição de empreendedor individual, passamos a ser donos dos meios de produção, e assim a liberdade individual teria assumido agora o ponto alto de sua democratização. Como exemplo podemos citar: o Uber, os trabalhadores das empresas 4.0, os meninos e meninas que pedalam distâncias enormes para entregar os alimentos comprados pelo sistema ifood e que ganham pelo número de entregas, ao tempo em que são controlados por todo um sistema de automação. Jovens que necessitam, para realizarem o seu trabalho, ter uma bicicleta ou uma moto e um celular conectado à Internet. Assim se fazem na prática o empreendedor e a ampliação de uma liberdade de fazer seu tempo, de ser dono do seu tempo, de ser dono dos seus meios de produção.

Em um mundo marcado pela capital financeiro, chama atenção pelo alto grau de relevância que vem se constituindo ao longo do último século a ideia do

empreendedorismo, inclusive como uma estratégia do capital para a possível resolução de suas contradições e como um receituário para minimizar o problema do desemprego estrutural. Mas em que medida o ideal do empreendedorismo foi se fortalecendo? Onde se encontra a sua gênese? Buscar tais respostas parece fundamental para ampliar ainda mais o aparecimento do mundo do Sísifo Empreendedor. Essa figura que em seu incansável mundo individualizado objetiva romper com seu destino, “livre”, visto que teria alcançado sua “liberdade individual”, por ser agora um “empreendedor”.

Uma vez que vivemos em um mundo marcado por uma financeirização mundializada, para usar um termo de Chesnais (2005), surgiu uma necessidade emergente a toda essa transformação, um tipo cada vez mais específico de homens e mulheres, aqueles e aquelas que tenham uma subjetividade moldada na própria flexibilidade do capital financeiro, que avança e se hegemoniza no planeta.

Assim, esse tipo específico de mulher e de homem deve desenvolver uma segunda natureza que se guia pela adoração insaciável da busca da “riqueza”. Indivíduos que têm a centralidade de sua própria existência no ato de acumular, de ter, de produzir ideias, projetos, manobras para produzir “capital”. Nesse sentido, esses indivíduos se tornam literalmente guardiões de um desejo, o qual, na existência concreta da vida sob a tutela do capital, torna-se efetivamente uma realidade para uma pequena parcela da população mundial.

Em virtude da necessidade da máxima e sempre máxima exploração do valor pelo capital, a ideia de se constituir uma rede mundial de empreendedores produz resultados satisfatórios para o capital financeiro, e, no caso, especificamente os bancos, que funcionam como agentes de programas e canais de empréstimos para esses empreendedores. E, por outro lado, torna-se uma estratégia do sistema para responsabilizar o proletariado pela situação do desemprego, desobrigando o Estado, inclusive, da promoção de políticas sociais.

À proporção que o capital foi aprofundando sua crise estrutural, principalmente na década de 1970 com a chegada do neoliberalismo, o empreendedorismo surgiu novamente dentro de um padrão internacional ou mundializado. Todavia, é importante ressaltar que a ideia de empreendedorismo remete ao século XIX. Um dos grandes economistas que tratou desse tema foi Schumpeter. Assim, Schumpeter em sua obra *A Teoria do Desenvolvimento Econômico*, fez a seguinte referência:

A própria natureza dos hábitos arraigados de pensar, a sua função poupadora de energia, se funda no fato de que se tornaram subconscientes, que produzem seus resultados automaticamente e são à prova de crítica e até de contradição por fatos individuais. Mas, precisamente por causa disso, tornam-se grilhões quando sobrevivem à sua utilidade. Assim é também no mundo econômico. No peito de quem deseja fazer algo novo, as forças do hábito e levantam e testemunham contra o projeto em embrião. É, portanto, necessário uma força de vontade nova e de outra espécie para arrancar, dentre o trabalho e a lida com as ocupações diárias, oportunidade e tempo para conceber e elaborar a combinação nova e resolver olhá-la como uma possibilidade real e não meramente como um sonho. Essa liberdade mental pressupõe um grande excedente de força sobre a demanda cotidiana e é algo peculiar e raro por natureza (SCHUMPETER, 1997, p. 93).

Para Schumpeter (1997), o empreendedor teria um papel de extrema relevância no processo econômico, pois, rompendo com o habitual e colocando com isso a “destruição criativa”, possibilitaria um processo infinito de mutação necessária à ordem do capital, ou seja, essa mutação é o exercício mais puro da dinâmica do capitalismo, visto que necessita da produção de “revoluções”, “rupturas” com o velho, e busca a criação do novo para ampliar os lucros e a existência do sistema.

A intensificação da crise do capital na década de 1970 acentua a filosofia ou lógica empreendedora e sua penetração no coração das massas, demonstrando como a subsunção real da classe trabalhadora alcançou seu estado mais elevado.

Como os estudos de Schumpeter (1997) contribuíram para o desenvolvimento de uma ideologia do empreendedorismo, na medida em que medida o sujeito schumpeteriano, que partia da ideia que a falta do emprego, poderia se revelar uma situação propícia ao indivíduo a criar e elaborar “novas” possibilidade de produzir sua existência. Se relevando um grande produtor de ideias, de inovações, que em última instância colaboraria para o desenvolvimento econômico do país. Esse, foi o receituário do capital para a resolução dos problemas relativos ao desemprego estrutural.

A crise do capital, a escassez de emprego e a precarização do trabalho, apresentam profundos elementos de toque. Todo esse processo, desembocou no modelo de reestruturação produtiva, o Toyotismo, que foi uma resposta do capital a necessidade de ampliação e a produção de novas estratégias de acumulação. Tais estratégias passam pelo enxugamento dos estoques das fabricas, diminuir ao máximo a contratação de novos operários, a automação de todos os processos de trabalho, o que revelou um profundo controle do trabalhador e de seu trabalho. Para além dessas mudanças na estrutura da produção e no modelo de gestão das grandes fabricas e industrias, ocorreu uma alteração

radical na legislação trabalhista, impactando de forma severa os direitos da classe proletária. Por parte do Estado, se presenciou, a vendas de grandes estatais para grupos privados, ampliando a fila de trabalhadores desempregados, o estabelecimento dos programas de demissões voluntárias de servidores públicos e o rebaixamento salarial, como parte do receituário do pacto de ajuste fiscal do neoliberalismo.

Tais condição, colaboraram também, para a extinção de postos de trabalho e de determinadas profissões, contribuindo para uma política do contrato por tempo determinado, em detrimento da ideia do trabalho estável, que foi ficando cada vez mais no passado, o aumento de trabalhadores na informalidade, vivendo de subempregos, passou a ser uma presença constante nas estatísticas do mundo do trabalho. A crise estrutural do desemprego, é o reflexo da própria dinâmica econômica do capital.

É por dentro e expressão das crises do capital, que o empreendedorismo, se apresenta como uma das saídas a crise do desemprego estrutural. É em tempos de profundas crises segundo Schumpeter (1997) que aflora a criatividade, que pode ser transformada em uma solução de sobrevivência. Assim a economia criativa, pautada na necessidade do indivíduo, pode garantir sua vida das pessoas que estariam desempregadas. O empreendedorismo, surge como a grande cereja do bolo, a salvação de milhões de desempregados. Usando sua criatividade, o indivíduo pode montar seu próprio negócio, ofertar serviços diferenciados nos sinais de trânsitos dos grandes centros urbanos. Se naturaliza o mercado informal, se romantiza a miséria da subvida miserável. Agora todos podem ser patrão de si mesmo, basta pensar positivo, acreditar que tudo pode acontecer.

O empreendedorismo, é alardado aos quatro cantos do mundo, se verifica em toda parte literatura especializada, que vão desde jornais, revistas, divulgação em massa na mídia, sobre a importância de se empreender. O mercado editorial cresce com os lançamentos de livros de autoajuda, de dicas de como ser feliz, como ser eficaz e eficiente nos negócios, como saber liberar suas equipes. Todo esse arsenal, propõe uma nova forma de pensar, fazer e se vincular ao trabalho. A ideologia do empreendedorismo, e a grande ilusão de Sísifo empreendedor.

Segundo Dias, Wetzel (2010) no artigo intitulado *Empreendedorismo como ideologia: análise do enfoque da revista Exame em dez anos de publicação (1990-99)*:

Paralelamente ao debate acadêmico, uma panaceia relativa aos benefícios advindos do “empreendedorismo” tornou-se tema central difundido por diferentes agências, tais como meios de comunicação, SEBRAE, organizações

não-governamentais, universidades e escolas públicas e privadas, além dos próprios governos. Não obstante as diversas formas de enunciar a proficuidade da “nova economia”, agentes exaltam a iniciativa particular do indivíduo em abrir um negócio ou dedicar-se a qualquer atividade autônoma que lhe permita tonar-se “patrão de si mesmo”. Deste prisma, o “empreendedorismo” significa um recurso moderno e mais adequado para os indivíduos se inserirem no mundo do trabalho em transformação (DIAS e WETZEL, 2010, p. 99).

O Toyotismo, com todo seu processo de automação das atividades de produção, abriu o caminho para outras demandas do mercado. Essas demandas se estabeleceram pela necessidade de empresas terceirizarem atividades, que não estão diretamente ligadas à sua produção. Ou seja, pequenas empresas tiveram um impulso grande para atender as grandes fábricas e indústrias, que começaram a solicitar produtos e serviços que não faziam parte do escopo de sua produção direta, que poderiam ser produzidas, por empresas terceirizadas, diminuindo com isso, os custos operacionais e dinamizando a produção.

Essas pequenas empresas se multiplicam, as ideias de inovar, criar, empreender vão se tornando cada vez mais orgânicas. A ideia do empreendedor individual, que deixou de ser empregado e passou a ser empregador, estimulou e muito a busca pela criação de pequenos negócios de todos os tipos, para atender a todos os segmentos dos mercados.

Aqui ocorreu, uma inversão importante na relação capital x trabalho. A ideia do empreendedor objetivou a subsunção do trabalho ao capital. O trabalhador teria como obter seu sucesso, seu lucro, se tornar independente do trabalho assalariado, tornando-se patrão de si mesmo. É o capital tornando-se aos olhos dos proletários, a possibilidade de sua “liberdade”, de poder fazer seus sonhos se realizarem.

Nesse processo de inversão, da relação capital x trabalho, aquilo que no passado recente era chamado como emprego informal, de caráter degradado, de subemprego, passou agora a ser definido como uma atividade empreendedora. O trabalhador que se encontra no sinal de trânsito fazendo malabarismo, para agregar valor à sua mercadoria, torna-se um empreendedor, um sujeito que tem uma visão de negócio, que pode com isso, crescer. É um indivíduo corajoso, que não cansa de buscar formas criativas de “viver”.

A glorificação desse tipo de comportamento, chamado de empreendedor, cria uma narrativa, que coloca de forma pejorativa o trabalho intelectual, desvaloriza tudo que se refere a rotina, proclama o mundo do risco, da criatividade, a imaginação, dos desafios, da busca para ser o melhor. O melhor empreendedor, o melhor indivíduo, o melhor pai, a melhor mãe, o melhor tudo. A vida é entendida como uma grande empresa que deve ser gerenciada vinte e quatro horas em todas as suas dimensões. Não se tem “tempo a perder”.

O empreendedor, é aquele que assume os riscos, mas se sente excitado pela possibilidade de vencer, de conseguir. É o indivíduo, que também deve assumir pelo seu fracasso, pelo seu insucesso. E deve tomar o fracasso, como uma forma a aprender mais, e correr para melhorar, para passar à frente de suas correntes, o que vale é ser o melhor, é a cultura do EU SOBERANO. Tal modos operantes, acarreta a culpabilidade ao sujeito empreendedor, que não sou fazer o seu negócio prosperar, não de planejou, não procurou uma formação gerencial. Portanto, tudo passa a depender de você, de seus esforços. A sociedade capitalista, é por si mesmo um “espaço de oportunidades para todos”. Essa é uma das grandes ilusões da ideologia do empreendedorismo.

Tudo tornar-se oportunidade de negócio. Tudo se torna oportunidade de ganha dinheiro. O mérito, é perceber as demandas do mercado. O que exige profissionalização, participação de cursos do tipo: formação de liderança, planejamento estratégico, plano de negócios, marketing, posicionamento, relacionamento com cliente e saber agregar valor ao seu produto, entre outros. Viver é trabalhar, trabalhar todo o tempo em que se vive, assim de deixa de viver, se passa a sobreviver.

Pode-se afirmar, que em linhas gerais, todo esse arsenal impacta no dia a dia do indivíduo, que tem que produzir a cada dia sua sobrevivência e que acredita que assim, pode um dia chegar ao topo da montanha. Esse é Sísifo empreendedor, que vivi em um mundo pós-moderno, é resultado da degradação, da espoliação, da crise de um sistema que não temo como oferecer outra coisa, a não ser uma vida pautada pela ilusão. A ideologia do empreendedorismo, é uma forma estratégica e tática do capital, para produzir cada vez mais tipos específicos de personalidades estranhadas, deformadas, que afetivamente estejam envolvidas com esses objetivos. Essa formação não ocorre apenas em indivíduos adultos, mas já estão presentes na formação infantil. Hoje a criança é antes de tudo, um provável consumidor, um provável empreendedor. Nesse sentido, a educação tem um papel fundamental na construção desse consenso.

Por isso, a retomada em escala mundial do ideal do empreendedor em tempos de capital financeiro é, inquestionavelmente, algo de suma importância. Conforme Tavares (2018) em seu artigo “*O empreendedorismo à luz da tradição marxista*”:

Á medida que foi se acentuando a insuficiência de empregos com contrato formal de trabalho, muitos trabalhadores qualificados também começaram a ingressar nas relações informais de produção. Daí para a disseminação do assalariamento por peça foi uma rápida passagem, sobretudo – mas não apenas – nos segmentos da produção em que é possível explorar na esfera da mais-valia absoluta, em conformidade

com a divisão internacional do trabalho e, obviamente, com a lei do desenvolvimento desigual e combinado. Mais um passo (ou posse) e o trabalhador tinha a senha para ingressar no mundo novo do empreendedorismo. De repente, a relação Estado-capital disseminava a grande descoberta: o que fora força de trabalho podia e devia agora, torna-se empresa (TAVARES, 2018, p,112).

Ademais, o valor que foi se desenvolvendo, principalmente a partir do século XX com a retomada em escala planetária do empreendedorismo, o seu impacto na formação da subjetividade dos Sísifos empreendedores, o que faz com que se tornem eles mesmos “EMPRESAS S.A.,” e a dinâmica é, certamente, remeter a uma segunda natureza. Esta é a existência humana pautada exclusivamente pelo “VALOR DE TROCA”, tudo só passa a ter sentido neste contexto, não importando o quê. Essa é a base da formação da personalidade de Sísifo empreendedor. É o ser que se vê na determinação do valor de troca, determinado de forma consciente ou não, um ser em SI como um ser meramente abstrato, que vive em um mundo pseudoconcreto, de verdades atravessadas pela “segunda natureza” do valor de troca. O dinheiro é o grande, é a “verdade, a luz, e nada será possível fora dele”.

Como Também, apontou Santos (2021) em sua obra *O Indivíduo Abstrato: Subjetividade e Estranhamento em Marx*.

Isso significa que a produção e a reprodução do existir humano, do qual o capitalismo e um dos momentos, trazem consigo formas correspondentes de consciência, isto é, do modo pela qual os indivíduos tomam ciência de seu processo de vida e o experimentam subjetivamente. Portanto, a um determinado “modo de vida” correspondem determinadas representações sobre o que este modo de vida é, sobre sua gênese, seu desenvolvimento etc. (SANTOS, 2021, p. 23).

Dessa maneira, esses valores de troca estão na base da formação da personalidade de homens e mulheres, do ponto de vista da existência em si sob a tutela do capital, da publicidade, da pedagogia, da psicologia, da comunicação de massa. Tudo, literalmente, objetiva formar o “Sísifo Empreendedor,” o grande tipo humano, o grande super-homem e a mulher maravilha, que estão sempre prontos para individualmente carregar sua pedra, buscando esforços para além de suas forças físicas e emocionais, com foco na “ilusão” de tornar-se dono de si mesmo, proprietário de seus desejos e de seus sonhos.

Sísifo Empreendedor é do tipo que, na construção do seu em “SI”, torna-se refém do valor de troca. E assim foi, aos poucos, se tornando desapropriação dele mesmo, foi se tornando semelhança de uma abstração, foi sendo formado um “ser-si-mesmo” ou uma

espécie de ser-si-mesmo aprisionado no mundo da mercadoria, sendo ele mesmo uma mercadoria.

Marx (2013, p.113), em “O Capital”, livro I, inicia seus estudos da sociedade capitalista pelo conceito de mercadoria. Há um trecho no início deste capítulo no qual que ele faz a seguinte afirmação: “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar.”

Em um outro parágrafo da mesma página, Marx (2013) logo:

A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfazem necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão: Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência [*Lebensmittel*], isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção (MARX, 2013, p. 113).

Assim sendo, Marx (2013):

O valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço. Por isso, o valor de troca parece algo acidental e puramente relativo, um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria (*valeur intrinsèque*); portanto, uma *contradictio in adjecto* [contradição nos próprios termos] (MARX, 2013, p. 114).

Por conseguinte, alguns pontos apresentados aqui nas citações de Marx (2013) sobre a mercadoria e o valor de troca implicam a caracterização da personalidade do Sísifo Empreendedor. Marx (2013) chamou atenção para a “enorme coleção de mercadorias”; a vida do Sísifo Empreendedor é como mais uma mercadoria dentre outras. Portanto, como mercadoria exposta no mercado, o seu movimento deve ser pautado pela homogeneidade do valor de troca, e sendo assim ele mesmo é um equivalente potencial de tantas outras mercadorias.

Pois, o valor de uso enquanto mercadoria é apenas um mero elemento portador de valor de troca. Todas as ações, todo o processo criativo e inovador que Sísifo Empreendedor coloca sob sua pedra são a ilusão da produção monetária. A subjetividade impregnada pelo grande ideal do mundo do capital financeiro é exclusivamente o acúmulo de algo, mesmo que seja da ilusão de Sísifo Empreendedor, que acredita que sua pedra é diferente da pedra de um outro Sísifo Empreendedor. Assim, Sísifo

Empreendedor percebe o outro Sísifo Empreendedor como seu possível “lobo” ao qual precisa “devorar” antes de ser “devorado”. É a expressão do “código de ética do mundo do capital financeiro”, que necessita universalizar-se, expandir-se para todas as dimensões da vida.

Um outro elemento, que se conecta ao anterior dentro do pensamento de Marx (2013), é o elemento “fruição”. Para Sísifo Empreendedor, o ato de levar a pedra todo o dia, assim como o Sísifo Empreendedor do carinho de milho, que nada puxando seu instrumento de trabalho ou para alguns “os seus meios de produção”, o que releva ser ele um protótipo do capitalista que nunca vai conseguir ser, mas que necessita visceralmente acreditar que detém sua liberdade agora, que é proprietário, que faz seu tempo de trabalho, e que tem que pensar nas estratégias de seu produto, nas redes de contato, nas formas de pagamento, assumindo inclusive uma apresentação performática para atender a um mercado altamente competitivo. Esse é seu tempo de “fruição”, a troca. Tudo é troca, a vida é troca, nossas relações são meras trocas. Não se tem o tempo da “fruição.” Fruição é mais um adereço da mercadoria.

Visto que, como bem colocou Marx (2013), tudo aparece aos olhos de Sísifo Empreendedor como algo “acidental”, e nesse processo revela-se uma subjetividade que passa a ser também portadora de um fetichismo extremamente fantasmagórico, que povoa o imaginário de Sísifo Empreendedor, que o atrela à ordem do “acidental”, que o coloca à frente do “absoluto”. E recorrer a Marx (2013), no capítulo da mercadoria, em que ele trata do fetichismo, é de fundamental importância para apreender a subjetividade ou a irracionalidade de Sísifo Empreendedor.

Marx (2013), em virtude de:

A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que está fora do olho. No ato de ver, porém a luz de uma coisa, de um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relações umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu

chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção da mercadoria (Marx, 2013, p. 148).

De acordo com as citações de Marx (2013) no capítulo sobre a mercadoria, e especificamente quando ele trata do fetichismo, fica ainda mais clara a apreensão do ponto de vista da personalidade de Sísifo Empreendedor e a forma como ele se relaciona com ele mesmo e com o mundo ao seu redor. O trabalho de cada Sísifo Empreendedor é o composto de uma totalidade do trabalho social. Portanto, como um ser-em-si de segunda natureza, que pauta a si mesmo como coisa (reificação) em relação aos outros também como coisas, as relações e seus vínculos são meramente da ordem da troca. Os Sísifos Empreendedores são meras representações mentais que teriam uma funcionalidade na exata medida da troca. Após esse momento de “fruição” ou de um “orgasmo individual” na relação entre coisas, o vínculo parece deixar de ter sentido momentaneamente, visto que na dinâmica do mercado os Sísifos sempre vão ter algum nível de contato e aí o ciclo é retomado. A subjetividade Sísifa é a expressão do alto grau de reificação do absoluto como elemento central de todas as relações, seja em sua presença direta ou em suas manifestações indiretas na vida cotidiana, o dinheiro

Por causa de todo esse processo de fetichização de que Sísifo Empreendedor é resultado, algo se amplia ainda mais quando o ser-em-si dos Sísifos Empreendedores passa a ser o ativo e o passivo de sua própria vida. A vida é a submissão total ao trabalho. A representação mental que passa a se ter é, na prática, a representação mental do “outro”, esse “outro” que é o grande capitalista; e tudo aquilo que esse “outro”, o capitalista, tem passa a ser meu objeto, meu desejo, e assim toda a força de homens e mulheres, tanto do ponto de vista físico como mental e emocional, está subordinada ao trabalho, mesmo que todo esse desejo do mundo do “outro” na vida concreta não se efetive.

Por isso, todo esse processo de reificação que caracteriza Sísifo Empreendedor aponta para uma clivagem entre o caráter genérico da existência humana e um caráter genérico da existência humana de um ser-em-si de segunda natureza, produzida no hábito do capital, que passa a ser mediada por grandes empresas de consultorias, objetivando ideias como a indústria do management, tão em moda no mundo dos negócios, que precisa ser “democratizado” nos programas voltados para a formação de Sísifos Empreendedores. É a cultura de que tudo é oportunidade de negócio, de que em tudo se pode ganhar dinheiro. A vida de Sísifo Empreendedor é uma verdadeira empresa, pensada e vivida vinte quatro horas do dia, os valores empresariais tomam conta de toda a dimensão de

vida. Esses modelos ideais neoliberais de Sísifos Empreendedores passam a expressar um comportamento estereotipado. Estereotipia entendida aqui como um processo de repetição e rituais que chega a ser quase de ordem metafísica.

Por isso, Walter Benjamin (2013), em seu texto “O Capitalismo como Religião”, reafirmou que a subsunção de homens e mulheres teria como grande ídolo ou como grande deus, a busca do investimento, as especulações, as operações financeiras, portanto, todos esses processos utilitários na ordem do capital assumiriam o papel de grandes dogmas, de grande verdade religiosa.

Porquanto, o ser-em-si de segunda natureza do Sísifo Empreendedor reificado, Segundo Santos (2021):

O aprisionamento do indivíduo a seu ser-trabalhador ocorre fundamentalmente pela absorção quase completa do tempo diário de vida em torno de sua atividade profissional. Não apenas o tempo diretamente dedicado ao trabalho (no deslocamento ou no próprio local de albor), mas também o tempo livre, a hora de se alimentar, de dormir, de se divertir, o local de moradia etc.: não há domínio que, em maior ou menor grau, deixe de orbitar aquele imperativo primeiro, advindo da mercantilização universal dos produtos do trabalho e da conversão deste em trabalho assalariado (SANTOS, 2021, p.51).

Uma vez que homens e mulheres estariam quase aprisionados no mundo reificado, percebe-se tal condição não como uma questão produzida pelo agir dos próprios seres humanos, mas toda essa objetividade imediata assume um caráter enigmático, fantasmagórico, mítico, que parece dialogar com o pensamento metafísico medieval, agora com novas particularidades sob a tutela do capital. Como afirmou Marx (2010), quando um fato ocorre pela primeira vez na história tem um certo grau de originalidade, que ao se repetir assume ares de farsa. Essa farsa de imutabilidade do mundo das mercadorias. Por conseguinte, o caráter genérico da existência humana sob a tutela do capital impacta diretamente a forma como esses indivíduos irão desenvolver seus vínculos afetivos do ponto de vista intrapessoal e interpessoal, que se faz tendo por base o capital, o Estado e o trabalho, pilares do próprio capital.

Desde que o neoliberalismo se colocou como grande receituário, na agenda mundial, o processo de miséria e irracionalidade se aprofundaram, esvaziando e rebaixando as condições objetivas e subjetivas dos seres humanos. Assim, para Jadir Antunes em sua obra “*Marx e o Fetiche da Mercadoria: contribuição à crítica da Metafísica*” (2018),

Na metafísica da modernidade passou a ser comum tornar aquilo que é resultado, a ambição, a ganância e a sede insaciável do capitalismo por dinheiro, em princípio e essência da história, ao mesmo tempo em que passou a ser comum tornar a ambição deste homem particular na ambição e essência de todo o gênero humano enquanto tal. Como já vimos anteriormente, Marx entende que o despertar de certos vícios e paixões humanas, em nosso caso a paixão desenfreada pelo ganho, não tem nenhuma relação com a suposta natureza e essência imutável da alma humana. Para ele, as paixões humanas, sejam quais forem, são despertadas e desenvolvidas pelo progresso teórico e corrente compreendido (ANTUNES, 2018, p. 357-358).

Desde que o capital se tornou um modelo planetário, ao longo da última década, com a explosão do Leste Europeu e sua entrada em uma crise de porte estrutural, o tipo ideal de ser humano vem se fortalecendo. O mundo de Sísifo Empreendedor é o retrato dessa normatização. As paixões hoje vivenciadas estão em sua grande parte atravessadas pela ideia de posse, de propriedade, de liberdade individual, de relações afetivas sem vínculos duradouros, superficiais. É o tempo da mera aparência, da violência, da homofobia, a misoginia, do feminicídio em larga escala por um retrocesso à liberdade da mulher, por um patriarcado, pela presença mais que nunca de um neofascismo.

É esse o cenário dos vínculos afetivos sendo amplamente alardeados em nome do ultraconservadorismo filho da ditadura da ordem planetária do capital, que não permite que nada se coloque contra a plenitude de seus sonhos mais perversos.

À proporção que tal cenário se amplia, o tipo ideal se apresenta e Sísifo Empreendedor é o ser-trabalho. Seu ser-em-si é a marca do caráter genérico humano metafísico, em que tudo se revela apenas na imediatividade da vida, tudo é apenas o imediato. À medida que o tipo ideal homogeneizado pela ordem vigente se coloca presente, Antunes (2018) coloca que:

Estendendo este mesmo movimento metafísico para o mundo dos homens, todas as diferenças entre indivíduos e nações seriam abolidas em prol do desenvolvimento de um mundo de pessoas e nações inteiramente abstratas e iguais. Assim como os frutos que só de diferenciariam pelas cores e formas sensíveis, os homens só se diferenciariam pelas cores e formas aparentes do corpo e da pele, sendo todos iguais em sua essência genérica e abstrata. Todos os indivíduos seriam capazes de sentir e de viver universalmente do mesmo modo iguais. Todos os povos teriam, assim, um mesmo modo de trabalhar, um mesmo sistema jurídico, uma mesma religião, um mesmo sistema educacional, uma mesma sociedade civil e uma mesma forma de governo. Assim como toda riqueza se tornaria Mercadoria e todas as mercadorias se tornariam Dinheiro, assim também todas as frutas se tornariam frutas e todos os homens se tornariam Homem. Assim como todas as mercadorias seriam iguais à Mercadoria [ao dinheiro] e as frutas à fruta, assim também todos os homens seriam iguais ao homem.

O rico e variado mundo dos entes poderia ser, então, nomeado por um mesmo e único nome. As frutas, assim, cada uma delas em sua singularidade própria, não seriam mais chamadas de pera, maçã, morango e amêndoa, mas simplesmente de fruta (ANTUNES, 2018, p. 379).

Em outro trecho da mesma obra Antunes (2018) explicitou:

Cada homem e cada nação singular seriam, assim plenamente idênticos à essência e ao ser genérico do Homem, assim como as relações humanas seriam, ainda, cada vez mais atomizadas, indiferentes, abstratas e impessoais. Um mundo assim seria inteiramente dominado pela linguagem e pelas categorias da Metafísica moderna. Haveria uma única e mesma dignidade desta pessoa em todos os povos e nações. O empobrecimento dos sentidos e da capacidade de distinção seria, assim, acompanhado do empobrecimento da Linguagem, cada vez mais genérica e abstrata. Um menor número de nomes, então, seria usado para nomear e significar um número cada vez maior de coisas. Palavras cada vez mais abstratas seriam empregadas para significar um número cada vez maior de entes, como no caso do termo mercadoria, que nomeia com um único termo um universo de coisas cada vez maior. Com o domínio da Metafísica, ao invés de cada língua nacional possuir sua própria Gramática, haveria uma única e mesma Gramática para todas as línguas nacionais. Cada uma das línguas nacionais preservaria sua própria terminologia e sua própria sonoridade, porém, todas estariam submetidas às mesmas regras gramaticais e ao mesmo modo formal de se expressar. A Gramática, deste modo, seria a Lógica e, assim como a Lógica, ordenaria o pensar e o dizer de todos os povos (ANTUNES, 2018, p. 379).

Com a finalidade de demonstrar o avanço do capital em sua forma planetária e seus receituários do tipo neoliberal, a grande intenção da financeirização do mundo é justamente transformar o mundo em um grande banco, em uma grande bolsa de valores. Isto é produzido e reproduzido pela via vazia e sem sentido de Sísifo Empreendedor, que, em sua busca pelo sonho impossível, vai produzindo mais riqueza para os grandes monopólios industriais financeiros, o que determinaria sua forma de vida, a qual o deixa cada vez mais dependente, seja por meio do endividamento ou da reificação de toda a sua vida.

À proporção que o capital entrou em sua fase de crise estrutural, segundo Mészáros (2002), a partir da década de 1970, todo esse processo foi se complexificando, se ampliando cada vez mais, e Sísifo Empreendedor cada vez foi ficando mais preso aos ditames do grande Deus de todos os deuses, o dinheiro. No entanto, na década de 1980, devido à presença cada vez mais feroz do neoliberalismo, aprofundaram-se ainda mais o individualismo, o endividamento dos Sísifos Empreendedores, a violência, o racismo, a

presença de uma força ultraconservadora tanto nos países centrais quanto nos países periféricos do capital.

Porquanto, a partir dos anos 80, ficou ainda mais forte o discurso “não ideológico da burguesia”, cujo objetivo é afirmar que o discurso hegemônico não é um discurso pautado na ideologia. Que a ideologia é, efetivamente, algo da esquerda, dos regimes totalitários. Esse discurso “não ideológico” é um discurso complicado de ser desmontado, pois, aparentemente, se apresenta como algo universal, que está pautado na liberdade, na democracia, na justiça social e se coloca contra toda forma de violência. O discurso hegemônico e ideológico da burguesia, que nega seu caráter ideológico, objetivou e objetiva promover a esquerda como representante de uma ideologia, pautada na retirada da liberdade e da democracia em defesa de regimes totalitários.

Todo esse enquadramento produzido pela burguesia reflete, de forma bastante forte, na esquerda, que vinha, desde a grande traição da social-democracia, trazendo as pautas revolucionárias. O revisionismo do marxismo e a tragédia que foram os Estados pós-capitalistas (leste europeu), promoveram um profundo descaminho da esquerda, em relação à revolução social e política, para uma luta meramente centrada na política e na ideia que, pela via do reformismo, se chega à emancipação humana. Nesse sentido, vive-se tempos sombrios para a classe trabalhadora, principalmente com o receituário neoliberal, com seu pacote de ajuste fiscal que não resolveu (e nem poderia resolver) as crises do capital; porém aprofundou, com resultados alarmantes de perda dos direitos trabalhistas, com o desmonte das políticas públicas, com o Toyotismo e toda a automação da produção, com a flexibilização das leis trabalhistas. Tudo isto vem produzindo uma profunda hiper precarização dos trabalhadores, principalmente com a uberização, trabalho digital e indústrias 4.0.

Isto posto, o ideal do chamado “empreendedor” é o mote constante em tempos sombrios e de alto grau de miséria da classe trabalhadora que tem a vida para o trabalho, e o trabalho miserável para uma vida miserável. O desafio da classe trabalhadora e de todos os trabalhadores é extremamente complexo, para vencer o limite de uma consciência e de uma razão reificada e fetichizada, em tempos de crise estrutural do capital. E, também, de uma pandemia que assola a humanidade, com o seu aparecimento em 2019, na cidade chinesa de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China, em 30 de janeiro, quando a OMS (Organização Mundial da Saúde) declarou que o surto do coronavírus se constituía em uma emergência mundial de saúde pública.

O número de mortos e de casos no mundo, anunciado pela Our World In Data, foi de 624 milhões de pessoas infectadas, e 6,57 milhões de mortes no mundo. A data deste acesso foi 15/10/2022. No caso específico do Brasil, com dados obtidos na página do consórcio de veículos de imprensa, no g1, o país tem hoje 687 mil óbitos e 34,7 mil casos registrados do novo coronavírus, consoante acesso à página pertinente, no dia 15/10/2022. A crise sanitária da pandemia tem, nesses últimos dois anos, impactado principalmente os menos favorecidos, que não podem ficar em casa fazendo quarentena, pois são obrigados a enfrentar a pandemia para não morrer de fome, ou morrer pelo contágio do coronavírus. Para além desta trágica situação, verifica-se grande aumento de pessoas, que perderam o emprego e vivem hoje na miséria. Todo esse cenário afeta, de forma direta, a classe do trabalhador que, para produzir sua vida de miséria, submete-se às piores condições de trabalho.

Diante deste caos que se vive hoje no mundo, a pandemia do COVID-19 parece ter colocado, de forma mais objetiva, o mundo miserável no qual vivemos. A miséria da razão ou a miserabilidade da razão explode, com o alto grau de ultra individualismo em relação ao outro. As pessoas estão trancadas nelas mesmas, negam a pandemia (negacionismo), assumem posições fundamentalistas, governos de extrema direita com suas políticas e práticas fascistas estão presentes no mundo como um todo. A crise é a crise do modelo civilizatório burguês, onde a razão humana nunca teve tão rebaixada como no momento em que se vive.

Observa-se a atualidade de Coutinho (2017) em sua obra *O estruturalismo e a miséria da razão*:

A razão, em suma, deixa de ser a imagem da legalidade objetiva da totalidade real, passando a confundir-se com as regras formais que manipulam “dados”, arbitrariamente extraídos daquela totalidade objetiva. O paralelismo entre esse empobrecimento da razão e o esvaziamento da práxis na atividade burocrática não é casual. A “miséria da razão” é a expressão teórica – deformada e deformante – do mundo burocratizado do capitalismo (COUTINHO, 2017, p. 51).

Em outro momento desta obra monumental de Coutinho (2017), este fez a seguinte afirmação:

À “miséria da razão” liga-se estreitamente à burocratização da práxis sob o capitalismo. Como Weber assinalou, a “racionalidade” burocrática caracterizada por tratar de modo formal – segundo regras abstratas que não levam em conta nem o conteúdo nem a finalidade humana dos meios utilizados – tudo aquilo com que entra em contato. Esse tipo de racionalidade, como veremos posteriormente, desempenha

um destacado papel na práxis técnica, na dominação da natureza. O capitalismo, todavia, por meio inicialmente das leis do mercado e, posteriormente, da manipulação das consciências, tende a aplicar essa racionalidade parcial, formalista, também à vida social. Trata-se de uma tendência espontânea, paralela à fetichização de todas as relações humanas no quadro da sociedade burguesa (COUTINHO, 2017, p. 52).

Coutinho (2017) está tratando basicamente do estruturalismo<sup>23</sup> como o grande representante da miséria da razão, a partir dos estudos de Lévi -Strauss e de seu impacto na esquerda intelectual que, como consequência, foi se distanciando da revolução proletária, e emergindo no campo da linguagem e do profundo relativismo do mundo, onde se perdeu a metanarrativa, a totalidade, e o conhecimento real do mundo e de sua transformação radical. Coutinho (2017) chamou a atenção para uma questão fundamental, a racionalidade burocratizada, que perpassa a vida social de homens e de mulheres, deixando-os cada vez mais presos ao imediato da vida, presos às regras e normas produzidas no contexto desta sociabilidade.

A crise sanitária mundial, com a proliferação do COVID-19, parece ter explodido esse sentido de mundo egoísta, no qual parece que se perdeu, parcialmente, nossa humanidade. A vida e a morte parecem não ter muito valor quando é o outro. Estamos perdidos no mar de fel, onde tudo se naturaliza. A morte de milhões de pessoas vira dados estatísticos. Como Coutinho (2017) assegura, vivemos em um mundo deformado e deformante, um mundo de redes sociais, onde a mentira ou a verdade parecem se confundir; é o mundo das *fake News* a prática de espalhar notícias mentirosas; mas que são apresentadas como verdades ou vinculadas, principalmente em redes sociais, com o objetivo de disseminar e manipular a opinião pública, a exemplo das eleições de Trump, nos Estados Unidos em 2016, e as do Brasil para presidente, em 2018, com a eleição de Bolsonaro. Portanto, para além das *Fake News*, vivemos a chamada pós-verdade. Todo esse emaranhado de situações foi aprofundando cada vez mais o distanciamento entre as pessoas. E cada vez mais vive-se nas grandes metrópoles, cada qual em seu celular.

---

<sup>23</sup> Sobre a miséria da razão, Coutinho (2017) fez referência, a alguns pontos centrais, que apontam não para destruição da razão em sua totalidade, mas para o aprofundamento de uma razão miserável. Essa miserabilidade da razão, entre outras coisas decorre, a não alternativa que a esquerda se encontrou em propor uma saída a ordem do capital. Sua adesão ao estruturalismo, para Coutinho (2017) refletiu: a perda de rumo da própria esquerda, a negação do humanismo, possibilitou o silenciamento do caráter manipulador do capital e a representação concreta do consumo como algo espontâneo a vida, naturalizando o comportamento do “sujeito consumidor”. Quando o estruturalismo negou o historicismo, naturaliza a exploração, e reafirma toda a teoria de Levi- Strauss, e por fim, a negação da razão dialética, afirma seu contrário, a razão meramente instrumental ou técnica. Em tempos atuais, o estruturalismo, se apresenta como pós-estruturalista, reforçando ainda mais o caráter de miséria da razão. Hoje, basta se apresentar como “pós”, para estar conectado com o contemporâneo. Basta se afirmar como pós-marxista, para se percebido como “revolucionário”. O mundo pós algo, é na concreticidade, o mundo do capital manipulatório.

O mundo digital, que se coloca dentro de uma tela de celular, passou a ser a expressão das “novas relações” entre as pessoas. Parece que vivemos deslocados do real; e quanto mais deslocado desse real, das forças motrizes que movem a história, mais nos deparamos com o homem do fim do mundo. É o que Lukács (2010) chamou de "a era do capitalismo manipulatório". Para Coutinho (2017, p. 70), “O capitalismo da livre concorrência transformou o homem produtivo num autômato passivo; o capitalismo monopolista de consumo generaliza essa passividade também à esfera do lazer”.

Ainda sobre o capitalismo manipulatório, Coutinho (2017) assim explicou:

Essa manipulação da vida privada não é um fato acidental, mas algo que decorre necessariamente da nova estrutura do capitalismo. Elemento indispensável do neocapitalismo, a manipulação tem como objetividade destruir a especificidade dos indivíduos, homogeneizando seu comportamento, ao transformá-lo em algo “calculável” e previsível; tão somente essa homogeneização e previsibilidade garantem a segurança econômica da produção através de “padrões” estáveis de consumo. O homem, para a manipulação, converte-se num simples “dado”, em uma coisa passiva. Desse modo, a manipulação da vida privada não passa de uma ampliação a novas esferas daquilo que chamamos de racionalidade burocrática, a qual, como vimos, é a “racionalidade” espontânea no quadro da alienação capitalista. A eliminação da “irracionalidade”, a que se propõe a manipulação, consiste precisamente nessa eliminação da especificidade da ação humana (COUTINHO, 2017, p.70-71).

Essa é a razão miserável, que predomina na sociedade contemporânea. Coutinho (2017) deixou claro como o capitalismo manipulatório se apropria da subjetividade de homens e de mulheres, transformando-os em meros consumidores de uma vida sem sentido. Em que as relações entre humanos podem se tornar tão desumanas, acrescidas de um ultra individualismo, que nem mesmo a pandemia do COVID-19 produziu um rasgo nessa manipulação. Não quer se afirmar com isto, que nada muda, nada se altera. Mas o homem e a mulher da desesperança parecem ainda ter um certo tempo histórico pela frente, que pode ser uma fração enquanto dure a construção desta tese, ou algum tempo para além da escrita de uma mera tese. A história é um campo aberto do agir da toda humanidade.

Dia após dia, horas após horas esse cenário tende a se constituir cada vez mais crítico. Em que momento a humanidade perdeu a esperança no processo de transformação? Em que momento o poeta perdeu a poesia? Em que momento iniciamos a perda de nossa humanidade? Em que momento da história dos homens, passamos a pensar que a história é a história da solidão e dos solitários presos em seus infinitos

particulares? Como retornar a poesia? Como retornar a nossa humanidade? Como destruir a desrazão que leva aos homens a desesperança sob a batuta reacionária da burguesia? A desrazão e a desesperança do homem solitário e empreendedor em tempos de uma agonia neoliberal como estratégia do capital, em produzir sua máxima expansão em todas as dimensões da vida, resultou na produção de um contravalor a própria humanidade. Esse contravalor é a expressão mais perversa dos demônios privados de cada um. É o prenúncio de uma vida sem saída, onde a saída seria, na melhor das hipóteses, o processo de ruptura do capital. A grande questão que se coloca nos dias atuais é saber se, diante deste contexto, a humanidade está disposta a romper com o sistema que transforma nossa vida em um exercício diário de todos contra todos.

Diante desse cenário, os indivíduos estão cada vez mais presos a uma vida pseudoconcreta, onde a desesperança, a desrazão se aprofunda em um modelo civilizatório que vem ampliando uma crise estrutural sem precedentes na história, que se agravou ainda mais com a pandemia da COVID-19, que expôs de forma o grau de miserabilidade em que vivemos, e nos relacionamos com nós mesmos e com o outro.

Sobre a problemática da desrazão e da desesperança de homens e de mulheres em pleno século XXI, Mészáros (2007) em sua obra *O Desafio e o Fardo do Tempo Histórico* fez a seguinte observação:

Indivíduo nenhum e nenhuma forma concebível de sociedade hoje ou no futuro podem evitar as determinações objetivas e o correspondente fardo do tempo histórico, bem como a responsabilidade que necessariamente emerge de ambos. Em termos gerais, talvez a maior acusação contra nossa ordem social dada é que ela degrada o fardo inescapável do tempo histórico significativo – o tempo de vida tanto dos indivíduos como da humanidade – à tirania do imperativo do tempo reificado do capital, sem levar em conta as consequências (MÉSZÁROS, 2007, p. 33).

Sob a tutela da burguesia, o capital encontra-se na base das relações sociais. Tendo o capital na base da formação humana, essa formação se transforma em uma formação deformada, vazia e até certo ponto autodestrutiva para a própria humanidade. Qual é diante de nossos olhos o fardo do nosso tempo histórico? Pensar sobre o fardo do nosso tempo hoje, é pensar como ultrapassar esse fardo. Marcado por um homem que foi jogado ao mar em um barco à deriva. E nesse sentido, o barco à deriva, é a representação de uma desrazão e uma desesperança que coloca a humanidade em desespero. Um desespero que não permite ultrapassar a vida objetal que nos colocamos.

A efetividade que a histórica burguesa produziu parece aparentemente ter produzido uma grande cela planetária, onde nos perdemos em nossa desrazão, ou nos perdemos em um mundo subjetivista, povoado pelo mito de Sísifo de Camus (2019), que vive a sua vida buscando sua essência, o sentido da vida, mas que encontra a sua frente um mundo desconexo, guiado por “entidades” sufocantes. E quando Sísifo chega ao cume da montanha e coloca a pedra, a pedra rola para o ponto de partida e, Sísifo é obrigado a recomeçar toda trajetória novamente.

Portanto, o capital como uma relação social, coroe nosso tempo. Nosso tempo passa a ser o tempo da mera necessidade, do chamado “reino da necessidade” segundo Marx (2010). Sendo assim, no reino da necessidade vamos estar sempre na posição de Sísifo, carregando uma pedra (foco no imediato da produção e reprodução da vida em suas condições básicas, saúde, educação, moradia, para não sucumbir pela fome). Na medida em que estamos presos exclusivamente às necessidades básicas da vida, como pensar para além de Sísifo, como perceber que essa pedra pesada e perversa que se coloca no caminho como algo definitivo, como algo que impede de se ver o outro lado da montanha, pode ser passível de ser quebrada, de ser rompida; e que essa pedra não é algo de cunho eminentemente individual, mas que atravessa a vida de todos os indivíduos, sob a ordem do Deus capital, que no imediato é percebida como um problema meramente particular.

O capital, como um sistema social incontrolável, necessita se apropriar da totalidade de cada homem, necessita transformá-lo em um Sísifo tanto do ponto de vista da sua individualidade, como do ponto de vista da junção de cada Sísifo, em uma humanidade de Sísifos. Essa humanidade de Sísifos, são Sísifos individualizados e isolados, onde o grande imperativo da lucratividade, da pose se sobrepõe a condição de ser apenas humano.

O fardo do tempo histórico hoje, em pleno século XXI, por parte da burguesia reacionária e radicalmente contrarrevolucionária, é impor à vida singular de cada indivíduo um intensão hostil que se estrutura a partir de uma visão determinista e mecânica da vida cotidiana. Na junção desses Sísifos deterministas e mecânicos a humanidade vai liberando os indivíduos de todos ou de quase todos os constrangimentos morais, para o surgimento do Sísifo empreendedor, que pensa em si mesmo como uma grande empresa que necessita acumular capital. Mesmo que esse acúmulo de capital não passe de uma mera ilusão, a qual o Sísifo empreendedor acredita que colocar a pedra no

cume da montanha a cada dia, um dia por uma força extra-humana, pode chegar ao cume da montanha e perceber que a pedra não caiu mais. Mas todos os dias a pedra rola montanha abaixo e Sísifo empreendedor recomeça tudo novamente.

Segundo Mészáros (2007):

Pois a humanidade não age por si mesma, mas por meio da intervenção dos indivíduos particulares no processo histórico, inseparável dos grupos sociais aos quais os indivíduos pertencem como sujeitos sociais. É uma relação objetivamente existente entre humanidade e os indivíduos que torna possível a instituição e a atualização de valores muito além do horizonte imediato restritivo dos próprios indivíduos particulares. Não apenas no sentido de que a quantidade crescente de tempo livre que se tornou disponível para os indivíduos pelo desenvolvimento produtivo da humanidade – ainda que, pela duração das sociedades de classes, apenas do modo mais perverso – é a condição necessária para a ampliação de suas escolhas alternativas (e para os valores associados), em agudo contraste com a sua existência restrita à mera sobrevivência no passado mais remoto. O que é diretamente relevante aqui é que a diferença objetiva entre tempo dos indivíduos e o tempo da humanidade constitui a fundação objetiva do valor e do contravalor. Pois as potencialidades da humanidade nunca são idênticas às dos indivíduos cada vez mais restritos. Só podemos realmente falar, no que diz respeito a essa relação, do intercâmbio reciprocamente enriquecedor entre a humanidade e os indivíduos, por meio do qual as potencialidades reais de ambos podem ser integralmente desdobradas de modo contínuo. Pois os indivíduos podem adotar como suas aspirações próprias os valores que apontem em direção à realização das potencialidades positivas da humanidade e, assim, também desenvolver a si mesmos positivamente; ou, ao contrário, podem fazer escolhas que ajam contra as potencialidades positivas da humanidade e as conquistas historicamente alcançadas. No último caso, evidentemente, torna-se os portadores mais ou menos conscientes do contravalor, ainda que suas ações sejam na realidade inteligíveis pelas determinações retrógradas de classe, e não por motivações puramente pessoais, como os discursos morais filosóficos abstratos e religiosos frequentemente as descrevem (MÉSZÁROS, 2007, p. 35).

Mészáros (2007) chamou atenção para um importante ponto a ser ressaltado também quando discutimos da problemática da racionalidade ou a desrazão e a desesperança do mundo contemporâneo sob a tutela da burguesia reacionária e contrarrevolucionária, que utiliza dos mais diversos tipos de táticas e estratégias para tornar a classe trabalhadora, uma classe servil. O mundo dentro deste parâmetro deve ser um mundo marco por Sísifos. A vida cotidiana do Sísifo empreendedor, marcada por uma desrazão e uma desesperança, restrita ou presa à mera condição particular, gera uma vivência isolada de outros indivíduos que vivem ou passam, por situações iguais ou próximas pertencentes à mesma classe social. Ora, na medida de uma super valoração do particular sobre o universal, esse universal imediato e particular parece assumir o legítimo

universal humano, o que em última instância legitima o particular reacionário e contrarrevolucionário burguês, como uma segunda natureza humana.

Nesse sentido, a humanidade aparece de imediato coordenada por uma força quase metafísica aos homens, por problemas que transcendem a própria humanidade e, esse transcender remete em grande medida a uma consciência social que “acredita” que essa transcendência dos problemas que envolve a humanidade teria um cunho religioso, moral e ético da natureza humana. O que retoma de alguma forma a ideia de subordinação, de um destino pré-determinado não mais por um Deus cristão, mas pelo Deus do capital. Nesse sentido, se conservaria a ideia básica de que o capital, seria a melhor e a última forma de viver e reproduzir a vida humana. Não se teria escapatória a esse modelo social.

Diante deste contexto da relação entre o indivíduo e a humanidade evidencia-se ontologicamente a transcendência da humanidade para o indivíduo; tal questão para Mészáros (2007) põe na ordem do dia a problemática do valor. Apreender o valor produzido pela práxis, pode nos revelar o movimento real que se estabelece entre os indivíduos e a humanidade, seja na sua extensão, como na sua intensificação ou na sua própria ruptura. Tal condição imprime a dialeticidade do mundo social, visto que pensar na humanidade como foi posto anteriormente é, pensar no agir dos indivíduos que estão inseridos em classes sociais, que os faz sujeitos sociais. Nesse sentido, pertencer a uma determinada classe social, é pertencer a um lugar no mundo. Desse modo, a personalidade, a autoconsciência, as emoções, nossa atividade, enfim, tudo isso é concebido a partir dessa posição social. É algo constituinte, não um mero impacto na sociedade burguesa.

A questão que se coloca é qual tipo de valor vem sendo intensificado tendo por base a deformação da personalidade dos homens, os transformando em Sísifos empreendedores, que apreende o mundo e suas relações pela imediaticidade de todas as coisas. Na medida em que o capital se torna a base das relações sociais, o valor de troca perpassa todas as dimensões do existir humano, nesse sentido, a racionalidade assume as feições de um pensamento matemático, onde tudo passa a ser pensado a partir de uma razão unilateral. A vida assume a lógica da bolsa de valores, e Sísifo empreendedor acredita literalmente que a vida é isso, um jogo na bolsa de valores.

Portanto, quando se trata de uma sociedade que tem por base a glorificação do valor de troca, o valor que sobressai não é o valor das capacidades positivas da humanidade, mas pelo contraria é um contravalor. Nesse sentido, o contravalor como algo

de caráter restrito, mas percebido como uma parte integrante na natureza humana, naturaliza uma desrazão e uma desesperança de cada Sísifo empreendedor em sua dinâmica particular. Cada Sísifo perde-se em seu infinito particular. E como infinito particular cada Sísifo empreendedor não consegue romper com o seu eterno retorno. A vida é um grande ciclo que se repete. Para Mészáros (2007, p.37) “Esse tipo de conceitualização foi feita com o intuito de possibilitar aos indivíduos isolados que se adequasse ao papel de eternizar e legitimar de modo espúrio as relações antagônicas/conflituais/adversar estabelecidas da “sociedade a-social”. Aqui se afirma e reafirma o caráter transcendental que o valor foi assumindo na dinâmica burguesa.

Segundo Mészáros (2007):

Além disso, no momento em que alcançamos o século XX, quando a relação próxima entre os indivíduos e a sociedade – na dimensão, não mais possível de ser negar, da dependência direta de um em relação ao outro para a sua própria sobrevivência -, qualquer forma de apego à concepção da individualidade isolada, no interesse da contínua apologética do capital, torna-se totalmente insustentável. E ainda se nos oferece, mesmo por algumas das maiores figuras intelectuais, como Max Weber, uma concepção individualista extrema das relações morais e sociais, com uma consideração individualista muito deplorável das decisões éticas arbitrarias dos indivíduos isolados, que glorifica seus incontáveis “demônios privados”, e aniquila, assim, todas as pretensões de racionalidade de filosofia weberiana (MÉSZÁROS, 2007, p.37).

Do ponto de vista da relação entre indivíduos e humanidade, é fundamental apreender que o sujeito que sofre a ação, resultado do agir é o mesmo sujeito que traz a possibilidade de alteração do mundo social. Portanto, todas as instituições, formas de pensar o mundo, produzir e reproduzir a existência podem ser alteradas, mudadas radicalmente. Visto que pensar a partir da razão dialética, elimina a possibilidade de um mundo unilateral, onde os indivíduos estariam derrotados diante da não escolha. A escolha diante de alternativas sempre vai ser uma condição humana. A forma como essas escolhas vão se dar, o cenário social que vão ocorrer é parte integrante do fazer de todos os homens.

Portanto, as escolhas diante de alternativas, tendo por base a desrazão e a desesperança, lavou os indivíduos a escolhas que muitas vezes em seu cotidiano de forma mecânica e inconsciente, sem terem uma apreensão mais consciente dos elementos que estão envolvidos em suas escolhas, move seus hábitos. É importante, explicitar, que no cotidiano não pensamos de forma reflexiva ou crítica sobre nossas tomadas de decisões, visto que temos que dar respostas aos problemas da vida. Essa característica ontológica

da vida de todos os homens é o tempo todo explorada pela sociabilidade do capital, que necessita ter um homem do tipo Sísifo empreendedor, para manipular sua subjetividade.

Para Mészáros (2007):

Um dos aspectos mais degradantes da ordem social do capital é que reduz os seres humanos à condição reificada, a fim de adequá-los aos estreitos limites da contabilidade do tempo do sistema: o único gênero de contabilidade – extremamente desumanizadora – compatível com a ordem do capital. Esse tipo de desenvolvimento social tão humanamente empobrecedor é justificado teoricamente na forma de uma abstração ideologicamente abstrata (os indivíduos isolados) e a universalidade abstrata (a vigente divisão e fragmentação capitalista do trabalho decreta como regra universal atemporal criada pela própria natureza (MÉSZÁROS, 2007, p.42)

Partindo do exposto, evidencia-se o grande projeto burguês de dominação dos indivíduos em suas particularidades, o que os leva a uma desrazão. Esse indivíduo manipulado e reificado é efetivamente objetificado. A realidade torna-se uma pseudo concreticidade objetal, tudo passa a ser uma realidade de objetos. O homem Sísifo empreendedor se transforma e se considera a si mesmo um objeto uma mercadoria, e assim se foi criando uma realidade diferente, onde o valor de troca se coloca nas relações sociais de forma naturalizada. Onde trocar as coisas por outras coisas ocorreu no automático. Troca-se tudo sem se ter uma consciência sobre o que tal condição concreta imprime sobre sua personalidade em processo de deformação. O contravalor, permeia todas as dimensões da vida, ficou tão “natural” que não se percebe mais.

Kosik (1976), referendou algo fundamental para a condição do homem Sísifo empreendedor, e toda a sua vida sem sentido, perdido em seu infinito particular da desesperança.

O homem se torna realidade apenas pelo fato de se tornar um elo do sistema. Fora do sistema ele é irreal. Ele é real apenas na medida em que é reduzido a função do sistema e é definido, segundo as exigências do sistema, como homo oeconomicus. É real na medida em que desenvolve as aptidões, o talento e as tendências que o sistema exige para seu próprio funcionamento, enquanto as demais aptidões e inclinações, não necessárias à marcha do sistema, são supérfluas e irreais. São irreais no sentido próprio e originário da palavra. Não podem transformar-se em ação e realidade, nem transforma-se em atividade real do homem, nem tampouco transforma-se em uma realidade em que o homem possa viver como em um mundo real. São o mundo irreal da vida privada, do inessencial, do “romantismo” (KOSIK, 1976, p. 99).

No batimento cardíaco e no pulsar das vísceras da sociedade burguesa, o homem Sísifo empreendedor do século XXI deve ter seu hábito pautado na espontaneidade e no mecanicismo, como afirmou Lukács (2021, p.119) no “mero registro burocrático, diante dos problemas da vida. Nem o bem nem o mal criam nítidas soluções de continuidade de um modo de viver semelhante”.

Para retomar a ideia de Kosik (1976) sobre a existência do homem no sistema capitalista, este deve desenvolver todas as aptidões de Sísifo, sem as quais passa a ser invisível ou cancelado no contexto do mundo contemporâneo. Sobre essa questão Lukács (2021), chamou atenção para a formação dos hábitos na sociabilidade capitalista, que dialoga com a ideia desenvolvida por Kosik (1976), quando este afirmou sobre a existência específica de um determinado tipo de homem e de racionalidade no contexto do sistema capitalista.

No capitalismo, a criação do hábito significa assim um processo geral de obscurecimento. Os homens concebem a espontaneidade como natural e normal, e aprendem a reagir às suas manifestações tal como se reage a um temporal ou ao calor intenso, isto é, a eventos naturais que podem certamente ser desagradáveis, e que podemos eventualmente detestar, mas que devem ser considerados tais como são. É assim que surge o habituar-se à inumanidade capitalista. No que toca ao aspecto ideológico da estabilidade do capitalismo, a criação deste hábito é extremamente importante, já que impede tanto o nascimento de uma revolta duradora contra a injustiça e a desumanidade, suscetível de se elevar até à investigação de suas causas, quanto um entusiasmo, superior à pura reação emotiva, em face dos grandes movimentos humanos que contêm sempre, consciente ou inconscientemente, uma tendência à revolta contra o sistema capitalista. (LUKÁCS, 2021, p.118-119)

Portanto, o homem Sísifo empreendedor deve se pautar pela via da espontaneidade. Essa espontaneidade amplia uma adesão imediata a problemática ou ao fenômeno em seu imediato aparecimento. É evidente que o ponto de partida é a imediatividade e, a espontaneidade é parte integrante da dinâmica da vida cotidiana, colaborando para que os indivíduos resolvam seus problemas práticos. Mas, essa mesma espontaneidade necessita ser rompida em algum grau, para que esses indivíduos possam ter uma consciência que permita ultrapassar os limites da aparência dos fenômenos.

Ainda sobre a questão da espontaneidade, a sociedade do capital, faz uma narrativa de exaltação, que objetiva justamente ampliar ainda mais o aprisionamento da classe trabalhadora aos problemas práticos e imediatos de sua vida. Para a classe trabalhadora o reino da necessidade, para a classe burguesa, o reino da liberdade. Sísifo

empreendedor do século XXI é aprisionado. Necessita todo o tempo pensar em sobreviver, em resolver como garantir as condições mínimas para sua família. O seu tempo livre, é o tempo para produzir mais capital, mesmo que não tenha consciência, mesmo assim o faz.

O tempo livre é um tempo mínimo que tem para esquecer sua vida objetal. Portanto, todo esse processo do homem Sísifo empreendedor, que pensa como um gerente, que deve calcular, acumular lucro, a deve ter um comportamento marcado pela busca de novos caminhos, ter visão de futuro, que saiba lidar com dificuldades, que seja empático e resiliente, e acima de tudo tenha um comportamento espontâneo às novas demandas do mercado, mesmo que seu empreendimento seja vender balas nos sinais das grandes metrópoles brasileiras.

Essa é a desrazão e desesperança do homem Sísifo empreendedor do século XXI, que sob o signo do reino da necessidade, assume o personagem “do dono do negócio” sob a ilusão que tal condição o irá retirar da condição de miserabilidade em que vive. Vivemos a época do empreendedor, da racionalidade onde todos contra todos é o grande remédio para a solução da classe trabalhadora condenada a viver no eterno reino da necessidade.

O século XXI é o reflexo destes últimos seis séculos de capitalismo, como forma de relações sociais. Ao longo deste tempo, o homem foi se tornando a carcaça deste próprio tempo. Um tempo que é dominado pela necessidade intensificada de obter e acumular lucro. Mesmo que para isto transforme tudo e a todos em meras mercadorias. O mundo assume cada vez mais as formas de uma grade corporação, a espontaneidade e a automação de todos os homens em uma vida carente de sentido verdadeiramente humano se intensificam. A razão humana vem ao longo deste tempo sendo destruída, uma razão da desrazão e uma constante dose de desesperança é a tônica da ordem do dia. A sociedade do século XXI é a sociedade doping, portanto, o doping social a qual vivemos, é resultante do processo de estranhamento, que nos coloca no automático da vida, onde o fazer é só fazer, onde o viver é a mera reprodução do viver estranhado. Esse tipo de sociedade, necessita visceralmente de Sísifos. De indivíduos que se perdem em suas angústias, seus vínculos afetivos são pautados no ter, mesmo que esse outro seja a pessoa a quem se diz “eu te amo”. Esse processo de estranhamento, produz o homem estranho a ele mesmo diante de outros homens estranhados. Sobre a questão do estranhamento Lukács (2013) fez a seguinte colocação:

Todo estranhamento é um fenômeno socioeconomicamente fundado; sem uma mudança decisiva da estrutura econômica, nada de essencial poderá ser modificado nesses fundamentos por meio de alguma ação individual. Em segundo lugar, sobre essa base, todo estranhamento é, antes de tudo, um fenômeno ideológico, cujas consequências prendem a vida individual de todo homem envolvido de maneira tão multifacetada e firme que a sua superação subjetiva só poderá ser realizada na prática como ato do indivíduo envolvido em cada caso específico. Portanto, é perfeitamente possível que homens singulares sejam capazes de discernir teoricamente a essência do estranhamento, mas em sua conduta de vida permanecem estranhados e até dependendo das circunstâncias, estranham-se ainda mais. Com efeito, todo momento subjetivo do estranhamento só pode ser superado por meio de pores corretos na prática por parte do indivíduo envolvido, mediante os quais ele modifica de fato e na prática o seu modo de reagir aos fatos sociais, ao seu comportamento perante sua própria conduta de vida, perante seus semelhantes. O ato individual, direcionado para si mesmo, constitui, portanto, o pressuposto incontornável de uma superação [*Aufheben*] real (e não apenas verbal) de todo estranhamento no que se refere ao ser social de cada homem singular. Em terceiro lugar, como também já foi ressaltado anteriormente, no âmbito do ser social há somente estranhamentos concretos. O estranhamento é uma abstração científica, todavia indispensável à teoria, portanto, uma abstração razoável. Nesse tocante, está claro que todas as formas de estranhamento que se tornam atuantes num determinado período estão fundadas, em última análise, na mesma estrutura econômica da sociedade. (LUKÁCS, 2013, p. 632-634)

Ainda sobre o estranhamento, Lukács (2013) asseverou que:

Portanto, ontologicamente o estranhamento nunca é um estado, mas sempre um processo que se desenrola dentro de um complexo – a sociedade como um todo ou então a individualidade humana singular. Essa processualidade, como em toda parte na sociedade em que o pôr teleológico do homem singular perfaz o seu fundamento essencial, consiste necessariamente, por um lado, desses pores e, por outro, das cadeias causais que eles põem em marcha. (LUKÁCS, 2013, p. 635)

Partido de Lukács (2013), o estranhar-se complexifica ainda mais visto que está presente na teia social, se objetiva no plano real. E assim, o estranhamento influencia diretamente nossas ações, nossos hábitos, nossa forma de ver o mundo e de explicar esse mundo. Nesse sentido, o estranhamento impacta diretamente não só do ponto de vista da razão, mas de toda nossa afetividade. Sendo a sociedade capitalista eminentemente uma sociedade de classes, e classes antagônicas os indivíduos são levados desde logo muito cedo a se mover de forma espontânea para esses estranhamentos. O que coloca esse processo estranhado como algo natural, pertencente ao existir humano.

Se o estranhamento brota da vida cotidiana, e sendo o cotidiano o palco da reprodução da nossa existência, que é efetivamente cortada pela forma como nos relacionamos e, sendo essas interações sociais fundadas na dinâmica do capital vai, ser

esse tipo da prática ideológica que conduz os homens a torna-se Sísifos empreendedores, isolados e perdidos em seus infinitos particulares. Tornam-se fetichizados pelas mercadorias, sendo eles mesmos uma mercadoria. Sísifo do século XXI é uma extensão de seu smartfone. Diante de uma sociedade altamente desenvolvida do ponto de vista da ciência, da tecnologia entre outros, produz um processo de reificação cada vez mais refinado, ou seja, necessita produzir cada vez mais uma autoreificação sutil. Para Lukács (2013, p.671) “não se pode entender a reificação e o estranhamento no processo de desenvolvimento socioeconômico sem a compreensão de que cada uma de suas novas formas é sempre produto de um progresso econômico.”

Por dentro da sociabilidade da burguesia, é a eminente presença de um indivíduo que teria apenas uma generalidade em si. Essa generalidade em si universalizada, seria uma das grades utopias do modelo social vigente. Seria a busca de uma ruptura mesmo que de forma parcial ou aparente com a generalidade para si. A generalidade para si do ponto de vista da burguesia é sempre uma ação a ser combatida, para isso faça mão das mais diversas estratégias manipulatórias. Tal manipulação do capital, deveria ou deve considerar que segundo Lukács (2013, p. 679) “agora, contudo, a esfera do inessencial enquanto esfera da criatura se converte em uma espécie de cárcere corporal da alma, e só o ato de deixar essa prisão garante a existência significativa da alma.” Se vivemos cada vez em uma sociedade de mercadorias mais complexas em todos os sentidos, a ideia de Sísifo empreendedor perdido em seu infinito particular, tendo como prolongamento o seu smartfone é, algo que foi se tornado natural e, neste caso os Sísifos que têm seu corpo sendo prologando por seus smartfones é o reflexo de um processo de reificação planetária em um capita planetário.

Segundo Lukács (2013) uma marca do mundo pós 1945 é, o estranhamento que se faz presente em todas as dimensões da vida, com o objetivo de colocar a classe trabalhadora presa em sua particularidade, como afirmou Lukács (2013, p.716) “de fixá-lo definitivamente nela, de glorificar esse nível de ser com o único realmente existente e simultaneamente o único desejável enquanto grande conquista social.”

A representação concreta de um hábito que se torna universal, como o smartfone como um prolongamento de Sísifo empreendedor perdido em seu infinito particular, é concreta subordinação do ser social às indústrias de bens de consumo o que referenda a subsunção dos homens ao fetiche da mercadoria. Para Lukács (2013):

A importância de um consumo de massa nesse campo cria um aparato ideológico muito extenso, que domina os órgãos da opinião pública, cujo ponto central de

motivação é o consumo de prestígio, que toma forma como meio de criar uma “imagem”, como indução a ela; ou seja, a pessoa se veste, fuma, viaja, tem relações sexuais não por causa dessas coisas em si e por si, mas para apresentar no ambiente em que se vive a “imagem” de certo tipo de pessoa que é apreciada enquanto tal. É evidente que, nesse caso, a “imagem” é uma reificação explícita do fazer da própria pessoa, de sua própria condição, do seu próprio ser. Fica igualmente claro que a difusão e o predomínio universal dessas reificações da vida cotidiana fazem do estranhamento uma base tão fundamental da vida cotidiana que contra ela costumam no máximo levantar-se protestos bem abafados (descontentamento com o tédio no tempo livre etc.). Certos acontecimentos às vezes chegam a provocar reações de explosivas, mas justamente esse seu caráter de *happening*, que permanece puramente no plano do imediato, impede uma crítica mais aprofundada, que toque no ponto essencial da reificação e do estranhamento imperantes. Essa oposição crítica pressuporia a ruptura com as concepções de mundo manipuladoras cientificamente dominantes (sobretudo com o neopositivismo); ela teria de voltar-se contra o sistema, contra o império da manipulação (inclusive da democracia manipulada) (LUKÁCS, 2013, p. 716-717).

Diante da dinâmica da sociedade de classe, especificamente do capital, tudo leva a arrancar o indivíduo de todas as conexões reais, permite todo um processo de reificação e estranhamento tanto do indivíduo como da sociedade a qual pertence. A sociedade do século XXI é bem o exemplo do ser social que agora se torna o ser social do consumo, que adentra em uma relação afetivamente angustiante com os artefatos. Sua angústia diante da ausência do seu *smartphone* ou passar um tempo sem acessar as redes sociais, os aplicativos, estar gerando perturbações emocionais profundas em jovens, que entram em crise de ansiedade, de desespero quando não estão utilizando os seus *smartphones*. O que os especialistas estão chamando de “monofobia”, que significa a dependência ao vício em outras tecnologias tais como: computadores (hoje os *smartphones* são verdadeiros computadores), videogames, entre outros artefatos. Portanto, estamos cada vez dentro de um mundo onde a razão foi sendo destruída, a desrazão e a desesperança parece ter entrado em cena em toda sua intensidade.

A angústia de ser esquecido, a angústia de não estar conectado, a angústia de quantos cliques sua foto vai ter no Instagram, a forma padrão que você deve aparecer, leva ao culto da imagem, do desejo de uma representação que faz você está no padrão desejado. Para Lukács (2013) o sentimento de angústia é o temor a algo, que não está claramente definido pelo angustiado. Então, a desrazão e a desesperança sentida assume o sentimento de angústia, visto que o sentimento do vazio, da falta de sentido da vida e da existência, parece separada da vida real, do que concretamente produz todas esses sentimentos, esse afeto que nos coloca cada vez mais diante do sofrimento e da dor, e a dose para a resolução deste problema no campo da vida contemporânea é o não pensar efetivamente sobre as coisas, mas apenas viver, consumir quando você sente dor,

preencher seu espaço vazio (interno) com objetos, sair destruindo de forma violenta as coisas ou até mesmo pessoas que se colocam de alguma forma contrária a você. As formas de lidar com a angústia contemporânea se expressa de forma eclética, paliativa, onde se busca soluções mágicas, como terapias de autoajuda, livros e outros receituários.

O isolamento, o enquadramento afetivo e social cada vez mais formatado a partir de um aparelho celular se faz mais presente. Os cliques nas imagens, o reconhecimento pelo número de seguidores, é agora a base da representatividade, é a imagem, é a aparência das coisas que se fortalece nos vínculos afetivos. Vivemos em uma sociedade onde todas as pessoas passam a construir e viver um personagem, que no fundo gostariam de ser, mas muitas vezes as imagens não representam o real, mas o “ideal” vazio da mercadoria burguesa.

A desrazão teleguiada pelas mídias sociais, oferece mesmo que de forma ilusória, o grande espetáculo do vazio, do efêmero. Sísifo empreender é mais que nunca a carcaça do seu tempo histórico. Um tempo que tem no imediato e na virtualidade de tudo sua mais nova geração de uma desrazão e uma desesperança de cliques nas imagens. Nesse sentido, o século XXI é a expressão da aparência de tudo e de todos, que atinge cada indivíduo.

A mercadoria ou a coisa “aparelho celular” com todas as suas tecnologias hiper avançadas, é o artefato de nossa adoração, é parte integrante de nossa desrazão e também aponta para nossa desesperança. Passamos a não poder viver sem um clique na tala do celular, nossa razão é objetal no mundo das redes sociais, nossa vida é objetal, nosso afeto é objetal. Passamos a viver o que não somos, nos perdemos de nós mesmos, colocamos tantas máscaras sobre nossa pele, que quando desejamos retirar alguma delas, parece ter se confundido com nossa epiderme. Como diante deste cenário caótico, pensar a razão ou o problema da desrazão e de uma desesperança que parece ser infinita, visto que no horizonte o que aparece em primeiro lugar é nossa loucura, a nossa angústia sempre de forma particular.

Nada mais propício que voltar ao “velho Marx”, para entender que a razão dialética, que nos permite pensar o mundo não apenas em sua forma uniliteral, como tão bem deseja a burguesia reacionária e contrarrevolucionária, que aposta na nossa derrota diante da vida. Uma derrota que pode parecer imediatamente efetivada na história, mas essa efetivação é também mera aparência da coisa em si. As contradições produzidas pela ordem burguesa são o grande elemento que não permite a hegemonia desta derrota de Sísifo empreender como ser da totalidade social.

Sísifo empreendedor, que encontra dentro das fábricas, por dentro da classe trabalhadora, por fora da classe trabalhadora entre os miseráveis, também vivencia na pele essas contradições. E não se pode negar que esses Sísifos que carregam suas enormes pedras, não entendam mesmo que de forma parcial sua real condição. Todas as manifestações mesmo reconhecendo seus limites, é em última instância uma luta contra a ordem do capital. Portanto, todos esses processos de mediações entre o homem e a natureza e entre os próprios homens não podem ser pensados como algo fechado em si mesmo, mas é parte de um processo que está sendo, não significa que vai continuar sendo para todo o sempre amem. O desejo burguês esbara na sua própria condição objetiva de sua forma de pensar e fazer o mundo se reproduzir. Nesse sentido, Mészáros (2007) asseverou que:

O caráter radicalmente ilimitado da história criada é inseparável da condição única de automedicação da humanidade com a natureza ao longo da história. Isso é muito verdadeiro no sentido de que não há como predeterminar permanentemente as formas e as modalidades da automedicação humana, precisamente porque ela é automedicação. As complexas condições dialéticas dessa automedicação pela atividade produtiva só podem satisfazer-se – uma vez que são constantemente criadas e recriadas – no curso dessa própria automedicação. É por isso que todas as tentativas de produzir sistemas de explicação histórica nitidamente encerradas em si mesmo e convenientemente fechadas resultam ou em alguma redução arbitrária da complexidade das ações humanas à simplicidade crua das determinações mecânicas ou na sobreposição idealista de um ou outro tipo de transcendência a priori à imanência do desenvolvimento humano. (MÉSZÁROS, 2007, p. 50).

No contexto da mesma obra de Mészáros (2007) no seu primeiro capítulo intitulado *A tirania do imperativo do tempo do capital*, o autor diz que:

A sóbria verdade é que a tendência universalizante do capital jamais pode chegar à fruição no interior de sua própria estrutura. Pois o capital deve decretar que as barreiras que não pode transcender – a saber, suas limitações estruturais recônditas - são limites intransponíveis de toda produção geral. Ao mesmo tempo, o que se deve de fato reconhecer e respeitar como limite inviolável e uma condição vital do desenvolvimento contínuo – isto é, a natureza em toda a sua complexidade como o fundamento da própria existência humana – é integralmente desconsiderado na sistemática subjugação e destruição última da natureza. Isso ocorre porque os interesses fundamentalmente cegos da expansão do capital têm de rejeitar até mesmo o fato de que as condições mais elementares da vida humana são diretamente enraizadas na natureza. Por conseguinte, em ambos os aspectos, isto é, tanto em relação àquilo que o capital se recusa a reconhecer – seus próprios limites estruturais -, quanto no que se refere ao seu impacto incorrigivelmente destrutivo sobre a natureza – o substrato vital da própria vida humana -, cumpre efetivar um rompimento consciente com

as determinações autovantajosas do sistema do capital. (MÉSZÁROS, 2007, p.52).

Nesse sentido, a burguesia necessita a cada momento produzir novas formas de ampliar a desrazão e a desesperança em sua forma cada vez mais generalizada. Mesmo que essa generalização da desrazão e a desesperança chegue a seu limite máximo. É o limite máximo, é o tipo Sísifo empreendedor perdido em seu infinito particular, no isolamento dentro do coletivo.

Portanto, Lukács (2019) em 1848, no seu artigo intitulado *Por que a burguesia precisa do desespero?* Publicado no Anuário Lukács 2019, pelo então *Instituto Lukács*. Afirmou que:

Seria superficial pensar que tenha sido a própria burguesia que produziu esta filosofia para sua própria proteção. Não. Aqui se trata de uma concepção de mundo que emerge espontaneamente, de um reflexo imediato da situação vive a intelligentsia na era do imperialismo. Considerando esta situação! O ponto de partida é a insatisfação com o mundo circundante e o descontentamento, a indignação, o desespero, o niilismo, a falta de perspectiva, que surgem desta insatisfação. Neste mundo distorcido, o indivíduo desesperado procura uma saída individual, no entanto, ele não a encontra. Ele não pode encontrá-la, pois questões sociais não podem ser resolvidas individualmente. Reflete-se nos seus pensamentos, conseqüentemente, um mundo vazio, desorientado, desumano e sem sentido. Daqui ele tira – num desespero cínico ou sincero – suas conseqüências (LUKÁCS, 2019, p. 240).

O desespero vem se aprofundando ao longo de décadas, no século XXI tomando formas e conteúdos cada vez mais eficazes, que atinge diretamente a afetividade, a emoção dos indivíduos. Portanto, em um mundo do desespero e da desrazão, a totalidade do humano deve ser cada vez mais escravizada, espoliada. Diante de todo esse cenário traçado ao logo desta tese, vivemos em um mundo da confusão. Onde o real se confunde com o abstrato na imediatividade da vida cotidiana. O limite entre a verdade e a falsidade, o bem e o mal. A sociedade contemporânea é a sociedade de um consenso de uma aparente realidade caótica, que para resolver ou buscar satisfazer seus desejos mais imediatos, passa a viver cada vez mais presa ao mundo virtual. O mundo virtual, onde tudo é possível, um mundo onde o “EU” pode ser vários, onde a representação mediática é a grande tônica e, atinge a todos, inclusive a classe trabalhadora.

A tônica da hiperindividualidade, da hiper comunicação, do desejo que se realiza com os cliques nas imagens que se posta nas redes sociais, passam a representar de forma cada vez mais constante a mera aparência da vida em que vivemos. A vida na sociedade do espetáculo das redes sociais contribui de forma significativa para o afastamento da

apropriação do real pela razão, que se perde nesse emaranhado de cliques, onde os indivíduos passam a representar personagens, passam a colocar padrões de postagem que evidenciam cada vez mais o consumo manipulado do capital em tempos de virtualidade do real.

Basta ver todo o trabalho de manipulação que ocorreu nas eleições dos Estados Unidos com Trump e em 2018 no caso do Brasil com Bolsonaro, ambos candidatos de extrema direita, que utilizaram de estratégias de manipulação de informações, para serem eleitos, com a utilização de *Fake News*, intensificação de propagandas que criaram confusões, obscuridades, calúnias, agora dentro de uma perspectiva planetária.

O contraponto da utilização das redes sociais que possibilita também os grupos sociais a estabelecerem eventos tais como as manifestações de junho de 2013 que ocorreram no Brasil e, tomaram proporções não esperadas, tendo como ponto de partida a luta pelo passe livre. Assim também ocorreu em várias parte do mundo, onde os movimentos sociais, promovem articulações sociais de “resistências” ao enfrentamento dos conflitos tais como racismo, a luta pela defesa da mulher, entre outras pautas.

Minois (2019), em sua obra *História da Solidão e dos Solitários*, apresentou o seguinte resultado de uma pesquisa que ocorreu no Estados Unidos em 2001 e no Japão em 2000, chegando-se ao seguinte resultado:

Milhões de adolescentes americanos declararam que preferem se comunicar com seus companheiros na internet, mais do que na realidade. No Japão, conhece-se o fenômeno dos kikikomori, jovens que ficam confinados em casa e só têm contato com o mundo através das telas de televisão e do computador. Em 2000, pesquisas revelaram que a utilização da internet ‘diminui o círculo das relações sociais próximas e longínquas aumenta a solidão, diminui ligeiramente a quantidade de suporte social (MINOIS, 2019, p.48-481).

Portanto, diante deste cenário, cada vez mais marcado por um capitalismo manipulatório, onde as pessoas estão cada vez mais conectadas e ao mesmo tempo cada vez menos conectadas às forças motrizes, as representações são definidas pelo número de seguidores que têm em suas redes sociais, o que estabelece uma ação de “transgressão” à ordem da sociedade, passando a ser vista, ou reconhecida e, assim deixaria sua invisibilidade. Basta isso para se ter um “poder”, é o reconhecimento do chamado “lugar de fala”.

Todo esse processo imprime em grande medida na vida cotidiana o aprisionamento ao imediato, ao desejo do que se “quer ser”, mesmo que seja no nível da

aparência, do fenomênico. As relações sociais estão cada vez mais superficiais, padronizadas, tornando-se artificiais, mais vazias. E fica mais vazia quando os cliques esperando a postagem não ocorrem, gerando uma ansiedade, um medo de ser “cancelado”. Diante deste mundo caótico e manipulado, o desespero é a grande fonte de dominação da afetividade de homens e de mulheres, não importando a idade. Em grande medida esse desespero é decorrente da própria insatisfação com a vida. Uma vida que se apresenta a razão como uma vida marcada por ciclos que se repetem. Por se repetir não teria saída, quando se pensa que encontra saída, ela evapora no ar, no efêmero do seu tempo de existência.

Para Lukács (2019):

O ponto de partida é a insatisfação com o mundo circundante e o descontentamento, a indignação, o desespero, o niilismo, a falta de perspectiva, que surgem desta insatisfação. Neste mundo distorcido, o indivíduo desesperado procura uma saída individual, no entanto, ele não a encontra. Ele não pode encontrá-la, pois questões sociais não podem ser resolvidas individualmente. Reflete-se nos seus pensamentos, conseqüentemente, um mundo vazio, desorientado, desumano e sem sentido. Daqui ele tira – num desespero cínico ou sincero – suas conseqüências (LUKÁCS, 2019, p.240).

Esta concepção de mundo, do mundo habitado por Sísifo empreendedor, que perdido em seu infinito particular, em suas angústias, desorientações, medos, busca compensações afetivas em uma “terra onde tudo se pode”, onde o irreal pode torna-se real. O mundo das redes sociais é, a expressão máxima de homens e de mulheres manipulados pela dinâmica do capital. Nesse sentido, enquanto se esforça para ser o que se deseja ser nas redes sociais, a vida real ocorre dentro dos limites da racionalidade ou na desrazão e na desesperança proposta pela burguesia.

Sobre essa problemática Lukács (2019) afirmou que:

Estas concepções de mundo parecem, então, numa primeira vista, expressar uma revolta ou, pelo menos, uma negação clara do mundo existente. Assim, para que tais concepções de mundo da burguesia imperialista são uteis? Como ela pode aproveitar-se delas para suas finalidades? Como ela pode influenciá-las? A utilidade exprime-se, sobretudo, em que é impossível para esta indignação, enquanto tateia e procura a saída individualmente, movimentando-se em círculos, poder se direcionar para a transformação da sociedade. Já o primeiro clássico do pessimismo, Schopenhauer, recusou de antemão todos os esforços – inferiores, aos seus olhos – orientados em transformar a sociedade. E na sombra do mais elevado princípio da filosofia de Heidegger e Sartre: o mundo todo, reduz, aos olhos dos discípulos, toda reforma social “mesquinha” e “inferior” a uma completa insignificância. Decerto,

quem se revolta deste modo, é, na vida, um filisteu passivo ou paciente (LUKÁCS, 2019, p. 240).

Lukács (2019) no artigo referido datado de 1848, fez menção a um momento de franco desenvolvimento do imperialismo e da filosofia irracionalista da burguesia. Guardando as devidas particularidades do século XXI, todo esse irracionalismo transborda em uma miserabilidade da razão, tendo Sísifo empreendedor o grande tipo de homem produzido pela manipulação do capital. Em seu desespero cotidiano não consegue suplantar seu individualismo egoísta. Sísifo empreendedor e hiperindividualista não apreende os links envolvidos em suas tomadas de decisões cotidianas. Lukács (1966) e Heller (2016) afirmaram que a conexão entre a práxis e a teoria no plano da vida cotidiana, é um processo fundamental, se apresentando aos seres como uma forma de ser, o que se explicita como algo de caráter ideológico.

Seguindo as afirmações de Lukács (1966) na vida cotidiana a questão da conexão entre a prática e a teoria, pode em um primeiro momento se colocar no plano ideológico, ofertando para o ser um direcionamento ou as formas das tomadas de decisões no plano singular de sua vida, ou pode aparecer ao ser como aquela realidade que deverá ser enfrentada de forma mais adequada, organizando sua vida em conformidade com suas aspirações. É importante ressaltar que Sísifo empreendedor do século XXI, está mergulhado cada vez mais dentro de uma ultragenaralização, um pragmatismo e um juízo de valor cada vez mais pautados no imediato da vida, em um contravalor.

Seguramente, a educação tem um papel fundamental, tanto do ponto de vista de colaborar para uma subjetividade crítica ou revolucionária, como para a formação de uma subjetividade aprisionada aos limites da ordem dominante. A educação e a escola são espaços de formação de subjetividades. No contexto atual, a educação vem sendo influenciada por valores que expressam um ultraconservadorismo, marcada por uma narrativa de caráter de “neutralidade”, que na prática esconde uma intencionalidade violenta, repressora e fortemente persecutória.

Por certo, todo esse ideal objetiva a produção de uma subjetividade que esteja atrelada ao consenso de uma formação unilateral, destituída de criticidade, mas recheada de um discurso do ódio, de liberdade individual, para formar mais que nunca os filhos do proletariado para servirem ao mercado, o grande deus burguês.

No plano da educação mundial, mais que nunca vem se formando um modelo educacional pautado na formação empreendedora. Duarte (2001) afirma que a educação

vem assumindo cada vez mais o lema do “aprender a aprender”, que em outras palavras significa que o aluno individualmente, pela sua autonomia, realizaria sua própria aprendizagem, secundarizando o papel da transmissão do conhecimento a partir da mediação do professor. Certamente tal modelo educativo levaria o indivíduo ao exercício livre de sua autonomia, na medida em que seria valorizado o método que o aluno efetivou para a aquisição, a elaboração e a construção do conhecimento. Resta pensar qual é o sentido real de uma formação baseada na chamada liberdade individual, no mero foco do caminho metodológico produzido pelo aluno em sua formação individualizada, ou empreendedora.

Outro dado alarmante é o investimento na modalidade de educação a distância, que se caracteriza por uma formação aligeirada, na base de leitura de textos em PDF, por plataformas de ensino que só visam ao enriquecimento dos grandes conglomerados educacionais privados. Estamos diante de uma educação meramente pragmática, superficial, que mais que nunca forma empreendedores, ou forma Sísifos Empreendedores para atuarem em um mundo metafisicamente único.

Para além destes aspectos, percebe-se na educação propostas ultraconservadoras, que se pautam pelo criacionismo, por um fundamentalismo religioso, comandado aqui no Brasil especificamente pela bancada evangélica, que é a base do atual governo Bolsonaro. É o fantasma do ideal da Escola Sem Partido, que apresenta uma narrativa não ideológica, e, portanto, não doutrinária. Na realidade, a Escola Sem Partido é a escola do partido do capital, representada pelas forças mais ultraconservadoras, de uma burguesia e de uma pequena burguesia reacionária, mesquinha e fascista.

Efetivamente, dentro desse contexto, como se articulam os vínculos afetivos na sociedade contemporânea? Qual a valoração estética que se faz sobre um tipo determinado de ser humano? Qual a influência da mídia, da publicidade, assim como da educação discutida acima na formação ou na deformação da personalidade de mulheres e homens?

Portanto, a educação ou a formação é o local formal onde os indivíduos vão se apropriar dos conhecimentos científicos, podendo, a partir daí, formular conceitos, desenvolver suas funções psicológicas superiores. A criança vai se apropriando do mundo, torna-se humanizada e vai desenvolvendo sua subjetividade dentro de uma realidade concreta. A questão que se coloca diante de um cenário sombrio é: como tais conceitos estão sendo formados? Quais os efeitos dessa formação unilateral que as

crianças estão recebendo e suas implicações ao longo do tempo da formação de sua subjetividade e de sua personalidade? Estaria a escola a formar Sísifos Empreendedores, esvaziados e empobrecidos no desenvolvimento de suas reais potencialidades?

Sem dúvida, a sociedade no século XXI é uma sociedade do capitalismo manipulatório, que subverte a subjetividade dos seres humanos de forma cada vez mais sutil, utilizando recursos cada vez mais complexos, que tem como ponto de partida e ponto de chegada a formação do mundo da mercadoria, o mundo da singularidade do tipo Sísifo Empreendedor, que parece ter o mesmo comportamento estereotipado. Um mundo marcado por determinado tipo de padrão.

O padrão afetivo, promovido pela mídia, pelas redes sociais, é reforçar em um primeiro plano o consumo como o grande ideal da vida, a superficialidade das relações humanas, que vão aos poucos perdendo seu caráter de durabilidade. Os laços afetivos estão cada vez mais efêmeros, passa a existir uma volatilidade dos vínculos afetivos e sociais.

Realmente, tendo esse cenário por base, os sentidos de projetos que busquem se realizar a longo prazo foram se perdendo, não se tem mais o “tempo”. O tempo passou a ser sentido como algo que está cada vez mais acelerado em relação a outros momentos da história. Parece que o tempo se encurtou, é necessário mais que as vinte e quatro horas do dia para dar conta de tudo ao mesmo tempo, principalmente nas grandes metrópoles.

No processo de fragmentação da vida contemporânea, não apenas o sentido do “tempo” objetivamente e subjetivamente é alterado em decorrência da intensificação da precariedade da existência, sob a dinâmica do capital financeiro, o qual imprime uma volatilidade, uma efemeridade, uma flutuação, sugerindo que todo o “tempo” é pouco para o que tem que ser feito. Mas a ideia de “espaço” também é alterada, com a inserção de um mundo cada vez mais digitalizado, virtualizado. A grande ideia de um “absoluto” que comanda o mundo como um grande deus se apresenta cada vez mais presente. A sociedade atual é a sociedade da imersão subjetiva no “absoluto”, no “dinheiro”; vivemos o tempo cada vez mais concreto do ditado popular “tempo é ouro, tempo é dinheiro”.

Com certeza, os vínculos entre os indivíduos vão sendo corroídos, assim como a confiança, a lealdade. Os grandes projetos sociais, os grandes interesses coletivos estão sendo subordinados aos interesses individuais. O coletivo só passa a ter sentido na medida do exercício dos interesses privados e individualizados. Este é o cenário onde construímos

nossos vínculos afetivos e sociais, marcados pelo empobrecimento dos sentidos e dos significados mais humanos.

Assim, o significado e o sentido da vida, imersos no empobrecimento das potencialidades humanas, imprime uma subjetividade, uma racionalidade imersa em um presente contínuo da superficialidade, da mera aparência, sem nenhum tipo de aprofundamento. A razão é meramente “performática”, uma que, para ser Sísifo Empreendedor, não basta apenas imprimir em si mesmo toda uma lógica empresarial, mas se faz necessário que esta venha acompanhada de uma ação de um indivíduo aparentemente “ativo” de sua vida. Esse aparentemente “ativo de sua vida” refere-se ao total engajamento do ser para o trabalho, no ser-em-si do mercado. É a vida pensada e sentida pela busca incessante do sucesso, do dinheiro, e o resultado seria o reconhecimento do pertencimento, mesmo do ponto de vista utópico da sociedade dos empreendedores.

Santos (2021) sob a questão da condição performática, asseverou que:

Esse movimento, por sua vez, resulta em um novo ethos, típico de nossa era, na qual o indivíduo se torna um microuniverso que deve se harmonizar perfeitamente com o mundo da administração empresarial e, em última instância, com o universo macro do mercado mundial globalizado. A proliferação da linguagem do *management* na vida cotidiana, particularmente via redes sociais, é indício flagrante dessa colonização do pensamento. Trata-se, com isso, de produzir um eu performático, que vislumbra sempre um passo além, que exige sempre mais de si mesmo. O imperativo ético da sociedade neoliberal é ultrapassar todos os limites (SANTOS, 2021, p. 114-115).

Consoante com o ideal de Sísifo Empreendedor e performático, chega-se – ou pelo mesmo se busca chegar – pela via do capital financeiro a um indivíduo meramente monetizado, ou seja, ele busca transformar ele mesmo em dinheiro. Nesse contexto do mundo de Sísifo Empreendedor “tudo é possível”, “tudo depende de seu esforço”. O performático entra em cena, sua racionalidade é pura resignação às leis do mercado, da competitividade, todos passam a ser todos um dos outros, operam em sua subjetividade uma clivagem entre o ser genérico, para o ser-em-si do mercado.

Esse processo de clivagem ao ser-em-si do mercado é um processo profundo de estranhamento e reificação que o capital opera do ponto de vista da personalidade dos Sísifos. É importante salientar que esse processo não é algo linear, que ocorre sem os processos antagônicos de classe. Mas, por sua vez, a burguesia produziu ao longo desta fase o capitalismo monetário e manipulatório, a ilusão de que todos os indivíduos

independentes de sua classe social podem ser agora não apenas trabalhadores, mas podem se tornar “proprietários de seus meios de produção”, de “acumulação de capital.” Estaríamos diante de uma sociedade de “iguais”.

Esse grande ideal, resultado dessa clivagem entre o ser genérico e o ser-em-si do mercado, é a representação mental, é a internalização de um “EU” do “OUTRO” (capitalista) que colabora para a não cisão da ordem sociometabólica do capital. Um “EU” que é resultante do mundo estranhado e reificado da mercadoria, que, resignado, reforça ainda mais o poder metafísico da mercadoria, do “absoluto”, do dinheiro, como a finalidade de ser e viver.

A pragmática da vida cotidiana do século XXI, com as redes sociais, os aplicativos, não se tem mais tempo para perder, se deseja tudo de forma instantânea. A velocidade é uma grande tônica do mundo contemporâneo. Pela via dos aplicativos de consumo, pode-se acompanhar a saída de seu pedido e o percurso de Sísifo empreendedor faz, como proprietário dos seus “meios de produção”, a moto, a bicicleta e seu aparelho de celular conectado à *internet*, para garantir o maior número de entregas; do outro lado um outro indivíduo angustiado pelo tempo da espera, que parece ser longo, na busca de saciar seus desejos.

Tudo é vivido no plano de uma velocidade, onde não se tem mais o tempo para pensar, para refletir sobre as coisas, mas apenas para executar, para parecer ser. Emerge uma cultura que procura de forma cada vez mais urgente um rumo, que a torne um lugar comum segundo Eagleton (2011). Essa cultura do lugar comum, posto da vida cotidiana da sociabilidade burguesa, imprime uma desrazão e uma desesperança, que tem no efêmero, no ter, na velocidade da aparência do viver, o desespero de um Sísifo empreendedor que se “perde” em seu infinito particular. Todo esse processo do culto a vida do jeito como ela “é”, pontua uma passividade desesperada, da qual Sísifo empreendedor do século XXI parecer não estar conseguindo sair.

Diante de uma concepção de mundo do espetáculo, de uma cultura rumo a um lugar comum, dos aplicativos, da satisfação imediata e efêmera, onde o ato de pensar, de refletir sobre o mundo de forma para além do imediato cede lugar ao mundo do jeito como ele “é”, assim uma desrazão e uma desesperança se apresentam como ponto aparentemente final de uma vida sem sentido, uma vida pseudoconcreta.

Para Lukács (2019):

As duas concepções de mundo estão em oposição irreconciliável uma em relação a outra. Tanto mais a falta de perspectiva, o niilismo, a ideologia do desespero das modernas concepções de mundo são úteis para a burguesia imperialista, tanto mais são prejudiciais para a concepção de mundo dos próprios povos que estão se libertando. É uma tarefa ideológica urgente liquidar radicalmente de maneira conceitual as concepções de mundo da burguesia. Não somente para aniquilar o exército de reserva ideológico, quinta coluna do fascismo que eventualmente está se formando, mas também para reproduzir a intelligentsia perdida no imperialismo, para lá onde ela pertence: do lado do novo mundo construído pelos trabalhadores e pelo campesinato (LUKÁCS, 2019, p. 245-246).

Portanto, em um mundo onde se arvoram sobre homens e mulheres a razão da desrazão e a desesperança da vida. Passamos ao mundo onde os indivíduos em suas singularidades tornam-se clones, de um único padrão. O padrão de Sísifo empreendedor, que não compreende sua individualidade como um desdobramento em sua natureza rica, criativa, com possibilidades diversa e crítica.

Mas as condições objetivas não permitem a Sísifo empreendedor apreender essa sua potencialidade na integralidade, por ser algo desfavorável as próprias condições objetivas. Diante do exposto, a personalidade de Sísifo empreendedor foi se fazendo cada vez mais deformada. E nessa deformação de sua personalidade, ele se torna cada vez mais portador da dinâmica dos contravalores burgueses.

Nesse sentido, Sísifo empreendedor se apresenta cada vez mais ensimesmado, que se entrega cada vez mais de forma inconsciente à modelos estereotipados, pré-formados dentro dos limites legais da sociedade burguesa, o que pode configurar cada vez mais em um processo de estranhamento do sujeito em si. Portanto, Sísifo empreendedor, é como os demais Sísifos empreendedores, que acha que tudo pode, que tudo pode ser alcançado, que sua luta diária o levará ao “reino da liberdade” burguesa tão almejado. Tal percepção é a produção de mais uma das grandes ilusões produzidas para o desespero de Sísifo empreendedor. A regra é a regra de todos contra todos, da competição, da ética do mercado, do homem lobo do próprio homem. Sendo assim, em uma sociedade da internet, da economia global do capital, vivemos em profundo isolamento diante do mundo, mesmo quando estamos no coletivo.

Todas essas questões apresentadas, a sociedade das redes sociais, do capital manipulatório, da prevalência da desrazão e da desesperança sob a tutela de uma burguesia reacionária e contrarrevolucionária, impactam diretamente no definhamento da personalidade de Sísifo empreendedor, que mesmo cansado não desiste da grande ilusão do “reino da liberdade” burguesa. Quanto mais o Sísifo empreendedor do século XXI

busca atingir sua grande ilusão de ser um empreendedor de sucesso, mas ele se esvazia, mais preso ao “reino da necessidade” ele permanece, e assim, mais a burguesia perversa, se acha intocável, em seu sonho de uma eterna felicidade.

A grande questão que se coloca, é como a classe trabalhadora vai retornar à agenda revolucionária, à luta pela superação da ordem burguesa? E nesse sentido romper com os valores, o pragmatismo imediato do reino da necessidade? Como refazer o caminho para uma consciência crítica e revolucionária do ponto de vista planetário? Em pleno século XXI nada mais verdadeiro do que as palavras de ordem de Marx e Engels (2010) no Manifesto Comunista “trabalhadores de todo o mundo uni-vos.

Marx (2013) em sua obra máxima *O capital* livro I, afirmou que:

Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias, ou seja, como valores, e, nessa forma reificada [sachich], confrontar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo etc. (MARX, 2013, p. 153-154).

Na mesma obra Marx (2013), expõe que:

Essa limitação real se reflete idealmente nas antigas religiões naturais e populares. O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentarem diariamente para os próprios homens com relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A figura social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência que por sua vez, são elas próprias o produto material-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento. É verdade que a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor e a grandeza de valor e revelou o conteúdo que se esconde nessas formas. Mas ela jamais sequer colocou a seguinte questão: por que esse conteúdo assume aquela forma, e por que, o trabalho se representa no valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho? Tais formas, em cujo testa está escrito que elas pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção, são consideradas por sua consciência burguesa como uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo. Por essa razão, as formas pré-burguesas do organismo social de produção são tratadas por ela mais ou menos do modo como as religiões pré-cristãs foram tratadas pelos Padres da Igreja (MARX, 2013, p. 154-156).

Partindo de Marx (2013), uma sociedade que tem como base central, o mercado como o grande “Deus Capital”, não teria como não produzir Sísifos empreendedores no século XXI. Não teria como ter na deformação da personalidade um dos seus pilares. Deformar os homens, os transformando em Sísifos é, neste contexto, algo quase “natural”. Passamos por um momento histórico ímpar na história da civilização humana, marcado por um alto nível de rebaixamento da subjetividade, por uma racionalidade que parte da desrazão para apreender a vida, e na medida em que a razão foi sendo destruída e, colocada no seu lugar uma desrazão, uma miserabilidade foi se constituindo entre os homens.

Essa miserabilidade da razão, é a síntese de um longo percurso do agir dos próprios homens, que foram pouco a pouco tornando-se Sísifo, que carrega sua pedra como se só ele a carregasse, como se só ele estivesse preso em um infinito particular, que parece impossível transbordar. E assim, parece que vamos perdendo nossa humanidade, nossos vínculos sociais. Onde os outros são meras representações dos meus desejos mais individuais. Nosso afeto parece se transformar em uma coleção de afetos insatisfeitos, em amores insatisfeitos, em desejos que só podem ser realizados no plano virtual, portanto, fora do real. Estamos perdendo o tempo de viver e, colocando em seu lugar um viver do desespero, onde a dor e o sofrimento são naturalizados. Onde o viver é produzir, produzir e produzir ao máximo não importando o impacto de toda essa coleção de mercadorias que produzimos, e que nos transforma também em mercadoria, em coisa. Em um sujeito que se coloca como soberano de si mesmo.

É Sísifo que parte do pressuposto que quanto mais capital mais vida se pode gerar. E essa luta desumana e brutal pelo capital, a guerra é pela sobrevivência, pela liberdade individual. A vida passa a ser a expressão de uma natureza-morta. Retornar ao verdadeiro humano, a emancipação de todos os homens e de todas as mulheres só será possível quando a humanidade romper com a barbárie produzida pela sociedade do mercado, da mercadoria, do valor de troca. Quando tudo for desnudado, quando o que era estranhado passe a ser visto não como algo para além dos homens, mas como algo construído pelo agir de todos os homens e mulheres. Para isto, o único espaço possível de ser realizado, é na luta coletiva, nas lutas de classes, onde todos nós nos deparamos com possibilidades da revolução. De perceber que a raiz de todos os problemas encontra-se no homem e, neste sentido, a possibilidade de resolução de todos os problemas pode ser radicalmente resolvida, visto que é no agir de todos os homens e mulheres que se encontra a raiz da solução da civilização.

## SEÇÃO V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos as considerações finais da tese com um trecho da obra, de Graciano Ramos. O objetivo de iniciar as considerações finais trazendo para a discussão a referida obra tem o intuito de demonstrar como o estranhamento e a reificação, dimensões da vida sob a tutela do capital, imprimem a miséria, a deformação do “EU”. Portanto, uma personalidade deformada elabora e vivencia seus vínculos afetivos sem se dar conta de que sua existência não passa da mera condição de mercadoria, ou seja, transforma em mercadoria. Assim pode ser pensada a história de Paulo Honório, personagem de São Bernardo. É a arte no campo da literatura que possibilita apreender e elevar nossa consciência diante de um mundo metafisicamente marcado pela mercadoria, sob a tutela do dinheiro, o grande “DEUS” de todos os “deuses”.

Em *São Bernardo*, obra de cunha realista, nos permite perceber o processo de evolução social de Paulo Honório, permitindo para o leitor uma auto ciência do drama do personagem. Toda história tem como cenário o Brasil da década de 1930 – 1940 e todos os problemas econômicos e sociais, com o país vivenciando o seu desenvolvimento industrial com capita internacional e uma oligarquia reacionária. A figura de Paulo Honório é a representação de um grande fazendeiro (coronel) e sua relação com quem o serve, portanto, a obra vai mostrando todo o processo de reificação o qual o personagem é tomado. Nesse sentido, suas relações são objetivas, Madalena seu grande amor é tratado como um objeto de sua posse, assim como a fazenda e os animais.

Para Bispo (2017, p. 103), “dentro da lógica do capital, Paulo Honório é aquele indivíduo que chegou ao topo da pirâmide graças ao seu espírito empreendedor, pois de tudo fez um pouco; foi guia de cego, trabalhador rural, presidiário, autodidata, comerciante e latifundiário”.

Em São Bernardo Graciliano Ramos retrata de forma fiel em primeiro plano a violência com que Paulo Honório trata os outros indivíduos e no segundo momento, a violência com que ele trata a si mesmo. Existe no final da obra um transbordar de Paulo Honório ao imediato que foi sua vida, seu fracasso, sua angústia de nada ter dado certo, do tempo perdido. Esse transbordar deste coronel, revela a ele mesmo sua reificação, a sua vida coisificada e a coisificação como tratava todos ao seu redor.

Partindo destas considerações sobre a referida obra, Bispo (2017)

A divisão social do trabalho no interior de uma sociedade agrária, que tem sua inserção na constituição das relações genuinamente capitalistas, manifesta-se quando Paulo Honório descreve suas habilidades no reino das ciências particulares: “sou versado em estatística, pecuária, agricultura, escrituração mercantil, conhecimentos inúteis neste gênero” (RAMOS, 1992, p. 9). Com a demonstração de conhecimentos de agrimensura, pecuária, apicultura, zootecnia etc., Paulo Honório pretende ser uma espécie de capitalista agrário moderno, distante daquela espécie agroexportadora que caracterizou a história da colonização brasileira (BISPO, 2017, p.102).

De acordo com a ordem do capital mercantil e industrial de seu tempo, Paulo Honório, em seu ser-em-si do mercado, é dominado pelo desejo de posse que o levaria a um grande ato performático o qual expressaria, em última instância, uma forma de “mostrar para o outro” o seu sucesso, o seu poder. Nesse sentido, passa a ter um certo grau de reconhecimento e pertencimento junto à classe dominante da oligarquia no sertão alagoano. Ao longo de toda sua vida, Paulo Honório é a representação performática de Sísifo Empreendedor do sertão, que, desumanizado, olha para os outros apenas como mera “representação” para atingir seus sonhos cada vez mais individualizados.

Conforme, a essa problemática Bispo (2017) fez a seguinte assertiva:

Para apropriar-se da fazenda São Bernardo, Paulo Honório aproxima-se de Luís Padilha, fingindo amizade e disposição para colaborar financeiramente na resolução de suas necessidades. Desse modo consegue enlaçar o antigo proprietário em dívidas impossíveis de ser quitadas em desfazer-se da propriedade. A ascendência econômica de um está articulada à decadência econômica do outro. Ao vender a propriedade por cinquenta contos de reis – na verdade, recebeu somente sete contos e quinhentos e cinquenta mil-réis – e ainda uma casa na cidade, Padilha adentra no reino dos homens destituídos dos meios de produção e subsistência para reproduzir sua existência material. Ao desapropriar Padilha, o novo proprietário de São Bernardo afirma: “Não tive remorsos.” (BISPO, 2017, p 104).

À medida que o ser-em-si do mercado se torna a base da vida do indivíduo, o seu código ético, sua conduta moral assume padrões valorativos do exercício de suas paixões. E no exercício de suas paixões não há espaço para o remorso. A lei se pauta pela defesa dos interesses privados, pela competição, pelo elemento performático. Nesse sentido, o “outro” é mera representação, não existe concretamente, e, sendo um “outro” que não existe, não se pode sentir remorso ou outro tipo de sentimento. São relações de negócios, são relações estabelecidas entre indivíduos com seu ser-em-si de mercado atuando. A vida é dos mais fortes, e Paulo Honório, em sua performance, expressa o seu sucesso diante de Padilha, que deixa de existir, pois não é mais “proprietário” de seus meios de

existência, e seu fracasso é resultado de sua incompetência como ser-em-si do mercado. E para o mercado não há espaço para não “proprietários”.

Para que Sísifo Empreendedor se constitua aqui na figura de Paulo Honório, é imprescindível, segundo Fromm (1983, p. 166), que sua capacidade afetiva esteja centrada em um sistema no qual “eu sou um sistema de desejos e satisfações; tenho que trabalhar para satisfazer os meus desejos e esses mesmos desejos são constantemente estimulados e dirigidos pela máquina econômica. O mundo é um grande objeto para o nosso apetite: uma grande maçã, uma grande garrafa.”

Da mesma forma, no mundo de Paulo Honório os fatos não existem, o que existe é a interpretação que se dá aos fatos. A interpretação é algo que passa pelo viés de quem interpreta, as perspectivas pessoais assumem o parâmetro valorativo. Nesse sentido, Paulo Honório não se sente incomodado ou com algum tipo de sentimento de culpa pela condição em que se encontra Padilha e toda a sua estratégia para se apropriar de São Bernardo. O mundo é a representação dos apetites de quem pode tê-los, que não pode exercer seus apetites, suas paixões devem se submeter aos apetites e às paixões do seu algoz.

Em *São Bernardo* Graciliano Ramos (2009) construiu um personagem com todas as particularidades de um Sísifo que se perde no seu infinito particular. Mas a grande sensibilidade de Paulo Honório foi, a descoberta de sua estranheza, de sua brutalidade, da perda de seu tempo em coisas que reconhece ter colocado dentro de uma carcaça de um tempo vazio. Mas que agora se dar conta dessa carcaça, e a morte de Madalena revela todas as suas contradições, seus medos, e suas angústias.

De repente voltou-me a ideia de construir o livro. Assinei a carta ao homem dos porcos e, depois de vacilar um instante, porque nem sabia começar a tarefa, redigi um capítulo. Desde então procuro descascar fatos, aqui sentado à mesa da sala de jantar, fumando cachimbo e bebendo café, à hora em que os grilos cantam e a folhagem das laranjeiras se tingem de preto. Às vezes entro pela noite, passo tempo sem fim acordando lembranças. Outras vezes não me ajeito com esta ocupação nova. Anteontem e ontem, por exemplo, foram dias perdidos. Tentei de balde canalizar para termo razoável esta prosa que se derrama como a chuva da serra, e o que me apareceu foi um grande desgosto. Desgosto e a vaga compreensão de muitas coisas que sinto. Sou um homem arrasado. Doença? Não. Gozo perfeita saúde. Quando o Costa Brito, por causa de duzentos mil-réis que me queria abafar, vomitou os dois artigos, chamou-me doente, aludindo a crimes que me imputam. O Brito da Gazeta era uma besta. Até hoje, graças a Deus, nunca um médico me entrou em casa. Não tenho doença nenhuma. O que estou é velho. Cinquenta anos pelo S. Pedro. Cinquenta anos perdidos, cinquenta anos gastos sem objetivo, a maltratar-me e a maltratar os

outros. O resultado é que endureci, calejei, e não é um arranhão que penetra esta casca espessa e vem ferir cá dentro a sensibilidade embotada. Cinquenta anos! Quantas horas inúteis! Consumir-se uma pessoa a vida inteira sem saber para quê! Comer e dormir como um porco! Como um porco! Levantar-se cedo todas as manhãs e sair correndo, procurando comida! E depois guardar comida para os filhos, para os netos, para muitas gerações. Que estupidez! Que porcaria! Não é bom vir o diabo e levar tudo? Sol, chuva, noites de insônia, cálculos, combinações, violências, perigos — e nem sequer me resta a ilusão de ter realizado obra proveitosa. O jardim, a horta, o pomar — abandonados; os marrecos-de-Pequim — mortos; o algodão, a mamona — secando. E as cercas dos vizinhos, inimigos ferozes, avançam. Está visto que, cessando esta crise, a propriedade se poderia reconstituir e voltar a ser o que era. A gente do eito se esfalfaria de sol a sol, alimentada com farinha de mandioca e barbatanas de bacalhau; caminhões rodariam novamente, conduzindo mercadorias para a estrada de ferro; a fazenda se encheria outra vez de movimento e rumor. Mas para quê? Para quê? não me dirão? Nesse movimento e nesse rumor haveria muito choro e haveria muita praga. As criancinhas, nos casebres úmidos e frios, inchariam roídas pela verminose. E Madalena não estaria aqui para mandar-lhes remédio e leite. Os homens e as mulheres seriam animais tristes. Bichos. As criaturas que me serviram durante anos eram bichos. Havia bichos domésticos, como o Padilha, bichos do mato, como Casimiro Lopes, e muitos bichos para o serviço do campo, bois mansos. Os currais que se escoram uns aos outros, lá embaixo, tinham lâmpadas elétricas. E os bezerrinhos mais taludos soletravam a cartilha e aprendiam de cor os mandamentos da lei de Deus. Bichos. Alguns mudaram de espécie e estão no exército, volvendo à esquerda, volvendo à direita, fazendo sentinela. Outros buscaram pastos diferentes. Se eu povoasse os currais, teria boas safras, depositaria dinheiro nos bancos, compraria mais terra e construiria novos currais. Para quê? Nada disso me traria satisfação. Coloquei-me acima da minha classe, creio que me elevei bastante. Como lhes disse, fui guia de cego, vendedor de doce e trabalhador alugado. Estou convencido de que nenhum desses ofícios me daria os recursos intelectuais necessários para engendrar esta narrativa. Magra, de acordo, mas em momentos de otimismo suponho que há nela pedaços melhores que a literatura do Gondim. Sou, pois, superior amestre Caetano e a outros semelhantes. Considerando, porém, que os enfeites do meu espírito se reduzem a farrapos de conhecimentos apanhados sem escolha e mal cosidos, devo confessar que a superioridade que me envaidece é bem mesquinha. Além disso estou certo de que a escrituração mercantil, os manuais de agricultura e pecuária, que forneceram a essência da minha instrução, não me tornaram melhor que o que eu era quando arrastava a peroba. Pelo menos naquele tempo não sonhava ser o explorador feroz em que me transformei. Quanto às vantagens restantes — casas, terras, móveis, semoventes, consideração de políticos, etc. — é preciso convir em que tudo está fora de mim. Julgo que me desnorteei numa errada (RAMOS, 209, 136-138).

Nesse momento da sua obra Graciliano Ramos (2009) expõe um homem em seu processo de decadência. Paulo Honório é a expressão de que tudo de nada valeu, que tudo que acreditava e o que fez a partir da sua interpretação de mundo, revela-se agora em um

homem ressentido, angustiado, diante de uma vida assombrada pelos seus fantasmas, por suas dores.

Decerto, como afirmou Kehl (2020) em sua obra *Ressentimento* expresso por Paulo Honório:

Podemos situar, em São Bernardo, o ponto em que se introduz o ressentimento de Paulo Honório nos capítulos seguintes ao casamento. Contra o que se ressentido? Contra tudo o que, em Madalena, escapa de seu hábito de dominar. Ressente-se da mulher ser melhor que ele, e o que é pior: culta; em mulher culta não se pode confiar. Ressente-se da bondade com que ela trata os empregados da fazenda, o que só faz ressaltar sua própria dureza, da qual até então nunca tivera remorso. Ressente-se das conversas que Madalena mantém com seu Ribeiro, do gosto pela leitura. Ressente-se do fato de essa mulher, a quem ele ofereceu parte de seu bem mais precioso – São Bernardo -, ter levado para a vida de casada um mundo próprio do qual ele se sente excluído porque não consegue compreender (KEHL, 2020, p.139).

Na última parte da obra, Paulo Honório se percebe na vida vivida como uma vida perdida, que o mundo pensado a partir da lente de um coronel proprietário de terras, dono de tudo e de todos que os servia, o transformou em um homem rude, preso a ele mesmo, que não conseguia ver mais nada além da posse. E o transbordar foi a possibilidade concreta de se ver como coisa e de como tratava as pessoas como coisas. Em um mundo objetual, tudo se torna objeto. Mas Graciliano Ramos mostra neste romance realista, que a autoconsciência de seu personagem mediando e seu fracasso de vida, pode o colocar em uma outra possibilidade, para além da vivida no plano imediato.

Então, é nesse momento que Graciliano Ramos (2009) foi revelando o ressentimento de um homem cujo ser-em-si de mercado é algo desumano, é algo que o torna coisa, mera mercadoria em uma prateleira de supermercado, igual a tantas outras mercadorias. Paulo Honório é a expressão do homem que descobre que sua vida foi tragada por uma ambição descontrolada, que ignora tudo, que se coloca como marco da existência, que se tornou escravo de seus apetites. É a expressão do Sísifo que acredita piamente que um dia vai conseguir pegar sua essência ao colocar a pedra no cume da montanha, e como pessoa que consegue tudo terminar, tudo desencantar e retornar tudo novamente. Paulo Honório, em seu ser-em-si para o mercado, descobre que a essência humana não se encontra no abstrato ser-em-si do mercado, e que a morte de Madalena revelou a sua fragilidade, a sua solidão, o seu desespero ao ver que tudo que tinha, inclusive São Bernardo, não supria a sua necessidade humana. Subitamente, é nesse

momento profundamente marcado pela contradição vivida ao longo de sua existência que Paulo Honório se humaniza.

Dessa forma, segundo Santos (2018) em sua obra *Estética em Lukács: a criação de um mundo para chamar de seu*

A instrumentalização da desantropomorfização está profundamente arreigada na vida cotidiana do homem-inteiro, mostra frequentemente transições tão fluidas que acabam por confundir a delimitação das fronteiras com o antropomorfismo. Como prova a análise do trabalho, mesmo em fases incipientes, toda ferramenta já contém o germe das bases desantropomorfizadoras e apenas da fluidez das transições que ocasiona a identificação precisa das separações, pode-se assegurar o salto que leva à autêntica desantropomorfização da ciência. Essa delimitação é importante porque origina esse outro modo de comportamento que o esteta chama de homem-inteiramente (SANTOS, 2018, p. 159).

Por certo, no que se refere ao processo de desenvolvimento do homem-inteiramente, no contexto da existência de Paulo Honório. Segundo Santos (2018):

A fronteira, mesmo que nunca seja precisamente determinada, visto que se encontra desfocada pela fluidez das transições, pode ser desenhada se se considera que a instrumentalização conseguida com a desantropomorfização reconduz à vida cotidiana, habitat do homem-inteiro, ou se possibilidade ao ser social uma tal percepção do mundo de um modo qualitativamente distinto: o mundo do ser em -si, que existe com independência do sujeito humano. Por exemplo, os óculos não antropomorfizaram, eles restabelecem simplesmente a relação normal da vida cotidiana do homem- inteiramente. O telescópio ou o microscópio sim conseguiram abrir ao sujeito humano um mundo antes inacessível aso seus sentidos (SANTOS, 2018, p. 159).

Assim sendo, é importante explicitar que o mundo metafísico moderno em que viveu Paulo Honório, assim como vive Sísifo Empreendedor, tem em comum a existência sob a tutela do capital, portanto, uma vida estranhada e reificada, o que implica seres humanos superficiais, atravessados por um ser-em-si do mercado. Esse tipo humano, principalmente por ter seu ser genérico como dimensão de sua criatividade e de suas forças fundamentais como ser social, é atravessado pelo ser-em-si do mercado, dificultando a expressão autenticamente genérica humana. Assim, sua vida é meramente palco da expressão do trabalho, é uma mera ferramenta para acumulação de sempre mais capital. Os óculos, utilizando uma expressão da citação de Santos (2018), refletem a eles mesmos, encontram-se com as lentes embasadas, não permitindo olhar o mundo como ele é no concreto, mas apenas perceber o mundo pela via de seus desejos, de suas necessidades mais individualizadas.

Por isso, ocorre um abismo entre o ser autenticamente genérico humano e o ser-em-si do mercado, que, pelo seu hábito naturalizado, obscurece o seu sentido de vida. O indivíduo não se encontra inteiramente na vida. É importante ressaltar que para Marx (2010) a singularidade não pode se constituir do tecido social, mas na ordem do capital. Ocorre um silenciamento, uma ocultação, e uma prevalência da individualidade a parte do tecido social, quase deslocada, isolada nela mesma.

Dessa maneira, esses indivíduos “deslocados metafisicamente” do tecido social, imersos em uma racionalidade preocupada com sua sobrevivência, não apresentam “tempo” para olhar ao seu redor, e quando olham é com a finalidade de ver o que é possível consumir para interesse próprio; e aqui a palavra consumir não se refere a simples mercadoria, mas engloba o “outro” como mera representação de seu desejo.

Em virtude de uma superação do ser-em-si do mercado, ou uma “suspensão” da sua singularidade, tanto homens como mulheres podem perceber as coisas no mundo para além de seus óculos e de seus telescópios. Por isso, Paulo Honório encontra a si mesmo como um ser genericamente autêntico, quando percebe sua vida esvaziada, angustiada. Tal condição eleva sua consciência, seus afetos, suas relações às formas como construiu suas vinculações. Por conseguinte, Paulo Honório inicia um caminho que não é possível ser meramente de um ser-em-si do mercado, mas sim de um homem-inteiramente, que, se apropriado do real, se transforma, se altera e tem a possibilidade de voltar ao real, mas agora humanizado.

Dessa forma, esse momento de São Bernardo, é muito, mas do que pensar todo o seu processo de resignação, que é fundamental, para o choque da existência. Paulo Honório, se descobre diante de uma possibilidade de se ver e ver o mundo, para além da metafísica eterna do acúmulo de capital e de pessoas, de afetividade. É o instante da ruptura do que antes era considerada verdade absoluta.

Portanto, ao longo de tese, se objetivou apresentar um conjunto de argumentações que demonstrou ser possível apreender o movimento do real da sociedade burguesa e sua necessidade imperativa de produzir a destruição da razão como forma de manter a dinâmica do capital, e assim reproduzir seu modo de vida particular.

A problemática da razão, como parte integrante do desenvolvimento das capacidades humanas, sempre foi um recurso utilizado por todos os homens, para buscar respostas a sua própria existência. Buscar respostas sobre o mundo, para os fenômenos que os rodeavam em cada tempo histórico e explicá-los, sempre esteve na tônica do fazer

de todos os homens. A racionalidade humana foi se alterando desde o mundo antigo, passando pela era medieval, e explodindo na idade moderna em toda sua grandeza e em toda sua irracionalidade. A razão ou a desrazão, ou ainda a irracionalidade é expressão do resultado do fazer humano, mediante a busca de respostas a problemas concretos.

Pensar a racionalidade ou o irracionalismo de todos os homens, é pensar como o agir de todos esses indivíduos foi sendo forjado pelas condições objetivas da vida cotidiana. A desrazão e a desesperança do mundo no século XXI, onde estamos repletos de Sísifos empreendedores perdidos aparentemente em seus infinitos particulares, ampliam ainda mais a vida sem sentido. Uma vida da superficialidade, uma vida do consumo manipulado do capital. A desrazão, a irracionalidade, a miséria da razão é síntese do agir de todos os homens. Por um lado, a burguesia que necessita produzir o desespero humano em sua mais sofisticada versão planetária, onde o escapar da prosaica vida insatisfeita do capitalismo é, em última análise, se deslocar do mundo real e se realizar no mundo virtual, é na prática se aprisionar cada vez mais, viver uma vida estranhada e reificada.

Por outro lado, a classe trabalhadora, como sujeito revolucionário da história, perde-se na ilusão do mundo burguês, em sua forma mais brutal, mais perversa. O trabalhador diante de suas angústias, vivendo uma vida exclusivamente para sobreviver, se depara com suas contradições, com suas lutas diárias. Como romper com esse vínculo sem sentido que é o trabalho assalariado? Como voltar ao horizonte das grandes revoluções? Como o desafio dos dias de hoje é para intelectualidade progressista voltar a se encontrar com a classe trabalhadora, para além dos muros da universidade? Como fazer o caminho de volta com as particularidades dos tempos de hoje?

Perguntas sem respostas imediatas. Não se tem um receituário de como conseguir fazer tudo isso, só na luta cotidiana, na luta que nos permita repensar para além do que está posto. O desafio de todos nós, acredito, é retomar o momento exato que perdemos a poesia da vida, do viver. Uma coisa é certa: tudo que é humano é passível de ser alterado, de ser radicalmente destruído, podemos optar para outros rumos para além do que nos angustia, nos mata a cada dia. Redescobrir o caminho de volta ao horizonte da liberdade, da quebra das amarras do capital. Pensar onde perdemos a capacidade do enfrentamento corpo a corpo, onde encontra-se o sujeito revolucionário da história. Se ele se encontra ausente, por quê? Como o processo de degradação da própria esquerda colaborou para essa ausência? Todos nós de uma forma geral estamos ausentes, em lutas setorizadas? É

urgente pensar nestas perguntas, não do ponto de vista da mera abstração, mas do concreto, do cotidiano de todos os homens e mulheres que vivem presos ao reino da necessidade. O que fazer? E como fazer esse retorno?

Pensar nisto tudo é pensar em Paulo Honório de Graciliano Ramos, que diante de uma vida mercantil, se dar conta que tudo foi um erro, que perdeu seu tempo, que perdeu seus afetos, que apenas se tornou uma carcaça do tempo, um fardo, um vazio. Mas de tudo isso o que fica é a possibilidade que temos concretamente de arrancar toda essa carcaça do tempo e, assim como Paulo Honório, perceber que nada é para sempre, quando pensamos que o para sempre existe da forma como nos ensinam, perdemos os nós mesmos. O humano é o incompleto, é movimento, é ruptura, é história, é afetividade, é totalidade e, nesse sentido, não se pode achar que chegamos ao fim de tudo. Tudo é possível ser mudado, não é fácil, exige luta, exige *comprometimento* não em sua forma individualizada, privada e egoísta. Não somos lobos de nós mesmo, mesmo que queriam nos transformar em lobos.

Com que finalidade é necessário criarmos e desenvolvermos uma sociedade de lobos? Os lobos estão presos à vida meramente natural da sobrevivência, não pensam, apenas agem, não têm noção de sua existência. Decerto os seres humanos, agora transvestidos de lobos, lembram uma passagem da obra de José Saramago (2022) “*Ensaio sobre a cegueira*”.

Saramago (2022)

Quanto aos museus, é uma autêntica dor de alma, de cortar o coração, toda aquela gente, digo bem, todas aquelas pinturas, todas aquelas esculturas sem terem diante de si uma pessoa a quem olhar. Do que estão os cegos da cidade à espera, não se sabe, estariam à espera da cura se ainda acreditassem nela, mas essa esperança perdera-a quando se tornou pública que a cegueira não tinha poupado ninguém, que não ficara uma única vista sã para olhar pela lente de um microscópio, que tinham sido abandonados os laboratórios, onde não restava às bactérias outras soluções, se queriam sobreviver, que devorarem-se umas às outras (SARAMAGO, 2022, p. 282-283).

Incontestavelmente, ser lobo de si mesmo e do outro é o pleno exercício de uma cegueira que se produz na vida esvaziada. Parece que a sociedade contemporânea é a sociedade dos autômatos, que jamais parecem sentir verdadeiramente algo como seu. Sua existência é pensada, sentida e vivida na superfície da vida cotidiana. E assim tornam-se Sísifos Empreendedores cegos.

Em síntese, relembra Saramago (2022, p.17) quando, na sua obra referida, escreveu: “Se podes olhar, vê. Se podes ver, repara”. Os seres humanos constroem o mundo; foram da roda de pedra à revolução microeletrônica, do mais simples ao mais complexo, tornaram-se perdidos em um ensaio de uma existência cega. Mas podem romper com a cegueira social e ideológica quando começarmos a entender que ser Sísifo Empreender e cego não nos leva a outro caminho senão a barbárie. Como bem colocou Carlos Drummond de Andrade (2022) no poema “*A flor e náusea*”, em sua *Antologia Poética*:

Preso à minha classe e a algumas roupas,  
Vou de branco pela rua cinzenta.  
Melancolias, mercadorias espreitam-me.  
Devo seguir até o enjoo?  
Posso, sem armas, revoltar-me?

Olhos sujos no relógio da torre:  
Não, o tempo não chegou de completa justiça.  
O tempo é ainda de fezes, maus poemas, alucinações e espera.  
O tempo pobre, o poeta pobra  
fundem-se no mesmo impasse.

Em vão ne tento explicar, os muros são surdos.  
Sob a pele das palavras há cifras e códigos.  
O sol consola os doentes e não os renova.  
As coisas: Que triste são as coisas, consideradas sem ênfase.

Vomitam esse tédio sobre a cidade.  
Quarenta anos e nenhum problema  
resolvido, sequer colocado.  
Nenhuma carta escrita nem recebida.  
Todos os homens voltam para casa.  
Estão menos livres, mas levam jornais  
e soletram o mundo, sabendo que o perdem.

Crimes da terra, como perdoá-los?  
Tomei parte em muitos, outros escondi.  
Alguns achei belos, foram publicados.  
Crimes suaves, que ajudam a viver.  
Ração diária de erro, distribuída em casa.  
Os ferozes padeiros do mal.  
Os ferozes leiteiros do mal.

Pôr fogo em tudo, inclusive em mim.  
Ao menino de 1918 chamavam anarquista.  
Porém meu ódio é o melhor de mim.  
Com ele me salvo  
e dou a poucos uma esperança mínima.

Uma flor nasceu na rua!  
Passem de longe, bondes, ônibus, rio de aço do tráfego.  
Uma flor ainda desbotada

ilude a polícia, rompe o asfalto.  
Façam completo silêncio, paralisem os negócios,  
garanto que uma flor nasceu.

Sua cor não se percebe.  
Suas pétalas não se abrem.  
Seu nome não está nos livros.  
É feia. Mas é realmente uma flor.

Sento-me no chão da capital do país às cinco horas da tarde  
e lentamente passo a mão nessa forma insegura.  
Do lado das montanhas, nuvens maciças avolumam-se.  
Pequenos pontos brancos movem-se no mar, galinhas em pânico.  
É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio.  
(DRUMMOND, 2022, p34-35).

“Sob a pele das palavras há cifras e códigos” (Drummond, 2022, p. 34). Assim é o tempo que vivemos. Um tempo onde as camadas postas sobre nossa pele são tantas que nos faz perder-se de nós mesmos. Passamos a viver em um mundo alucinógeno. Um mundo onde parece que todos nós tomamos altas doses de uma droga que nos faz ficar cegos e delirantes. Passamos a alucinar como Sísifos que, agora castigado e condenado a levar eternamente sua pedra, sem dar-se conta que tantos outros Sísifos fazem a mesma coisa. Preferimos não olhar para os lados. Perdemos, cada vez mais, a nós mesmos em uma solidão posta e amarga, sob a tutela do grande DEUS do dinheiro.

“Em vão me tento explicar, os muros são surdos” (Drummond, 2022, p. 34). Por outras palavras, buscamos explicar e justificar diante de nós mesmos e de um mundo cheios de muros, porém diferentemente dos “muros de Berlim” que pareciam ser mais fáceis de ver e de derrubar. Após a queda dos muros de Berlim, em seu lugar construímos muros invisíveis que passam a existir concretamente em nossa subjetividade e passam a ser norteados pelos “donos do mundo”, os senhores de todos os senhores, o capitalista e seu grande DEUS: o dinheiro, que a ele mesmo escraviza, mas de forma bastante branda e suave em suas mansões, em barcos de luxo e em tudo que o DEUS do dinheiro pode ofertar. Enfim, uma sociedade de muros surdos.

“Todos os homens voltam para casa” (Drummond, 2022, p.34). Sísifo é um desses homens que voltam para casa muito mais vazio do que quando saiu. Seu dia é marcado por pedras que rolam e sobem junto com ele, sendo o máximo que podemos fazer. Parece que estamos em uma grande fila diante de um matadouro. Sabemos que iremos sofrer e/ou morrer de tédio, mas não perdemos a esperança de um dia termos um barco de luxo. A vida de Sísifo é a representação concreta de uma subjetividade servil. O outro entrou em sua subjetividade e passou a ser o senhor de tudo. Não precisamos de muros de

concretos. Os muros agora estão em nossa subjetividade, em nossos fantasmas e em nossos desejos.

“É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio” (Drummond, 2022, p. 35). Quando pelo ardor dessa vida e por suas contradições, que estão postas em nosso cotidiano, conseguirmos sair dessa prisão subjetiva e singular e reaprendermos a olhar para os lados, não com o olhar do vazio, mas com o olhar da flor que rompe o asfalto. Esse olhar não pode ser individualizado, mas deve ser um olhar coletivo. Tudo que se faz pelo agir de todos os seres humanos tem como essência a sua possibilidade de ruptura. As amarras e as camadas sobre nossa pele são muitas, porém não são produção de um mundo a-histórico, mas de um mundo concreto, feito por pessoas concretas. Essa é a grande verdade. Voltar a descobrir que tudo pode ser rompido e isso vai exigir luta, embates ideológicos, organização das bases e autocrítica, para quem sabe, possamos gritar para “muros de Sísifos surdos”: “proletários de todo o mundo, uni-vos” (MARX, 2017), com o intuito de explicitar que a vida na sociedade contemporânea não pode ser compreendida de forma unilateral, como se cada ser humano fosse um átomo caindo em linha reta, sob a ótica do determinismo metafísico do capital que produz e reproduz um certo grau de desespero necessário à manutenção da vida em linha reta.

O deus da burguesia, a qual deve referenciar, coloca o caminho sem declinação apenas para a classe proletária, que deve viver seu sofrimento, sua dor e suas angustias, sem a possibilidade de se chocar com outro Sísifo empreendedor angustiado e, quando se encontram, não podem perceber que o sofrimento é algo constitutivo da ordem burguesa que necessita produzir e provocar o caminho em linha reta para a quem ela explora.

Quando nos chocamos e ficamos diante das contradições, dos conflitos e dos antagonismos, abre-se a possibilidade de romper com uma particularidade pautada sob a tutela do capital e da burguesia. Podemos descobrir que a vida é marcada por uma declinação, um *fati foedera* (laços do destino) e uma ruptura. A vida é uma ataraxia que significa tranquilidade da alma e ausência de perturbações, ou seja, significa não padecer na dor e no sofrimento sem fim. “Trabalhadores de todo mundo, uni-vos”, como afirmou Marx (2017), é apreender a vida em declinação e em ruptura de uma coisa que simplesmente cai em linha reta, nos tornando mero espectadores de um movimento retilíneo e uniforme, onde tudo se apresenta como algo constante – a velocidade, a trajetória reta e os intervalos do tempo. Esse é o mundo que a burguesia busca objetivar aos seres humanos. Esse é o “sonho encantado” da felicidade dos grandes capitalistas e

de suas personificações. Mas, no caminho de Sísifo existe uma declinação, uma possibilidade, uma ruptura, uma flor que rompe o asfalto.

A flor que deve romper o asfalto do mundo de Sísifo Empreendedor, vai encontrar um mundo, com uma razão homogeneizada, pela dinâmica da vida do consumo. Um consumo que não é só ato de compra uma mercadoria, mas transforma-se no ato do próprio existir. Sísifo além de um tipo empreendedor, é um tipo de sujeito que se reveste por uma segunda natureza, que deve efetuar uma clivagem entre o ser social ontológico, para se transformar em um humano, em conformidade com o capital manipulatório. O consumidor, é a representação concreta dessa clivagem.

O significado de clivagem, estar articulada a separação, divisão. Sísifo empreendedor, é um tipo de pessoa que apresenta dois tipos de sentimento ou comportamento em relação a uma coisa ou a uma realidade. No capitalismo manipulatório, o grande ideal, é o estabelecimento processual dessa dualidade ou clivagem, que deve estabelecer uma formação de personalidade dentro dos limites do capital. Rasgando com toda a contradição da vida, homogeneizando a vida do consumo, do desejo do ter, do horizonte do empreendedorismo. O grande desafio, é “cegar” os olhos de Sísifo, em seu sentido figurado, e colocar sobre os seus olhos, uma “lente” que o possibilite, apenas compreenda e explique seu mundo e a si mesmo, pelo olhar da ideologia dominante, assim, o tempo da clivagem se fecha, se padroniza o mundo e as pessoas. São as chamadas “novas aberturas” que cegam para as reais possibilidades de ruptura.

O que representa essa clivagem operada pelo capitalismo manipulatório, diante de um Sísifo já imerso ao mercado. É na prática a subsunção dos desejos mais privados dos indivíduos ao imperativo do grande capital financeiro. O apelo da publicidade, como estratégia de dominação da razão, que se expressou depois de 1945, como um dos trunfos do mercado mundial. Por meio da publicidade, do marketing novas desejos e aspirações artificiais são criadas quase que instantaneamente, com a presença das redes sociais, pela ideia de um mundo “fluido” onde tudo torna-se tendência de mercado. O padrão, mais que nunca foi tão avassalador. O desenvolvimento da tecnologia foi o grande pulo do gato. Pela Internet, o mundo se conecta, amplia dos espaços de consumo, redefine novas formas de linguagem, novas formas de relacionamentos, estamos conectados hoje do que em qualquer momento da história.

Para Coutinho (2017):

“Todavia, há um outro fator fundamental, precisamente aquele que nos interessa mais diretamente: o aumento do consumo privado, por meio da criação de necessidades artificiais. Essa solução só pode ser levada à prática quando satisfeitas duas condições: primeiro, o desenvolvimento tecnológico que permite passar da exploração do trabalho por meio da mais-valia absoluta àquela por meio da mais-valia relativa, com o que se garante, ao mesmo tempo, um aumento do lucro e um aumento da possibilidade de consumir; e, segundo, o desenvolvimento de um aparato que manipule os desejos do consumidor, tornando efetiva aquela possibilidade de consumir mesmo diante de produtos que o indivíduo não necessita de um ponto de vista racional. Com isso a esfera do consumo – outrora abandonado às leis cegas do mercado, ao capricho subjetivo e “irracional” de milhões de consumidores individuais – passa a ser igualmente submetido à burocratização e a à homogeneização capitalista (COUTINHO, 2017, p. 69-68).

A clivagem efetivada pelo capital manipulatório, dos desejos mais privados, as aspirações, da afetividade dos Sísifos empreendedores, além de homogeneizar, padroniza desde o ato viver ao ato de pensar, reflete entre outras coisas. O sujeito unilateral, que se afasta a cada momento da razão dialética, aproximando-se cada vez de uma razão neoliberal. Esse tipo de razão, assim a razão produzida a partir de 1848, cada uma com sua especificidade, estão ligadas por um fio condutor, que deve ser alterado a cada grande crise da sociabilidade burguesa, para atender as suas especificidades. Assim, foi o momento da razão marcada pelo positivismo, pelo relativismo, pelo existencialismo, pelo pensamento pós-moderno, que se articula com toda uma perspectiva de uma vida fluida, efêmera, egoísta, individualizada, empreendedora, neoliberal, na sociedade do capital financeiro.

Embora seja, necessário reafirma que o capital, apresenta hoje particularidades de dominação global, nunca visto antes na história da humanidade, que impacta diretamente sobre a razão, a transformando em uma razão do tipo neoliberal, que imprime ou conduz, a uma ruptura com a razão dialética, e com isso com a negação da contradição. A razão do tipo neoliberal homogeneizada, no campo das artes, da filosofia, da ciência, da literatura, entre outras, pelo pensamento pós-moderno, se apropriam do tempo não só do trabalho, mas do tempo da vida. O tempo livre é o tempo do consumo, que se naturaliza, parece não existir o “tempo livre” fora do consumo, do apelo a produção do capital. A clivagem de Sísifo empreendedor, é a clivagem do indivíduo. É a insensatez, é o anti-humano, que torna humano, que se faz referência. É esse o papel que cumpre a clivagem em Sísifo empreendedor, a vida padronizada.

Se afastar da razão dialética, e a negação das contradições da existência humana parece representar no campo subjetivo, uma esperança por um mundo mais “seguro”, onde o padrão, a visão unilateral, que não implica, com isso que se deixe de perceber todas as atribulações da vida, mas todo o “acesso” hoje as coisas, as mercadorias, pode funcionar como uma compensação. Por um lado, se tem uma vida atribulada, cheia de problemas, mas por outro se pode ter uma ilusão que tudo é permitido. Parece, que a humanidade na medida que concretiza esse tipo de clivagem, se caminha para o beco sem saída. Coutinho (2017, p.73) afirmou: “a eliminação da contraditoriedade do real continua a ser a tarefa básica da nova ideologia burguesa”.

Sobre a razão dialética, Coutinho (2017) especificou:

Uma análise humanista de nossa época colocaria a nu a mutilação da práxis pela manipulação, a necessária irracionalidade de uma vida voltada para o consumo supérfluo e humanamente insensato. Uma visão concretamente historicista revelaria as possibilidades de mudança e transformação latentes, embora dissimuladas pelas aparências fetichizadas que se pretendem imutáveis. A dialética, finalmente, denunciaria a contradição entre um mundo aparentemente “organizada” (com os meios de uma razão burocrática) e a irracionalidade objetiva do conjunto da sociedade, superando assim os limites, enquanto abandona como incognoscível o conteúdo e a finalidade da vida e da sociedade (COUTINHO, 2017, p.74).

É contra toda essa possibilidade histórica que a partir de 1848 a burguesia inaugural sua decadência ideológica. A presença da classe proletária, implica a destruição da razão e sua luta contra o marxismo.

O ser humano, passa a ser um simples algoritmo. A sociedade do capital manipulatório, é o aprofundamento do controle. As grandes plataformas digitais, define padrões de consumo planetário, reformata os relacionamentos humanos, agora mediados pelo mundo virtual. Essas plataformas, são determinantes para um processo de modelação do comportamento de homens e mulheres. As opiniões, as subjetividades são conduzidas também pelos algorismos, que apresentam potencialidade para gerenciar uma infinidade de interesses dos internautas. Tudo aparece em suas redes sociais, a partir de um simples acesso a alguma página na *Web*. Empresas com grande poder tecnológico como Google, Amazon, ficam atentas a cada clique de seus consumidores. Quanto mais obtém informações, que revelem o perfil do seus clientes, mas a publicidade é torna-se uma arma poderosa para a manipulação da subjetividade. O capital financeiro, é a sociedade do algoritmo, dos dados, das plataformas digitais.

Sobre essa problemática extremamente vida no século XXI, Coutinho (2017) coloco que:

Afirmar que o homem é um puro “dado” passivo de estruturas apriorísticas, que a liberdade é apenas uma “ilusão, que o humanismo (os problemas da construção do homem pro si mesmo) são um “falso problema”, uma mera “doxologia”. Ao proclamar a “morte da ideologia”, pretende precisamente decretar como irracionais, como problemas alheios à ciência e à razão, as questões do sentido da vida, da luta por uma nova sociedade, da liberdade humana real. Essa identificação da razão com a “racionalidade” imperante nos fenômenos imediatos da sociedade capitalista contribui, ainda que não seja essa a intenção dos seus realizadores, para reforçar nas consciências a convicção de que a atual manipulação dos homens, com todas as suas consequências, é um dado ontológico eterno e imutável (CONTINHO, 2017, p.74).

A crise a qual por séculos a humanidade vem passando, com aspectos particulares de seu tempo, anuncia o seu aprofundamento. Essa crise, é a expressão mais autêntica da crise civilizatória a qual chegamos no século XXI. O século XXI, é resultado mais imediato da crise estrutural do capital a partir da década de 1970, como apontou Mészáros (2002), portanto, é uma crise que coloca a humanidade diante de sua própria existência ou diante de sua inexistência como espécie.

Saber ou pensar como a humanidade vai resolver o problema do capital, é uma questão que só a história poderá nos dar. Visto que a história, é o próprio humano se fazendo e se refazendo humano, mediante sua própria práxis.

Chegar ao século XXI, e verificarmos, que tipo de sociedade foi possível ser construída? Quais seus limites para o viver do ser humano? Como construímos uma forma tão perversa de produzir e reproduzir a vida? Como fomos nos transformando em Sísifos empreendedores? Como chegamos a uma sociedade altamente desenvolvida, mais altamente desumana, desigual, egoísta, individualista, que se perde em seus mais profundos pesadelos, que vive apenas de imagens, que romantiza o sofrimento, que poetisa a miséria, que glorifica o desencanto, que necessita produzir um humano, em eterna preocupação com o sentido mais imediato da vida?

Produzimos, economicamente, socialmente e historicamente, todo esse processo, hora em seu primeiro aparecimento como algo original, inédito, no segundo momento como uma farsa que foi assumindo novas nuances. Temos essa possibilidade de romper, de alterar, de refazer o caminho, de produzir o novo e o criativo, mas vivemos em um momento da história, ao qual podemos ser conhecidos nos livros de história, como tempo de uma barbárie, que foi nos sufocando, retirando o nosso humano, passando a ser meros

espectadores do ato da morte. A morte simbólica, é a morte do silêncio, é a morte da “ausência / presente”.

Mas a morte, revela em alguma dimensão sua própria negação, a vida. A vida é sempre a possibilidade, a luta, a práxis, é necessário resgatar o humano, a consciência de nossa existência como gente humana. Lukács (1969) no livro *Conversando com Lukács de Hans Heinz Holz, Leo Kofler e Wolfgang Aberdroth*.

Uma grande tarefa, na direção da qual devemos dirigir nossos esforços, consiste em demonstrar, antes de tudo no plano teórico, que todas condições estáticas e reificadas são apenas formas fenomênicas de processos reais. Assim, tornaremos, pouco a pouco, os homens conscientes da necessidade de viverem suas próprias vidas como um processo histórico. Esta é uma tarefa terrivelmente difícil, mas creio que como perspectiva de futuro não é impossível (LUKÁCS, 1969, p.117).

Essa tese, foi o resultado das possibilidades de responder essas questões apresentadas acima. Foi a busca de encontrar a minha própria humanidade e minha desumanidade. Foi buscar apreender todas essas angustias pelo movimento da vida, pela felicidade, pela possibilidade de saber que tudo, mas tudo que o ser humano fez até os dias de hoje, pode e dever ser rompido, na medida em que a falta de ar, comece a sufocar o ato de viver. A burguesia e o seu capital, são relações sociais, que para se manter viva, necessita matar não só em sentido concreto, mas também em sentido simbólico o outro. Reagir, é um exercício, não uma mera ação. Mas uma ação que necessita da presença da razão, não de qualquer razão (burguesa), essa já percebemos ao que nos levou ou estar nos levando. A razão dialética, é concretamente a possibilidade de ver a vida cotidiana não só como ela é poder ser, mais o que ele pode vir a ser. A revolução social e política de Marx e Engels, nunca se fez tão necessária, para nos manter humanos.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, P. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- ANDERSON, P. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1999.
- ANDREDE, D.C. **Antologia poética**. Rio de Janeiro: Record, 2022.
- ANTUNES R. Trabalho intermitente e uberização do trabalho no limiar da indústria 4.0. *In*: ANTUNES. R. (org.). **Uberização, trabalho digital e industrial 4.0**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- ANTUNES, J. **Marx e o fetiche da mercadoria**: contribuição à crítica da metafísica: Jundiaí – SP: Paco Editorial, 2018
- ASSIS. M. **Dom Casmurro**. São Paulo: Martin Claret, 2021.
- BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**: São Paulo: Boitempo, 201
- BISPO, A. **A alma burguesa na literatura**. Maceió: Coletivo Veredas, 2017.
- BISPO, A. **Mundialização do capital**: imperialismo e subimperialismo. Goiânia – GO: Editora Phillos, 2020.
- BOÉTIE, E. **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Martin Claret, 2017.
- CAMUS. A. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 2020.
- CHESNAIS, F. **A finança mundializada**: raízes sociais e políticas, configuração, consequência. São Paulo: Boitempo, 2005.
- CIRQUERIA. H. G. A. Sobre a filosofia moral de Adam. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 35, n. 11, 2008.
- CLAUDIN, F. **Teoría, política y partido a la hora del manifiesto Marx, Engels e La Revolución de 1848**: La prueba de la práctica revolución y contrarrevolución analisis global de la revolución y desarrollo de la teoría política. España: Século XXI de Españã editores, S.A., 1985.
- CLAUDIN, F. **A crise do movimento comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- COGGIOLA, O. **História do capitalismo**. Buenos Aires: Ariadna, 2017.
- COGGIOLA. O. **Teoria econômica marxista**: uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2021.

COSTA, F. N. **Comportamento dos investidores: do homo economicus ao homo pragmaticus**. Textos para discussão. IE/UNICAMP n. 165, ago. 2009.

COUTINHO, C. N. **Literatura e humanismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

COUTINHO, C. N. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

CRIOLO. Não existe amor em SP. K.C. G. [compositor]. *In: Nó na orelha*. São Paulo: Oloko Records, 2011. CD (38 min 56 s). Faixa 4 (4 min 41 s).

DIAS, V. T. e WETZEL, U. **Empreendedorismo como ideologia**: enfoque da revista Exame em dez anos de publicação (1990-99). Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, vol. 44, nº 1, p. 97-118, abril de 2010.

DOSSE, F. **História do estruturalismo**: vol. 1 O campo do signo – 1945 – 1966. São Paulo: UNESP, 2018.

DUARTE, N. **Vigotsky e o “aprender a aprender”**: críticas às apropriações neoliberais e pós-modernas da teoria vigostkyana. Campinas, S.P: Editora Autores Associados, 2001.

EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1998.

ENGELS, F. Prefácio de 1895. In Marx, K. **As lutas de classes na França**. São Paulo: Boitempo, 2012.

ENGELS, F. Prefácio. *In: KARL, M. e ENGELS, F. Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2017.

FONTES, V. **O Brasil e o capital-imperialismo**: teoria e história. Rio de Janeiro: EPSJV /Editora UFRJ, 2010.

FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do Eu**. São Paulo: Editora Companhia das letras, 1974.

FROMM, E. **Psicanálise da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1983.

GALEANO, E. **O livro dos abraços**. Porto Alegre: L&PM, 2019.

GIROTTI, M. T. **A crítica de Hegel ao dualismo sujeito – objeto em Kant**. Revista Simbio- logias, V.3, nº 4, junho de 2010. UNESP – C

GOETHE, J. W. V. **Fausto**: uma tragédia - primeira parte. São Paulo: Editora 34, 2016.

- GRESPLAN, J. **Revolução francesa e iluminismo**. São Paulo: Editora Contexto, 2003.
- HELLER, A. **O cotidiano e a história**. São Paulo, Paz e Terra, 2016.
- HELLER, A. **O homem do renascimento**. Lisboa, Editora Presença, 1982.
- HOBBS, T. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- HOBBS, E. J. **A era do capital: 1848 – 1875**. São Paulo/ Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- HOBBS, E. J. **A era das revoluções**. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- HOLZ, H. H; KOFLER, L. e ABENDROTH, W. **Conversando com Lukács**. São Paulo: Paz e Terra, 1969.
- KELH, M. R. **Ressentimento**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- KONDER, L. **Introdução ao fascismo**. Rio de Janeiro: Edições do Graal, 1979.
- KONDER, L. **O que é a dialética?** São Paulo: Brasiliense, 2008.
- KOSIK, K. **Dialética do concreto**. São Paulo: Paz e Terra, 1976.
- LASKI, H. J. **O liberalismo europeu**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.
- LENIN, V. I. **Imperialismo, estágio superior do capitalismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- LOSURDO, D. **Nietzsche: o rebelde aristocrata**. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2009.
- LÖWY, M. **A teoria do desenvolvimento desigual e combinado**. Espanha. Revista Actuel Marx, n. 18, p. 78 1995. Tradução de Henrique Carneiro.
- LÖWY, M. **Ideologias e ciências sociais: elementos para uma análise marxista**. São Paulo: Cortez, 2008.
- LUKÁCS, G. **A psicologia das massas em Freud**. Psicanálise e Barroco em revista. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO v. 7, n,1:2019-224, jul. 2009.
- LUKÁCS, G. **Estética I La peculiaridad de lo estetico**. Cuestiones preliminares y de principio. Barcelona: Ediciones Grajalbo, S.A., 1966.

LUKÁCS, G. Por que a burguesia precisa do desespero? ALCÂNTARA, N. e JIMENEZ, S. **Anuário Lukács 2019**. São Paulo: Instituto Lukács, 2019.

LUKÁCS. G. **A destruição da razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

LUKÁCS.G **Existencialismo ou marxismo**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1979.

LUKÁCS.G. **Marxismo e teoria da literatura**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LUKÁCS.G. **Como a Alemanha se tornou o centro da ideologia reacionária?** Maceió: Coletivo Veredas, 2021.

LUKÁCS.G. **Ontologia do ser social II**. São Paulo, Boitempo, 2013.

LUKÁS.G. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

LYOTARD. J.F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

MANN, H. **O súdito**. São Paulo: Editora Madalena, 2014.

MARK.K. e ENGELS.F. **Manifesto Comunista**. São Paulo, Boitempo, 2017.

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo, Expressão Popular, 2008.

MARX, K. e ENGELS, F. **Ideologia alemã**. São Paulo, Expressão Popular, 2009.

MARX.K. **Manuscritos econômicos- filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARXK.K. **O capital livro I**. São Paulo, Boitempo, 2013.

MELO, E. **Mészáros a crítica ao reformismo da social -democracia ocidental**. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.

MENGER. C. **Princípios de economia política**: São Paulo: Editora Lebooks, 2017.

MÉSZÁROS. I. **O desafio e o fardo do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZÁROS.I.. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2002.

MINOIS. G. **História da solidão e dos solitários**. São Paulo: Editora UNESP, 2019.

MONTAÑO. C. e DURIGUETTO, M. L. **Estado, classe social e movimento social**. São Paulo: Cortez, 2011.

NETO. J. M. **João Cabral de Melo Neto – obra completa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguiar, 1994.

- NETTO, J.P. **Karl Marx**: uma biografia. São Paulo: Boitempo, 2020.
- NETTO, J. P. e CARVALHO, M. C. B. **Cotidiano conhecimento e crítica**. São Paulo: Cortez Editora, 2012.
- NETTO, J. P. **Lukács e a crítica da filosofia burguesa**. Lisboa: Secara nova, 1978.
- NETTO, J. P. **Posfácio Estruturalismo e a miséria da razão**. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Expressão Popular, 2017.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polemica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, F. **Obras incompletas / Friedrich Nietzsche**. São Paulo: editora 34, 2019.
- PANIAGO, M. C. S. Burocracia e Estado do capital pós-capitalista. *In*: PANIAGO, M. C.S. (org.). **Mészáros e a crítica à experiência soviética**. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.
- PENHA, J. **O que é existencialismo**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1982.
- RAFAEL, J. C. **Liberdade em questão**: fundamentos teóricos e políticos [ebook]. Cuiabá – MT: EdUFMT Digital, 2020.
- RAMOS, G. **São Bernardo**. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- REICH, W. **Psicologia de massas do fascismo**. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2001.
- ROSA, J.G. **Grande Sertão**: Veredas. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015.
- ROUANET, S. P. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das letras, 1993.
- SABADINI, M. S. **Especulação financeira e capitalismo contemporâneo**: uma proposição teórica a partir de Marx. *Economia e Sociedade*. Campinas -SP, v. 22 n. 3 (49), p.583-608, dz. 2013.
- SANCHES, R. **O capitalismo popular como reformulação neoliberal do senso comum**. Tese (Doutorado Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, 2021.
- SANTOS, D. **Estética em Lukács**: A criação de um mundo para chamar de seu. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.
- SANTOS, M. E. B. C. A relação entre ato e potência na metafísica de Aristóteles. **Revista Húmus**, São Luiz do Maranhão – UFMA nº 07, jan.– abr. 2013.

SANTOS, V. **O indivíduo abstrato**: subjetividade e estranhamento em Marx: Jundiaí – SP: Paco editorial, 2021.

SARAMAGO. J. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

SARTORI, V. B. **Ontologia nos extremos**: o embate Haidegger e Lukács, uma introdução: São Paulo: Intermeios, 2019.

SAUNDERS. F. S. **Quem pagou a conta?** A CIA na guerra fria da cultura. Rio de Janeiro: Editora Record Ltda, 2008.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como representação**. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER. A. **O livre-arbítrio**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

SCHUMPETER, J. A. **Teoria do desenvolvimento econômico**: uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juros e o ciclo econômico. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1997.

SMITH, A. **A riqueza das nações**, Volume I. São Paulo: Nova Cultura, 1988.

STALING, B. P, e ZAHREDDINE, D. **Por um lugar ao sol**: a política externa alemã de Otto Von Bismarck a Guilherme II. Revista Brasileira de Estudos de Defesa.v.7 n 1 jan/jun 2020. p. 213-239.

STAROBINSKI, J. **1789**. Os emblemas da razão. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

TAVARES, M. A. **O empreendedorismo à luz da tradição marxista**. Em Pauta, Rio de Janeiro 1º semestre de 2018 – n 41, v. 16, p. 107 – 121 Revista da Faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

TERTULIAN, N. **Lukács e o Stalinismo**. Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal Fluminense – UFF n 7 edição 7, 2018.

VIETTA. S. **Racionalidade**: uma história universal. São Paulo: Editora UNICAMP, 2015.

VON, A. H. e HAYDM, J. **Das Lied der Deutschen (Alemanha acima de tudo)** Berlim, 1841.

WOOD, E. W. **O império do capital**. São Paulo: Boitempo, 2014.

WOOD.E.W. e FOSTER. M. (Org.) **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.