UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

A CONDIÇÃO PERIFÉRICA:

UMA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DO ESPAÇO EM PARALAXE

Thiago Canettieri

Orientador: Professor Doutor Geraldo Magela Costa

Belo Horizonte
2019

Thiago Canettieri

A CONDIÇÃO PERIFÉRICA:

UMA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DO ESPAÇO EM PARALAXE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do grau de doutor em Geografia.

Área de concentração:
Organização do espaço

Orientador:
Professor Doutor Geraldo Magela Costa

Belo Horizonte

2019

C221c Canettieri, Thiago.
2019 A condição periférica [manuscrito] : uma crítica da economia política do espaço em paralaxe / Thiago Canettieri. – 2019.
404 f., enc.

Orientador: Geraldo Magela Costa.
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Geografia, 2019.
Área de concentração: Organização do Espaço.
Bibliografia: f. 369-404.

1. Geografia urbana – Teses. 2. Planejamento urbano – Teses. 3. Periferias urbanas – Teses. I. Costa, Geraldo Magela. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Geografia. III. Título.

CDU: 911.3:711

Ficha catalográfica elaborada por Graciane A. de Paula – CRB6 3404

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

A CONDIÇÃO PERIFÉRICA: UMA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DO ESPAÇO EM PARALAXE

THIAGO CANETTIERI DE MELLO E SÁ

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em GEOGRAFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em GEOGRAFIA, área de concentração ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO.

Aprovada em 13 de fevereiro de 2019, pela banca constituida pelos membros:

Prof(a). Geraldo Magela Costa - Orientador
UFMG

Prof(a). Rita de Cássia Lucena Velloso
UFMG

Prof(a). Felipe Nunes Coelho Magalhães
UFMG

Prof(a). Sérgio Manuel Merêncio Martins
UFMG

Prof(a). Gabriel Tupinambá
PUC Rio de Janeiro

Prof(a). Rainer Randolph
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Belo Horizonte, 13 de fevereiro de 2019.

Quem há de querer se enterrar no pó da antiguidade quando o movimento *de seu próprio tempo* não cessa de revirar e impelir adiante?

Schelling, em carta para Hegel, 5 de Janeiro de 1795.

De nada serve partir das coisas boas de sempre, mas sim das novas e ruins.

Bertold Brecht

Edifício Wilton Paes de Almeida, no Largo do Paissandu em São Paulo, depois de desabar por conta de um incêndio no dia 1º de maio. O prédio abrigava uma ocupação de sem-tetos. Ao menos sete pessoas morreram.
Foto: Mariana Topstedt

AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo apoio sempre presente.

À Marina, inspiração para escrever e para continuar.

Ao Geraldo, mais do que orientador, companheiro de discussões. Pelos anos de aprendizado e pela confiança.

À Rita, ao Gabriel, ao Sérgio, ao Felipe e ao Rainer membros da banca que apontaram trilhas para seguir e críticas para aperfeiçoar.

Aos amigos e amigas, pelos diálogos, pelas companhias e pelas distrações.

Ao Lourenço, pelas conversas transatlânticas.

À Anna e ao Chagas, que dividem o ato de habitar comigo.

Ao Tomás, pela ajuda de prontidão.

Ao Pedro, Henrique, Helena, André, Augusto, Davi, Rodrigo, pela presença divertida e o suporte nos momentos mais difíceis.

Ao Grupo Indisciplinar, por mostrar que a universidade pode ser indisciplinada. À Natacha e ao Daniel pelas oportunidades na pesquisa. Ao Lucca que dividiu comigo a curiosidade e a indignação de uma pesquisa-militante.

À Julia, pelos diálogos cuidadosos e as discordâncias importantes.

À Rita Liberato, amiga que é minha inspiração de luta e inteligência.

Ao Thiago, Pedro, Bruno e à Honana, aqueles que compartilharam os primeiros passos na geografia comigo.

Ao Fred e Pedro, colegas que me apresentaram a tantas coisas interessantes e complicadas.

Aos camaradas das várias militâncias, que nunca deixaram de fornecer subsídios para uma crítica que se pretende viva.

Ao William, pela paciência nos nossos telegramas virtuais.

À Natália, pelos cafés e cervejas discordantes entre agência e estrutura.

À Bel, Ramon, Michele, Vivian, Isabella, Rafael, Luís Fernando, Joviano, com quem divido a trincheira do dia a dia com energia e garra.

Aos professores do Cursinho Milton Santos (Bernardo, Carol, Cintia, Lívia, Maria, Ramon, Rodrigo, Sirlei e Ana) e às alunas Carol e Carol, Nice e Amanda e ao Matheus.

Ao João Paulo, à Lívia, à Flávia, à Bia e à Cecília, leitores atentos da obra do Marx que tive o privilégio de dividir a árdua atividade de estudar.

Ao Bernardo, companheiro de abrir trilhas ainda inexploradas.

Ao Pedro Paulo, pelas leituras de Marx, pela discordância fundamental, pelas cervejas depois das reuniões.

À Laura, Laís, Camila, Julia, Natalia e Mari, ao Rodrigo, Leo, Evandro e Bruno, aqueles que dividiram comigo o prazer de ler, estudar e discutir a obra do Henri Lefebvre.

Ao Harley, João e Roberto, portadores de inteligência e sensibilidades inspiradoras.

À Júnia pela confiança e acolhida.

Aos meus alunos, por acompanharem o desenvolvimento desta tese e serem os mais importantes interlocutores.

À CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFMG, pelas condições e o apoio financeiro para a realização deste trabalho.

RESUMO

Esta tese é uma reflexão sobre o atual momento de reprodução do capital que parece engendrar uma condição específica, uma espécie de novo tempo do mundo, em que o *front* de defesa para sobrevivência do capitalismo não se restringe apenas à fábrica, mas, ao contrário, explode e implode, alcançando o espaço inteiro. Este momento gera, a meu ver, uma forma específica de (i) produção do espaço, marcada pela precariedade; (ii) de reprodução da vida cotidiana, talhada por uma vida danificada no mundo administrado; (iii) da realização da dominação social que, hoje, alcança todas as esferas da vida. Diante dessa confluência historicamente determinada, sugiro chamar de *condição periférica* o predicamento que parece sobredeterminar a perpetuação do capital no mundo hoje. O esforço desta tese reside em contribuir para o entendimento crítico da realidade contemporânea, em especial, no momento em que se torna mais ou menos difundido um diagnóstico de falência da crítica. Desta forma, algumas das categorias da crítica da economia política desenvolvidas por Karl Marx são revisitadas para tentar aproximar o conceito do que lhe escapa pelo movimento da própria história. Argumentarei no sentido de expor uma *astúcia* do capital que cria, em seu movimento automatizado, uma forma de dominação inédita. Reconfigurar essas categorias me levou a refletir, portanto, sobre as condições de possibilidade para um movimento perpétuo do capital, revisitando a teoria das crises de modo a aventar a ideia de uma *crise infinita*. Diante disso, busco destacar qual a relevância da condição periférica para uma interpretação do tempo presente, passando por uma crítica da filosofia da história e uma crítica da *práxis* emancipatória para indicar que "não há saída fácil": as formas de mediação que se esgarçaram até aqui estão em dissolução sem que nada se apresente em seu lugar, numa dialética transtornada, exceto, é claro, a regressão social, a precariedade e a violência, fatos que *sempre já estiveram* nas periferias, mas agora aparecem com o tom fúnebre que se estende para todo o mundo.

Palavras-chave: Crítica da economia política; Produção do espaço; Periferias

RÉSUMÉ

Cette thèse est une réflexion sur le moment actuel de la reproduction du capital qui semble engendrer un moment spécifique, une sorte de nouvelle époque du monde, dans laquelle le front de défense pour la survie du capitalisme ne se limite pas à l'usine, mais bien au contraire. explose et implose, atteignant tout l'espace. Ce moment génère, à mon avis, une forme spécifique de (i) production spatiale, marquée par la précarité; (ii) la reproduction de la vie quotidienne, sculptée par une vie endommagée dans le monde administré; (iii) la réalisation de la domination sociale qui touche toutes les sphères de la vie aujourd'hui. Face à cette confluence historiquement déterminé, je suggère appeler condition périphérique la situation qui semble surdéterminer la perpétuation du capital dans le monde d'aujourd'hui. L'éffort de cette thèse est de contribuer à la compréhension critique de la réalité contemporaine, en particulier lorsqu'un diagnostic de faillite de la critique devient plus ou moins répandu. Ainsi, certaines des critiques des catégories de l'économie politique développées par Karl Marx sont revisités pour essayer d'aborder le concept de ce qui lui échappe par le mouvement de l'histoire elle-même. Je discuterai dans le sens de révéler une *astuce* du capital qui crée, dans son mouvement automatisé, une forme de domination sans précédent. Reconfigurer ces catégories m'a amené à réfléchir, par conséquent, sur les conditions de possibilité d'un mouvement perpétuel du capital, revisitant la théorie des crises pour susciter l'idée d'une *crise infinie*. Dans cette perspective, je cherche à mettre en évidence la pertinence de la condition périphérique pour une interprétation du temps présent, en passant par une critique de la philosophie de l'histoire et une critique de la praxis émancipatrice pour indiquer qu'"il n'y a pas de solution facile": les formes de médiation déchirées jusqu'à présent sont en voie de dissolution sans que rien n'apparaisse à sa place, dans une dialectique désordonnée, à l'exception bien sûr de la régression sociale, de la précarité et de la violence, des faits qui ont toujours été à la périphérie, mais apparaissent maintenant comme le ton funèbre qui s'étend au monde entier.

Mots-clés: Critique de l'économie politique; Production de l'espace; Périphéries

ABSTRACT

This thesis is a reflection on the present moment of reproduction of capital that seems to engender a specific moment, a sort of new time of the world, in which the front of defense for the survival of capitalism is not restricted only to the factory, but rather, explodes and implodes, reaching the entire space. This moment generates, in my view, a specific form of (i) production of space, marked by precariousness; (ii) reproduction of daily life, carved by a damaged life in the administered world; (iii) creating the social domination that today reaches all spheres of life today. Faced with this confluence historically determined I suggest to call peripheral condition the predicament that seems to overdeterminate the perpetuation of capital in the world today. The purpose of this thesis is to contribute to the critical understanding of contemporary reality, especially when a diagnosis of bankruptcy of criticism becomes more or less widespread. In this way, some of the categories of the critique of political economy developed by Karl Marx are revisited to try to approximate the concept of what escapes him by the movement of history itself. I will argue in the sense of exposing a cunning of capital that is created, in its automated movement, a form of unprecedented domination. Reconfiguring these categories led me to reflect, therefore, on the conditions of possibility for a perpetual movement of capital, revisiting crisis theory in order to stir up the idea of an infinite crisis. For that reason, I seek to highlight the relevance of the peripheral condition for an interpretation of the present time, going through a critique of the philosophy of history and a critique of the emancipatory praxis to indicate that "there is no easy way out": the forms of mediation that have been torn to this point are in dissolution without anything appearing in its place, in a disordered dialectic, except, of course, for social regression, precariousness and violence, facts that have always been in the peripheries, but now appear as a funeral tone that extends worldwide.

Key-words: Critique of political economy; Production of Space; Peripheries

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1

Três fragmentos para uma abertura. A condição periférica: sobre a mudança nas formas de dominação do capital. Peripécias das formas do capital. As anamorfoses da dominação social. Periferia e paralaxe social. Enfocando a crise infinita. Um nó borromeano para o capital. Breve nota sobre o método. Breve nota sobre estrutura.

PRIMEIRA PARTE: ESPELHOS

CAPÍTULO I - CONTRADIÇÃO, NEGATIVIDADE E DIALÉTICA: PARA REPENSAR A CRÍTICA 46

Introdução. Do conceito de dialética. À dialética do conceito. Um projeto negativo. Considerações parciais.

CAPÍTULO II - A DISSOLUÇÃO E O RESÍDUO: DESVENTURAS DA TOTALIDADE E DA PERIFERIA 70

Introdução. A totalidade capitalista inconsistente. Forma-mercadoria, dissolução e a formação de uma (des)identidade. Resíduos, a não parte do sistema. Periferia como resíduo da urbanização. Considerações parciais.

CAPÍTULO III - CENTRO, PERIFERIA E PARALAXE: VISTAS DO COLAPSO DA URBANIZAÇÃO 91

Introdução. Capital, inconsistências e lacunas. A paralaxe pronunciada entre centro e periferia. O que se pode ver por meio da paralaxe? Colapso e paralaxe: a periferia é o centro. O urbano do/no colapso. Considerações parciais.

SEGUNDA PARTE: ESTILHAÇOS

CAPÍTULO IV - A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DO ESPAÇO E A PERIFERIA: LIMITES E AVANÇOS 112

Introdução. Uma mirada para a economia política da urbanização. Crítica da economia política e a produção do espaço. A economia política da urbanização e sua crítica nos países de capitalismo periférico. O laboratório brasileiro de uma urbanização periférica. Considerações parciais.

CAPÍTULO V - COTIDIANO E EXPERIÊNCIA NA PERIFERIA: A REPRODUÇÃO DA VIDA DOS *HOMINES SACRI* 145

Introdução. Economia política, cotidiano e experiência. Da estrutura à experiência e, de lá, de volta outra vez. Uma genealogia do colapso urbano. Tristes periferias. Condição homo sacer e a práxis danificada. Considerações parciais.

CAPÍTULO VI - A FORMA ABSTRATA DA DOMINAÇÃO: MERCADORIA, VALOR E IDEOLOGIA 178

Introdução. A fantasmagoria da mercadoria. Sociedade produtora de mercadoria e a forma-valor. O teatro concreto das fantasias ideológicas. A formação da força de trabalho como mercadoria e sua reprodução. A forma concreta da abstração: precarização, desemprego e periferia. Considerações parciais.

TERCEIRA PARTE: LAMPEJOS

CAPÍTULO VII - CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DO ESPAÇO: DOMINAÇÃO SOCIAL, REPRODUÇÃO DA VIDA E PRODUÇÃO DO ESPAÇO 211

Introdução. Periferias, população excedente e dominação. Vida-valor, mercadoria-vida. Superexploração no cotidiano. Dissociação espacial do valor. Trabalho, capital e suas vicissitudes. Trabalho abstrato, tempo abstrato, espaço abstrato. A condição periférica em questão. Considerações parciais.

CAPÍTULO VIII - AS CRISES DO CAPITAL REVISITADAS: O LIMITE INFINITO DO CAPITAL 257

Introdução. "O verdadeiro obstáculo à produção capitalista é o próprio capital". Do limite interno ao limite infinito. Foucault leitor de Marx. Tudo que se desmancha no ar é sólido. Os proletários não têm nada a perder? Considerações parciais.

CAPÍTULO IX - A RELEVÂNCIA DA CONDIÇÃO PERIFÉRICA PARA O TEMPO PRESENTE: UMA HISTÓRIA SEM FUTURO 393

Introdução. Capital e fantasmagorias. Vivendo na era das expectativas decrescentes. Das periferias à condição periférica em todo o mundo. Condição periférica e dominação, ou: o espaço diferencial como abstrato. Estado crítico do estado de exceção: a violência. Do devir-negro ao devir-periférico do mundo. Considerações parciais.

CODA: FRAGMENTOS PARA UM FECHAMENTO 338

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 369

INTRODUÇÃO

Siglos atrás inundaron un segundo
Debajo del cielo, encima del mundo
Silvio Rodriguez

Três fragmentos para uma abertura

I.

"O martírio do homem, ali é o reflexo de tortura maior, mais ampla, abrangendo a economia geral da Vida. Nasce do martírio secular da Terra."

Com essas palavras, Euclides da Cunha (1982 [1902], p.46) encerra a primeira parte de seu clássico, *Os sertões*. Como se poderia ler, 116 anos depois, essa passagem? Com toda a certeza a condição de martírio deixou de ser uma qualidade exclusiva do sertanejo ou do sertão. O século XXI estabelece uma forma específica em que a dominação imoderada ocorre, estendendo para todo o globo a precariedade e a carência. No presente vivido como uma condição insuportável, seria necessário um pequeno ajuste da cena apresentada por Euclides: o martírio do homem nasce do martírio secular de todo o espaço, que hoje não pode ser produzido sob outra forma senão a da periferia.

Algumas páginas depois, o sertanejo observa atentamente, depois de meses de expectativa ansiosa, o dia de São José, o último augúrio. Para ele, depois da espera paciente dos meses anteriores, esse dia seria o índice dos subsequentes.

> Retrata-lhe, abreviadas em doze horas, todas as alternativas climáticas vindouras. Se durante ele chove, será chuvoso o inverno. Se, ao contrário, o Sol atravessa abrasadoramente o firmamento claro, estão por terra todas as suas esperanças (CUNHA, 1982 [1902], p.60).

Sem qualquer mediação, o parágrafo seguinte, mínimo, vertido em apenas quatro palavras, é avassalador: "A seca é inevitável". Não havia nada a ser feito exceto "encarar de fito a fatalidade incoercível".

***

II.

Em astronomia, existe o termo *paralaxe* para se referir ao movimento aparente do objeto em relação ao seu plano de fundo quando a linha de base do observador se move. Ou seja, ao se alterar o ponto de vista do observador, tem-se a sensação de que a relação do objeto com seu plano de fundo também se altera. Esse termo vem de uma palavra grega e significa *alteração*. Penso que o pensamento crítico marxista deve estar às voltas com a dificuldade de realizar algo homólogo ao que os astrônomos chamam de cálculo de paralaxe. Esse cálculo é a incorporação do quanto está errada a observação que varia de acordo com a posição do observador. Parece que a astronomia foi a primeira a perceber que todo conhecimento é situado e errado por definição. Isso, é claro, não implica a aplicação do corolário pós-moderno que apregoa, em consequência dessa constatação, o fim das verdades. A astronomia também se adiantou em relação a isso: os cálculos "verdadeiros" das distâncias entre os objetos e os corpos estelares são corrigidos exatamente por incorporar outro ponto de vista (em geral, mede-se, de seis em seis meses, metade do movimento de translação terrestre).

***

III.

É um tanto surpreendente ver até que ponto a civilização produtora de mercadoria chegou: assistimos bestializados a uma série de relatórios e pesquisas que apenas confirmam o óbvio. A concentração de riqueza material e a desigualdade só crescem. Relatório da Ofxam, do banco *Credit Suisse*, e até o próprio *report* do Fundo Monetário Internacional afirmam o que pode ser visto tão claramente quanto o sol do meio-dia: a desigualdade profunda talha todo o corpo social em todo o planeta. Até mesmo nas manchetes dos jornais de hoje estão estampadas esta preocupação: o limite de se esquivar das questões complicadas que enfrentamos talvez tenha sido alcançado. Entretanto, tais questões são tratadas como se fosse possível desconsiderar as reais causas da desigualdade: as formas sociais. O problema não está apenas na esfera da distribuição, mas, sobretudo, em como o metabolismo social ocorre. Esse fato obriga a um reescalonamento nas categorias que se costuma utilizar para tratar as desigualdades.

A condição periférica: sobre a mudança nas formas de dominação do capital

A continuidade e reprodução do capital[1] hoje está relacionada a uma forma historicamente determinada de produção social do espaço, de reprodução das relações de produção e de dominação social que é melhor compreendida a partir da *condição periférica.* Eis aqui uma hipótese orientadora que serve, simultaneamente, como ponto de partida e como percurso de exposição do argumento.

Uso o termo condição periférica para designar um determinado predicamento que se espraia numa complexa miríade que indica o futuro do capital e que, por consequência, é ela própria sua forma mais avançada[2]. O futuro já chegou, mas não está homogeneamente distribuído. E não está nas cidades europeias, no Vale do Silício, nos países nórdicos ou nos Emirados Árabes – está *aqui*. Está na *periferia*[3]. Ou, sendo mais preciso, está exatamente na divisão, na fratura entre centro e periferia que o predicamento periférico implica.

---

[1] Entendo o conceito de capital com base na leitura de Postone (2014 [1993]; 2004; 2009; 2012). Para ele, o termo é entendido diferentemente por Marx em relação aos outros economistas clássicos. Assim, não designa apenas uma quantidade acumulada de riqueza na forma de dinheiro para fim de investimentos produtivos, ou seja, não se trata de riqueza material nem da capacidade de produzir riqueza; para o autor, a definição de capital dada por Marx vai mais além, designando uma forma específica e histórica de metabolismo social. Em suas palavras: "o capital não é uma coisa, mas uma relação social de produção definida, pertencente a uma formação histórica particular da sociedade, que se manifesta em uma coisa e lhe empresta um caráter social específico". Por isso, Postone (2014 [1993], p.318) afirma: "A forma capital de relações sociais é entendida como um Outro alienado, abstrato, automovente, caracterizado por um movimento direcional constante sem objetivo externo". Definição muito parecida é dada por Bensaid (1999, p.171-172): "O capital aparece como um poder social alienado [*als entfremdete gesellschaftliche Macht*] tornando autônomo [*verselbständigte*] uma coisa [*eine Sache*] que se opõe à sociedade e que a afronta também como poder do capitalista resultante dessa coisa". Ou ainda, essa definição de capital é a que consta na obra de Alain Bihr (2001), que o define como uma relação social de produção e reprodução marcada por um poder social alienado, uma forma de mediação social estranhada e reificada. O capital é concebido como uma força totalizadora que se constitui abarcando e subordinando a si as demais relações sociais e condições que são exteriores de modo a incluí-las em si, como seu próprio momento, e com sua própria medida, a saber, o trabalho abstrato. Por isso é que Marx (2011 [1858]), nos *Grundrisse*, refere-se ao capital como um "sujeito autômato", criador de um "nexo social" "sempre expansível", que contém uma "missão civilizatória".

[2] A tendência da condição periférica não se impõe objetivamente em escala mundial de uma só vez. Se deixa entrever apenas como tendência e, claro, não se trata de uma tendência contínua, mas descontínua no tempo, com várias forças contra-atuantes. Entretanto, ainda assim, categorialmente é possível observar com alguma antecedência seus desdobramentos. É apenas hoje, quando o desenvolvimento das forças produtivas torna anacrônica a forma de dominação imbuída na produção imediata de mercadorias, que desponta a contradição do capital como relação de limite para si mesmo e se coloca a nova condição do presente.

[3] Aqui, a oposição é contra uma certa posição como a expressa por Braudel (1996 [1979], p.28): "O centro, o 'coração', reúne tudo o que há de mais avançado e de mais diversificado. O anel seguinte só tem uma parte dessas vantagens, embora participe delas: é a zona dos 'brilhantes secundários'. A imensa periferia, com os seus povoamentos pouco densos, é, pelo contrário, o arcaísmo, o atraso, a exploração fácil por parte dos outros. Essa geografia discriminatória ainda hoje logra e explica a história geral do mundo, se bem que esta, ocasionalmente, também crie por si mesma o logro com a sua conivência". Mas não só por ele. É possível encontrar elaborações desse tipo em vários pensadores, inclusive de cunho marxista.

A condição periférica indica uma tendência de generalização para todo o mundo. Generalização da divisão que lhe é característica, do aprofundamento da desigualdade que sustenta o funcionamento da sociedade. Pode-se entender, portanto, a sociedade marcada pela condição periférica como um esquizo: a fratura é exatamente a sutura que mantém a coesão precária dessa forma de socialização. Para tentar me fazer mais claro: a condição periférica é uma forma de relação categorial entre centro e periferia marcada pelo aprofundamento das desigualdades. Assim como a forma valor une, dialeticamente, processos distintos e contraditórios – entre particular e universal – a condição periférica também representa uma unidade negativa e dialética de opostos que se tornam a *ordem* para todo o mundo.

Chico de Oliveira (2003 [1972]) termina sua *Crítica da razão dualista* da seguinte forma: "Nenhum determinismo ideológico pode aventurar-se a prever o futuro, mas parece muito evidente que este está marcado pelos signos opostos do *apartheid*[4] ou da revolução social". Creio que, agora, quase cinquenta anos depois de escritas essas palavras, estamos aptos a dizer qual dos dois signos prevaleceu.

A precariedade crescente é, hoje, a forma mais avançada para a reprodução das formas sociais[5] do capitalismo[6], uma vez que não é mais exclusividade das periferias. Ao contrário do esperado, em que o desenvolvimento das forças produtivas levaria a uma melhor distribuição, ou, até mesmo, a um *novo modo de produção*, o que temos é o contrário: um quadro dantesco de regressão social[7].A desigualdade que marcou e caracterizou os países periféricos se expressa, atualmente, como necessidade da reprodução da dominação social abstrata do capital como elemento determinante para a sociabilidade de todo o mundo.

---

[4] Aqui, a ideia é colocar em relevo toda a dimensão das *novas formas de apartheid* que a sociedade do capital implica. Esse fato é constantemente sublinhado por Slavoj Žižek (2012 [2010]; 2015; 2015b; 2017).
[5] Estou em convergência com o pensamento de Alfred Sohn-Rethel (1989 [1978], p.6) que afirma: "Forma é para Marx algo temporalmente determinado". É preciso reter essa afirmação no decorrer da tese.
[6] Neste trabalho, considero que o capitalismo não é apenas um modo de exploração baseado na propriedade privada dos meios de produção, mas, sobretudo, uma estrutura de relações sociais que subordina os seres humanos aos imperativos sistêmicos de uma dominação abstrata sem que eles tenham consciência disso. Trata-se de uma totalidade que domina o processo de reprodução com um único fim: angariação de dinheiro, imposta como lei exterior e que se inscreve nas peles humanas – de maneira semelhante à máquina diabólica de *A colônia penal*, de Kafka (1998 [1919], p.36): "seria inútil anunciá-la [a sentença]. Ele vai experimentá-la na própria carne" – diz o oficial num dos diálogos da novela kafkiana.
[7] Nesse caso, tenho em conta, também, a crítica que Ruy Fausto (2002, pp.18-19) tece quanto ao progresso e à regressão na história.

Minha ideia é que nas periferias dos países periféricos, em específico, e na condição periférica, em geral, é que estão expostas com maior evidência as raízes da reprodução do capital – mais do que no próprio centro[8]. Com o desenrolar de suas contradições, o capital – que durante muito tempo aparecia como ondas irradiando dos centros – apresenta hoje uma inflexão de sua planetarização e a consolidação do mercado mundial, não podendo a imagem do futuro ser outra, exceto a da periferia que aperta o mundo como um cerco cada vez mais avançado[9].

Chico de Oliveira (2003 [1972], p.43)[10], na *Crítica à razão dualista*, já havia destacado: "o capitalismo *cresce por elaboração de periferias"*.

Um esclarecimento é necessário. Pensar em elaboração de periferias é tomar a divisão do espaço como momento fundamental da reprodução do capital na modernidade tardia. Se se esperava uma homogeneização do espaço social, que tanto o século XIX como o século XX sugeriram, agora já sabemos que é a proliferação da divisão que ordena o capitalismo contemporâneo e a produção do espaço. Ou seja, periferia e centro são categorias relacionais de uma totalidade – o ponto todo é que essa cisão se dissemina pelo espaço em figuras cada vez mais drásticas. O aumento da desigualdade, da divisão social, torna-se a estrutura da organização e produção do espaço. Durante um tempo houve a promoção da ideia do centro como ilusão fetichista da qual emanava a homogeneização – seria questão de tempo até alcançar cada rincão. De fato, isso foi o que aconteceu com a consolidação do *mercado mundial*[11]. Entretanto não se esperava um impulso no sentido inverso, que parte de cada longínquo lugar, agora manchado pela forma social do capital, e que escancara a divisão social imediatamente dada no conceito de capital. Com a *condição periférica*, sua forma de existência torna-se adequada ao seu conceito.

Esse processo tem a ver com o desdobramento das formas de dominação do capital que seguem um curso contraditório de que Marx apenas pôde ver uma parte. A relação de dominação que se efetivava na organização do processo produtivo, com as inovações das

---

[8] Como demonstrou Kurz (1993 [1991]), o colapso avança da periferia para o centro, argumento esse já desenvolvido pelo próprio Marx. Löwy (2015) afirma que existe em Marx, de 1881 em diante (principalmente nas cartas a Vera Zasulich), a explicitação de uma "virada periférica" que indica uma visão diferente do que Marx e Engels vinham construindo, representando uma mudança tanto teórica quanto política. Nas palavras de Löwy (2015, s.p.): "Marx passa a afigurar a hipótese de que os processos revolucionários aconteceriam na periferia, não no coração do capitalismo".

[9] Sobre isso, vale notar a tese de Paulo Arantes (2004) sobre a brasilianização do capitalismo. O Brasil é o país do futuro? Sim, é verdade, mas de uma forma completamente diferente do que Stefan Zweig achou.

[10] Grifos do original.

[11] "A tendência de criar o mercado mundial está imediatamente dada no próprio conceito de capital". (MARX, 2011 [1858], p.332)

forças produtivas, obrigaram a um rearranjo no conjunto das relações sociais que permitiu a perpetuação da dominação do capital, ao passo que transformou toda a vida em uma forma de mercadoria.

O objetivo aqui é começar a traçar os fundamentos necessários para refletir sobre as determinações abstratas que incidem prática e concretamente na dimensão objetiva e subjetiva que organizam a vida das pessoas no capitalismo tardio que vivemos, garantindo a perpétua reprodução do capital. Sendo assim, busco reconhecer as contradições do processo social fundado na lógica abstrata da dominação que cria e reproduz como norma a condição periférica e argumentar sobre elas. Da forma como considero, a condição periférica é o principal conteúdo resultante do movimento contraditório do capital de efetivação da sua dominação social perpetrando a produção do espaço e a reprodução da vida cotidiana. Dessa maneira, tudo é subsumido às próprias determinações e métricas do capital para realizar essa determinada forma de mediação social. É preciso estar ciente da consequência da definição dada por Marx ao capital: um sujeito automático.

A despeito de sua natureza contraditória (MARX, 2013 [1867]), de seu potencial de destruição (ADORNO, 2009 [1967]), da barbárie que engendra (LUXEMBURGO, 1984 [1913]), de toda a crítica dirigida às formas de subjetivação (ZIZEK, 2013 [2012]) e da racionalidade abstrata (POSTONE, 2014 [1993]), penso que é relevante uma reflexão sobre o arsenal dessa crítica para, a partir daí, procurar encontrar *algo* que possa contribuir para a tarefa que ela desempenha. É incontestável que essas formas sociais não se dissolveram por simples atos de esclarecimento reflexivo. Tampouco, se se deseja a superação dessas formas, a mera rejeição automática não leva a lugar nenhum – "é preciso entender o que elas são" (KARATANI, 2003, p.xvi)[12]. Para que se possa abrir caminho para uma reflexão sobre as (im)possibilidades de uma prática crítica. É nesse imbróglio que me situo.

Se o capital, astutamente, metamorfoseia as formas por meio das quais continua a se reproduzir, parece ser imprescindível não abrir mão do horizonte teórico desenvolvido por Karl Marx e de toda a sua crítica da economia política[13]. Seu esforço de pensar o movimento do capital continua hoje assombrosamente atual, já que o autor conseguiu

[12] We must first understand what they are (tradução minha).
[13] Como lembra Postone (2017, p.83), as duas últimas décadas do século XX significaram uma queda na relevância teórica de Karl Marx. Muito desse fato deriva do entendimento de que Marx e sua teoria estariam com o prazo de validade vencido ou que a segunda não alcançaria a complexidade do mundo, abrindo caminho, sobretudo, aos chamados *estudos culturais* ou *pós-estruturalismo*.

captar o fundamento, o substrato invisível dessa forma social. Assim como um iceberg, o que fica na superfície indica a menor parte de um todo monstruoso capaz de afundar os mais bem-aventurados navios da crítica – por isso é impossível lançar-se ao mar sem ter os escritos de Marx em conta. Ele é ainda a melhor bússola. Marx é, ainda hoje, incontornável. Mesmo que as formas de efetivação e objetivação dessa relação social fetichista tenham se alterado ao longo do tempo, o seu código de funcionamento foi desvendado pelo alemão na década de 60 do século XIX. Dessa forma, se hoje quisermos nos lançar nas águas geladas da crítica categorial – ou seja, a crítica das categorias abstratas que pesam sobre a vida cotidiana –, é necessário, acima de tudo, *ir com Marx, além de Marx*. Esta, em larga medida, foi a tarefa da vida de Lefebvre que, como marxista, se empenhou em atualizar e refinar, para o século XX, o pensamento marxista sem abrir mão do mesmo. Afinal, como alerta Henri Lefebvre (1967, p.73): "Só o retorno a Marx pode restituir acuidade e gume aos conceitos rombudos".

Sendo assim, a tarefa de entender a persistente sobrevivência do capitalismo, mesmo no contexto de sua crise, significa compreender a forma de mediação social que essa relação social que é o capital coloca em marcha e, para isso, é preciso manter a base no aparato conceitual legado por Karl Marx.

Partindo dessa constatação, também é possível pensar a condição periférica como um operador capaz de realizar um rearranjo no aparato conceitual da *crítica da economia política* num sentido que possa organizar novas constelações[14] de conceitos para o entendimento do estado atual da realidade[15].

---

[14] A ideia de constelação está presente de maneira especial no pensamento de Walter Benjamin, que se esforça em estabelecer relações impensadas entre componentes – as estrelas – com um conjunto mais amplo, traçando linhas imaginárias que desenham um certo agrupamento constelar. Mais do que pensar as constelações do próprio Benjamin, estou querendo traçar novas linhas imaginárias de dentro do campo do marxismo, buscando definir não apenas pelas estrelas que já brilham neste firmamento, mas instigado pelas novas possibilidades de significado que podem aparecer a partir de um novo arranjo deste traçado. Da mesma forma que as figuras e narrativas encontradas no céu variam segundo épocas e lugares (por exemplo, a constelação romana Ursa Maior, era a carroça de Alexandre para os gregos, onde os egípcios viam um arado, ou os indianos encontravam os setes sábios), penso ser possível arranjar diferentemente as *estrelas* do universo marxista para que possamos encontrar uma nova configuração capaz de ajudar a pensar os desafios contemporâneos para a tarefa da crítica. Assim, penso ser fundamental pensar as *relações* desconhecidas entre os termos da crítica. A intuição de Benjamin foi amplamente explorada num curso da professora Rita Velloso, no segundo semestre de 2018, chamado *Pensar por constelações*, que incorporei em alguma medida ao longo destas páginas. Para mais sobre este mesmo assunto, sugiro conferir o texto *Um olhar constelar sobre o pensamento de Walter Benjamin*, de Georg Otte e Miriam Lídia Volpe (2000).

[15] A inspiração vem, evidentemente, de Walter Benjamin. Especificamente nas *Passagens*, Benjamin elabora uma série de aforismos sobre a importância de saber *situar* os conceitos para que eles possam capturar o fenômeno e, assim, ajudar-nos a compreende-lo. Em suas palavras: "Ser dialético significa ter o vento da história nas velas. As velas são os conceitos. Porém, não basta dispor das velas. O decisivo é a arte de posicioná-las" (BENJAMIN, 1985 [1927-1940], p.784). O esforço de um rearranjo na constelação

Essa tentativa de repensar a crítica da economia política (sem prescindir da própria) tendo por base o quadro de expansão da condição periférica parte de, pelo menos, dois pontos convergentes que colocam os problemas para a tarefa da crítica como eu percebo: i) a vida cotidiana das periferias urbanas no contexto dos países periféricos; ii) as transformações do metabolismo do capital, pelo menos desde o último quarto do século XX e a primeira década do XXI. Parece-me que se chegou a um momento de inflexão tanto da teoria crítica marxista como da prática da ação política marxista. As ferramentas conceituais e experimentais que sempre estiveram disponíveis estão desgastadas, erodidas pela ferrugem do tempo – o que não seria de se espantar, dado o tempo acelerado das formas do capital.

Como entender a reprodução e a continuidade do capitalismo, uma vez que as coisas vistas da periferia parecem estar em pleno colapso? As formas de mediação social construídas historicamente sob o baluarte do capital estão em ato de dissolução sem que nada aponte uma possível substituição, exceto o alvorecer de uma barbárie social nua e crua. Essa questão, de certa forma, é suplementada por uma segunda: como as transformações do metabolismo do capital, ou seja, o desenvolvimento das forças produtivas que dão uma nova forma qualitativa de reprodução da sociedade produtora de mercadorias que ocorre pelo menos desde o último quarto do século XX, obrigam a um ajuste para o entendimento desse colapso?

A meu ver, essas duas questões conduzem a uma mudança dentro do aparato crítico disponível. Importa muito mais tentar entender como essas formas sociais aparecem[16] marcadas por uma expressão de dominação social cada vez mais sob o signo da precariedade e da decadência do colapso que se avizinha, mas que, de uma forma e de outra, sempre foi parte da periferia. Embora se possa, por intermédio da crítica da economia política, entender – em parte – a *condição periférica*, as periferias ainda representam o que há de maior grau de contradição em nossos sistemas teóricos.

Em consequência, faz parte do objetivo desta pesquisa tentar traçar o limite de validade das categorias do marxismo quando estas são entendidas tendo em vista a pronunciada paralaxe centro-periferia e as mudanças de constelações possíveis a partir daí. Categorias

---

dos conceitos é, para manter a imagem benjaminiana, posicionar da melhor forma as velas frente a mudança brusca do vento.

[16] O uso do termo *aparece* tem aqui inspiração na dialética da aparência-essência de Hegel que, como demonstra Žižek (2012 [2010]), influenciou profundamente Marx. Significa que a essência de algo apenas pode existir no momento em que aparece.

centrais para se fazer uma crítica da economia política passam a outros contornos impensados, sugerindo um olhar torto, oblíquo, das categorias para arriscar encontrar uma interpretação diferente. Trata-se de um desafio desarranjar e rearranjar as constelações conceituais por meio das quais se entende e se age na realidade.

O esforço de um rearranjo desses conceitos é uma necessidade histórica – seria fácil se os conceitos não caducassem, ou seja, se fossem trans-históricos, mas o ensinamento fundamental de Marx está na validade historicamente determinada deles[17]. Minha intenção com este texto também é contribuir para uma possível reformulação do campo de sentido atribuído a uma crítica do capital que possa entender as modificações pelas quais esse universal abstrato passou ao longo da história e como conseguiu se reproduzir, perpetuando-se como forma social. Dessa maneira, é preciso esclarecer as incoerências que o tempo presente coloca à crítica da economia política para que se possa saber seus limites e, mais do que isso, onde se encontram as incoerências e contradições da forma social do capital para que se possa alterá-las.

O tempo presente revela problemas com os quais a tarefa da crítica tem de se haver para continuar viva. É necessário pensar um outro rearranjo para os conceitos e as categorias da crítica de modo que eles não sejam mais anacrônicos. Não é preciso abrir mão de Marx. Sua teoria continua a pedra angular para qualquer crítica do capital que queira ser levada a sério. Mas é fundamental saber que o que ele desenvolveu – e muitos depois dele – encontrou, por conta do próprio movimento histórico das formas sociais, alguns limites para lidar com o real[18] do capital e com o estado atual das coisas – uma espécie de *muro* que limita o seu avanço, seja teórico ou político[19]. Os apontamentos em direção à transformação social e, antes, talvez, em direção ao entendimento da realidade[20], devem

---

[17] Não é possível ignorar a ressalva do próprio Marx (2013 [1867], p.244): "também as categorias econômicas que consideramos anteriormente trazem consigo as marcas da história".

[18]O real, em Žižek (2009; 2011) – derivado da formulação lacaniana –, é entendido como um núcleo duro da experiência, algo traumático que não pode ser simbolizado. O real não tem existência positiva; só existe como abstrato. Porém, não consiste em algo externo à realidade: é o próprio núcleo da realidade que nossa capacidade de simbolização não consegue alcançar, é o que irrompe por entre as brechas da malha simbólica.

[19] Conforme lembra Ruy Fausto (2002, p.12) a leitura do texto de Marx é "apesar de tudo insuficiente para as necessidades teóricas e práticas do presente".

[20]Neste texto, uso o conceito de realidade de acordo com a proposta de Žižek (2012). Ele considera que a realidade é construída por intermédio da ideologia. No entanto, o real não é equivalente à realidade vivida pelos sujeitos como uma totalidade ordenada de significados. Para Žižek (2012), os nomes reais demarcam, dentro do tecido ontológico, uma parte organizada pelos sistemas hegemônicos de representação e reprodução que, no entanto, resiste à inscrição completa sobre seus termos e que pode, como tal, gerar espaços de resistência política ativa. Conferir, sobre isso, a nota de rodapé nº 6.

passar por formas eficazes de sair desse "*campo cego*[21]" (LEFEBVRE, 1999 [1970]). Como indica Costa (2007), parece existir um impasse ou uma crise de produção de conhecimento crítico sobre os processos socioespaciais na modernidade tardia. Não cabe aqui fazer uma genealogia das limitações da crítica – tarefa árdua e que poderia vir a ser muito esclarecedora sobre as origens da situação –, mas discutir a possibilidade de operar um giro na crítica. Trata-se, portanto, de reconhecer um "processo de esgotamento do que convencionamos chamar de crítica" (SAFATLE, 2008, p.12) e a consequente "necessidade de determinar a perspectiva de uma renovação da crítica" (LEFEBVRE, 1959, p.9)[22] ou, no mesmo sentido, "a necessidade de encontrar uma nova perspectiva da crítica e da emancipação que não procure aperfeiçoar o atual modelo de metabolismo social, mas o transcenda" (KURZ, 1993, p.9)[23].

É evidente que o marxismo (ou os marxismos) se desenvolveu (desenvolveram) como uma tradução do pensamento social vinculado com a crítica do estado atual das coisas, engajado no confronto com problemas históricos, materiais e práticos específicos[24]. Um sistema teórico como esse, de tradição crítica, não se propõe a dar conta do existente e a abordá-lo como uma ciência positiva, mas se dedica a mostrar as contradições da racionalidade corrente e da própria realidade existente. Tal dinâmica implica que o mundo se apresenta sempre com algum grau de irredutibilidade[25], ou seja, a teoria, o pensamento, nunca consegue esgotar o conteúdo do seu objeto, reconhecendo como mera aspiração o momento de identidade total entre nosso conhecimento e o mundo[26].

Mais do que um imperativo meramente teórico-filosófico, uma empreitada dessa natureza tem um sentido político: "a ressuscitação da crítica da economia política é a condição *sine qua non* da política comunista contemporânea" (ZIZEK, 2012 [2010], p.147). Se é possível se identificar com o comunismo, ainda hoje, depois do capitalismo conseguir

---

[21] Em que consiste tal ponto cego? No fato de olharmos atentamente um campo novo, vendo-o, porém, com os olhos, com os conceitos formados pela prática e pela teoria do período industrial. Desde então, não vemos essa realidade (LEFEBVRE, 1999 [1970], p.36).

[22] necessité pour déterminer la perspective d'un renouvellement de la critique (tradução minha).

[23] Não desconsidero o abismo que existe separando as leituras da realidade desses três autores. Entretanto, fica aqui indicado como todos eles identificam, a seu próprio modo, a importância do esforço para a reconstrução da crítica da economia política desde a segunda metade do século XX.

[24] Todavia, ainda assim, o marxismo possui claras limitações, como indica Lefebvre (1959; 1975; 1977). Em suas palavras: "La pensée dite marxiste n'a pas jusque maintenant contribué à la connaissance des situations concrètes. Elle entre en crise elle-même et contribue à la crise de la pensée théorique" (LEFEBVRE, 1959, p.220).

[25] Para isso, ver uma teoria do conhecimento que desenvolve Henri Lefebvre (1995 [1946]) e, também, Adorno (2009 [1969]).

[26] Devo essa discussão aos companheiros Carlos Macias, Frederico Bonifácio e à companheira Natália Alves, que participaram comigo da mesa coordenada "*Os limites da crítica tradicional: o que as periferias podem dizer sobre?",* no colóquio Marx e o Marxismo 2017: de *O capital* à Revolução de Outubro.

exorcizar o seu espectro que rondava o mundo, é necessário uma teoria que dê conta do "real duro da lógica do capital" para que seja possível não apenas a interpretação da realidade, mas, seguindo a décima primeira tese de Marx à Feuerbach, a sua efetiva transformação. Ainda mais levando-se em consideração o tempo de emergência e o estado de exceção que rege a vida hoje. Diante da impertinente insistência de perpetuação das formas sociais abstratas do capital, depois de muito esforço teórico e de tentativas políticas de mudança, o mundo contemporâneo aparece mais como uma tábula rasa da dominação pelo valor. Forma social essa que se generaliza e se expande por todo o mundo, tragando todas as outras à sua imagem e semelhança, atuando como significante-mestre da realidade social. Assim o capital continua a existir e a se reproduzir.

Como exposto por Lefebvre (1977b, p.59): *l'abstraction se contrétise*[27].

É importante não nos esquivarmos das questões verdadeiramente complicadas: é com base no nível das relações sociais concretas e cotidianas que as formas do capital, simultaneamente, e de maneira paradoxal, dissolvem-se e se perpetuam, desafiando a teoria crítica para uma mudança.

Muitas das publicações do pensamento marxista que decorreram de uma crítica social do capital tropeçam em traduzir para seus próprios termos enviesados as efemérides do tempo presente. Tanto o marxismo tradicional, que se ossificou num economicismo digno dos economistas liberais clássicos ou em uma ontologização das formas históricas como numa metafísica; como o marxismo pós-moderno, que crê numa sociedade pós-industrial de promessa rumo à emancipação, incorrem em erro ao entender as categorias da *crítica*

---

[27] Aqui já valeria, de antemão, esclarecer os termos que aparecerão frequentemente ao longo do texto: concreto e abstrato. Tomo-os conforme desenvolvido no pensamento de Karl Marx, que, por sua vez, se refere à filosofia hegeliana. Conforme apresentado nos *Grundrisse*, (Marx 2011 [1858], pp.77-78), "o concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade". A etimologia pode esclarecer: do latim, *concretus* designava exatamente o material de construção feito com base de areia, brita e cascalho e seu uso designa algo "misturado, composto, combinado". A abstração, por certo, é cada uma das *múltiplas determinações* que são realizadas pelo exercício do pensamento humano. A etimologia também ajuda nesse caso: *abstractum* é, em latim, aquilo que é separado, isolado. Tendo isso em mente, o próprio Marx continua: "Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida". Dessa maneira, poder-se-ia tomar a relação concreto e abstrato como um *processo de pensamento*, e, com certeza, essa formulação é correta e aparece tanto em Marx como em Hegel. Inclusive, Hegel 1995 [1808], p.235) já notava, em 1808, como o "abstrato e o pensamento são palavras das quais todos mais ou menos fogem, como se corressem de um homem castigado pela peste". Entretanto, caberia ressaltar que Marx também usa o termo abstrato como algo que é esvaziado, ou melhor, separado e isolado de suas qualidades, entretanto esse ato de isolamento de uma dada determinação teria uma atuação no real, uma abstração objetiva que *age* e *conforma* o mundo "concreto". É preciso ter essa multiplicidade de definições em mente. Sobre isso, conferir o terceiro tomo do livro *De l'État*, de Henri Lefebvre (1977b), e o texto *The meaning of abstract and concrete in Hegel and Marx*, de Andy Blunden (2018).

de Marx[28]. O conjunto do publicismo se afastou de uma reflexão teórica sobre as categorias e, agora, se encontra desamparado diante dos fenômenos que tensionam essas categoriais.

Penso, portanto, ser fundamental realizar um duplo desvio para não incidir na mesma torrente e na falsa querela entre essas duas interpretações: a consequência de uma abordagem sociológica imediata e empiricista acaba tratando de questões superficiais e lança ao oblívio alguns dos aspectos fundamentais da crítica marxiana. Da mesma forma, uma abordagem por demais esperançosa acaba por escamotear as determinações abstratas para a constituição social da subjetividade.

Uma teoria crítica digna do seu nome não pode parar no tempo, repetindo análises e categorias que já não são capazes de dizer que horas são.

Os critérios que Horkheimer (1993 [1931]) apresenta em seu discurso inaugural, *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Social*, para uma teoria crítica de pesquisa social são, de certa maneira, o ponto de partida para esta reflexão. Com a renúncia à pretensão de objetividade da economia (e, valeria adicionar, de suas categorias) e a crítica do estado atual das coisas que, em uníssono, se direcionam para uma crítica da economia política profundamente dialética, seria possível evitar cair na armadilha de "entender mal Marx" (HORKHEIMER, 1993 [1931], p.12): tanto para um lado – do economicismo descabido – quanto para o outro – de uma ontologia de certas categorias –, como, ainda, para um terceiro – dos pós-modernos.

De uma certa maneira, é preciso ir além da especialização disciplinar – tão agudizada no capitalismo e que deve guardar relação com o princípio da identidade –, como já nos lembrou Henri Lefebvre na sua crítica *radical* às ciências parcelares que fatiam o mundo sem estabelecer um quadro geral. O que me parece é que a categoria de capital é exatamente a que fornece o quadro geral necessário para uma crítica do presente.

Assim, ao longo da tese opero uma tentativa de concatenação de algumas abordagens e intepretações historicamente constituídas da obra de Marx. O ecletismo não é por luxo diletante, tampouco por crença de uma aproximação como fim em si mesma. Por mais que tais abordagens sejam próximas uma das outras – como será verificado ao longo do

[28] Ver, no primeiro caso, o texto de Postone (2014 [1993]), no qual ele traça uma dura crítica ao marxismo tradicional. Quanto aos marxismos pós-modernos, ver Robert Kurz (2011).

texto – elas guardam diferenças, que no escrutínio se revelam fundamentais. Entretanto, penso que, mesmo assim, a continuidade do capital – a despeito de todas suas contradições – diante das alterações observadas impõe uma aproximação entre alguma das tradições para que possa ser pensável este problema.

Diante da urgência grave instaurada e do potencial enorme de catástrofe do movimento do capital, é premente reabilitar a *crítica* para retomar uma análise diligente das formas e dos processos que estruturam e organizam a totalidade concreta. Hoje, suponho, isso é possível a partir da ideia de *condição periférica.*

Peripécias das formas do capital

Parece evidente que muito do que se desenvolveu da crítica da economia política – derivada do pensamento de Marx – explica, de maneira coerente e robusta, o que já se passou: a produção industrial de mercadorias, os desdobramentos da acumulação fictícia ou a expansão do ambiente construído. Todas essas são elaborações fundamentais para entender o capitalismo tardio contemporâneo. Contudo, o desenvolvimento contraditório dessas formas sociais tem colocado um *novo tempo do mundo*, para já me referir a Paulo Arantes (2014). Mas, mais ainda, neste novo tempo do mundo, como bem observado por Lefebvre (2016 [1968], p.47), o capital, como sujeito abstrato que conduz as relações fetichistas, já não se limita apenas ao âmbito da produção, mas, sobretudo, ao da *reprodução*.

> A situação mudou: o modo de produção capitalista deve se defender num front muito mais amplo, mais diversificado e mais complexo, a saber, a reprodução das relações de produção. Essa reprodução das relações de produção não coincide mais com a reprodução dos meios de produção; ela se efetua através da cotidianidade, através dos lazeres e da cultura, através da escola e da universidade, através das extensões e proliferações da cidade antiga, ou seja, através do espaço inteiro.

À essa interpretação de Henri Lefebvre, deveríamos adicionar a intuição que Theodor Adorno (2008 [1951], p.49), em sua *Minima Moralia*, formulou: "o mecanismo da reprodução da vida e de sua dominação e aniquilação é inteiramente o mesmo".

Tal transformação se torna incontestável no contexto contemporâneo, em que a expressão fundamental do trabalho[29] – essa forma historicamente específica de mediação social –

[29] A mercadoria força de trabalho, ou seja, nervos e músculos sendo gastos, é uma mercadoria especial, como já dizia Marx: a única capaz de "produzir valor". Isso, por si só, já seria suficiente para merecer destaque nas prateleiras da sociedade produtora de mercadoria. Ainda, é necessário levar em conta a

não tem sido o emprego, mas, paradoxalmente, o desemprego[30] (ou o subemprego[31], ou até a escravidão[32]).

Tendencialmente, é possível observar que as inovações produtivas e tecnológicas caminham para uma reorganização da composição orgânica do capital[33]. Os capitais, pressionados, entre outros fatores, pela organização dos trabalhadores e pela lei coercitiva da concorrência, passam a organizar a extração de mais-valor[34] por meio de sua forma relativa (em que o tempo relativo ao trabalho comprime e, dessa forma, aumenta o tempo excedente)[35]. Esta é a chave de interpretação necessária para destrancar o primeiro nível do labirinto: a ideia do mais-valor relativo[36]. Um conceito usado por Marx num ponto crucial de seu texto que é, ao mesmo tempo, uma categoria analítica e uma categoria real da reprodução social total do capital.

> Uma vez pressuposto um limite físico absoluto (tanto em relação à duração do tempo de trabalho como em relação à intensidade do trabalho) e um limite socialmente relativo do dia de trabalho (ou pelas limitações impostas pelo movimento operário ou pelas imposições das intervenções estatais), a valorização do valor se transforma de um movimento absoluto e extensivo em um movimento relativo e intensivo. O fundamento da valorização é, e continua sendo, o mais-valor enquanto tal, ou seja, o fato de que o ganho capitalista, aparentemente o "output", medido em termos de valor, dos agregados totais, o trabalho vivo e morto, não é nada mais que a parte respectiva de um novo valor criado pelo trabalho vivo para além de seus próprios custos de reprodução. No entanto, a parte capitalista através de seu crescimento dependerá da intensidade e do aumento relativo do mais-trabalho mediado pelo desenvolvimento das

importância de desenvolver – dentro do pensamento marxista –, como destacam Harvey (2017) e Karatani (2003), o conceito de reprodução da força de trabalho.

[30] A Organização Internacional do Trabalho – OIT afirma que o desemprego global, ao final do ano de 2017, terá batido o *record* de desemprego.

[31] O trabalho informal, sem segurança jurídica e precarizado, é uma das principais formas de subsistência de milhões de pessoas. E também da própria reprodução do capital. Em notícia publicada pela *Fast Company*, no dia 29 de maio de 2018, lê-se: Trabalhadores informais alcançam mais de metade da população economicamente ativa nas cidades em desenvolvimento.

[32] Não seria surpresa alguma encontrar manchetes como esta: Trabalhadores de robôs levarão a aumento da escravidão no sudeste da Ásia, publicada no *The Guardian* de 12 de julho de 2018. Afinal, este é o processo de expansão da condição periférica.

[33] É esse o tema do filme de Pedro Pinho (2017), *A fábrica de nada*. A narrativa demonstra a situação dos funcionários de uma usina portuguesa de produção de elevadores. Um dia, eles descobrem que o local vai fechar – não porque deixou de dar lucros, e sim porque a produção poderia ser ainda mais lucrativa com a automação em outros lugares. Eles se veem desempregados e começam a debater sobre as ações a tomar: greve, bloqueio da fábrica, negociação? O interessante é que eles sabem que nenhuma das opções é efetiva o suficiente pois já não existe mais trabalho.

[34] Marx utiliza dois conceitos para explicar o processo de formação do mais-valor: 1) tempo de trabalho necessário; 2) tempo de trabalho excedente. O tempo de trabalho necessário é a parte da jornada de trabalho que corresponde ao valor necessário para a reprodução da classe trabalhadora como classe trabalhadora; agora, o tempo de trabalho excedente é o restante da jornada em que acontece a produção do mais-valor.

[35] Marx (2013 [1867], p.377) já destacava como que haviam "limites insuperáveis" na exploração do mais-valor absoluto. Em suas palavras: "o limite absoluto da jornada média de trabalho, que é por natureza, sempre menor do que 24 horas, constitui um limite absoluto de mais valor".

[36] Marx (2013 [1867], p.390) chama de mais-valor relativo o processo de "redução do tempo de trabalho necessário e a correspondente alteração da proporção entre as duas partes da jornada de trabalho".

> forças produtivas, ou seja, da progressiva automação do processo de produção (KURZ, 2018 [1986], pp.46-47).

"O meio de trabalho liquida o trabalhador" – escreve Marx (2013 [1867], p.504)[37].

Marx sabidamente situa nessa forma a verdadeira universalização do capital, e vê aí uma das contradições fundamentais desse metabolismo social, levando a tendência decrescente da taxa de lucro como postulado em sua obra. Isso significa, como demonstra Benanav (2010), que cada vez mais a população tem menos emprego – tendência essa interna ao próprio desenvolvimento do capital. O grande problema, explica Tupinambá (2017), é que uma sociedade capitalista organizada baseada no mais-valor relativo generaliza o desemprego. Essa situação ficou clara desde meados dos anos 1970, quando, afirma Kurz (2018 [1986], p.61), "observamos um *ciclo independente* de desemprego em massa, que tem crescido de forma quase autônoma em relação aos ciclos conjunturais".

Em adição, tem-se o fato – fundamental – de que com o desemprego acontece uma redução do consumo[38], porque cada vez mais pessoas são menos empregáveis (e aí é criada toda sorte de tentativas de driblar essa situação, como políticas sociais ou o endividamento), sendo possível chegar a uma conclusão de impacto social de que, cada vez mais, o desemprego é o ser do trabalho na contemporaneidade[39]. Aliás, fica mais evidente a cada dia que o emprego é, na verdade, a exceção. É nesse sentido que José Num (1969) destaca como o conceito de população excedente relativa, desenvolvido por Marx (2013 [1867]) no capítulo XXIII d'*O capital*, tem uma validade histórica circunscrita ao momento do capitalismo concorrencial[40] – hoje, trata-se, cada vez mais, de uma população excedente absoluta, de uma massa estruturalmente marginal.

Esse é um ponto central para entender a crítica de Marx. Logo na primeira seção do primeiro capítulo d'*O capital*, Marx (2013 [1867], p.122) afirma que a *substância*[41] do

---

[37] Conforme o *Report of Insp. of Fact.* do dia 31 de Outubro de 1851 citado por Marx (2013 [1867, p.504): "O objetivo permanente da maquinaria é diminuir o trabalho manual, substituindo aparelhos humanos por aparelhos de ferro".

[38] Como ressalta Karatani (2003, p.21): O processo de consumo como a reprodução da mercadoria força de trabalho abarca todo um espectro de atividades do mundo da vida (tradução minha).

[39] Aqui, mais uma vez, Marx (2013 [1867], p,412): Contradição do modo de produção capitalista: os trabalhadores, como compradores de mercadorias, são importantes para o mercado. Mas, como vendedores de sua mercadoria – a força de trabalho –, a sociedade capitalista tem a tendência de reduzi-los ao mínimo.

[40] De toda forma, é preciso lembrar, junto de Fredric Jameson (2011), que *Das Kapital* é, acima de tudo, um livro sobre o desemprego.

[41] O termo substância é central na *Ciência da lógica*, de Hegel (2016 [1812]), a que Marx deliberadamente recorreu para organizar seus rascunhos e pensamentos sobre sua *crítica* em construção. Ao comentar sobre a ideia de substância em Spinoza e Kant, Hegel apresenta também sua própria concepção. Em seu pensamento, a substância tem a ver com a unidade abstrata da coisa (p.118) em que algo de indiferente permanece depois de sua decomposição (p.205). Isso implica que existe *algo* que resiste, que diz respeito

valor é o *trabalho*[42]. E, mais a frente, que o capital é valor em movimento. Isso tem uma implicação importante que deve ser incorporada à crítica do estado atual das coisas, pois, como visto, a contradição do capital segue seu movimento de *negar* essa substância no momento da produção, mas ela *aparece* em outros circuitos. Eis a dialética da forma-valor [*Wertform*].

No marxismo, a categoria valor aparece atrelada à quantidade de horas despendidas de força de trabalho, energia vital propriamente humana coagulada nas mercadorias – fato que só foi possível de ser instaurado no capitalismo (RUBIN, 1989 [1928]; TRENKLE, 2009; JAPPE, 2017 [2016]; POSTONE, 2014 [1993]). Essa é a grande contribuição de Marx (2013 [1867]): ao desenvolver a cisão entre trabalho abstrato e trabalho concreto, nomeando, desse modo, o duplo caráter específico do trabalho na sociedade produtora de mercadoria, ele capta que existe uma dimensão que produz os vários valores de uso de que a sociedade necessita para a sua reprodução por meio da realização do trabalho concreto, mas que o que importa ao capitalismo – como estrutura de dominação – é o trabalho abstrato, que "abstrai" [*abstrahieren*], ou seja, que subtrai [*abziehn*] as propriedades materiais concretas e peculiares de cada uma das atividades específicas da produção dos valores de uso, mas que se resume às horas necessárias para produzir as mercadorias. Ou seja, trata-se de uma forma específica de mediação social entre os humanos que é constituída por uma determinação reificada e fetichizada que comanda essa própria mediação.

A base dessa leitura foi a descoberta feita por Marx (2011 [1858]) nos *Grundrisse* e a confirmação de que o capital não é uma simples relação de exploração de classe contra classe (como dominação direta) fundada na propriedade privada. Tudo isso é condição necessária do processo, está claro, mas a mediação social se dá num nível totalmente opaco, o do trabalho abstrato e da forma-valor, o fundamento mais profundo que subjaz a isso tudo, tornando a dominação impessoal, quase-objetiva, em suma, fetichista. A forma-valor tem uma peculiaridade aqui: ela se reproduz de maneira autonomizada e autorreferente. Por isso, Marx (2011 [1858], p.1072) diz: "No conceito de valor é revelado seu segredo [do capital]".

---

ao próprio fundamento de uma coisa que pode ser encontrada em todas as coisas da mesma espécie. Mesmo que o uso da palavra substância não faça parte de toda a extensa obra de Marx, que a descobre no momento em que lê a *Ciência da lógica*, de Hegel (2016 [1812]), na preparação d'*O capital* ela se torna central para tratar da abstração real do capital e aparece no movimento de exposição que ele constrói.

[42] E sua medida, diz Marx, é o tempo de trabalho.

Esse argumento aparece mais desenvolvido na interpretação de Postone (2014 [1993]), e deve ser lido junto da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel (2003 [1807], p.96), que afirma que "o universal é em sua simplicidade um mediatizado", ou seja, o capital – como universal, ou sujeito automático – se realiza e efetiva por meio de uma série de mediações que o faz ser *universal*. Essa mediação é, no capitalismo, o fetichismo da mercadoria, uma forma de prática social concreta. Por isso, deve-se entender o fetiche não como mera ilusão ou ideologia, mas como a própria objetividade abstrata do capital autonomizada e "naturalizada".

Afinal, essa é a própria natureza do capital como uma relação fetichista:

> Poder estranho, forma social mística, tornada autônoma em face do trabalhador, os produtos adquirem poder autônomo, a mistificação das relações sociais em propriedades das coisas, o mundo encantado, ao avesso, invertido, a autonomização e a esclerose dos elementos sociais, a personificação das coisas, a reificação, em suma, a religião da vida cotidiana (BENSAID, 1999, p.173).

E mais, deve-se entender o fetiche na completude do movimento do capital que tendencialmente aumenta a composição orgânica[43], generalizando, assim, o desemprego como futuro presente de sua própria crise, mas que, ao mesmo tempo, não dá qualquer sinal de enfraquecimento da dominação social.

Quando o horizonte da empregabilidade sai de cena pelo movimento contraditório impulsionado pela racionalidade individual dos capitais em concorrência, e, assim, aumenta a composição orgânica, acaba por criar a figura dos "não mais empregáveis": a periferia parece ser o lugar em que esse movimento fica mais evidente[44]. Paradoxalmente, por outro lado, a periferia também representa o principal sustentáculo das formas sociais do capitalismo exatamente por sua inserção, pode-se dizer assim, negativa: precariedade, reconhecimento intersubjetivo danificado, decrescimento de expectativas e violência.

É a existência das periferias de todo o mundo que garante a reprodução precária da força de trabalho [*Arbeitskraft*][45], essa energia proveniente do "dispêndio de nervos e músculos" (MARX, 2013 [1867]) que permite, em última instância, sustentar a

---

[43] Sobre isso, vale conferir o manuscrito não publicado de David Yaffe (1972) em que ele explica, matematicamente, porque a composição orgânica do capital precisa crescer com a acumulação.

[44] Em que pese, é claro, toda a discussão sobre a superexploração da força de trabalho, como consta na tradição da Teoria Marxista da Dependência.

[45] Digno de nota lembrar que o termo não é uma criação de Marx. Ele já era amplamente utilizado na física em sua época referente à transferência de energia entre os corpos. O trabalho de Siemens, *Sobre a conversão do trabalho em energia elétrica* [*Ueber die Umwandlung von Arbeitskraft in elektrischem*], é de janeiro de 1867, por exemplo.

valorização do valor [*Wertschätzung*] por intermédio da dominação abstrata social e geral que o capitalismo se tornou: uma dominação pelo tempo[46] (POSTONE, 2014 [1993]). Entretanto, diante deste novo tempo do mundo, deve-se empreender uma requalificação dos termos por meio dos quais a dominação se realiza.

As anamorfoses da dominação social

O foco na discussão em torno do capitalismo como uma forma de dominação social abstrata surge na última década do século XX e na primeira do século XXI num certo campo da teoria marxista (POSTONE, 2014 [1993]; 2016; 2017; O'KANE, 2015; 2017; KURZ, 2008; JAPPE, 2006), recuperando interpretações como a de Lukács (2003 [1929]), Adorno (2009 [1967], Lefebvre (1973; 1978) e Debord (1997 [1967]). Partindo de uma leitura atenta e de uma diacronia hermenêutica da obra de Karl Marx, ficam evidentes os elementos para construir um entendimento de que o capitalismo é um regime de dominação social baseado em estruturas abstratas – e que não são imediatamente coincidentes com qualquer entidade social ou política concreta[47] – que Marx conseguiu captar pelas categorias de mercadoria, capital, trabalho e valor[48]. Para tanto, cabe destacar que Henri Lefebvre, ao longo de sua obra, esteve às voltas com certas questões, como a do estranhamento[49], da reificação [*Verdinglichung*] e do fetichismo – já presentes na obra de Marx. Mas as transformações massivas globais da últimas décadas levaram a mudanças no circuito produtivo por pressões internas à lógica do capital – a lei coercitiva da concorrência, por exemplo, obrigou a um rearranjo das formas de dominação social de

---

[46] Como afirma Postone (2017, p.502): "the critique of political economy ultimately becomes the critique of political economy of time itself".

[47] Nos *Grundrisse*, Marx (2011 [1858]) caracteriza o capitalismo como uma sociedade na qual os indivíduos têm muito mais liberdade nas relações de dominação pessoal diretas do que nas formas anteriores de sociedade. No entanto, essa liberdade, de acordo com Marx, está situada no quadro de um sistema de "dependência objetiva" enraizado em uma forma de mediação social que impõe restrições quase objetivas à ação humana e se manifesta com mais força na existência de uma lógica histórica baseada numa forma de dominação abstrata constituída por estruturas que se efetivam na prática cotidiana das pessoas.

[48] Interessante notar como essas categorias representam as formas vazias, dessubstancializadas, de certas formas de mediação sociais – não possuem qualquer conteúdo sensível estrito senso. Como Marx sabiamente identificou, o fetichismo da mercadoria é "uma coisa sensível suprassensível". Com esse esvaziamento de conteúdo não resta nada, exceto uma mera gelatina da valorização, para lembrar novamente de Marx. Talvez seja esse o sentido mais forte para entender as abstrações reais que comandam a vida cotidiana. Para mais, conferir Kurz (2002); Jappe (2014); Sohn-Rethel (1989 [1978]).

[49] Preferi adotar a tradução para o português realizada por Jesus Raniere (2010), para quem existe uma distinção importante entre alienação/exteriorização [*Entäusserung*] e estranhamento [*Entfremdung*]. A primeira designa a atividade genérica do ser humano que passa por uma certa objetivação – a criação humana deve, portanto, ser exterior ao próprio homem, designando assim a própria forma de ação deste, que se confronta com o objeto que criou. Por outro lado, o estranhamento designa uma objeção social à realização humana, na medida em que passou, historicamente, a determinar o conteúdo do conjunto das exteriorizações como um objeto que é estranho ao seu próprio produtor, marcando assim o fato social do fetichismo da mercadoria. Para mais, ver Raniere (2010). Assim, aplicarei a distinção mencionada seguindo os significados propostos. Em citações literais que não fazem essa distinção, manterei o original.

modo a continuar a sua existência baseada na dominação. Por isso, a dominação é cada vez menos circunscrita na relação direta do momento produtivo, passando a se confundir em todos os momentos, em toda a vida cotidiana ao passo que a angariação de dinheiro se torna, nas sendas do capital financeiro, expressão, segundo Marx (2017 [1894]), mais exteriorizada e fetichista do capital, uma expressão especular e espetacular da acumulação que ocorre, cada vez mais, independente do exercício da dominação no âmbito do trabalho. Ou seja, um outro terreno para o exercício da dominação se revela, estendido para a vida inteira, na medida em que o tempo de trabalho – que foi o alvo das baterias da crítica de Marx – saem de cena.

A condição periférica, como expressão das contradições do capital, e sua expansão para todo o mundo, tem a ver com o próprio desenrolar contraditório do capitalismo, já que coloca em evidência a precariedade como o grau zero da sociedade da modernidade tardia. É dessa forma que se deve entender o aforismo 26 de Guy Debord: "A vitória do sistema econômico da separação é a *proletarização* do mundo". Mas a proletarização mencionada por Debord não é correspondente à "operarização" do mundo – proletário é exatamente essa forma dessubstancializada do trabalhador-sem-trabalho, a realização do devir do capitalismo: torna-se um material indiferente[50] [*gleich-gültig*].

Este momento de automação da produção e de crescente desemprego que se atravessa deixa entrever a dissolução das formas sociais. O trabalho, a partir do qual funcionou durante muito tempo a pedra angular do reconhecimento intersubjetivo no capitalismo, desocupa esse lugar[51]. Marx (2013 [1867], p.310) se refere ao "horror civilizado do sobretrabalho", com essa mudança na composição orgânica do capital, vemos o horror por si só desta forma de mediação social. A dominação social abstrata desta forma social não se enfraquece com isso, ela ganha uma nova forma que, a meu ver, deve ser entendida pela lente da *condição periférica*. Isso obrigaria a entender uma anamorfose do valor[52]. Não é mais no emprego que se identifica a dominação social do capital, agora ela é estendida para toda a vida atravessada pela condição periférica. Não se trata mais apenas

[50] É preciso ter em mente que Marx designa o proletariado como um vazio de substância [*substanzlose Subjektivitaet*].

[51] Desse ponto de vista, acredito eu, é possível entender porque o desemprego figura entre as principais causas de suicídio no mundo. Ver reportagem de Sarah Boseley, em 11 de fevereiro de 2015, no *The Guardian*: Unemployment causes 45,000 suicides a year worldwide, finds study.

[52] Não há exemplo melhor do que a pintura de Hans Holbein (1533), *The Ambassadors*. Dois embaixadores europeus posam diante de uma estante com vários artefatos culturais. O quadro, entretanto, é perturbado por uma mancha amórfica na porção dianteira do quadro. Quando olhado por um certo ângulo, a distorção é corrigida e percebe-se ser um crânio humano.

da produção de mercadoria, mas da vida, ela toda, transformada em mercadoria. Ou seja, transformada em uma forma vazia de conteúdo, exceto das determinações do capital.

Parece-me que se deve estender a ideia de valor para que se possa dar conta da realidade do século XXI, de maneira que ela incorpore o *subsolo* do valor, sua sombra, uma parte negativa do valor[53].

Um passo me parece fundamental: aproximar a interpretação dada por Postone (2014 [1993]) – referente ao tempo determinado pelo imperativo do capital como uma forma de dominação social e de sociabilidade fetichista – à condição periférica. Dessa maneira, seria possível enxergar e considerar a especificidade dessas formas sociais que acontecem na periferia de maneira ainda mais evidente, violenta e direta. Portanto, acredito que não seja errado tratar a existência da periferia como uma dimensão fundamental e imprescindível para a reprodução do capital e seu regime de dominação.

As categorias fundamentais como valor, trabalho, mercadoria e capital merecem reflexões sobre sua natureza que ajudem a compreender sua abrangência, validade e eficácia no contexto de nosso capitalismo tardio e periférico. Como exposto nos seus *Grundrisse,* Marx (2011, p.50) afirma que essas categorias amplas, na realidade, "[...] expressam as formas de ser [*Daseinformen*] e as determinações de existência [*Existenzbestimmungen*] [...] dessa sociedade determinada" (MARX, 2011, p.59) – e não meras categorias de análise econômica. Como aponta Postone (2014, p.33) em sua interpretação, a formulação de Karl Marx pode oferecer uma "etnografia crítica da sociedade capitalista elaborada em seu interior – categorias que supostamente expressam as formas básicas de objetividade e subjetividade social que estruturam as dimensões sociais, econômicas, históricas e culturais", elas próprias formas de determinadas sociabilidades. Em suma, a teoria de Marx aparece como uma forma específica de mediação social que se estrutura na modernidade como uma forma histórica determinada de realização da vida social.

---

[53] Roswhita Scholz (2010, p. 271) afirma ser fundamental para entender o capitalismo atual um pensamento em constelação que incorpore os desdobramentos da teoria do valor tal qual pensada por Marx (2013 [1867). A mesma consideração aparece em Postone (2014 [1993]) e em Kurz (2002), e até mesmo em Rubin (1989 [1927]). Esse movimento é parte indissociável de qualquer esforço teórico para a compreensão do movimento de constituição da realidade e de sua crítica. A teoria do valor pode ser entendida como o núcleo duro que permite entender de modo mais completo a crítica da economia política feita por Marx. Assim, é esse também o fundamento para se fazer o aprofundamento da crítica no capitalismo tardio que vivemos.

A realização do capital passa por um duplo movimento: a reprodução das relações capitalistas e sua consequente generalização e expansão. Esses movimentos são tanto horizontais – dizendo respeito à perpetuação no tempo de determinadas relações – como verticais – com o aprofundamento da dominação das formas sociais delas derivadas de âmbitos da vida que antes não estavam condizionados por essas formas. O resultado disso é a constituição da totalidade social capitalista que se realiza por meio dessa reprodução e generalização. Assim, foi possível que essa força social remodelasse todas as relações sociais e práticas sociais herdadas das formações pré-capitalistas, mas também engendrando relações sociais e práticas sociais sem precedentes e até então desconhecidas, encerrando tudo em uma organização capaz de garantir a sua própria regulamentação e reprodução. Em toda a superfície do planeta e em toda a profundidade das práxis sociais o moderno sistema produtor de mercadoria se tornou um fato social total que se realiza tanto no franco desenvolvimento das forças produtivas como na marginalização de regiões inteiras. É essa uma das faces da totalidade contraditória do capital.

Mas, para isso, é preciso entender o papel que a categoria valor desempenha no pensamento de Marx. Creio, seguindo autores como Bonefeld (2015) e Postone (2014 [1993]), que se trata de uma categoria utilizada pelos economistas clássicos e da qual Marx se apropriou – seu uso remonta a Adam Smith e a ideia de valor-trabalho já é desenvolvida em David Ricardo –, transformando-a em uma crítica das formas sociais, com um uso eminentemente crítico das categorias econômicas. Ou seja, Marx (2013 [1867]) não faz o mesmo uso da categoria valor-trabalho que os economistas clássicos, mas a emprega dentro do prisma de sua crítica para designar a específica dominação abstrata do capitalismo, e não uma categoria econômica (POSTONE, 2014 [1993]; 2017): ele constata, ao longo d'*O capital*, como a dominação social no capitalismo se realiza no âmbito econômico[54]. Marx demonstra "o conteúdo humano que essas formas tornam invisíveis ao mesmo tempo em que a existência do capital reside na sua totalidade na prática social humana" (BONEFELD, 2015, p.53)[55]. O núcleo da crítica de Marx[56] se

[54] Ou, nas palavras de Moishe Postone (2014 [1993], p.30): "A teoria de Marx não é considerada apenas uma teoria da produção material e da estrutura de classes, muito menos uma teoria de economia."
[55] [...] the human content that these forms render invisible at the same time as which the existence of capital rests in its entirety on human social practice (tradução minha).
[56] É Marx (2013 [1867]), com sua obra *O capital*, que consolida a ideia de uma crítica da economia política. Seu pensamento é uma resposta aos fisiocratas e liberais, como Adam Smith e David Ricardo, que não partem de um pensamento dialético e, portanto, não percebem a "verdade" do sistema capitalista. Com a publicação d'*O capital*, Marx (2013 [1867]) desenvolve seu projeto teórico de fazer uma crítica ao sistema científico com o qual a sociedade capitalista se autocompreende e se justifica: a economia política nacional dos economistas clássicos. Sua crítica é, dessa forma, direcionada à própria racionalidade capitalista

preocupa em entender a circunstância da prática social humana ser uma prática constitutiva, de forma que os seres humanos parecem ser dominados pela abstração já existente. Por isso, colocar o enfoque na objetividade do valor é colocar em evidência a crítica da dominação que o fetichismo da mercadoria engendra.

Conforme interpretado por Backhaus (1997, p.305 *apud* BONEFELD, 2015, p.55)[57], as formas econômicas constituídas e as categorias empregadas passam, portanto, nas mãos de Marx (2013 [1867]), por uma transformação, e configuram uma reflexão crítica sobre a objetividade e a subjetividade marcada por relações fetichistas que se realizam por meio das mercadorias, de sua produção, de sua troca, até o ponto de a vida se tornar uma mercadoria[58]. Sendo assim, a ideia de valor aparece como uma abstração – essa subtração das peculiaridades para a sua forma mais achatada. Mas somente é uma abstração no sentido que Sohn-Rethel (1989 [1978]) atribuiu ao que chamou de *abstração real*[59] para designar que o processo de abstração não é executado somente pela consciência das pessoas como ato de pensamento, mas é pressuposto no pensar e no agir como estrutura *a priori* da síntese social que determina a vida. O valor, portanto, aparece como o modelo geral da objetividade social.

Por isso Postone (2014 [1993], p.127) se apressa a esclarecer a "distinção feita por Marx entre valor e riqueza material". Existe, então, uma riqueza material que, poderia afirmar, é a expressão do valor de uso das mercadorias – produzida seja por trabalho humano, seja pelas máquinas. Essa riqueza material, obviamente, também representa uma dimensão de dominação de classe, daqueles que se apropriam dos valores de uso em melhor qualidade e maior quantidade sobre aqueles que têm o acesso restrito a tais valores. Entretanto, Marx (2013 [1867]), com o lugar que a categoria valor ocupa em sua crítica, pensa em

---

expressa como ciência de si mesma, mas que o alemão, dialeticamente, opera para demonstrar suas contradições e a forma de dominação que é inaugurada com o capitalismo (HEINRICH, 2004). Sua crítica coloca em xeque não os "postos" da economia política capitalista e liberal, mas apresenta as limitações dos seus pressupostos, indicando uma ressignificação das categorias como eram empregadas pelos economistas clássicos para designar a forma de dominação que se realiza no capitalismo (BACKHAUS, 1997 apud BONEFELD, 2015; HEINRICH, 2004). Por isso que se destaca a palavra crítica dentro do pensamento marxista.

[57] BACKHAUS, H.G. 1997. **Die Dialektik der Warenform**. Freinburg: Ça ira.

[58] Não é o mesmo movimento feito por Lacan ao longo de sua contribuição para a psicanálise? Ele afirmava que as categorias da psiquiatria eram os limites da psicanálise e, caso os psicanalistas continuassem seguindo a abordagem formal da psiquiatria biológica, a psicanálise estaria fadada ao fracasso. Por isso Lacan investiu em um rearranjo da semiologia do sintoma e do diagnóstico, usando à sua maneira, eminentemente *crítica*, as categorias da psiquiatria de uma maneira paradoxal.

[59] Sobre isso, Kurz (2016, p.379) explica: "O paradoxo da abstração real consiste em que a abstração, em si não física/material corpórea [...] se apresenta assim como uma relação social real e uma objetividade física real, nomeadamente em objetos que em si mesmos não são abstratos, mas que são tornados objetos realmente abstratos pelo mecanismo de projeção social."

uma forma historicamente específica de dominação que difere da riqueza material. Dessa forma, parece ser necessário entender o valor não apenas em termos físico-materiais, isto é, em termos de estoque de edifícios, materiais, máquinas, dinheiro: o fundamental aqui está em entender o valor como uma forma histórica de relação social. Neste sentido, Anselm Jappe (2017 [2016], p.90)[60]:

> O valor descrito por Marx está longe de ser uma simples categoria econômica. A ruptura radical feita por Marx nas fronteiras da economia burguesa, Adam Smith e David Ricardo, consiste no fato que ele parou de considerar a representação do trabalho em um valor como algo neutro, natural ou inocente. Não é o aspecto concreto do trabalho que é representada no valor e, portanto, numa quantidade de dinheiro, mas seu caráter abstrato: o tempo isolado que leva para produzir. É o trabalho abstrato que determina o valor de uma mercadoria. Não é a utilidade ou a beleza de uma mesa que constitui seu valor, mas o tempo empregado na sua produção e de seus componentes. Trabalho abstrato é por definição indiferente para todo conteúdo e apenas se refere a quantidade e seu aumento. É a subordinação da vida dos indivíduos e de toda humanidade aos mecanismos dessa acumulação sem que se tome conhecimento disso.

Vale lembrar que o valor não é o correspondente direto do preço. Este é a expressão fenomênica daquele, uma representação edificada por uma série de mediações sociais construídas historicamente por meio de uma série de expedientes e convenções sociais. Concordo com a distinção de Postone (2014 [1993]) em relação a essa questão, que faz a separação entre valor (como uma relação social) e riqueza material. Há que se ressaltar que é uma posição contrária à que Hardt e Negri (2018, p.415)[61] advogam, uma vez que, para os autores, hoje ocorreria "a extração de valores dos comuns, do trabalho imaterial, da digitalização, da automação e do capital financeiro". Acredito que a dupla incorre no erro de confundir a ideia de valor com a de riqueza material, de relação social com o epifenômeno da angariação de dinheiro e, dessa forma, perde de vista o conteúdo de dominação que está em jogo, muito embora essa crítica não se limite apenas ao trabalho da dupla ítalo-estadounidense, representando uma legião:

> Infelizmente o debate marxista tem fracassado até hoje em continuar desenvolvendo a crítica da economia política de Marx, e não tem consciência alguma desse segundo momento do fetiche do capital. Em lugar disso, apropria-

[60] The value described by Marx is far from beign just a simple "economic category. The radical break Marx made with the bounders of bourgeois economics, Adam Smith and David Ricardo, consisted in the fact that he ceased to consider the representation of labour in a value as something neutral, natural and innocent. It is not the concrete side of labour that is represented in value and therefore in a quantity of money, but its abstract side: the time alone taken to produce it. It is abstract labour that determines the value of a commodity. It is not the usefulness or the beauty of a table that constitutes its value, but the time employed in its production and that of its components. Abstract labour is by definition indifferent to all content and knows only quantity and its increase. The subordination of the lives of individuals and of all humanity to the mecanhisms of this accumulation without their even being aware of it (tradução minha).

[61] "the extraction of value from the commons, imaterial labour, digitalisation, automation and financial capital" (tradução minha).

> se do axioma da economia política: acumulação de capital e acumulação de valor são o mesmo (LOHOFF, 2018 [2014], s.p.).

Assim sendo, parece-me mais propício entender a teoria de Marx como uma tentativa de compreensão da constituição histórica de formas determinadas e reificadas de objetividade e subjetividade social. Ou, nas palavras de Postone (2014 [1993], p.30): "Sua crítica da economia política é considerada uma tentativa de analisar criticamente as formas culturais e as estruturas sociais da civilização capitalista". Portanto, a teoria crítica de Marx tenta demonstrar como o trabalho no capitalismo desempenha um papel historicamente único e determinado na mediação das relações sociais, e elucida as consequências dessa forma de mediação: uma estrutura de dominação social abstrata.

Penso que o que caracteriza o capitalismo é uma forma abstrata de dominação associada à natureza peculiar e específica que a mediação social, por meio do trabalho, realiza na sociedade, colocando o desenrolar contraditório do capital, das forças produtivas e das relações de produção na base da expressão dessa forma de dominação que são captadas pela ideia de *valor*.

Mas é claro que a descoberta e a exposição dos mecanismos da valorização do valor e da dominação abstrata consequente feita por Marx (2013 [1867]) em sua crítica não significam que não seja necessária uma atualização e novos esforços reflexivos. Kurz (1993 [1991]; 2002; 2012) demonstra como a nova crítica do valor[62] passa a considerar a importância dos momentos negativos da relação capital-trabalho, sem os quais a valorização do valor não seria possível.

Roswhita Scholz (1996) é a primeira autora feminista a trazer a teoria do valor para o cerne da discussão de gênero, ao relacionar a forma-valor com a dissociação sexual da moderna forma do patriarcado que, ao fim e ao cabo, sustenta as relações sociais para que o momento da produção do valor possa existir concretamente. O mesmo processo de exclusão e, simultaneamente, de constituição aparenta ser o caso da reprodução da vida marcada pela condição periférica.

Com vistas a refletir sobre a submissão do ser humano às formas sociais abstratas e sobre como essa sujeição se efetiva na sociedade capitalista, torna-se um imperativo investigar a obra de Marx e as revisões críticas a respeito dela. É impreterível revisitar Marx por

---

[62] Convencionou-se chamar esse grupo de intelectuais reunidos em torno do grupo Krisis e Exit, bem como alguns outros, como Anselm Jappe.

conta do amplo exame que esse autor realizou das relações sociais que governam o modo de produção capitalista, buscando ressaltar o primado da forma-valor que se sustenta pelo trabalho abstrato, pelo tempo abstrato, pelo espaço abstrato, o que resulta em não outra coisa senão numa vida abstrata.

Periferia e paralaxe espacial

Somos colocados às voltas com a continuidade do capital diante do desafio de compreender como a precariedade da condição periférica, na sua reprodução cotidiana da vida e da produção do espaço, está articulada à dominação social exercida pelo capital. Essa forma de colocar o problema acaba lançando luz sobre a problemática urbana – unidade suturada que entrevê um espaço lacunar – como peça basilar para o entendimento da realidade[63]. Henri Lefebvre (1999 [1970]), de maneira explícita, assegura que a urbanização coincide com o estágio crítico do capitalismo – qualquer tentativa de compreensão do estado atual das coisas deve ter isso em mente. Nos *Grundrisse*, Marx (2011 [1858], p.638) afirma: "a história moderna é a história da urbanização". A problemática urbana serve, em especial neste momento, para refletir sobre a necessidade de recolocar e reinterpretar a linguagem, o conceito, a teoria e, a partir daí, parece indicar a possibilidade de repensar o espaço social diante das contradições fundamentais do movimento da produção capitalista do espaço.

Se assumirmos que a teoria da crítica do estado das coisas encontra novos desafios no contexto do capitalismo tardio, é possível, dessa forma, colocar minha *hipótese*: é necessário ter em conta a condição do novo tempo do mundo, a *condição periférica*, para entender os mecanismos de reprodução do capital e suas contradições. Mas, mais do que isso, o enfoque nessa dimensão torna muitas das categorias da crítica da economia política inconsistentes e, portanto, é necessário *looking awry*[64] para eles. Considero ser esse o desafio para a teoria crítica. E esse movimento não significa outra coisa senão um deslocamento de ponto de vista.

O movimento contraditório do capital e sua forma paradoxal de lidar com as leis coercitivas da concorrência implica a ampliação da automação e o consequente avanço

---

[63] Conforme Slavoj Žižek (2016 [1999], p.7): A lição propriamente filosófica dessa dessemelhança é que a unidade orgânica imediata, como teria dito Hegel, de um fenômeno é, por definição, uma armadilha, uma ilusão que mascara antagonismos subjacentes, e a única forma de chegar à verdade é despedaçando brutalmente essa unidade, a fim de tornar visível seu caráter artificial e composto.

[64] Conferir o livro de Slavoj Žižek (1989) *Looking Awry: an introduction to Jacques Lacan trough popular culture*.

do desemprego. O capitalismo é empurrado a avançar permanentemente no emprego da técnica na produção por razões sistêmicas e internas. A ilogicidade da racionalidade abstrata do capital leva a um momento em que, quanto menos trabalho vivo for empregado por um capitalista na produção de mercadorias, maior será a angariação de dinheiro. Por outro lado, quando os capitais individuais são impelidos a expulsar o trabalho vivo no circuito produtivo, o que historicamente se configurou como momento de dominação social passa por um rearranjo.

Essa situação reconfigura as maneiras como a dominação social ocorre em novas formas que, acredito, são melhor captadas com a ideia de *condição periférica*. Isso porque é na periferia, em especial dos países periféricos, que essas determinações – violência, falta de emprego, precariedade, entre outras – sempre estiveram presentes. Assim, enfocar as periferias obriga a que percebamos os limites dos conceitos que se revelam inconsistentes.

Com o deslocamento do ponto de vista para as periferias observa-se que o conteúdo das categorias empregadas nos centros perde validade. E se é a periferia a chave para entender o desenrolar histórico do capital, logo é preciso compreender como as categorias se metamorfoseiam nesse deslocamento. A isso eu chamo de *paralaxe*[65]. O termo designa o deslocamento entre dois pontos de vista que altera a percepção de um objeto. A ideia, que vem da física e da astronomia, ganha novos matizes nas mãos de Kojin Karatani (2003) e Slavoj Žižek (2009 [2008]), que atribuem um significado propriamente filosófico a essa concepção ótica.

Neste trabalho considero que a paralaxe entre centro e periferia permite evidenciar a lacuna estrutural que os separa como algo fundamental para a renovação da crítica no mundo contemporâneo. Isso porque a periferia, longe de ser um espaço "*capital free*", diferencial[66] ou uma heterotopia[67], mobiliza um campo de experiência que indica o ponto mais avançado do capitalismo, porque o centro já não se mostra mais como lugar consistente, e sim como uma fantasia transcendental. Desse modo, é apenas ao extrapolar o limite de validade dos conceitos críticos marxianos que se percebe a real extensão que eles podem ter para o fazer da crítica. Ou seja, o deslocamento para enfocar a periferia é o que revela a pronunciada paralaxe espacial que coloca em xeque nossos sistemas

[65] Aqui, *paralaxe* assume uma tripla função, que será aprofundada mais à frente: designa um método de pesquisa, uma posição política e uma forma de crítica do conhecimento. Para mais, ver o comentário de Michael Savage sobre o texto de Slavoj Žižek em: http://www.culturewars.org.uk/2006-01/zizek.htm
[66] Referência ao uso contemporâneo do conceito "espaço diferencial", de Henri Lefebvre (1991 [1974]).
[67] Referência ao uso contemporâneo do conceito derivado do pensamento de Foucault (1998 [1979]).

teóricos. A periferia, além de ser a parte em que essa socialização reificada e estranhada aparece de maneira mais clara, também concentra uma outra dimensão, a despossessão, que é o afeto zero que circula nesses locais. Como aponta Safatle (2007), a crítica é animada pela experiência material do sofrimento social em relação às imposições produzidas pelas condições das formas de vida. Pretendo argumentar aqui que o processo de crítica envolve a mobilização da angústia, do sofrimento e do mal-estar como os afetos políticos por excelência para a sua efetivação, o que significa que parto da ideia de que é necessária, para operar a crítica, uma certa potência de negatividade, da despossessão total.

O momento do capitalismo tardio em que se vive difere do momento de Marx sobre como os conceitos se realizam e, portanto, é necessário repensar a constelação da crítica da economia política. Essa constelação pode, segundo minha hipótese, ser revisitada tendo por base a *condição periférica* que se generaliza, uma vez que a considero como o ponto mais avançado dos desdobramentos próprios das relações do capital – e não sua exceção, como comumente acaba sendo tratada. Isso significa que questões como a da disseminação da precariedade e do desemprego/subemprego não necessariamente revelam o colapso capitalista, mas suas formas de dominação. As periferias indicam, de maneira generalizada, contradições internas das determinações formais da maneira como o capital se coloca na contemporaneidade. Essas contradições internas, que ficam evidentes na lacuna que separa centro e periferia, ajudam a explicar a totalidade inconsistente com que se formam – capaz de dar sentido para uma explicação num mundo de crise do capital, sem, no entanto, apontar qualquer diminuição da dominação, e sim, pelo contrário, demonstrando apenas a intensificação das formas mais precarizadas de vida que se encaminham em direção ao centro. Em outras palavras, há um avanço da condição periférica. O abismo da desigualdade se abre cada vez mais.

De certa maneira, esse diagnóstico tem inspiração no trabalho de Karatani (2014), *The structure of world history*. Nesse ambicioso livro, o teórico japonês se envereda na explicação da história do mundo não pelos modos de produção que se sucederam na história, mas pelos modos de intercâmbio[68]. Karatani (2014) percebe como modos de produção distintos puderam existir simultaneamente, mas num contexto em que um determinado modo de intercâmbio predominava – e isso, segundo ele, é o que ajuda a

[68] O autor propõe que devemos analisar as formações sociais do ponto de vista da imbricação de diferentes modos de intercâmbio: A, a lógica do dom; B, a lógica do contrato social; C, a lógica da troca mercantil; e D, a lógica da associação livre.

explicar as determinações formais das relações sociais que produzem e são produzidas por esses intercâmbios. Por exemplo, explica o autor, "O modo de intercâmbio C [lógica da mercadoria] se desenvolve sobre o modo B [lógica do contrato social], se mantendo subordinado ao último. Na sociedade capitalista, o modo de intercâmbio C se torna dominante" (KARATANI, 2014, p.8). Ao longo de sua análise histórica, Karatani demonstra como a troca de mercadorias – que viria a determinar todo o mundo do século XIX até os dias de hoje – se desenvolveu de maneira marginal e periférica em relação aos outros modos de troca, baseados em outras lógicas. Ele demonstra como apenas na posição marginal e periférica de grandes impérios e reinos é que a troca de mercadorias pôde ir se tornando hegemônica. O que sua pesquisa revela é que as periferias – ou, mais precisamente, a condição periférica – podem indicar formas sociais que se generalizam. Todavia, vale adicionar um suplemento à formulação de Karatani: não existe nenhuma determinação de uma necessidade histórica absoluta das formas – como se houvesse uma razão transcendental que marcaria o "retorno do reprimido" que ficou à margem. Esse processo é muito mais contingente, e sua explicação só é possível, como ressalva o autor, *a posteriori*. Temos aí uma diferença fundamental: a periferia de hoje não indica a superação do capitalismo, mas, ao contrário, o aprofundamento das estruturas de dominação abstrata e da lógica da mercadoria.

Com tal propósito, já parece situada de antemão uma perspectiva que considera a periferia como uma questão fundamental[69]. O estudo, portanto, avança em tratar da condição liminar das grandes periferias urbanas do mundo e de seu encadeamento no coração da sobrevivência do capitalismo. As periferias se expressam como contradições espaciais do capitalismo[70], marcadas pelo negativo da urbanização capitalista, de forma que "passaram a representar um problema, tido como social, mas revelador de uma questão política e histórica irresolvida" (MARTINS, 2001, p.124).

É tendo por princípio essa chave que se situa esta pesquisa: a periferia como uma categoria relacional, com sua antítese, o centro[71], é tomada num primeiro momento como

---

[69] A fim de esclarecimento, cabe dizer que a periferia não aparece como um "polo positivo" dentro da crítica da economia, como espaço de resistência ao capitalismo, mas exatamente como a dimensão negativa deste. Essa questão será melhor desenvolvida ao longo dos ensaios subsequentes.

[70] Seguindo Lefebvre (1973), podemos pensar que as relações de produção encerram contradições, nomeadamente as contradições de classe (capital/salário), que se amplificam em contradições sociais (burguesia/proletariado) e políticas (governantes/governados) até o nível da contradição do espaço: centro-periferias.

[71] Essa concepção, como se torna perceptível, é substancialmente diferente da ideia cepalina de centro-periferia. Assim, não entendo a periferia numa perspectiva evolutiva e etapista na qual se acredita que, com

o fundamento residual – como um sintoma – da lógica capitalista para, em seguida, mostrar que o próprio centro aparece como inconsistente, como uma ilusão transcendental. Assim, meu percurso aqui é refletir como um movimento dialético, de aproximação com a leitura sintomal da periferia como resíduo da acumulação e das próprias teorias críticas, torna evidente o hiato entre centro e periferia que obriga a um rearranjo dos conceitos da crítica. Com isso, pode-se colocar em questão uma renovação da crítica da economia política. Esse movimento de paralaxe que tem por base a condição periférica é capaz de colocar o sistema categorial de Marx completamente em marcha.

A paralaxe pronunciada entre centro e periferia, a paralaxe espacial, que se torna indubitável diante do espraiamento da condição periférica, leva, de certa maneira, a uma paralaxe teórica. Para perceber a real extensão e as consequências dessa divisão seria, então, necessário abandonar uma perspectiva absoluta própria da teoria crítica de buscar a verdade de todo o sistema na sua parte residual. Entretanto, esse ponto de vista também continua imprescindível. O que é preciso fazer é um constante deslocamento do residual para a paralaxe. Esse é um paradoxo colocado pelo próprio objeto da pesquisa, mas é preciso ter ciência de que ambos se complementam reciprocamente

Isso parece indicar, conforme lembra José de Souza Martins (2001, p.79), "uma inversão do código de interpretação do processo histórico". Somente dessa maneira se torna possível perceber o capitalismo como uma totalidade falsa, que só aparece como totalidade por meio de uma série de suturas artificiais[72] no corpo do tecido social, de remendos, o que permite a totalidade inconsistente do capital que se reproduz ao longo da história existir como tal. Paradoxalmente, o espaço vazio entre centro e periferia é uma dessas suturas. Sutura essa que, neste novo tempo do mundo, está infeccionada e a um passo da septicemia.

Ainda que uma paralaxe entre o centro e a periferia possa servir para pensar o rearranjo conceitual para uma renovação da crítica da economia política do capitalismo tardio, o primeiro movimento necessário é o enfoque na periferia, já que meu pressuposto é que apenas partindo da condição periférica, por meio de um deslocamento de ponto de vista,

---

o seu processo de desenvolvimento, um dia elas alcançariam o nível de desenvolvimento dos países centrais.

[72] Podemos situar algumas destas suturas: I) a tendência perpétua da expansão das relações capitalistas para todo o globo; II) a dominação exercida no universo simbólico (e até mesmo do inconsciente); III) o papel da dinâmica de destruição-criadora, entre várias outras.

é possível perceber a paralaxe. Assim, à guisa de esclarecimento, convém situar o que será tratado por periferia.

Periferia é um termo de utilização recorrente e de ampla ressonância no uso cotidiano, nas teorias da cidade e do urbano, nos discursos políticos, e que emerge para designar a situação precária presente na vida de um sem-número de pessoas em todo o mundo. Periferias[73], aqui, são usadas no sentido largo do termo, no português brasileiro contemporâneo. Em geral designam áreas urbanas e metropolitanas em que residem populações de baixa renda. Tem-se a imagem de vilas e favelas, das ocupações urbanas, dos condomínios habitacionais de interesse social, de loteamentos ilegais e até mesmo de parcelas da cidade formal sob o estigma social do pauperismo. Se existem ou não lugares claramente delimitados, com fronteiras, que podemos designar como periféricos, pouco importa: trato aqui de uma condição periférica, de espaços construídos à margem, sem, no entanto, estarem fora – uma situação liminar. É essa a condição de muitos que vivem nas cidades. Fazem parte sem, na verdade, estarem integrados. Ou, sendo mais claro: as pessoas da periferia, os periféricos e sua condição social, são integrados pela exclusão.

Ainda que possa parecer à primeira vista, não se trata de incorporar absolutamente o diagnóstico de Davis (2006) de um *Planeta favela*. Por mais que tenha méritos na ampla pesquisa realizada pelo autor, o quadro da vida precária das periferias tem de ser abordado por uma via muito mais matizada, de forma a compreender a sua realidade. Contudo, a realidade objetiva expressa em cada formação econômico-social e espacial e sua relação subjetiva com os próprios moradores periféricos, com os intelectuais críticos, com os militantes e com a sociedade em geral não dispensa análises locais, empíricas e detalhadas que, de fato, enriquecem a interpretação desse quadro dantesco. Tampouco se trata de questionar o diagnóstico de Davis (2006) sobre a generalização da precariedade em boa parte do mundo. José de Souza Martins (2001, p.83)[74] já afirmava que "periferia é

[73] Trato da noção de "periferia" construída nos anos 1970, nos marcos da sociologia urbana marxista, e que possui ligação com o uso cotidiano do termo, que qualifica um determinado território da metrópole pelo conjunto de carências ali observadas e não encontradas em outro lugar: carência de serviços públicos básicos, de urbanização das áreas públicas, de titularidade da propriedade e de proximidade do mercado de trabalho, entre outras.

[74] Nesse mesmo texto, Martins (2001, p.77-78) faz uma diferenciação categorial entre subúrbio e periferia. Acredito ser possível e mais interessante, no entanto, adotar várias dessas definições como sinônimas (embora ressalvas com relação a essa aproximação obriguem-me a dizer que não há uma correspondência absoluta entre tais definições). A base da diferenciação feita por Martins (2001) parte da tese de que o uso do termo periferia é fruto mais da ignorância do que do conhecimento, sendo este um termo ideologizante para designar tudo o que não é centro, incluindo os subúrbios. Entretanto, mesmo ideologizante, sua definição de periferia não é equivocada. Pode ser, como alerta o autor, mais abrangente do que se propôs no momento da generalização de seu uso. Todavia, a situação do mundo parece indicar que, finalmente, a realidade alcançou o conceito.

sinônimo de degradação, exclusão, pobreza, problemas. Indica o detestável e o indesejável". As periferias são essa monstruosidade violenta, o que há de mais real no capitalismo. E, dessa forma monstruosa, as periferias são mobilizadas de várias formas, encadeadas em certos discursos comuns na modernidade tardia. Primeiro, lembra-nos Martins (2001, p.83), "a periferia é sinônimo de demagogia, de esquerda e de direita". São pobres, mas pelo menos são muitos. Outro viés que marca a periferia hoje é a "última fronteira do microcrédito" (ROLNIK, 2015), que entrou com força disseminando o endividamento que, ao mesmo tempo, garante mais uma rodada do consumo das mercadorias e o disciplinamento/docilização dos corpos periféricos para o penoso pagamento das dívidas. Tem-se a periferia como campo para a aplicação de todo tipo de caridade, que atua mais como forma de controle social e de alívio de consciências culpadas das classes médias (ou da dedução de impostos das grandes empresas) do que como uma ajuda objetiva – o que, no final do dia, garante a continuidade desse modo de produção (ZIZEK, 2011 [2009]). Por fim, há os que insistem nas potencialidades protorrevolucionárias da periferia, buscadas pela esquerda intelectual quando órfã da classe operária como um novo sujeito revolucionário. Já chegou o momento de perceber que não há, na periferia, qualquer ganso para grasnar[75].

Evidentemente que a periferia é hoje um pouco de todos esses elementos. Mas é necessário tomá-la por aquilo que realmente é em seu fundamento: o ponto de partida e o resultado da reprodução das relações sociais e da produção capitalista do espaço colocadas em marcha pelo movimento próprio da forma-valor que, por sua vez, é defrontada com contradições e, assim, demanda cisões para se efetivar e fazer valer sua dominação abstrata[76]: a separação entre capital e trabalho (MARX, 2013 [1867]); entre tempo de trabalho e tempo livre (ADORNO, 1995); entre trabalho corporal e trabalho espiritual (SOHN-RETHEL, 1989 [1978]); entre a esfera da economia e da política (KURZ, 1994); entre trabalho masculino e trabalho feminino (SCHOLZ, 1996). Uma dessas cisões que me interessa em especial é a separação espacial derivada do desenvolvimento geográfico desigual (HARVEY, 2004) entre centro e periferia (LEFEBVRE, 1991 [1974]). A separação espacial entre centro e periferia resultante do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo e da lógica capitalista de produção

[75] Diz a lenda que Roma foi salva em 390 a.C. da invasão dos gauleses porque o grasnar dos gansos do templo de Juno acordou os guardas adormecidos do Capitólio.
[76] Para uma outra lista de cisões, mas extraídas especificamente da formação social brasileira, conferir o filme de Sérgio Bianchi (2001), *Cronicamente inviável*. No filme é retratada uma série de relações: o patrão e a doméstica, o paulista e o nordestino, o índio e o trabalhador, o fazendeiro e o índio, o garçom e o cliente, o assaltante e o assaltado.

do espaço parece ser fundamental para entender os mecanismos e as estratégias de dominação que acontecem hoje.

Isso significa reconhecer que, pelo menos num primeiro nível de abstração, a dominação social só é possível com a reprodução precária das periferias, o que é revelado pela experiência da vida cotidiana nesses lugares. Interessa a mim tomar as periferias como a expressão do ponto mais avançado da forma do capital, que só pode se sustentar às custas da precariedade da vida.

Seriam as periferias, então, os postos de observação privilegiados para compreender a dinâmica de reprodução do capitalismo. Diferentemente do que foi para Marx (2013 [1867]), que no prefácio da primeira edição d'*O Capital*, dizia ser a Inglaterra o lugar que o modo de produção capitalista e as relações de produção e de troca estariam mais desenvolvidas[77]. As periferias, hoje, seriam o local em que os desenvolvimentos desta forma social estariam menos obscurecidos.

Por conseguinte, se deve insistir, junto com uma enorme tradição do pensamento crítico, que esses espaços não seriam, de alguma forma, externos à lógica do capital. Na verdade, o que interessa é notar que a periferia pode funcionar como uma chave de interpretação do mundo inteiro.

Enfocando a crise infinita

Todas essas questões são fundamentais para entender o mecanismo de sobrevivência do capital hoje. No entanto, é inegável que se está num registro muito específico da reprodução do capital. Sua sobrevivência instaura um estado de regressão na sociabilidade, visto que estão cada vez mais às claras a desmedida e a contradição interna do capital. Por isso, sua sobrevivência parece não se distinguir mais do "[...] estado de crise que se normaliza, [...] durável como estado normal" (LEFEBVRE, 1978, p.214)[78],

[77] "O físico, para se esclarecer acerca dos processos da natureza, ou estuda os fenómenos quando estes se apresentam sob a forma mais perfeita e menos obscurecida por influências perturbadoras, ou procede a experiências em condições que assegurem tanto quanto possível a regularidade do seu movimento. O que estudo nesta obra é o modo-de-produção capitalista e as relações de produção e de troca que lhes correspondem. O lugar clássico desta produção é, até agora, a Inglaterra. Eis por que é a este país que vou buscar os factos e os exemplos principais que servem de ilustração ao desenvolvimento das minhas teorias" (MARX, 2013 [1867], p.78).

[78] [...] cet état de crise se normalize [...] durable comme un état normal (tradução minha).

tampouco pode prescindir da reprodução precária da vida e da produção das extensas periferias urbanas de todo o mundo.

O mundo atual poderia ser descrito facilmente como parte das ficções científicas ao estilo de Philip Dick, que parecia antever o estado em que a tecnologia cada vez mais avançada coincide com uma sociabilidade cada vez mais danificada, marcada por uma regressão civilizacional.

O progresso civilizatório do capital não deixa dúvidas de sua real natureza: um verdadeiro desastre social em que toda a amarração ideológica que o justificava e as bases para um reconhecimento intersubjetivo se desfazem em plena vista. Desemprego, subemprego, trabalho escravo, violência institucional, violência policial, violência da guerra diária do tráfico, encarceramento em massa, precariedade habitacional. As formas de mediação social que historicamente se desenvolveram estão desmoronando, acumulando ruínas sem nada para pôr em seu lugar.

Em adição, o contexto contemporâneo também se deve à passagem do capitalismo concorrencial que Marx observava para o nosso "capitalismo tardio", regulado pelo monopólio e pela dominação da forma-mercadoria que se estende à vida cotidiana. A real extensão do fetichismo foi diagnosticada pelos situacionistas franceses Guy Debord e Henri Lefebvre, sem, entretanto, os teóricos da marginalidade da América Latina ficarem para trás. A dominação se dá, hoje, em todas as esferas.

Dessa forma, a quarta revolução tecnológica coroa essas mudanças sem, entretanto, indicar o fim do metabolismo do capital, como quer Kurz (1993 [1991]). Esse argumento é desenvolvido amplamente pelos teóricos do grupo Krisis e Exit, que incorporam a tese da lei tendencial da queda da taxa de lucro em razão da alteração da composição orgânica do capital que, historicamente, passa a gastar menos com capital variável e, portanto, apresenta o limite interno do regime de produção do valor que levaria o capitalismo ao seu fim (KURZ, 1993 [1991]; 2012).

Todavia, ao contrário do que postulam Kurz e seus correligionários, as formas de dominação próprias do capital continuam a existir e a se reproduzir extensivamente, imbricando-se com a precariedade e com o cotidiano das periferias. A angariação se torna pura aparência, espetáculo. O mesmo não se pode dizer da dominação social.

Diante disso, cabe destacar que o capitalismo não indica o seu próprio fim por conta de um limite interno absoluto, já que sua estrutura de dominação parece poder ser reproduzida indefinidamente por intermédio das relações de poder instauradas e mantidas nos regimes de colonização, imperialismo e superexploração da força de trabalho – sempre renovados. O limite do capital é o *infinito*, o que foi sumarizado por Postone (2016, p.508)[79] em uma entrevista: "O capital ter limites não significa que vai se colapsar".

Um nó borromeano para o capital

Como pensar a tendência de aumento da composição orgânica do capital produtivo com o sistemático aumento da precarização? Como fica a questão do desemprego e um relativo declínio da função do trabalho como estrutura disciplinar central? Como as formas de vida precárias se integram às formas de dominação abstrata? Quais contradições do capital estão em evidência ao olharmos para a periferia? Da forma como leio Lefebvre (1973, p.17), a questão do século XX – após uma série de revoluções malogradas – que se arrasta até este século XXI, é só uma: "Como o capitalismo consegue sobreviver e se reproduzir?". Em que pese toda a sua irracionalidade, contradições e crise, essa forma fetichista de relação social continua sua efetivação autônoma. O próprio Henri Lefebvre, nesse mesmo livro, postula que para isso ser possível o capital deve "reproduzir relações sociais e produzir espaço". Contudo, pelo visto até aqui, a resposta de Lefebvre pode ser mais matizada se consideramos o grau de desenvolvimento das forças produtivas e seu impacto na *reprodução das relações sociais* e na *produção do espaço* específica da condição periférica.

Para entender a sobrevivência do capitalismo, Henri Lefebvre (1973), em um ensaio importante, *La survie du capitalisme*, argumenta ser necessário considerar dois fatores: o capitalismo sobrevive pela reprodução das relações sociais e pela produção do espaço. Os dois temas já apareciam entrelaçados, seja nos escritos sobre a vida cotidiana (LEFEBVRE, 2008 [1947]) ou nos estudos sobre o espaço e o urbano (LEFEBVRE, 1999 [1970]), que surgem de forma mais desenvolvida numa das obras seminais do autor: *A produção do espaço* (LEFEBVRE, 1991 [1974]). O estudo das obras, estas e outras, de Henri Lefebvre indicam sua grande preocupação em como a reprodução cotidiana da vida engendra as tramas reprodutivas do próprio capital e, para isso ocorrer, é necessário que

[79] that Capital has limits does not mean that it will colapse (tradução minha).

sejam, também, uma forma de produzir o espaço dessa sociedade, produção essa que ocorre à sua imagem e semelhança. Sendo assim, mantenho o núcleo da crítica social de Lefebvre: o cotidiano e o espaço como elementos fundamentais para compreender o capitalismo e seu movimento dialético. Contudo suponho que falta um terceiro elemento que, embora seja possível rastrear nos escritos de Lefebvre – em especial nos seus primeiros escritos –, não está explicitado em sua obra e aparece de maneira cifrada nos seus escritos[80]: a dominação social, em especial da forma construída por Moishe Postone em sua original interpretação da obra de Karl Marx.

Portanto, pela forma como vou construir minha interpretação da sobrevivência do capitalismo, é necessário entender como esse fato contraditório está ligado aos três campos destacados: à produção do espaço, à reprodução da vida e à dominação social. Esses três campos formam um nó borromeano: cada um conecta os outros dois e o lugar em que os três se sobrepõem. O ponto de amarração – *point de capiton* – encerra, na minha interpretação, a questão da sobrevivência do capitalismo como forma de relação social. A figura do nó borromeano, por sua vez, indica três elementos que justificam usá-lo como imagem para a minha forma de exposição. A primeira é sua natureza de inconsistência, visto que qualquer dos dois aros só se conecta por conta de um terceiro. A segunda é sua essência de não complementaridade, já que, para lidar com a relação entre dois desses campos, é necessário um terceiro para mediar a transição entre cada um. Como será visto, essa imagem diz respeito à minha estrutura de método, exposição e argumento.

É por meio dos três elementos do nó borromeano que enquadro a periferia. Assim, enquadrando-a, tendo-a como foco, é possível perceber o nível de inconsistência existente na totalidade como um todo. É também por meio de cada um dos três elementos que é possível interligar teoricamente a ideia de tempo abstrato (POSTONE, 2014 [1993]), espaço abstrato (LEFEBVRE, 1991 [1974]) e vida abstrata – todos os três derivados, de certa forma, da conceituação dada por Karl Marx (2013 [1867]) n'*O capital* de trabalho abstrato (forma histórica de determinação do metabolismo humano de atendimento às necessidades materiais). Por consequência, esse é o mote que, de certa forma, orienta cada um dos outros campos situados no interior da teoria do valor.

[80] Sobre isso, a tese de doutoramento de Chris O'Kane (2015) faz um levantamento detalhado da ideia de dominação no pensamento de Lefebvre (junto com Adorno e Lukács).

Se a teoria do valor de Marx (2013 [1867]), seguindo a interpretação de Postone (2014 [1993]), deve ser lida menos como uma teoria econômica e mais como uma teoria da forma de dominação social; e se, como desenvolve Lefebvre (2016 [1972]), a capacidade de reprodução do capital como forma de mediação social transcende o âmbito produtivo – por conta, como visto, das inovações técnicas pressionadas pelas leis coercitivas da concorrência em busca de ganhos de produtividade –; então é preciso entender como o exercício da dominação social abstrata e fetichista do metabolismo do capital se reproduz fora da esfera da produção, na esfera da reprodução.

Portanto, com a cisão do urbano contemporâneo[81] como forma de reprodução automatizada e *ad infinitum* da sociabilidade capitalista baseada na valorização do valor, fica mais evidente como nossos sistemas teóricos críticos devem passar por uma reformulação. A condição periférica coloca em contratempo várias formulações que são desdobradas dentro do pensamento marxista e da teoria crítica, obrigando a novas constelações que sejam capazes de dar conta do estado atual das coisas, do capital do século XXI e da especificidade dos países periféricos.

Ao considerar esses três elementos, tendo a condição periférica como lente para a crítica do movimento do capital, incorporo o desenvolvimento dado pela crítica de Henri Lefebvre, que notou a importância de tratar do *espaço* e de sua *produção social* por meio da dialética materialista e, também, de entender a reprodução das formas do capital que acontecem somente porque estão imbricadas com a reprodução da vida em seu sentido mais amplo, a saber: a reprodução social dos indivíduos ao longo do tempo. A essa dupla dimensão evidentemente lefebvriana procurei adicionar uma terceira, inspirada pelos escritos de Moishe Postone, que focaliza em sua crítica a dimensão de uma dominação abstrata pelo tempo. Dessa maneira, está articulada no nó borromeano uma estrutura capaz de captar ser social, espaço e tempo dentro das determinações abstratas e reais do imperativo da reprodução do capital. O capital se reproduz como forma de dominação por meio da produção do espaço que, por sua vez, se efetiva na dimensão da reprodução da vida. Essa formulação serviu como uma lente de leitura dos textos de Marx.

Por isso, creio ser fértil e interessante abordar esse rearranjo da *crítica* por intermédio da figura do nó borromeano, uma vez que se pode aproximar de um curto-circuito da semântica da crítica, levando a uma ruptura cuja certidão de nascimento só pode ser

[81] O urbano contemporâneo que uso aqui está no sentido da forma atual de produção do espaço sob a égide do capitalismo.

lavrada no ambiente negativo da condição periférica, porque na sua existência imediata revela as contradições gerais como ponto de coagulação. Parece existir, por conseguinte, subsídio suficiente para que seja renovada nossa compreensão dos mecanismos de sobrevivência da forma autonomizada do capital[82], que se realiza no aprofundamento espantoso da megapolarização entre ricos e pobres que hoje castra toda e qualquer imaginação política de uma alternativa que possa existir além dos expedientes tópicos da coerção, da violência e da gestão do desastre social em curso junto com o colapso do capitalismo. Por conseguinte, com esse (re)arranjo de postura e reflexão, os argumentos vertidos aqui devem se endereçar à formação de novas configurações conceituais em novas constelações.

Breve nota sobre o método

Pelo exposto até aqui, pode ter havido, mesmo que inconscientemente, a construção de uma expectativa de abordar a paralaxe espacial e a dimensão da condição periférica empiricamente – com trabalho de campo, etnografia e outras técnicas de pesquisa *in loco*. Entretanto, pretendo me valer de uma *empiria de segunda mão*[83], fazendo confluir várias pesquisas que tiveram objetos empíricos para fazer sustentar meu argumento, em muitas das quais estive envolvido com maior ou menor intensidade[84]. Não seria possível cobrir tantas áreas diferentes e temas tão diversificados que faço confluir e cotejar. Essa forma de abordagem é, de certa forma, o combustível para operar o movimento que desejo fazer. E esse movimento, talvez, represente a inflexão que interessa desde o princípio: partir da prática cotidiana das periferias como indício para repensar as determinações formais que são obrigadas a mudanças dado o movimento histórico do capital. Esse é o mote da postura de Henri Lefebvre (1967 [1965]) em várias de suas obras, mas, em especial, em *Metafilosofia*.

Assim, de novo, meu objeto é mais o modelo formal de interpretação – a teoria crítica – e menos a condição periférica em si. Esta aparece como algo que perturba a ordem, como se testasse sobre uma determinada substância [as categorias formais da crítica da

---

[82] Por isso que Postone (2014 [1993], p.33) diz que o capitalismo é um "modo de dominação social constituído por estruturas de relações sociais que, por serem alienadas, adquirem uma existência quase independente em relação aos indivíduos e que, dada a sua natureza dualística típica, têm caráter dialético."

[83] Um uso inusitado do *Ideal do Quebrado*, que Sohn-Rethel (2007 [1926]) comenta.

[84] Em geral, são pesquisas realizadas por parceiros dos grupos de pesquisa da Escola de Arquitetura da UFMG e dos grupos de estudo, tanto de Henri Lefebvre como das obras de Marx e Engels. Ainda, muitas pesquisas resultaram do trabalho de militância de companheiros das Brigadas Populares.

economia política] um determinado reagente [a condição periférica]. Por intermédio da reação observada, seria possível dizer da nova solução.

Dessa maneira, o que se encontrará aqui é uma problematização dos conceitos. Problematização não como um fim em si mesma, mas pelo contexto histórico que parece ser oportuno[85], para dizer o mínimo, neste momento do capitalismo tardio. Esse movimento é, antes de tudo, um movimento dialético e aporético. Quais são os limites dos conceitos? Diante disso, aqui se desenvolve um percurso de aporética crítica[86] de certos conceitos. No processo histórico, novos conteúdos e novas formas surgem no lugar das velhas, o que acaba colocando em risco os conceitos num movimento dialético, necessitando de atualizações críticas. Para ser possível fazer essa operação, aqui se faz um duplo movimento: o de construção sobre como esses conceitos aparecem e, finalmente, o de desconstrução dos arranjos para novas formas conceituais que a condição periférica esclarece à teoria crítica.

Vale um adendo: esse processo é feito dentro do campo marxista, pois embora muito do capitalismo tenha se alterado com a evolução histórica desse modo de produção, tanto a crítica da economia política como sua teoria do valor parecem ressaltar a relevância persistente de Karl Marx para o nosso tempo. Mesmo que os escritos de Marx e seus intérpretes continuem sendo incontornáveis para explicar o capitalismo, uma vez que seu objeto de análise ainda continua, em essência, o mesmo processo de dominação abstrata, de fetichismo, de reificação e de exploração, a formação econômico-social e espacial dos países periféricos indica os limites dessa crítica e convida a novas interpretações.

Obviamente, essa é uma tarefa árdua dada a sua natureza. O esforço de uma leitura da crítica da economia política marxiana direcionado para novas interpretações e atualizações foi feito por vários autores ao longo da história. A obra de Marx e suas leituras posteriores são abertas a várias hermenêuticas e, portanto, oferecem diferentes formas de interpretação, colocando em foco uma ou outra questão legada por ele. Esse é um assunto que vem me mobilizando nos últimos tempos, visto meu interesse de refletir sobre os percursos do pensamento da crítica da economia política diante do problema da

---

[85] George Labica (1997 [1965]), no prefácio ao *Metaphilosophie,* de Henri Lefebvre, afirma que a proposta de uma filosofia renovada feita por Lefebvre não era algo com um fim em si mesmo, mas, ao contrário, uma necessidade histórica colocada pela emergência nuclear que se desenhava no contexto do mundo na década de 1960.

[86]Refiro-me aqui ao método de pesquisa da Filosofia em que se toma um conceito e se analisa historicamente sua evolução, buscando ressaltar seus entraves para uma época que obriga a uma atualização crítica. Sobre isso, ver o texto de Padre Henrique Vaz (2004 [1991]) sobre *Antropologia Filosófica*.

perpetuação do capitalismo em formas cada vez mais profundas no conjunto do corpo social. Por isso, acredito que seja interessante assumir o risco de tentar a formação de outras possíveis constelações de conceitos que partam da realidade subsumida no processo da produção capitalista do espaço.

Para confrontar essa questão, penso ser fundamental a incorporação (e corporificação) das experiências das periferias que parecem indicar, numa analogia *dostoievskiana*, o subsolo das relações sociais que garante a reprodução – aparentemente autônoma e perpétua – desse modo de produção. Para tanto, é necessário um rearranjo conceitual que permita estabelecer uma outra constelação de conceitos capaz de explicar esse enigma e, de tal forma, tentar superar a esfinge que nos bloqueia o caminho.

A tarefa de entender a reprodução dessa forma social parece ter que partir de um evento subterrâneo para, a partir daí, captar a paralaxe espacial que existe sob a forma da dominação social que perpetua as determinações abstratas que pesam sobre a vida cotidiana. Algo como uma versão marxista da livre associação freudiana, em que a cadeia de conexões escondidas é que pode encaminhar das coisas mais cotidianas para o coração das trevas da produção dessa forma social, percebendo a lacuna na qual ela se assenta.

Na perspectiva de Lefebvre – e aqui seguindo o ensinamento do próprio Marx –, deve-se analisar a reprodução das relações sociais e do espaço e não apenas a produção de coisas. Não é para menos que, para Marx (2013), tanto capital como valor são abstrações de relações sociais, ou seja, a sociedade capitalista é, ao fim e ao cabo, a produção e a reprodução de relações sociais.

Marx (2013 [1867]), com o fetichismo da mercadoria, descobriu como os produtos humanos podem se autonomizar de suas práticas de produção e enfrentar, autonomamente, quem os produziu[87]. É interessante notar logo no primeiro parágrafo do primeiro capítulo d'*O capital* como Marx organiza seu ponto de partida. Ele não diz que, embora a mercadoria apareça à primeira vista como um produto dotado de qualidades mágicas, ela é uma coisa trivial. Na verdade, seu argumento é o exato oposto: O que aparece, para Marx (2013 [1867], p.64) como uma coisa óbvia e corriqueira se revela

[87] O próprio Marx (2013 [1867], p.182) afirma: "Nossos possuidores de mercadorias descobrem, assim, que a mesma divisão do trabalho que os transforma em produtores privados independentes também torna independente deles o processo social de produção e suas relações nesse processo, e que a independência das pessoas umas das outras se consuma num sistema de dependência material/reificada [*sachlich*] universal".

"cheia de sutilezas metafísicas e melindres teológicos", uma coisa "sensível suprassensível [*sinnlich übersinnliche*]". Ou então, "uma coisa muito intricada" e, se nos valermos de uma tradução da segunda edição[88], "um objeto endemoniado[89]" (MARX, 2008 [1867], p.87)[90]. É dessa forma que se devem entender as experiências cotidianas e ordinárias: elas se revelam como algo "suprassensível". Entretanto, essa propriedade mágica não é inata aos objetos, mas resultado das relações sociais. Por isso a tarefa de Marx foi o exame crítico das determinações formais até chegar às pessoas e práticas reais (ZIZEK, 2012 [2010]). São as mercadorias que produzem os homens. As formas abstratas nas quais a relações sociais do capital se realizam parasitam, e não poderia ser de outra forma, o próprio mundo da vida [*Lebenswelt*], totalizando-o de cima para baixo por meio das abstrações do pensamento que se realizam efetivamente, ou seja, uma *abstração real* que pesa e constrange a vida cotidiana numa dupla determinação. A vida humana, no presente, não existe sem essas abstrações derivadas da força social de formas e práticas que se autonomizam; tampouco as abstrações existem por si só no mundo das ideias de maneira autônoma[91].

Eis, portanto, as dificuldades abertas para uma teoria e uma práxis espacial que superam as relações sociais vigentes. O caminho a se seguir: a crítica.

> "A via crítica é a única ainda aberta" (KANT, 2010, p.673)[92]. Assim concluiu um filósofo em sua crítica da razão pura. Talvez devêssemos considerar que a crítica é a única via que pode abrir caminho! O que não se faz sem rupturas, sem romper barreiras (MARTINS, 2012, p.27).

---

[88] A segunda edição é, efetivamente, a última a receber a atenção de Marx. A terceira e a quarta, essa última servindo de base para a maior parte das traduções d'*O capital*, foi editada por Engels depois da morte de Marx.

[89] A referencia aqui seria diretamente a Mefistófeles, de *Fausto*. Uma coisa capciosa, matreira, dissimulada, ardilosa, que engana. Não é esse o sentido atribuído por Marx para o fetichismo da mercadoria no conjunto da sociedade? Uma espécie de expressão de Mefistófeles na vida concreta e real da sociedade burguesa. Essa aproximação com a obra de Goethe fica mais evidente com o uso da expressão *sinnlich übersinnliche,* no mesmo parágrafo, como uma referência à fala do Mefistófeles a Fausto.

[90] Un objeto endemoniado (tradução minha).

[91] Esse é o motivo do audacioso plano de Eisenstein em filmar *O capital*, de Karl Marx, a partir da estrutura de *Ulisses*, de James Joyce, que, por sua vez, tem a estrutura da obra de Homero, *Odisseia*. O que o clássico grego revela é um arquétipo de aventureiro que sai em aventuras e retorna tão transformado que ninguém o reconhece. O mesmo se passa com o Sr. Bloom, personagem do romance de Joyce, que não carece de anos navegando pelo mar Egeu, mas em apenas um dia sofre tantas metamorfoses que não se reconhece mais. Para Eisenstein, a mercadoria na estrutura d'*O capital* está sujeita ao mesmo processo, no qual ela se metamorfoseia em várias formas. Vale notar que um dos epítetos que Homero atribui a seu herói é *polymetis*, que, em tradução literal, poderia se referir ao que tem muita astúcia. Não restam dúvidas de que, para Marx, essa forma social é um ardil. Para mais, conferir o filme *Notícias da Antiguidade Ideológica – Marx e Eisenstein*, do cineasta alemão Alexander Kluge (2008).

[92] KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

É preciso, dessa forma, não esquecer a primeira palavra do subtítulo da obra de Marx (2013): ***Crítica** da economia política*[93]. Ou seja, é fundamental existir uma crítica teórica que possa refletir sobre as abstrações reais que pesam sobre as pessoas tornadas abstrações num duplo movimento de denúncia do estado errado das coisas, e ainda conjecturar sobre como poderiam ser de forma diferente.

Breve nota sobre a estrutura

Este trabalho envolve uma série de deslocamentos que se refletem na própria estrutura de sua organização. O método que adoto, correndo vários riscos, é uma exposição em camadas que se acumulam, incorporando os vários movimentos internos que, assim espero, serão capazes de esclarecer meu argumento para, dessa maneira, cumprir os objetivos propostos. Se o deslocamento de ponto de vista para a periferia serve, antes de tudo, para revelar uma lacuna entre totalidade e resíduo que não é completamente preenchida, esse é o preço a se pagar por tal organização – é um trabalho lacunar, mas, com isso, o vício talvez possa aparecer como virtude.

Antes de tudo, é importante ressaltar: este é um trabalho eminentemente teórico, e que se dedica a problematizar os conceitos que são empregados pela *crítica* da economia política. Entretanto, a matéria reflexiva de combustível em cada um dos ensaios parte da ideia da crítica como um presente vivido como insuportável.

Além de uma abordagem borromeana – enfocando a produção do espaço, a reprodução da vida e a dominação social – no conjunto desses três campos que formam o "nó" do meu argumento, destaco um movimento interno que parte das formulações gerais em direção a uma abordagem que incorpore a singularidade da periferia, para então refletir sobre como a reprodução cotidiana está ligada à reprodução das determinações formais. Trata-se mais especificamente de perseguir uma inspiração que tenha como eixo condutor a especificidade que a condição periférica permite entrever. Aliás, minha hipótese é a de que é no próprio ato de deslocamento que se pode perceber a tessitura frágil da realidade, revelando o espaço vazio que existe entre periferia e centro.

Dito isto, cabe informar o quadro geral. Esta tese está estruturada tendo por base três alegorias: *espelho*, *estilhaços* e *lampejos*. Há um momento em que se fita o espelho dos

[93] A mesma advertência é feita por Lefebvre (1972, p.70): "How much time is it going to take to recognize that the subtitle of Capital (Critique of Political Economy) had to be taken literally?

movimentos que já indicam a paralaxe, seguido por um outro que, incapaz de suportar a tensão desta, faz com que o espelho se estilhace jorrando fragmentos dispersos, cacos desconexos. Por fim, há a oportunidade de que, nesse movimento, os cacos no chão possam, num lampejo, indicar a formulação – ainda que especulativa – de um rearranjo conceitual para a crítica do estado atual das coisas, atualizando a crítica da economia política.

A organização do corpo deste estudo orienta o leitor a como ter acesso às reflexões aqui desenvolvidas. A tarefa de exposição, portanto, de forma alguma pode ser entendida como secundária ao plano do argumento. Por conta disso, fiz a escolha de expor meus argumentos em forma de ensaios, com introduções próprias e considerações parciais, sem, todavia, deixarem estes de estar articulados, como se amarrados por um fio de Ariadne, com o desenvolvimento integral do texto. Minha escolha se justifica considerando a capacidade do ensaio de operar um importante mecanismo na construção do argumento: a repetição. O tema, a paralaxe como forma de crítica à reprodução automática da sociedade capitalista num rearranjo da constelação de conceitos, aparece e reaparece sob várias formas e perspectivas ao longo de cada um dos ensaios.

Sendo assim, a escrita e a organização refletem uma opção de pesquisa que aparentemente possui uma dimensão horizontal (os ensaios possuem um desenvolvimento próprio), mas incorporam também um esforço na direção vertical, em que os desenvolvimentos dos ensaios se complementam no aprofundamento do tratamento dado às questões propostas. Dessa forma, cada ensaio não é estranho ao outro, eles estão entrelaçados e repercutem reciprocamente caminhando em direção a um cerne como camadas sobrepostas, embora deem uma perspectiva de movimento ziguezagueante para o texto. Talvez seja este o preço por escolher tal percurso.

O primeiro movimento, E*spelho*[94], é composto por três ensaios que têm uma função muito específica: neles, minha intenção é expor o arsenal que será mobilizado, ao longo de toda a tese, para o seu encadeamento. Em cada um deles abordo uma categoria que, como será visto, se faz fundamental para a minha construção: i) negação; ii) resíduos; iii) paralaxe.

[94] O nome desse movimento é inspirado no conto de Machado de Assis, *O espelho*, de 1882. No conto, uma das personagens conta um *caso* que lhe aconteceu: ao se fitar num espelho, via seus contornos borrados, sem delimitação, até o ponto de se tornar "um espaço vazio rodeado por uma moldura decorativa". Para "se enxergar no espelho", a personagem se veste com sua farda e, magicamente, vê sua imagem novamente refletida com detalhes. Aqui, o *Espelho* tem uma estrutura semelhante: sem um determinado *uniforme*, correria o risco de este texto ficar com os *contornos borrados*.

O objetivo é expor como cada uma dessas categorias foi tratada na literatura[95]. Embora possa parecer haver uma elevação na complexidade do tratamento, cada uma delas é indispensável e insubstituível. Todas as três acabam sendo mobilizadas em todo o restante do texto. Esse movimento é aberto com o ensaio *Contradição, negatividade e dialética: pressupostos filosóficos para repensar a crítica*. Como um complemento a esta introdução, nele constam os pressupostos filosóficos de que eu me sirvo para desenvolver esta reflexão. Baseado no materialismo dialético e, em especial, na micrologia adorniana da *Dialética negativa*, busco apresentar algumas das contradições próprias (e, de certa forma, internas) a essa reflexão ao tratar o movimento dialético dos conceitos. Em seguida, em *A dissolução e o resíduo: desventuras da totalidade e da periferia*, passo à reflexão que se aproxima propriamente do problema da periferia, tratada, nesse momento, como resíduo de um processo de dissolução, entendendo a totalidade como momento privilegiado por muitos para a crítica como uma sutura artificial e dessemelhante a si mesma, o que leva à necessidade de refletir tendo por base a paralaxe, e a uma discussão mais acurada no ensaio sobre *Centro, periferia e paralaxe: vistas do colapso da urbanização*. Nesse ensaio, mais propriamente, apresento uma forma paraláctica de abordar o problema do centro e da periferia. Nesse movimento, é possível perceber algo que não havia antes, a inconsistência do centro e a tendência de generalização da periferia, processos ligados ao movimento contraditório do capital.

Se, no movimento anterior, apresento as reflexões de maneira geral, passo, nesse momento, para um outro movimento. Nessa segunda parte, denominada com base na alegoria dos *Estilhaços*, indico o resultado da inconsistência do espelho que foi quebrado em pedaços. Nesse movimento composto de três ensaios, aprofundo a reflexão, partindo da periferia como *concreto*, e dos três elementos que formam meu nó borromeano. A produção do espaço está presente no ensaio que tem como título: *Dos limites da economia política à renovação da crítica da economia política do espaço.* Nele busco evidenciar as contribuições da clássica economia política da urbanização, mas também suas limitações ao tratar da crítica do capitalismo (e, em especial, do processo urbano sob esse modo de produção), procurando efetivar a crítica em direção à renovação dessa tradição, de modo a considerar a produção do espaço como elemento-chave fundamental para essa interpretação. Em seguida, em *Cotidiano e experiência na periferia: a reprodução da vida dos homini sacri*, trato da vida cotidiana que se desenvolve nas periferias como uma forma de dominação que tem por base a precariedade, em que se gera uma forma de vida

[95] De uma maneira longe de ser exaustiva.

captada pelo uso do termo *homo sacer*, ou seja, uma espécie de vida nua – ou vida abstrata – que está completamente subalternizada às relações capitalistas. E para *amarrar*, de fato, o nó borromeano, reflito sobre a *Forma abstrata da dominação: mercadoria, valor e ideologia*, tentando apreender os elementos que constituem a experiência de dominação hoje como *abstrações reais* e, mais, como elas chegam e se realizam a partir da *condição periférica*.

O último movimento, *Lampejos*[96], apresenta o que é possível perceber – mesmo que rapidamente, por intermédio da crítica de Marx olhada pela paralaxe contemporânea – da *cisão espacial* que revela a *condição periférica*. O primeiro desse conjunto de três ensaios é *Crítica da economia política do espaço: dominação social, reprodução da vida e produção do espaço*, em que apresento de maneira mais explícita os desdobramentos possíveis do nó borromeano. Nele, busco refletir sobre como o movimento de avanço da condição periférica está relacionado a uma dinâmica interna da forma-valor que engendra um novo arranjo de dominação social que se realiza por um trabalho externo à produção. Para tanto, busco discutir a ideia de população excedente, que transforma a vida das populações em uma base para o exercício da dominação social abstrata, em que a superexploração da força de trabalho ajuda a interpretar essa especificidade. Assim, tratar de uma dominação social nesses termos, a saber, partindo da realidade da condição periférica, significa se aproximar de uma teoria do valor – como dominação, vale lembrar – que parte da dissociação espacial e, a partir daí, perceber o que chamei de *valor-negativo*. Para isso, devemos operar uma crítica radical ao capital e à sua substância, o trabalho. É impossível para a efetividade da crítica assumir a dissociabilidade desses dois termos, muito embora, é preciso ressalvar, o trabalho hoje seja eminentemente diferente da forma-emprego como um certo marxismo tradicional implicaria perceber. Ou seja, a dominação social não acontece somente pelo expediente do trabalho abstrato no momento de produção, mas é expandida para toda a vida, sob o regime do tempo abstrato e configurada a partir do espaço abstrato. Tal elaboração significa rever uma teoria das crises, tida por muitos como a centralidade do pensamento de Marx. No capítulo seguinte, *As crises revisitadas: o limite infinito do capital*, busco apresentar os argumentos que partem de Marx com o reconhecimento de um limite interno do capital, mas incluindo

[96] Esse movimento é inspirado em Kafka, que comentou sobre seu próprio trabalho de breves contos *Contemplação*: "são lampejos claros sobre uma confusão interminável e é preciso aproximar-se muito para ver alguma coisa". Com certeza muito menos do que são os contos de Kafka, esses meus lampejos são, de certa forma, abordagens experimentais. Também, nas *Passagens*, Benjamin (1985 [1928-1940], p.784), escreve: "A imagem dialética é imagem que lampeja".

uma leitura propriamente hegeliana em que esse limite é sempre posto infinitamente, o que obriga a perceber a crise por meio de uma outra chave de interpretação, ou seja, mais como *forma de manifestação* do capital do que como um inevitável fim, pois, por certo, sua dinâmica contraditória foi absorvida pelas sendas da dominação social. Evidentemente, a crise do capital indica um rearranjo na forma de atender as necessidades humanas, por isso a *condição periférica* é uma espécie de *presente futuro*. Por fim, parece-me fundamental incorporar uma reflexão sobre os efeitos subjetivos desse processo que gera uma espécie *sui generis* de subjetividade, atravessada pela violência, por uma relação com o futuro marcado pelo decrescimento das expectativas, e, uma parte delicada, mas necessária: os impactos disso nas *apostas* políticas que aparecem na produção do espaço. Esse é o mote do capítulo *A relevância da condição periférica para o tempo presente: uma história sem futuro*.

Ao final, apresento uma C*oda* de fechamento que, seguindo o espírito de arremate final, tem como objetivo esclarecer o percurso errático adotado ao longo do trabalho, sumarizando as contribuições em torno da compreensão do nó borromeano e da questão que ele encerra.

CAPÍTULO I – CONTRADIÇÃO, NEGATIVIDADE E DIALÉTICA: PARA REPENSAR A CRÍTICA

e a poesia mais rica, é um sinal de menos.
Carlos Drummond de Andrade

Introdução

Meu foco, neste momento, é apresentar as premissas filosóficas que sustentam a interpretação crítica da realidade. Para tanto, parto de uma concepção baseada na dialética materialista, mas, em especial, na dialética negativa adorniana[97]. Por meio dela é possível lidar com os antagonismos próprios da realidade capitalista imposta como totalidade, ao mesmo tempo em que, com base nesses antagonismos, é possível perceber as negações a ela que são imanentes à própria realidade. Assim, o que orienta esta reflexão é uma hipótese: e se a crítica, para ter a força de uma crítica verdadeira, tivesse que ser imanente e negativa?

Todavia, para tangenciar essa questão, são necessárias outras tantas que problematizam e que, por vezes, implodem a construção de um argumento coerente. Mas é esforço necessário para direcionar uma crítica ao cerne do capitalismo de forma que não deixe de ser uma autocrítica. Sendo assim, antes de olhar para fora, ou seja, para a realidade, proponho neste capítulo um olhar para dentro do próprio marxismo – mas que o transborda. Não poderia discutir uma crítica da economia política do espaço sem antes uma reflexão sobre o modo de pensar e sobre os conceitos e suas implicações no exercício da atividade de reflexão.

Considerar a obra de Marx de maneira sincrônica, ou seja, como um único sistema de pensamento, é um desafio. Vários marxismos trataram de se apropriar de uma ou outra parte dos escritos de Marx de uma maneira compromissada com seus próprios interesses[98]. Poucos foram os autores que se dedicaram a esse esforço teórico e, entre eles,

---

[97]Mas, por que Adorno? Com toda certeza, é uma figura controversa, que deslegitimou lutas anticolonialistas e, até mesmo, chamou a polícia para estudantes que ocuparam a diretoria da Escola de Frankfurt. Todavia, a escolha por sua filosofia é endossada pela resposta de Jameson (1997 [1990], p. 23): "Nenhum outro teórico marxista apresentou essa relação entre o universal e o particular, o sistema e o pormenor, com esse tipo de atenção exclusiva".

[98] Sobre isso, vale observar a seguinte citação do trabalho de Jameson (1997 [1990], p.19): "Os diversos marxismos – pois há muitos, e notoriamente incompatíveis entre si – não são outra coisa senão: as ideologias locais de uma ciência marxiana na história e em situações históricas concretas, que estabelecem

busco ressaltar as contribuições de Adorno (2009 [1967]); Jameson (1997 [1990]) e Žižek (2012 [2010]); cada uma delas passando por um viés muito específico da formação de cada autor que oferece interpretações interessantes. São essas interpretações que orientam o primeiro momento desta tese não só em direção às contradições, mas também em direção às polêmicas e escaramuças geradas por esses temas (e não para fora delas).

Assim, não há outra opção senão lidar com questões complicadas. Várias são colocadas e a maior parte delas não será tratada aqui, seja por inexistência de tempo para fazê-lo, seja por incapacidade minha para lidar com elas. Mesmo assim, algumas merecem minha atenção para a reflexão que me proponho a desenvolver. Aqui, tratarei de três: 1) a questão do pensamento dialético; 2) a questão sobre o conceito e o não conceito com estruturas de pensamento partindo da interpretação de Adorno (2009 [1967]); e, finalmente; 3) a questão da dialética assumindo a negatividade como momento fundamental.

Em primeiro lugar, devo advertir que, aqui, a reflexão está orientada para romper com os limites impostos pelo positivismo e pelo dogmatismo, seguindo, desse modo, a sugestão de Henri Lefebvre (1967 [1965]). A proposta, portanto, é seguir Adorno (2009 [1967]), e Adorno e Horkheimer (2010 [1944]), e fazer uma reflexão sobre o conceito. Para esses autores, o conceito aprisiona. Portanto, é fundamental, por meio do movimento dialético, forçar a abertura do conceito, não em direção de uma anarquia conceitual, mas para colocar em diálogo as contradições e fissuras entre o objeto e o conceito, buscando articulá-los com a proposta de lógica dialética desenvolvida por Lefebvre (1995 [1946]).

Todo esse esforço de refinamento teórico em questões nevrálgicas do pensamento e do marxismo não faria sentido se não estivesse orientada para uma superação do atual estado das coisas sob o capitalismo. Por isso, é importante recuperar a ideia desenvolvida por Adorno (2009 [1967]) de uma dialética negativa[99]. Apesar de, frequentemente, Adorno ser descrito como um teórico pessimista[100], o pensador da aporia, a dialética negativa carrega, em si, uma forte potência de superação, já que ela oferece subsídios suficientes para mergulhar de modo mais profundo na crítica do capitalismo contemporâneo.

---

não só suas prioridades, mas também seus limites". Reconhecer esse fundamento talvez seja o primeiro passo para uma crítica, o que não significa endossar esta ou aquela posição como um programa já definido.

[99]Vale aqui deixar claro que negativa não é apenas um adjetivo para o substantivo dialética. Para Adorno (2009 [1967]) e na interpretação de Jameson (1997 [1990]), toda dialética só pode existir se for negativa. Uma dialética "positiva" não seria, em essência, um movimento dialético.

[100] Adorno (2003 [1969], p. 5), em uma entrevista, afirma: "O poeta Grabbe tem uma sentença: "Pois nada senão o desespero pode salvar-nos". Isso é provocador, mas nada tem de tolo. Não vejo como condenar que se seja desesperado, pessimista, negativo no mundo em que vivemos."

Sendo assim, passo ao momento seguinte, de refletir sobre a negatividade no movimento dialético das coisas. Como explica Bonefeld (2012), a dialética negativa é o meio necessário para compreender o movimento determinado da negatividade e, assim, para se engajar na sua crítica, reconhecendo o trabalho crítico do negativo. A dialética negativa de Adorno (2009) desafia a pensar o que significa a negação nesse processo diante do estado errado das coisas; ou, como expõe Bonefeld (2012, p.123)[101], "o que significa dizer *não*". Assim, a crítica parte justamente da negação determinada [*bestmmte Negation*] ao estado atual das coisas dentro da realidade capitalista. A dialética negativa a única forma de pensamento adequada para um mundo que se encontra errado. Ou, como diria o próprio Adorno (2009 [1967], p.11): "dialética é a ontologia para o estado errado das coisas".

Apesar do risco de um ensaio de caráter eminentemente teórico como este ser entendido como "elucubrações das teorias" e, portanto, corrermos o risco de patinar sobre a realidade sem conseguir de fato tocá-la, entendo, conforme Benjamin (*apud* ADORNO, 2009 [1967], p. 8), que: "é preciso atravessar o deserto de gelo da abstração para alcançar definitivamente o filosofar concreto[102]".

Do conceito de dialética...

Seja como o diabo de Doutor Fausto, encarnado nas páginas de Thomas Mann, como Adorno, ou seja como Mefistófeles, que aparece para Fausto, de Goethe, sob a forma de Hegel, a dialética está associada a uma atividade infernal[103]. Mas, por que infernal? Desde Hegel (2003 [1807]) a dialética é conclamada como uma espécie de desejo diabólico de dissolver a segurança do mundo junto com os pensamentos determinados[104] (SAFATLE, 2015). A dialética não está baseada no movimento linear e suave dos conectivos "e, e, e...", mas na violência e na "ilogicidade" das expressões das contradições: "mas", "contudo", "entretanto".

Sendo assim, a dialética não é apenas modificação, como normalmente é referendada – como uma ontologia do movimento. Representa, ao contrário, a destruição da identidade

---

[101] what mean to say *no* (tradução minha).

[102]Cabe, assim, destacar: "A própria teoria é uma forma de prática. Se a teoria consegue demolir o código de convivência atual então pode se dizer que seja um grande passo para o futuro" (JAPPE, 2009, s.p.).

[103] É, talvez, se remetendo à dialética que Mefistófeles irá dizer: eu sou o espírito que sempre nega / E com razão, tudo o que nasce / É digno de perecer (GOETHE, 2004 [1808], v.1.338 – v.1.340)

[104]Apesar do topos clássico para o julgamento da dialética hegeliana como uma glorificação do presente ou como uma reconciliação do pensamento com a realidade. Aqui, ficarei com a interpretação de Safatle (2015) e Žižek (2013 [2012]) sobre um Hegel "não conservador".

que inicialmente estava posta. Sobre isso, deve-se levar em consideração o que Vladimir Safatle (2015, p. 3) afirma:

> Assim, não é de se estranhar que, a partir de certo momento, a última versão da dialética, esta que conhecemos pela alcunha de dialética negativa, fosse acusada como representante maior dos que estavam envolvidos nas sanhas niilistas da dissolução completa. Reduzindo o pensamento ao "uso ad hoc da negação determinada", como dizia Habermas, a última versão histórica da dialética nunca ofereceria um horizonte de reconciliação ao alcance da vista. Seus olhos úmidos, sombrios, um tanto avermelhados, como disse Mann, só poderiam expressar o niilismo desse "espírito que sempre nega" e que nos convida a ir ao inferno, nem que seja a este inferno frio do Grande Hotel Abgrund. Pois, se o diabo é um desses fenômenos que se diz de muitas maneiras, o inferno também se declina de forma generosa. Ele pode ser, por exemplo, este lugar no qual a ruína parece eterna e insuperável, no qual estamos condenados a cantar a cantinela triste da finitude, lugar no qual as condições da práxis transformadora encontram-se, por isto, completamente impossibilitadas, não restando outra coisa a não ser o pensamento que denuncia toda solução como uma traição, toda imanência como um recuo.

Nessa passagem, entende-se o movimento dialético. A negatividade[105] colocada implica que o próximo passo à frente, paradoxalmente, só pode ser o recuo. O recuo ao interior das contradições, ou, mais especificamente, aos limites destas. Só com essa constatação – esse ensinamento vem diretamente da lógica dialética hegeliana – é que se podem ultrapassar os limites. O recuo, então, se revela como o fundamento de um adiantamento. É nesse sentido que se deve entender o título da obra de Žižek (2014): *Absolute recoil*. Como o autor explica, recuo absoluto [*absoluter Gegentoss*] é uma expressão marginal na filosofia hegeliana que aparece apenas em um momento. Contudo, é crucial na construção de sua lógica: "designa a coincidência especulativa dos opostos no movimento pelo qual uma coisa emerge de sua própria perda" (ZIZEK, 2014, p.12)[106]. Žižek (2014), nessa obra, busca elevar a noção do recuo absoluto para um nível ontológico universal. Ao fazer isso, Žižek (2014) situa a negatividade como princípio do movimento dialético[107]. Assim, elevado ao nível ontológico universal, o princípio incide sobre o próprio ato de pensar no qual a dialética se funda.

A dialética, portanto, deve ser entendida como movimento de autocrítica da razão [*Vernunft*] pelo qual articula a experiência crítica dos objetos a uma consciência crítica

---

[105] "Negatividade é o nome da atividade que compreende o campo de determinações socialmente disponível como limitado, como em falta diante das potencialidades da experiência" (SAFATLE, 2015, p.70).
[106] designate the speculative coincidence of opposites in the movement by which a thing emerges out of its ownloss (tradução minha).
[107] Mas esse movimento não é novo, já que foi afirmado pelo próprio Marx (2010 [1844], p.123): "a dialética assume a negatividade enquanto princípio motor e gerador".

que a razão tem de si mesma (HEGEL, 2003 [1807]; SAFATLE, 2015). Adorno (2017 [1958] *apud* PINKARD, 2018, p.3)[108] assim define:

> O pensamento dialético é precisamente a tentativa do pensamento em reconhecer suas próprias limitações recorrendo ao assunto em questão. Como o pensamento tem sucesso dentro de sua própria determinação de pensamento ao fazer justiça ao assunto em questão?

O pensamento dialético, portanto, interroga-se como forma de pensar sobre os limites do próprio mundo externo. A dialética seria uma expressão autorreflexiva de seu próprio caráter: "o pensamento que lança luz sobre si próprio" (ADORNO, 2009 [1967], p.124).

Mais ainda. O pensamento dialético oferece, segundo Lefebvre (1959), a possibilidade de situar o pensamento em conjunto com o assunto que trata. Ele oferece a consciência de uma unidade contraditória entre pensamento e realidade material, entre forma e conteúdo. Ou, para dizer em outras palavras, em Hegel (2003 [1807), dialética seria uma forma de totalidade em que metafísica e lógica estariam conectadas, ou seja, em que a verdade do objeto coincide com sua exposição. Dessa forma, por intermédio do descompasso entre a experiência do sujeito e os modelos de representação do objeto, Hegel desenvolve o motor de uma crítica da razão que irá se perpetuar na tradição dialética como um todo:

> Dialética não significa nem um mero procedimento do Espírito, por meio do qual ele se furta da obrigatoriedade do seu objeto – em Hegel ela produz literalmente o contrário, o confronto permanente do objeto com seu próprio conceito – nem uma visão de mundo [*Weltanschauung*] em cujo esquema se pudesse colocar à força a realidade. Do mesmo modo que a dialética não se presta a uma definição isolada, ela também não fornece nenhuma. Ela é o esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos (ADORNO, 2014 [1963], p.123).

Por isso, Hegel, ao ser perguntado por Goethe sobre o que entendia por dialética, afirmou que seria o espírito de contradição organizado (ARANTES, 1996), reconhecendo o caráter produtivo das contradições como modo de experiência do mundo.

É essa a intenção de Hegel (2003 [1807], p. 76) ao afirmar: "Algo é vivente apenas na medida em que contém em si a contradição [*Widerspruch in sichenthält*] e é esta força que consiste em apreender em si e a suportar a contradição." Algo pode conter em si mesmo aquilo que o nega. Esse princípio é, segundo a tradição dialética desde os gregos antigos, a razão de todo movimento: motores e atividades [*Triebund Tätigkeit*] de toda vida. Esse é o movimento pensado em direção à superação de uma contradição já

---

[108] ADORNO, Theodor. 2017 [1958]. **An introduction to dialectics**. Cambridg: Polity Press.

colocada, de uma inadequação que é interna. Como Hegel (2003 [1807], p.119) afirma: "O que em geral move o mundo é a contradição". Essa é a posição central para o entendimento da dialética, de considerar que o que se move, move-se por intermédio da contradição, o que implica, portanto, afirmar que o "movimento" não é o desenvolvimento progressivo de uma identidade previamente assegurada, nem pode ser simplesmente pensado tendo por princípio a dinâmica de passagem da potência ao ato.

Sendo assim, é o desenrolar das contradições que cria o movimento do mundo em um contínuo processo rumo ao limite da determinidade tendo por base sua própria negação. Para tanto, Hegel (2003 [1807]) pensa em dois movimentos distintos: a *Umschlagen* e a *Aufhebung.* O primeiro movimento é uma passagem incessante aos opostos, uma reversão contínua de uma determinação em seu outro. O segundo é uma superação que suspende o ritmo de tais passagens incessantes, pois implica a produção de uma nova forma de determinação.

> "Suprassumir" possui dois sentidos na língua: por um lado, significa preservar, manter, por outro, também significa cessar, levar ao fim. Mesmo "preservar" inclui um elemento negativo, ou seja, que algo é removido de sua imediaticidade e assim de uma existência que é aberta às influências externas, para ser preservado. Desta forma, o que é "suprassumido" é ao mesmo tempo preservado; apenas perde sua imediaticidade, mas não é por isso aniquilado. As duas definições de "suprassumir" que nós apresentamos podem ser referidas como dois significados de dicionário para esta palavra. **[...].** Algo é "suprassumido" apenas na medida em que entra em unidade com o seu oposto; neste sentido maisparticular como algo refletido, pode ser apropriadamente chamado de momento (HEGEL, 2003 [1807], p.172)

Nesse constante movimento das contradições e de suas superações está incluída sempre a criação do novo. Sobre isso, vale destacar a passagem de Marx (2013 [1867], p. 91) n'*O Capital*, em que ele descreve o movimento dialético:

> O entendimento positivo do existente/permanente [*Bestehenden*] inclui, ao mesmo tempo, o entendimento de sua negação, de sua necessária passagem [*Untergangs*].

Dialética é, dessa maneira, a destruição de identidades postas e o retorno a si no interior de novas formas de determinação. Um processo de negação determinada, de negação da negação. Contudo, as novas formas de determinação são imanentes e é ao que Hegel (2003 [1807]) dá o nome de negatividade absoluta, a fim de designar que a contradição é interna aos fenômenos (e sujeitos).

Sobre isso, Slavoj Žižek (2013 [2012]) explora, em *Menos que nada*, a relação da reconciliação hegeliana não como alívio dos antagonismos – no prefácio de *Filosofia do*

Direito Hegel (*apud* ZIZEK, 2013 [2012]) escreve que se deve "reconhecer a rosa na cruz do presente". Na dialética hegeliana, a reconciliação, longe de envolver a intervenção mágica de um *Deus ex machina* – o que, convenhamos, não seria muito dialético –, envolve uma reviravolta formal, uma mudança de perspectiva ao endossar a negatividade para elevá-la à condição positiva de uma verdade sob novas determinações.

É por meio dessa diferença que se pode interpretar a separação de Marx (2013 [1867]) e Hegel (2003 [1807]). Para tanto, remeto-me à conhecida passagem no posfácio da segunda edição d'*O Capital*:

> Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem [...]. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento [*allgemeinen Bewegungsformen*]. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (MARX, 2013 [1867], p. 83).

As colocações de Marx fornecem a postura corrente para o julgamento da dialética hegeliana e justificam sua adjetivação à dialética como materialista [*materialistischen*][109]. Desse modo, "Marx de forma materialista inverteu o sistema idealista de Hegel" (KARATANI, WAINWRIGHT, 2012, p. 37)[110].

Aqui, entretanto, vale lembrar que Hegel já estava às voltas com o problema da economia política, principalmente em sua obra *Filosofia do Direito* (KARATANI, 2003; KARATANI; WAINWRIGHT, 2012; PIMENTA, 2017). O filósofo de Jena já havia conseguido capturar em suas reflexões as noções de capital, estado, trabalho, mundo das mercadorias, entre outros temas que aparecem mais amplamente desenvolvidos em Marx.

---

[109] Todavia, vale destacar a crítica feita por Safatle (2015, pp.4-5) a essa interpretação referente à dialética hegeliana: "Em Hegel, a Ideia não é, como Marx parece no limite nos fazer acreditar, uma determinação transcendental que produz o processo efetivo, como quem subsume o diverso da experiência sensível à generalidade de uma normatividade previamente assegurada. No entanto, é possível mostrar como a Ideia em Hegel é, antes, uma rememoração do processo efetivo, ou seja, sua relação à efetividade é necessariamente retroativa, daí sua posteridade tão bem descrita quando Hegel afirma que a filosofia opera como a coruja de Minerva. Pois a Ideia produz uma totalização que não é mera recontagem, redescrição do que ocorreu, mas é construção performativa do que, até então, não existia."

[110] Marx materialistically inverted Hegel's idealistic system (tradução minha).

Por exemplo, Hegel (1818, *apud* PIMENTA, 2017, p.111),[111] em seus manuscritos logo anteriores à sua *Filosofia do Direito,* publicada em 1820, já tratava desses assuntos:

> Na manufatura, o estamento da reflexão, o momento central é a forma e um mais abstrato, i.e., um não imediato benefício [*Gewinn*], que serve à satisfação. O artesão [*Gewerbsmann*] trabalha a matéria-prima e a forma que ele dá a ela, é por meio da qual a coisa [*Sache*] obtém valor. Ele está assim à sua reflexão, bem como em consideração às suas necessidades de troca de seu trabalho, como também suas ferramentas, inteiramente [*durchaus*] assinalado [*gewiesen*] à mediação com outros. A classe [*Klasse*] mais abstrata dos fabricantes tem tanto a ver com a matéria morta quanto com uma forma mecânica, e quanto mais aperfeiçoada [*vollkommener*], i.e. quanto mais limitada a habilidade é, então mais o valor de sua produção depende da contingencialidade dos aperfeiçoamento das habilidades das demais e de outras condições exteriores. O dinheiro, o valor abstrato da mercadoria, se torna necessidade para a troca universal e a riqueza [*Das Vermögen*] se multiplica por meio de sua circulação por caminhos indeterminados. O estamento do comércio, a qual o negócio é a mediação universal como troca uns contra os outros dos produtos preparados acumula riqueza, a riqueza não tem nenhum limite quantitativo em si; o vício [*die Sucht*] da mesma vai por isso para o indeterminado e desencadeia de seu lado novamente o multiplicar das necessidades e meios.

Diante disso, cabe destacar que a diferença – " a inversão materialista" (KARATANI; WAINWRIGHT, 2012, p. 32)[112] – de Marx em relação a Hegel é, sobretudo, metodológica. Se Hegel partia da discussão sobre o livre arbítrio do Espírito e da noção de eticidade [*Sittlichkeit*] para abordar os problemas da necessidade colocada na reprodução da vida e as formas que adquiriam na modernidade, como o direito e a propriedade privada[113], Marx inicia sua reflexão com as considerações em torno das relações sociais de produção.

O que Marx trouxe de original foi uma análise dialética das relações sociais e econômicas (as bases materiais da sociedade) que formam uma estrutura que explica fatos históricos. Com essa ressalva, Marx (2013 [1867]) passa a buscar operar a dialética hegeliana para invertê-la com a crítica dirigida ao sistema idealista hegeliano se apropriando da própria lógica dialética. Ela é o núcleo racional do materialismo de Marx e Engels (2008 [1846]), como encontrado, principalmente, em *A ideologia alemã*, mas também em suas outras obras. Não é à toa que Marx (2013 [1867]; 2011 [1858]) precisou da dialética hegeliana para formular a sua crítica[114]. A inovação crucial na obra de Marx (2010 [1844]; 2011 [1858]; 2013 [1867]; 2014 [1885]]) ocorre em meados da década de 1850, quando, depois

---

[111] HEGEL, Georg. 1818. **Naturrechtund Staatswissesnchaft**. Devo essa tradução ao português a conversas com Tomás Lima Pimenta.
[112] the materialistically invert (tradução minha).
[113] Vale destacar que, na interpretação de Pimenta (2017), Hegel já indicava uma certa crítica à modernidade, demonstrando as contradições desta em relação à vida ética.
[114] Aqui é necessário lembrar como Marx (2013 [1867]) elogia a negatividade colocada na obra hegeliana.

do fracasso das revoluções de 1848, ele começou a reler a *Lógica* de Hegel. Inclusive, a dialética hegeliana aparece n'*O Capital* (MARX, 2013 [1867]) de maneira ambígua, em que Marx oscila entre interpretá-la como uma expressão da lógica do capital ou como um modelo para o processo revolucionário de emancipação (ZIZEK, 2013 [2012]). Essa separação é derivada, sobretudo, da opção de uma antropologia filosófica de cada autor baseada na diferença na colocação dos termos na lógica dialética de cada um. Se, para Hegel (2003 [1807]), o sujeito é o espírito derivado da Ideia, para Marx e Engels (2007 [1846]), o sujeito é fruto das condições materiais por meio das quais se reproduz (o conjunto das relações sociais de produção e das forças produtivas). Portanto, a diferença específica entre Hegel e Marx é que este dá primado ao objeto sobre a consciência, ao contrário daquele, e dessa forma a "inspiração dialética" serão as condições materiais de existência.

> Na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um dado grau de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual em geral (MARX, 2013 [1867], p. 92).

Em diversos momentos essa concepção é perceptível em sua obra. Por exemplo, na *Ideologia alemã,* Marx e Engels (2008 [1846], p. 37) afirmam que "a primeira condição para toda história humana é a existência de seres humanos vivos". Em outro momento, Marx (2013 [1867], p.112) afirma que os seres humanos "se humanizam ao antropomorfizar a natureza". Ou seja, o homem, transformando a natureza externa, transforma sua natureza interna e, assim, humaniza-se, torna-se humano. Finalmente: "não é a consciência que determina o ser social, mas, ao contrário, o ser social que determina a consciência" (MARX, 2013 [1867], p. 92). Ao deslocar o foco para a dimensão material não se perdem de vista as contradições que continuam a fazer parte da relação material dos sujeitos, já que as condições materiais, a saber, forças produtivas e relações de produção, são contraditórias. Portanto, mesmo a dialética materialista deve estar articulada com os desenvolvimentos descritos[115].

[115] A lógica da teoria econômica de Marx (2013 [1867]) se assenta na lógica dialética – ou seja, percebendo a contradição da própria coisa. O que faz com que ele difira dos economistas políticos anteriores. Por exemplo, o capital, como propriedade moderna, carrega em sua essência o princípio dialético da contradição, na medida em que se opõe ao trabalho e à descrição da tendência à queda da taxa de lucro acarretada pela acumulação, concentração e centralização do capital em escala crescente.

Essa mudança de natureza da dialética que ocorre entre Hegel e Marx, é claro, leva a implicações importantes referentes ao modo de operar a dialética. Se a dialética marxiana é uma dialética materialista, não existe a possibilidade de o não ser se opor ao ser. "Um ser não-objetivo é um não-ser. [...] Um ser não-objetivo, porém, é um ser irreal, insensível, meramente concebido; um ser simplesmente imaginado, uma abstração" (MARX, 2010 [1844], p.122). A unidade contraditória passa a ser entre o ser e o devir, entre o que já-é e o que ainda-não. Nesse sentido, o movimento dialético se torna um movimento em potência imanente, colocado, como já visto, pelo reconhecimento da Ideia como a "verdade" interna da realidade. Por isso, se pode falar, como Žižek (2013 [2012], p. 42), "na reconciliação como uma reversão retroativa do ainda-não para o já-é". O devir, assim, se materializa como ser.

A chave para a dialética marxista está, portanto, no conceito de retroatividade, que concerne ao próprio núcleo da *Crítica da economia política* (MARX, 2013 [1867]). Retroatividade, segundo Žižek (2013 [2012], p. 54), significa que "o conjunto de razões (passadas, dadas) nunca é completo e 'suficiente', posto que as razões passadas são retroativamente ativadas pelo que é, dentro da ordem linear, seu próprio efeito". Esse paradoxo pode ser observado em Marx (2011 [1858], p. 58) quando ele trata da noção de trabalho e afirma em seus *Grundrisse*:

> A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte que nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida

Essa retroatividade, como exposta, serve para mediar a relação com o passado, com o que já se passou pelo processo dialético. É por intermédio do recuo que se pode compreender o devir histórico. Isso implica entender o processo histórico da produção do ser como tal, que em Marx (2013 [1867]; 2011 [1858]; 2010 [1844]) aparece como um processo essencialmente histórico em que as necessidades humanas estão colocadas. A retroatividade muda a percepção da contingência e da necessidade como a leitura hegeliana parece não fazer. O que antes era contingente passa a ser encarado como uma necessidade histórica exatamente pelo movimento dialético do tempo que incide retroativamente.

Desse modo, “a objeção fundamental” que Marx (2013 [1867], p. 93) move à dialética hegeliana da *Fenomenologia* visa ao enclausuramento do processo dialético no âmbito do pensamento. Poder-se-ia dizer, com uma certa simplificação, que se Hegel (2003 [1807]) compreendeu corretamente o modo dialético de pensar, sua estrutura fundamental – como o próprio Marx (2010 [1844]) disse –, equivocou-se ao aplicá-lo somente no âmbito do ideal, do pensamento especulativo. Marx (2013 [1867]), diferentemente, aproveitando-se da estrutura dialética fundamental, soube ampliar seu uso, alargando-a ao campo da matéria, ao objeto como conteúdo concreto e ao sujeito como consciência sensível. Para Marx (2010 [1844], p.126), a crítica a esse idealismo tem como resultado “[...] o estabelecimento de uma adequação rigorosa entre o sujeito e sua esfera objetiva, que é o mundo material”.

No entanto, o materialismo dialético não pressupõe a humanidade como uma espécie apenas instintiva, determinada completamente pelo meio material em que age de maneira irrefletida. Como explica na passagem: “Contudo, o homem não é apenas um ser natural; ele é um ser natural humano. Ele é um ser por si mesmo e, portanto, um ente-espécie; como tal, tem de expressar-se e autenticar-se ao ser assim como ao pensar” (MARX, 2010 [1844], p.123). De forma alguma Marx (2013 [1867]; 2011 [1858]; 2010 [1844]) tenta excluir o processo do ato de pensar de maneira abstrata, ele inverte a posições de termos colocados pela filosofia hegeliana para iniciar essa operação com o “mundo material” tendo por princípio o “sujeito e sua esfera objetiva”.

Deste modo, Marx (2010 [1844]) tratava de começar a elaborar uma reflexão sobre o conhecimento de cunho materialista. Ajuizar sobre as formas pelas quais ocorrem o pensamento humano inserido na dimensão da dialética parecia ser fundamental para entender o seu próprio ato de pensar. De fato, Marx, ao fazer isso, foi muito além na dissecação minuciosa do capitalismo do que os economistas clássicos. Entretanto, sua análise estaria, de certa forma, enlaçada com o *zeitgeist* de sua época. E, é claro, problemas novos surgiriam *a posteriori* de seus escritos. Apenas para tratar de um deles, a dialética marxiana ainda existiria de uma maneira automática: modos de produção dariam lugar, historicamente, a outros mais elevados, em semelhança com o movimento da consciência na dialética de Hegel, em que, necessariamente, formas mais elevadas são decorrentes de formas imediatamente inferiores. Isso leva à sorte de interpretação de um certo etapismo histórico que somente foi ser repensado com a reflexão de Adorno (2009 [1967]) em *Dialética negativa*, em que o autor implode qualquer garantia de sínteses mais elevadas no desenrolar das contradições.

Para tanto, Adorno (2009 [1967]) tenta fornecer um outro meio de caracterizar o processo dialético, pensando, em especial, não a autoconsciência, seja do pensamento (HEGEL, 2003 [1807]), seja do ser social (MARX, 2013 [1867]), mas voltando-se para o lado externo, para a face externa dessa autoconsciência que, como na lua, jamais fica visível: o conceito.

Esse esforço de tomar o conceito como chave de reflexão diz respeito ao processo de formação da autoconsciência que acontece no contato do ser objetivo com o pensamento abstrato, a saber, entre a dialética hegeliana e a dialética marxista. Sua atenção, portanto, se volta à contradição que existe na unidade coisa-conceito:

> O que é diferenciado irá revelar-se divergente, dissonante, negativo enquanto a consciência for levada por sua própria formação em direção à unidade; enquanto ela contrastar o que não é idêntico a si contra sua própria pretensão de totalidade. É isso que a dialética exibe para a consciência como uma contradição. (ADORNO, 2009 [1967], p.17)

Por isso, Adorno (2009 [1967]), em sua linguagem filosófica, não assume a possibilidade de reconciliação. Para o autor, a reconciliação entre sujeito e objeto, entre conceito e experiência é errônea (JAMESON, 1997 [1990]). Como afirma Adorno (1984 [1958]), seria uma "reconciliação forçada" [*erpresste Versöhnung*].

O objetivo da dialética negativa não é (r)estabelecer uma possível simetria ou equilíbrio entre os princípios opostos da contradição, mas reconhecer em um polo a falha, o erro, o excesso ou, em linguagem psicanalítica, o sintoma do outro[116]. Dessa forma, a solução não está na reconciliação, que só pode ser forçada nesse caso. Na verdade, deve-se revolucionar o termo universal para que não exija mais o sintoma como garantia de sua unidade (ZIZEK, 2013 [2012]).

Assim, explica Safatle (2015), a dialética adorniana não é apenas o movimento de dissolução das categorias da ontologia, mas um movimento de crítica que organiza as categorias ontológicas por meio de seu esgotamento, de suas contradições internas, de sua incapacidade de abarcar o campo das experiências. É, sobretudo, a "ontologização da negatividade da crítica" (SAFATLE, 2015, p.120). Dessa maneira, é preciso compreender o movimento contínuo de dissolução da estabilidade formal do sistema de ideias próprio

[116] Para seguir a exemplificação agora, deve ser lembrado: O fundamentalismo é o sintoma do liberalismo (ZIZEK, 2013 [2012]). O ato falho é o sintoma do inconsciente (FREUD, 1996 [1938]). O proletário é o sintoma do capitalismo (MARX, 2013 [1867]). A Antígona é o sintoma de Creonte (ZIZEK, 2014).

a situações sócio-históricas determinadas como sendo a própria manifestação das "formas gerais de movimento" rumo a um modelo antipredicativo de determinação.

> A este respeito, vale a pena lembrar como a etimologia de "predicar" é bastante clara. Vinda do latim praedicare, que significa "proclamar, anunciar", a predicação é aquilo que pode ser proclamado, aquilo que se submete às condições gerais de anunciação. Predicados de um sujeito são aquilo que ele, de direito, pode anunciar de si no interior de um campo no qual a universalidade genérica da pessoa saberia como ver e escutar o que lá se apresenta. No entanto, há aquilo que não se proclama, há aquilo que faz a língua tremer, há aquilo que não se dá a ver para uma pessoa. Expressão do que destitui tanto a gramática da proclamação, com seu espaço pré-determinado de visibilidade, quanto o lugar do sujeito da enunciação, que pretensamente saberia o que tem diante de si e como falar do que se dispõe diante de si. Isto que faz a língua tremer e se chocar contra os limites de sua gramática é o embrião de outra forma de existência. Neste sentido, tal horizonte anti-predicativo de determinação não será capaz de se encarnar nas condições de determinação do que pode ser proclamado (SAFATLE, 2015, p. 121).

...à dialética do conceito

Como pensar então a ação antipredicativa no ato da reflexão? O que isso significa? E, principalmente, como lidar com o conceito Essas perguntas nos levam a refletir sobre o modo como se opera o pensamento tendo por base os conceitos. Todavia, conforme já demonstrado, o conceito não consegue captar a experiência por completo. Como lembra Jameson (1997 [1990], p.40): "O conceito tendencialmente destila o qualitativo". A resposta para lidar com essas questões pode ser encontrada na filosofia de Adorno (2009 [1967]).

Adorno (2009 [1967], p. 8) se preocupa em assegurar, na sua reflexão filosófica, "o não-conceitual no conceito", ou seja, em integrar, ao longo do desenvolvimento dialético do conceito, sua contradição, o não conceitual (SAFATLE, 2015). Dessa forma, é necessário construir uma dialética do conceito, ou seja, uma exploração sistemática do mundo imposta pelo sistema capitalista e pela ciência moderna ocidental (JAMESON, 1997 [1990]), que está presente tanto na *Dialética do esclarecimento* (ADORNO; HORKHIEMER, 2010 [1944]) como da *Dialética negativa* (ADORNO, 2009 [1967]).

Para tanto, é preciso lembrar que a dialética, além de modo de análise, deve ser entendida também como modo de exposição [*Dartellungsweise*]:

> Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexo interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real (MARX, 2013 [1867], p.90)

O modo como se dispõem e se utilizam os conceitos cumpre papel fundamental para o pensamento dialético. O esforço de Adorno (2009 [1967]) é o de refletir sobre como os conceitos devem ser abertos por sua dimensão não conceitual que lhe é própria e, assim, caminhar em direção ao entendimento da experiência, já que, para o autor, o conceito é uma violência contra a realidade, que "destila o qualitativo" e limita-o. Todavia, esse é um procedimento necessário pela própria estrutura do pensamento humano.

Nesse sentido, a contradição objetiva [*objektiven Widerspruch*] certamente é um dos conceitos mais importantes do pensamento dialético (SAFATLE, 2015). Para Adorno (2009 [1967]), significa reconhecer que, no conhecimento, trata-se de prosseguir a inadequação entre o pensamento e a coisa. Uma dessemelhança consigo mesma que, no entanto, é constitutiva (ZIZEK, 2016 [1999]), algo que fica retido ou residual ao nomear as coisas, configurando uma espécie de falência ontológica da linguagem para dar conta delas. Essa contradição objetiva é, portanto, uma espécie de cerne, de núcleo duro, no qual o não conceitual reside. Como explica Safatle (2006, p. 253):

> Experimentar na coisa a inadequação entre o pensamento e a realidade empírica só pode significar mostrar, no interior do objeto da experiência, a defasagem entre signo e designado como modo de manifestação da essência do que se coloca como objeto (SAFATLE, 2006, p. 253).

Jamenson (1997 [1990], p. 37) aponta a definição filosófica de conceito, que corresponde a uma igualdade nunca realizada de cada coisa consigo mesma, por intermédio de um determinado termo: "No âmbito filosófico, portanto, o conceito é a forma forte de identidade, subsumindo uma grande variedade de objetos diferentes, realmente existentes sob o mesmo termo ou pensamento". Assim, o conceito impõe a convicção de que ele assegura a "verdade" de um determinado objeto, porém é preciso explicitar que essa "verdade" é realizada por meio de certas formas. Dentre elas, destacam-se as que revelam o conceito, ora como algo que representa a realidade intrínseca do objeto, ora como um sentimento que é conforme esse objeto.

Desta forma, é necessário adotar a postura da negação determinada e lançar atenção ao princípio de não identidade [*Nichtidentität*] (ADORNO, 2009 [1967]; JAMESON, 1997 [1990]). Nessa linha de raciocínio, a identidade [*identität*] já é, para Adorno (2009 [1967]), uma primeira negação do não idêntico, e a negação da identidade (negação determinada) passa a ser a liberação desse não idêntico. Assim, é central no pensamento adorniano o movimento contra a identidade já previamente estabelecida se se entender, como propõe Jameson (1997 [1990], p. 32), um "retorno vezes sem fim da mesmidade".

Se, para Adorno (2009 [1967]), o conceito é o que inscreve as coisas nessa "mesmidade", a luta do pensamento (pelo menos em um certo momento) deve ter como objetivo minar essa lógica de recorrência e da mesmidade para abrir caminho para o que ficou excluído. O pensamento dialético é capaz de descrever o não idêntico, tanto em termos de alteridade conceitual como de novidade (JAMESON, 1997 [1990]). Afinal, como é possível um movimento do conceito que se encerra tendencialmente na mesmidade a fim de usá-lo como modo de acesso à diferença e ao novo? "Como se pode utilizar o conceito contra si mesmo?" (JAMESON, 1997 [1990], p. 34). Essas são questões centrais para a filosofia adorniana.

Destarte, deve-se considerar que o *leitmotiv* de Adorno (2009 [1967]) é o não conceitual (a negatividade), uma vez que a verdade intrínseca de qualquer elemento não se adéqua plenamente à definição do conceito: "[...] objetos não são absorvidos em seu conceito, já que entram em contradição com a norma tradicional da *adaequatio*" (ADORNO, 2009 [1967], p.12).

Contudo, a interpretação vulgar dessa ideia (a qual se deve evitar) é assumir o princípio de não identidade por meio da exclusão da procura humana em conhecer aquilo que não lhe é cognoscível, dado que isto provoca a interdição do pensamento[117]. Mas não é só isso: essa radicalização também provoca um "idealismo às avessas", pois substitui a identidade absoluta entre ser e pensamento pela não identidade de forma que ambos jamais coincidem. Por isso, cabe à dialética adorniana questionar tanto a filosofia que ressalta o sujeito contemplativo diante da soberania da natureza quanto aquela que destaca o sujeito constitutivo da verdade dessa natureza. Como consequência, constata-se que o não conceitual a que Adorno (2009 [1967]) se refere só pode ser apreendido pelo exame crítico da sistematização promovida pelo conceito tendo por base a dialética negativa em que ele é levado ao seu próprio limite.

Como afirma Türke (2004), a dialética negativa como método obedece ao seu próprio conteúdo. O procedimento só pode ser imanente a ele. Deve-se, portanto, "aproximar-se do objeto considerado a partir do que excede a sua identificação" (TÜRKE, 2004, p. 51). A função óbvia de cada conceito é identificar, classificar alguma coisa: apreendê-la em

[117] A proposta adorniana se distancia tanto do apego a conceitos eternos como de um certo intuicionismo conceitual (como de Berson e Husserl).

categorias lógicas para o pensamento. Todavia, ao mesmo tempo, cada um quer expressar conceitualmente algo de não conceitual, apontando, destarte, para além de si mesmo.

Segundo Türke (2004, p. 58): "É difícil dizer se a dialética negativa constrói ou deixa desmoronar os conceitos". Pela operação dialética, desde Hegel (2003 [1807]) não resta dúvida que envolva o desmoronamento dos conceitos, mas, paradoxalmente, eles não se limitam a essa destruição já que, na operacionalização, acontece a emergência de outros conceitos.

> De saída, a Dialética Negativa é lógica do desmoronamento: sustenta que nenhum conceito é capaz de pousar em si mesmo, de se manter homogêneo e unívoco, pois todos já se encontram em conjuntos não conceituais, não lógicos, pelos quais estão castigados com mil equívocos. É aquele »algo«, o último bastião do não conceitual, que não os deixa em paz consigo mesmos. O »algo« é o fator perturbador, que põe em marcha o desmoronamento da suposta pureza e autarquia dos conceitos, da mente, do espírito. Ainda assim, a lógica do desmoronamento não é o desmoronamento da lógica; é, ao contrário, sua autorreflexão, que significa ampliação da lógica para além de si mesma: sua *Aufhebung*, quer dizer, seu fim enquanto disciplina própria, mas, em compensação, a agudização de sua pretensão. (TURKE, 2004, p.58)

O que a dialética negativa, baseada em sua lógica de desintegração [*Logik des Zerfalls*] do conceito destrói, é aquela interpretação do mundo concreto por meio de pares conceituais como sujeito/objeto, conceito/coisa, fundamento/consequência, causa/efeito, essência/aparência, pares imprescindíveis, mas prestes a serem endurecidos por sua lei de movimento em gavetas, isto é, em categorias unívocas, opostas, independentes, em lutas por primazia (TÜRKE, 2004).

Essa abordagem implica uma crítica do caráter eminentemente violento da lógica de identificação própria do pensamento, que deve ser superada pelo princípio da não identidade. Como afirmou Adorno (2009 [1967], p.157): "Objetivamente, dialética significa o meio de quebrar a compulsão de alcançar a identidade."

Um projeto negativo

Para Hegel (2003 [1807]), o movimento dialético envolve um processo no qual a negação da negação, a negação determinada, é responsável por se desenvolver até chegar ao todo, ao absoluto, que é essencialmente resultado orientado em direção a uma positividade. Conforme o autor:

> O verdadeiro é o todo. O todo, porém, é apenas a essência que se perfaz por meio de seu desenvolvimento. Do absoluto deve-se dizer que ele é essencialmente resultado, que só no fim ele é o que é em verdade; e sua natureza consiste

> justamente em ser efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser de si mesmo (HEGEL, 2003 [1807], p. 36).

O todo, esse absoluto-verdadeiro, se desenvolve por meio da negação determinada de suas formas particulares e finitas, até chegar o momento em que todas as particularidades se tornam volúveis. Se essa negatividade não fosse uma forma de positividade, o desenvolvimento do todo, dentro da lógica dialética hegeliana, seria impensável. Porém, o inverso também é abarcado por esse sistema de pensamento: sem a imanência do todo em cada momento particular do processo, não seria possível a positividade da negação determinada. O todo precisa ser imanente a cada momento particular como uma espécie de pulsão que o incita para além de todas as limitações. E isso porque toda limitação é, desde o início, uma negação, a negação de algo posto como externo e que, no entanto, é essencial para a identidade do que é afirmado (REPA, 2011). Dessa maneira, negatividade e totalidade se pressupõem reciprocamente em Hegel (2003 [1807]). Sem a negatividade o todo não se põe, mas se o todo não é imanente em cada negação, não existe a negação determinada e, portanto, seu ato de se colocar positivamente.

Em busca de uma alternativa, Adorno (2009 [1967]) faz uma torção filosófica do hegelianismo (mas também de Marx, como aponta a leitura de Repa (2011), apesar de ele próprio evitar ao máximo expor essa relação). Se Hegel (2003 [1807]) afirmava que "O Todo é a Verdade", Adorno (2008 [1951], p.46) assume a posição contrária e afirma: "O todo é o não-verdadeiro". Totalidade, para Adorno, significa falsidade, antes de tudo porque se constitui como um estado de injustiça e reificação[118]. O mundo é falso na qualidade de um mundo absolutamente administrado, que absorve em si os indivíduos em sua liberdade e espontaneidade na mesma medida em que é reproduzido por eles (REPA, 2011). O todo se converteu nas leis do valor na qual o capitalismo se realiza e leva à "substituição do vivo pelo morto" (ADORNO, 2009 [1967], p. 229).

Portanto, chegamos ao ponto de reconhecer a centralidade da categoria de totalidade que as reflexões de cunho marxista têm levado a cabo. De acordo com Lefebvre (1967, p. 13), a fórmula da dominação da categoria da totalidade provou ser extremamente perigosa, como ele próprio conclui: "Procurei colocar a categoria de totalidade submetida à da negatividade ou da negação dialética". Parece haver alguma homologia entre Lefebvre (1967 [1965]) e Adorno (2009 [1967]), que se dedica a entender o pensamento crítico.

[118] Como afirmou Žižek (2013 [2012], p.139): "Não seria esta acusação de Adorno de que a noção de totalidade é um 'crime filosófico' comparável ao crime político que é chamado de totalitarismo?"

Com a aproximação da totalidade deve-se expor a negatividade, utilizando a dialética como meio de encarar as contradições da totalidade.

Com seu projeto de uma dialética negativa, Adorno (2009 [1967]) pretende libertar a dialética de buscar a transcendência no Absoluto (a transcendência por meio da síntese do Espírito em um Absoluto). Uma dialética negativa, diferentemente da hegeliana, rejeita sancionar as coisas tal como elas são. Para Adorno (2009 [1967]), a dialética negativa é exatamente fazer o pensamento romper com o estado atual das coisas rumo a um novo estado.

> Para o vernáculo de louvar homens que são "positivos" e, finalmente, na frase homicida de "forças positivas", um fetiche é feito de positivo em si mesmo. Contra isso, a gravidade da negação inabalável reside na recusa de se prescrever para sancionar as coisas como elas são (ADORNO *apud* NOYS, 2010, p.12)[119] [120].

Diante da crítica para a "transcendência no Absoluto" de uma "dialética positiva", Adorno (2009 [1967]) volta seu olhar para a Verdade que se encontra no particular, no precário, no singular, na experiência irreprodutível, isto é, no que foi aniquilado em nome das abstrações modernas (*Logos*, Deus, Mercadoria, Capital). Adorno (2009 [1967]) revela-se preocupado com uma dialética que não liquide o particular por meio de conceitos universais. Sobre isso, comenta Repa (2011, p. 273-274):

> Chega a ser um truísmo dizer que, em toda dialética, a negação desempenha um papel fundamental. Porém, em Hegel, há uma relação indissociável entre negatividade e totalidade – e isso significa dizer também entre negatividade e sistema –, ao passo que, para Adorno, é nessa indissociabilidade que se encontra o ponto cego da dialética hegeliana. Para Adorno, nessa indissociabilidade, a negação se coloca, ao fim e ao cabo, para a afirmação do todo, o que, para ele, significa uma relação acrítica, afirmativa e, no limite, apologética para com a realidade social.

Para Adorno (2009 [1967]), o capitalismo acaba por "ontologizar" seus regimes de equivalência e de mesmidade por meio de sua lógica idêntica. É dessa forma que ele se revela para Adorno (2009 [1967], p. 129), como uma "ideologia da identidade". Sua crítica se transforma na "crítica da própria consciência constitutiva" em sua exigência de identificação do objeto à identidade do pensamento, o que fica claro em afirmações como:

> O princípio da troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originalmente aparentado com o

---

[119]Noys (2010) não cita a referência da obra de Adorno.

[120] Down to the vernacular of praising men who are 'positive,' and ultimately in the homicidal phrase of 'positive forces,' a fetish is made of the positive-in-itself. Against this, the seriousness of unswerving negation lies in its refusal to lend itself to sanctioning things as they are.

> princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idêntico a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade (ADORNO, 2009 [1967], p.129).

Assim se cria, conforme a interpretação da *Dialética negativa* feita por Safatle (2015), uma falsa totalidade: a do Capital. Contra ela não se trata de defender a anulação pura e simples do conceito e do idêntico como expressões de medida da comparabilidade e da mesmidade, como fala Jameson (1997 [1990]). Nessa interpretação, o capitalismo representa uma estrutura idêntica de dominação que atua na organização subjetiva do sujeito limitando sua experiência, conduzindo-o segundo seus imperativos: o princípio de identificação.

De fato, contra tal princípio de identificação a dialética se propõe a ser uma "lógica da desintegração [*Logikdes Zerfall*]" (ADORNO, 2009 [1967], p.130)[121].

Existe uma distinção do movimento dialético hegeliano para o que Adorno propõe construir. Nas primeiras linhas de sua obra, ele explica:

> Já em Platão a dialética pretende que algo positivo se produza pelo meio intelectual da negação; mais tarde a figura de uma negação da negação deu nome a isso de maneira marcante. Este livro gostaria de libertar a dialética dessa essência afirmativa, sem perder em nada de sua determinação (ADORNO, 2009 [1967], p.7).

Na dialética hegeliana existe o juízo de que a dialética é sempre pensada em função de um resultado positivo. Portanto, por meio da negação da negação, ou seja, da negação determinada, existe uma dimensão de natureza produtiva. A negação não resultaria em uma nova positividade. Embora Adorno (2009 [1967]) reivindique uma crítica à posição positiva da negação determinada, ele não abre mão da negação da negação como uma figura central. Nesse sentido, explica Bonefeld (2012, p.124)[122]: "Negar uma negação não causa sua reversão ou sua síntese. Onde qualquer inversão desse tipo ocorrerá, seria apenas provar que a negação não era suficientemente negativa"

---

[121] Mas deve ser ressaltado que, para Adorno (2009 [1967]), isto significa que não se trata de abandonar o pensamento da relação que o princípio de troca pressupõe. Trata-se, antes, de pensar uma relação não violenta. Daí porque "é preciso se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo o seu próprio conceito". Se a totalidade produzida pela forma-equivalente é a submissão integral à identidade, há de se pensar uma totalidade não idêntica como condição normativa para a crítica (SAFATLE, 2015).

[122] To negate a negation does not bring about its reversal or its synthesis. Where any such reversal to occur, it would merely prove that the negation was not negative enough (tradução minha).

O único caminho encontrado na filosofia adorniana para lidar com a dialética é negativamente, ou seja, concebê-la como movimento de negação em vez de um movimento de síntese. O que a dialética negativa adorniana tem de responder é, então, como é possível manter a negação determinada sem a sua essência afirmativa.

A dialética adorniana é um movimento de quebras e aberturas das identidades. A não identidade permite quebrar a identidade e, assim, abrir o caminho para a criação de algo novo[123]. Esse novo, portanto, não é a síntese positiva dos opostos, mas algo inédito, a negação do que existe. Como explora Repa (2011), a negação da negação equivale, em última instância, a negar a cada instante a identidade total, pois a identidade já é, em si mesma, a forma primeira da negação. Assim, a negação da negação na teoria adorniana não resulta em algo positivo. Partindo do fetichismo da mercadoria descrito por Marx (2013 [1867]), Adorno (2009 [1967]) mostra como o princípio da identidade da abstração real e da troca de mercadoria acaba subsumindo o não idêntico, o trabalho concreto e o valor de uso. Com isso ele considera a identidade como uma ilusão socialmente necessária para sustentar a totalidade social no nível macrológico e, assim, passa a crítica para um nível micrológico. Como afirma Repa (2011), o todo social se converte em si mesmo em uma ilusão necessária, justamente porque o conjunto de todas as relações de produção e de troca se autonomizam e, ao mesmo tempo, continuam a depender da incessante abstração dos trabalhos concretos individuais.

Adorno (2009 [1967]), portanto, refere-se a essa via negativa como uma "metafísica em queda" que busca a "imediatez subjetiva intacta". Uma espécie de redenção do materialismo pela metafísica que não se encontra na fuga do espírito em direção ao absoluto, mas no caminho contrário (uma teologia invertida, segundo o autor): o resgate do Absoluto no interior dos objetos do mundo. Assim, ocorre o movimento contrário (ou a contrapelo), em que o não idêntico passa a não redução à identidade. Adorno (2009 [1967]) consegue descrever uma forma de resistência frente à totalidade (falsa) que parte das experiências do não idêntico, ou seja, de uma experiência não regulamentada por um significante mestre externo ou não reduzida pela lógica da reificação.

Essa sua leitura está também presente em Henri Lefebvre (1967 [1965]), de *Metafilosofia*, e parte de sua interpretação da obra *Busca do tempo perdido*, de Marcel Proust. Por meio

---

[123] Vale aqui lançar a questão colocada por Jameson (1997 [1990], p. 32): "o que seria preciso para ter a força para enfrentar o novo, estar aberto a ele; ainda mais: o que pode ser esse novo, a que ele se assemelharia, como seria conceituar e imaginar o que você não pode, por definição, imaginar ou prever ainda; o que não tem equivalente em sua experiência atual?"

de experiências singulares, extraídas de pequenos lugares e de eventuais acontecimentos, é que se almeja a universalidade por intermédio da força do individual e irreprodutível. É, portanto, nessa trama de irregularidades – e não na violência de abstração dos conceitos, da totalidade e do idêntico – que está o entendimento da realidade.

Nesse projeto de uma *Dialética negativa*, a dialética é algo não sistemático e micrologicamente materialista, baseado num movimento destotalizante. Por isso a necessidade de reapropriação de um projeto dialético que seja negativo. O procedimento de analisar no particular a expressão do geral permite que se possa se ver livre da tirania de um pensamento identificante, totalizante e dominante.

Assim, é por isso que, "na miséria do nosso tempo, encontramos o positivo apenas na negação" (BONEFELD, 2009, p.133)[124]. Uma dialética negativa é, portanto, como afirmou Adorno (2009 [1967], p.406), "uma forma de esperança"[125], mesmo que não exista uma síntese certa desse processo. É impossível a vida efetiva na falsa totalidade própria da sociedade burguesa – e uma vida plena começa exatamente no momento do confronto contra essa falta totalidade.

A *Dialética negativa* de Adorno (2009 [1967]) recusa sancionar as coisas como elas são, o que implica a sua dimensão própria da negatividade: "a negação da negação não nega o que existe de negação"[126], negando, assim, a condição humana instituída. Conforme a interpretação de Bonefeld (2012, p.131)[127], o esforço nessa direção "[...] significa fazer o que a sociedade antagônica não supõe ser capaz de fazer: isto é, perceber o sujeito social em batalha contra o próprio modo de existência pervertida". Esforço esse que, segundo Adorno (2009 [1967]), é o único caminho para a crítica efetiva. A dialética negativa é a modalidade de pensamento voltada a pensar sobre e, mais importante, tendo por princípio o caráter antagônico da totalidade da sociedade capitalista.

---

[124] in the misery of our time, we find the positive only in negation (tradução minha).
[125] Por que uma forma de esperança e não a esperança em si? Porque Adorno está bem ciente de que o afeto da crítica é, necessariamente, o desamparo, a angústia, como demonstra Safatle (2016). O desamparo, nesse sentido, é o afeto que abre a possibilidade de mudança.
[126] Deleuze (2006 [1968]), em *Diferença e repetição,* rejeita o pensamento dialético com o objetivo de elaborar "um conceito de diferença sem a negação", já que, para ele, a negação é um ato violento contra a diferença. Todavia, Adorno (2009 [1967]) se mantém alerta para essa dimensão, mas afirma ser esse o único caminho possível em um mundo em que a totalidade (falsa) se impôs sobre o ato de pensar e, portanto, a única saída é a negação. Adorno (2009 [1967]), portanto, rejeita qualquer esforço de emancipar a diferença da negatividade na esfera do pensamento enquanto essa emancipação não tiver ocorrido na esfera da realidade.
[127] [...] meant to do what the antagonistic society is no longer assumed to be able to do: that is, realize the social subject in battle against its own perverted mode of existence (tradução minha).

Para a dialética, a reconciliação não significa a antecipação de um destino, mas a compreensão efetiva de que as condições para a atividade já estão dadas, como a imanência baseada nas contradições colocadas (SAFATLE, 2015). Por isso, Bonefeld (2012, p.126)[128] afirma: "A dialética negativa de Adorno é imanente ao seu contexto – não é aplicada à sociedade desde fora"

Finalmente, cabe destacar que existe, de acordo com a leitura de Safatle (2015), um equívoco sobre o significado da atividade negativa. Longe de ser uma figura de resignação diante do não realizado, ou o mantra de um culto à impossibilidade, ou fruto do pessimismo, a negatividade é a forma de não esmagar a possibilidade no interior das figuras disponíveis das determinações presentes.

Considerações parciais

A dialética, tomada como movimento real da sociedade, deve ser entendida para a interpretação (também contraditória) da sociedade contemporânea, apesar de carregar consigo vários embaraços que não devem ser olvidados. Na interpretação de dialética que escolho, seguir o esforço intelectual não está centrado numa tentativa de síntese dos opostos que seria, conforme exposto, realizada por meio de uma reconciliação forçada. A intenção é, como orienta a leitura de dialética de Žižek (2013 [2012]), encontrar em qual polo está a falha do outro.

Nesse sentido, os pontos pelos quais passei brevemente no interior da teoria marxista servem para explorar o debate de ideias que partem de contradições.

Essa autocrítica, interna e imanente, deve ser, conforme Kurz (2003), o primeiro passo para a crítica do capitalismo. Sem uma crítica do pensamento crítico qualquer movimento nessa direção pode se tornar escorregadio nos conceitos. Para tanto, o que existe deve ser entendido e interpretado nos seus próprios termos. A natureza de sua existência gera a possibilidade de uma atitude crítica com relação a si mesma. Assim, o movimento que reivindica Žižek (2013 [2012]; 2014) para uma refundação do materialismo dialético passa por uma reflexão teórica e abstrata. Isso pode significar uma contradição em termos? Certo que sim, mas o filósofo assume essa postura para fazer uma crítica da crítica do capitalismo, movimento que, segundo ele, é essencial para se pensar, não

[128] Adorno's negative dialectic is imanent in its context – it is not applied to society from the outside (tradução minha).

apenas a interpretação desse sistema, mas sua superação. Sobretudo, apesar da abstração teórico-conceitual, esse movimento parte da realidade material e retorna a ela. Assim, essa é uma crítica imanente. Como bem explorado por Postone (2014 [1993], p.109):

> Uma crítica imanente não julga criticamente o que "ser" de uma posição conceitual externa ao seu objeto – por exemplo, um "dever ser" transcendente. Pelo contrário, ela tem de ser capaz de localizar esse "dever ser" como uma dimensão de seu próprio contexto, uma possibilidade imanente.

Como afirma Marx (2010 [1844]), com a dialética, não se trata de antecipar de maneira dogmática um mundo novo, mas de encontrá-lo, como imanência, pela crítica do antigo. Por isso a necessidade de se pensar a dialética. A dialética se preocupa exatamente com a lacuna entre o Velho e o Novo, ou, mais especificamente, com o redobramento autorreflexivo (ZIZEK, 2013 [2012]). Assim, com esse método, é possível descrever a lacuna de dentro do Velho em si, entre o Velho "em si" e o Velho retroativamente posto pelo Novo. A negatividade, como visto, não é mero efeito refletor da positividade transcendente. Cada figura positiva do "em si" é uma "positivação" da negatividade, uma formação fantasmática que é construída para preencher a lacuna da negatividade (ZIZEK, 2013 [2012]). Ou, como afirmou Safatle (2006, p.25), é necessário reconhecer a "centralidade da negação na estruturação do pensamento".

Por isso compartilho da preocupação de Adorno (2009 [1967]) em construir um método capaz de "abrir o não-conceitual desde o conceito" (BONEFELD, 2012, p.130)[129]. Esse parece ser, sobretudo, o primeiro passo para uma crítica radical. Como aponta Adorno (2009 [1967]), a dialética negativa é a base para uma crítica imanente.

Deve ser lembrado que a crítica, como momento de detonação das formas hegemônicas, deve ser sempre dupla: "crítica social e crítica da razão, crítica das formas do pensar e crítica das condições de reprodução da vida" (SAFATLE, 2007, p. 20).

O projeto negativo de uma dialética é o meio necessário para o engajamento no movimento determinado da negatividade e, sobretudo, em sua crítica. Como lembra Prado Júnior (*apud* SAFATLE, 2007, p.7): "A intenção última é a de introduzir um mínimo de negatividade no debate acadêmico, revelando o que há de frágil na segurança moral-ideológica que está em sua base mais funda". Ou seja, "[…] transformando a

[129] opening the non-conceptual within the concept (tradução minha).

linguagem não em um fundamento positivo [*Grund*], mas em um abismo [*Abgrund*]" (SAFATLE 2007, p. 21).

A crítica radical deve enfrentar o estado atual das coisas, estando direcionada ao deserto do real (ZIZEK, 2012 [2010]) para poder ser efetiva. Sua potência, portanto, reside na negatividade onde, no seio da própria contradição, se efetiva a possibilidade de mudança.

Todo esse movimento deve ser fundamental para pensar a sobrevivência do capitalismo no tempo e sua estrutura de dominação social, sua produção do espaço e a reprodução da vida. Na urbanização capitalista é criado um espaço objetivado que, ele mesmo, é negativo. Todavia, a sociabilidade humana produz e, ao mesmo tempo, é produzida no/pelo espaço abstrato que, contudo, não deixa de ser vivido (e isso não se deve perder de vista). Como em Marx (2010 [1844]), a práxis emancipatória não se vale de nenhuma positividade exterior, tampouco não existe qualquer dever-ser determinado *a priori*, como tratou Adorno (2009 [1967]). A tarefa da crítica é negar tudo o que impede o pleno desenvolvimento das ricas potencialidades do gênero humano.

CAPÍTULO II – A DISSOLUÇÃO E O RESÍDUO: DESVENTURAS DA TOTALIDADE E DA PERIFERIA

O que se nota é que ninguém gosta da favela,
mas precisa dela.
Carolina Maria de Jesus

Introdução

Desde a discussão da ideia de plebe [*Pöbel*] – que aparece na *Filosofia do Direito,* de Hegel (*apud* RUDA, 2011; PIMENTA, 2017)[130] – ou do já icônico uso do proletariado em Marx (2010 [1844]; 2013 [1867]) – que foi questão de análise em Žižek (2012 [2010]) e Safatle (2016) –, parece haver uma atenção destacada ao elemento que coloca em xeque a ordem estabelecida. Ampliando o debate, temos ainda Walter Benjamin (1986 [1920-1933]; 2013 [1940]) – que se ateve a uma historiografia dos derrotados –, Kracauer (2009 [1927]) – que refletiu sobre os despojos [*Abfälle*] – e o próprio Lefebvre (1967 [1965]) – que tratou dos resíduos da totalização capitalista. Mais do que uma aproximação de objetos de interesse, entre esses autores parece haver uma aproximação metodológica, epistemológica.

A meu ver, as periferias parecem pertencer a esse mesmo registro, sendo permanentemente ignoradas, sistematicamente negadas, subsumidas pela lógica da reprodução do capital, mas necessárias a ela. É esse paradoxo que me interessa explorar neste momento. Aqui, portanto, a periferia surge como resíduo da urbanização[131], e vou tentar esclarecer as implicações de tal formulação.

---

[130] HEGEL, Georg Wilhelm. 1983 [1821]. **Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819-1820 in einer Nachschrift.**Frankfurt: Suhrkamp.

[131] Entendo o conceito de *urbanização* conforme o entendimento de Henri Lefebvre. A urbanização no mundo, segundo Lefebvre (1999 [1970]), não é apenas a difusão do ambiente construído marcado pelo aumento no número e no tamanho das cidades ou dos papéis que desempenham na divisão social do trabalho. A urbanização é um constante processo social e espacial marcado pela implosão e explosão da cidade industrial. É, portanto, marcado pela fragmentação e, paradoxalmente, conexão do tecido social intensificando os vários fluxos contemporâneos. Mais, este conceito aparece no pensamento de Henri Lefebvre como o significante para a unidade contraditória do capitalismo em que carrega, no seu próprio cerne, a possibilidade de sua superação. Assim, o filósofo "encontra" este conceito no reconhecimento de uma fase crítica da industrialização, que esteve vinculada a urbanização mas que apontaria para uma *sociedade urbana, ou simplesmente, o urbano*. Lefebvre designa o urbano com uma virtualidade iluminadora da sociedade urbana, que, enfim, seria emancipada. Entretanto, o urbano também é, simultaneamente à essa possibilidade, o momento crítico do capitalismo. É esta última acepção que vou me valer aqui.

Como afirma Žižek (2016 [1999], p.94), recuperando, de certa forma, uma concepção derivada das *Teses sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin (2013 [1940]), que permite incluir na formulação os potenciais oprimidos negados pela realidade,

> Em contraste com essa noção evolutiva de progresso, devemos nos prender à noção de que o Novo surge para resolver a insuportável tensão no Velho, uma tensão que, como tal, já estava "presente" no Velho de maneira negativa.

A promessa se inscreve já aí pelas condições históricas que ela própria pretende superar. Sua existência é uma confirmação das contradições presentes no desejo de totalização que o sistema perpetra. O novo existe em germe negativo no velho e, evidentemente, "ainda se encontra diante de muitos saltos, diante de muitos desdobramentos qualitativos" (MARTINS, 2010, p.116). Entretanto, quando uma sociedade está prenhe de outra, resta o momento angustiado a que Nietzsche se referia entre a morte e o nascimento, em geral marcado pelo acirramento das contradições em que, como alma moribunda, a ordem antiga se lança a todo tipo de subterfúgio para sua sobrevivência, mesmo que precária. Esse embate é o que ocorre entre o existente e o possível (BLOCH, 2005 [1959] *apud* MARTINS, 2010[132]; LEFEBVRE, 2008 [1972]), ou, como sublinhou Horkheimer (1980 [1937]), entre as coisas como são e como poderiam ser.

Trata-se, desta forma, de reconhecer dentro da totalização algo que não é incorporado completamente às suas regras. Um excesso constitutivo que sobra, um lado interno refratário, um suplemento obsceno que revela sua verdade. Esse parece ser o mote de Jacques-Alain Miller (2010) ao propor que Freud, com a psicanálise, havia prometido a salvação pela via dos dejetos. Vale notar: salvar-se, usado por Miller (2010) como expressão religiosa, tem menos a ver com uma "cura", estando mais ligado à questão da verdade. Assim, por meio dos dejetos do mental, do sonho, do lapso, do ato falho, do sintoma em geral, é que se conhece a verdade de um sujeito. É exatamente este o ponto: existe, na identidade, algo que escapa de seu registro e que, desta forma, revela o seu ponto mais profundo, uma não coincidência constitutiva de uma coisa consigo mesma, uma espécie de diferença mínima que produz um elemento excedente (ZIZEK, 2009 [2008]). Em *Menos que nada*, Slavoj Žižek (2013 [2012], pp.637-638) afirma: "Devemos ver o próprio 'resíduo' como constitutivo da mesma ordem positiva que ele mancha".

Portanto, é por meio da exceção (o elemento sem lugar na estrutura) que é representada imediatamente a dimensão universal, ou seja, a categoria-chave hegeliana de

---

[132] BLOCH, Ernest. 2005 [1959]. **O princípio da esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto.

universalidade concreta[133]. A leitura zizekiana entende que a universalidade concreta é alcançada quando "emerge de uma explosão da unidade orgânica anterior e se torna uma unidade substancialmente diferente, uma unidade baseada no poder disruptivo da negatividade" (KISNER, 2008, p.4)[134]. Essa leitura é derivada de um certo "toque lacaniano" dado por Žižek (2009 [2008]; 2016 [1999]) à noção hegeliana, em que o filósofo agrega a ideia da exceção constitutiva para designar que é exatamente ela o que está fora da identidade que constitui o momento da *universalidade concreta*, de tal forma que esta pode ser descrita como o movimento em que um universal formal é suplantado [*aufgehoben*] por um universal que é uma exceção constitutiva. Ou seja, é necessária uma certa negatividade, como a desenvolvida por Adorno (2009 [1967]), como elemento fundante do movimento de efetivação da universalidade concreta.

> Aqui temos um exemplo da "universalidade concreta" hegeliana: um processo ou uma sequência particular de tentativas que não é simplesmente a exemplificação de uma noção universal neutra, mas uma disputa com este, que dá uma reviravolta específica para ele – o universal é, portanto, plenamente envolvido no processo de sua exemplificação particular; isto é, os casos particulares, de certa maneira, decidem o destino da própria noção do universal (ZIZEK, 2004, p.102)[135].

Levar em conta essa dimensão significa operar no mesmo sentido de Lefebvre (1959), que, em *La somme et le reste*, preocupa-se com as antinomias que a crítica engendra, deslocando-se dos lugares comuns em que ela – inclusive a crítica marxista – se refugiou: entre o dogmatismo e a inconsistência. Para tanto, o pensamento do negativo se revela fundamental para a elaboração crítica.

Com isso, uma hipótese pode ser lançada: considerar o que a periferia pode revelar no processo de reprodução das relações sociais correntes. O olhar para os resíduos que sobram da totalização parece fundamental para entender a própria realidade, já que eles carregam elementos de sua inserção negativa nesse processo que está em disputa. Chamar a atenção e refletir sobre o tema, parece, portanto, ser uma opção rica para matizar o regime de acumulação contemporâneo.

---

[133] Um tal momento simples, que pela mediação da negação não é nem isto, nem aquilo, mas somente um não-isto, e que é igualmente indiferente a ser isto ou aquilo, nós os chamamos um universal (HEGEL, 2003 [1807], p.84)

[134] emerges out of the explosion of the previous organic unity and be a substantially diferent unity, a unity grounded on the disruptive power of negativity (tradução minha).

[135]Here we have an example of hegelian 'concrete universality': a process or a sequence of particular attempts that do not simply exemplify the neutral universal notion but struggle with it, give a specific twist to it – the universal is thus fully engaged in the process of its particular exemplification; that is to say, these particular cases in a way decide the fate of the universal notion itself (tradução minha).

Se, como afirmou Miller (2010, p.2), o dejeto é o que "prevalece sobre uma totalidade da qual ele é só um pedaço, uma peça avulsa", é exatamente graças a essa peça que se pode entender a totalidade e, por conseguinte, criticá-la.

A totalidade capitalista inconsistente

O que mais pode revelar o conteúdo de algo não é a coisa em si, mas a inconsistência dessa coisa em relação a ela mesma, essa dessemelhança que aparece, em Žižek (2016 [1999]), como o núcleo formal da dialética. Isso significa pensar que a explicação da totalidade capitalista não está no capital em si, mas na inconsistência de sua relação social do trabalho – que Marx (2013 [1867]) analisa como forma de entender o valor.

Desta forma, a estrutura em que se sustenta o capital só pode existir tal qual a conhecemos e concebemos por conta de sua dinâmica "*extrusiva*" – de produzir excessos que vão ficando à margem. Aqui, cabe lembrar que a margem não é apenas o que separa algo de seu entorno, mas é parte constitutiva desse algo. Como na pintura modernista, destaca Žižek (2009 [2008]), parece existir uma outra moldura, invisível, sugerida pela própria estrutura do quadro: por exemplo, nas obras de Kazimir Malevich, como o seu *Quadrado preto em fundo branco*, e nas figuras emolduradas pela janela, de Edward Hopper. Conforme Žižek, a moldura é sempre já duplicada: ela é vinculada à outra moldura, que emoldura a própria realidade. Ou seja, aqui a totalidade existe apenas no campo que ela própria delimita como seu raio, e seu próprio recorte como totalidade delimita sua abrangência.

A dialética, portanto, pode ser lida como o colapso da lógica formal indicando uma incomensurabilidade radical da coisa consigo mesma. Por isso, Marx (2013 [1867] teve de se apoiar na *Lógica* hegeliana para analisar o modo de produção capitalista diferentemente dos outros economistas clássicos e liberais. Assim, cabe reconhecer uma não coincidência constitutiva da totalidade consigo mesma – e Marx (2013 [1867]) concebe o capital como essa totalidade. Ela tem um excesso que, colocado à margem, a emoldura e permite aparecer. Entra-se, assim, no reino de uma *teoria do conhecimento* que Marx (2013 [1867]) não pode deixar de tratar, mesmo que indiretamente.

No contexto da abrangência do conhecimento entre a *Lógica Formal* ou a *Lógica Dialética* (LEFEBVRE, 1995 [1946]), a dialética é o que permite ver, nessa

inconsistência do universal, o movimento da história, dos conceitos e do pensamento. Evidente que não se trata apenas do clichê de que a totalidade está baseada na sua exceção.

> Lacan dá um passo além: a universalidade é sua exceção, ela "aparece como tal" em sua exceção. Foi isso que Badiou desenvolveu como lógica do elemento "excedente": a exceção (o elemento sem lugar na estrutura) que representa imediatamente a dimensão universal. Foi o cristianismo que criou essa noção: Cristo, o rejeitado miserável, é o homem como tal (*ecce homo*) (ZIZEK, 2009 [2008], p.41).

Essa formulação de que existe algo sem lugar na estrutura como sendo o que a revela e permite percebê-la parece fazer parte do método marxiano, baseado, por sua vez, na dialética hegeliana, para entender o funcionamento d'*O capital*. Incorporar neste entendimento o excedente, o resíduo que sobra da totalização, é o que faz a totalidade existir.

Isto posto é possível pensar que a totalidade é inconsistente em si. Ela não se sustenta por si só, mas apenas pela inserção do "elemento sem lugar". Isso significa que o que teria de mais "real" na totalidade só pode ser "percebido como totalidade" por meio do resíduo execrado por ela. Em *Visão em paralaxe*, Slavoj Žižek(2009 [2008]) lembra a justificativa dada por Kieslowski para a passagem de sua obra de documentários para o cinema de ficção. Não se trata de dois tipos de cinema, mas, para o diretor, a ficção nasce da limitação inerente do documentário. Se, num primeiro momento de sua carreira, o documentário tinha a função de representar o não representado numa abordagem documental, direta, para "descrever o mundo", sua passagem para o cinema de ficção é bem captada pelo *slogan* hollywoodiano: "É tão real que só pode ser ficção" (ZIZEK, 2009 [2008], p.42). Isso significa que não é possível, dentro da linguagem do documentário, chegar ao não representado: "ele cai em sua própria armadilha. [...] Quando fazia documentários, notei que quanto mais perto eu queria chegar de um indivíduo, mais objetos que me interessavam se isolavam" (STOK, 1993, p.86 *apud* ZIZEK, 2009 [2008], p.42)[136].

O real não é possível de ser alcançado se olhado diretamente. Existe, intrinsecamente à sua estrutura, uma inconsistência que impede que se alcance o real – ou, dito de outra maneira, a totalidade só existe na medida de sua incongruência consigo mesma. São necessárias outras vias, que surgem exatamente dessa inconsistência, que permitam perceber sua totalidade não idêntica. Dessa forma, assim como não se trata de dois tipos

[136] STOK, Danusia. 1993. **Kieslowski on Kieslowski**. Londres: Faber & Faber.

de cinema, uma abordagem que parte dos resíduos também está vinculada à "limitação inerente" que a totalidade possui. Ou seja: "o resíduo se revela o mais precioso" (LEFEBVRE, 1967 [1965], p.171).

Os alquimistas chamavam de *caput mortuum* (MILLER, 2010), que em livre tradução significaria "cabeça morta", um resto inútil que aparecia em certos processos químicos como a sublimação. Era algo que resistia, que permitia "rastrear" o que aconteceu, que revelava o processo. É dessa natureza que interessa o resíduo aqui, capaz de evidenciar a totalidade mais do que a própria totalidade. É o que permite resolver o impasse próprio da totalidade inconsistente.

A passagem, como elaborada por Žižek (2009 [2008]), da totalidade ao seu elemento excluído envolve o paradoxo dialético do universal – singular – particular com que Hegel (2003 [1807] esteve às voltas na *Fenomenologia*. Como expõe o esloveno, o paradoxo é que não existe uma escolha direta "acertada". Não era possível a teoria crítica se desenvolver sobre os resíduos prontamente. Em suas palavras:

> [...] não é possível escolher o 'verdadeiro significado' diretamente, é preciso começar fazendo a escolha 'errada'; o verdadeiro significado só surge por meio da leitura repetida, como efeito posterior (ou subproduto) da primeira leitura "errada" (ZIZEK, 2009 [2008], pp.43-44)

No melhor estilo beckettiano, é preciso fazer a escolha errada para poder acertar. Epistemologicamente, foi necessário à teoria, principalmente àquela de cunho marxista, se dedicar à interpretação da totalidade. Na verdade, o marxismo foi, muitas das vezes, ao longo de seu percurso histórico, descrito como a "ciência" da totalidade, que buscava, sempre, ver as coisas em toda a sua complexidade estrutural (JAY, 1984): uma operação do pensamento totalizante para dar conta da totalização em curso pelas formas sociais do capital. Muitos foram os que dedicaram à totalidade o altar da categoria crítica, entre eles Lukács[137] (1967 [1948]); por outra via, Althusser[138] (1979 [1965]); ou, no Brasil, Konder[139] (1991 [1988]).

---

[137]"A categoria de totalidade significa (...), de um lado, que a realidade objetiva é um todo coerente em que cada elemento está, de uma maneira ou de outra, em relação com cada elemento e, de outro lado, que essas relações formam, na própria realidade objetiva, correlações concretas, conjuntos, unidades, ligados entre si de maneiras completamente diversas, mas sempre determinadas" (LUKÁCS, 1967 [1948], p.240).

[138] "A teoria da história, teoria dos diferentes modos de produção é, por seu próprio direito, a ciência da 'totalidade orgânica' (Marx)" (ALTHUSSER, 1979 [1965], p.35).

[139]"A visão de conjunto que permite ao homem descobrir a estrutura significativa da realidade com que se defronta, numa situação dada. E é essa estrutura significativa – que a visão de conjunto proporciona – que é chamada de totalidade" (KONDER, 1991 [1988], p. 18).

Afinal, como afirma Žižek (2009 [2008], p.75), a armadilha a ser evitada aqui é exatamente a de tentar formular a totalidade: se tentarmos manter tudo à vista, acabaremos não vendo nada, os contornos desaparecem. Ou, posto de outra forma, a totalidade não passa de uma transcendência forçada que, efetivamente, só existe na medida em que, artificialmente, une vários pedaços, ou vários resíduos.

Foi com a *Dialética negativa* de Adorno (2009 [1967]) e sua frase aforística inicial ("O todo é o falso") que foi colocado em xeque o lugar central da totalidade. É bem verdade que antes disso até já havia, no próprio marxismo, o interesse pelos resíduos e restos que "sobravam" diante da totalização, como apontado por Lefebvre (1967 [1965]) e Benjamin (2013 [1940]).

Se, para Lefebvre (1967 [1965]), os grandes sistemas de poder produzem resíduos durante a efetivação dessa totalização, é necessário dar sentido ao residual e descobrir as possibilidades de entendimento que estão contidas neles. Nesse ensejo lefebvriano, José de Souza Martins (1996; 2000; 2001) encontra terreno para se inspirar teórica e metodologicamente, recolhendo os resíduos na sua sociologia crítica. Embora os resíduos, por sua própria natureza, sejam descartados por várias das interpretações, eles se tornaram, de acordo com um certo marxismo, um elemento fundamental para a compreensão da totalidade, mais até do que a própria totalidade.

Dessa forma, parece ter ocorrido na história do pensamento marxista um momento em que o resíduo aparece, em que é descortinado como elemento para as reflexões. O eclipse da totalidade havia chegado ao fim, ao menos para alguns desses intelectuais. A questão é que o resíduo pode se manifestar.

Se existia uma certa incapacidade estrutural de perceber o resíduo, isso se deve ao fato de que as condições de manifestação do objeto não estavam suficientemente colocadas à reflexão marxista, podendo seu acesso ser feito somente *a posteriori*.

Neste sentido, Bloch (2005 [1959] *apud* MARTINS, 2010) chamava a atenção para a distinção entre o possível objetivo-factual e o possível objetal. Ou seja, a diferença entre o possível no que se refere ao conhecimento do objeto e o possível que diz respeito ao próprio objeto do conhecimento. O primeiro concerne às condições de se pensar sobre o objeto que parte das formas, das estruturas de pensamento ligadas à realidade do mundo assim concebida. Por outro lado, aquilo "ainda-não-consciente" se entrelaça à própria

existência do objeto como tal. Assim, "O possível objetal não vive das condicionantes insuficientemente conhecidas, mas das condicionantes insuficientemente manifestadas (BLOCH, 2005, p.237 *apud* MARTINS, 2010, p.116), o que significa reconhecer que foi necessário que os resíduos começassem a se manifestar para que fosse possível a formação de um pensamento próprio sobre esse objeto. Entretanto, vale notar que resíduos e exceções são, sobretudo, lacunas epistemológicas, o que implica ter em mente que a manifestação do objeto "residual" é mais sobre como o pensamento crítico lida com a realidade e menos como algo próprio da realidade em si. Nessa imbricada dialética, pensamento-realidade, se estrutura a dialética da totalidade-resíduo.

Cabe aqui, portanto, pensar as implicações dessa formulação para uma teoria crítica do capitalismo. Henri Lefebvre (1967 [1965]), p.374), em sua *Metafilosofia,* escreve: "a diversidade dos resíduos e seu caráter residual só têm sentido nos e pelos sistemas que tentam reabsorvê-los". Os sistemas de totalização são os que criam os seus próprios resíduos.E não restam dúvidas quanta à natureza de totalização do capital:

> Totalidade em construção, um movimento totalizador, localizado no tempo histórico e no espaço mundial, fazendo e desfazendo constantemente através do processo pelo qual suas relações estruturais (relações sociais de produção) tendem a subjugar práxis inteira, integrando e desintegrando o que os rejeita (BIHR, 2001, p.34)[140]

O capital, portanto, existe como movimento de totalização que tenta, incessantemente, determinar e organizar todo o mundo. Embora inspirado profundamente em Hegel, Marx (2013 [1867]) se distingue da *Fenomenologia* porque, para ele, o fim do capital nunca é o *Espírito Absoluto*. O capital, ao produzir sua totalidade, nunca pode ir além do seu próprio limite interno (KARATANI, 2001). É nesse movimento de infinidade espúria que se baseia a lógica contraditória do capital. Sua totalização nunca é completa: "sinal de que o Todo do capital é o falso, como diria Adorno" (ZIZEK, 2009 [2008], p.65).

No modo de produção do capital existe uma determinada forma social que aparece como fato social total, o grau zero de toda a sociedade e por meio do qual a autoconsciência da modernidade, com suas determinações abstratas de dominação, se realiza: a forma-mercadoria.

---

[140] Totalité en devenir, un mouvement de totalisation, située dans le temps historique et dans l'espace mondial, se faisant et se défaisant sans cesse à travers le processus par lequel ses rapports structurels (les rapports sociaux de production) tendent à se subordonner la práxis sociale entière, intégrant et désintégrant à la fois ce qui les tire en arrière (tradução minha).

Sobre isso, vale notar o que afirma Lefebvre (1966, p.306) sobre a abstração real:

> Reconstituímos assim, com Marx, o processo pelo qual se constitui uma abstração real: uma forma dotada duma existência social. A forma, essa unidade na diferença, não fica por aí. O seu caráter é por assim dizer contagioso. Desde que um bem se torna objeto de troca e se reveste dessa forma, um outro objeto, depois mais outro e ainda outros, revestem a mesma forma igualmente. A pouco e pouco todos os bens se tornam objetos de troca, sem limitações possíveis. Constituem uma cadeia, afetando-se uns aos outros neste caráter: permutabilidade por equivalência. É a forma mercadoria total ou desenvolvida. Essa forma total só se manifesta em ato fragmentariamente, em encadeamentos parciais em que cada um exclui o outro. Contudo, cada um desses fragmentos volta para a totalidade (LEFEBVRE, 1966, p.306).

Sua realização como marco da sociedade, a saber, como significante-mestre que codifica a realidade e por meio da qual a experimentamos, indica um processo de dissolução do social diante da universalidade abstrata, baseada nesse sistema fetichista. "A objetividade da mercadoria, do mercado e do dinheiro é simultaneamente uma aparência e uma realidade" (LEFEBVRE, 2008 [1947], p.77)[141]. Entretanto, essa determinação da forma-mercadoria como régua absoluta ou batuta suprema por intermédio da qual é regida a experiência humana e realizada a dissolução da vida no economismo capitalista se vê enfrentada pelo resultado de sua própria ação. Existe algo de irredutível dentro da totalização capitalista imposto pela forma-mercadoria.

Vale lembrar, como faz Slavoj Žižek (2009 [2008], p.74), que o capital em Marx (2013 [1867]) não se refere a uma esfera empírica, mas a "uma espécie de *a priori* sociotranscendental, uma matriz que gera a totalidade das relações sociais". Entretanto, dessa totalidade escapa um resíduo. Se a mercadoria, como grau-zero das formas sociais capitalistas, possui uma pulsão de totalidade que, autonomizada das práticas sociais que lhe deram origem, corre o globo rumo à totalização, isso cria no processo de dissolução um resíduo que resiste à própria mercadoria e à sua lógica de identificação.

Forma-mercadoria, dissolução e a formação de uma (des)identidade

Vários teóricos que se dedicaram ao pensamento dialético já afirmavam, cada um por sua via, a lógica da negação. Mérito de Marx (2010 [1844]; 2011 [1858]; 2013 [1867]) de pensar a economia política capitalista baseada na lógica dialética, incorporando na crítica da modernidade a aplicação da *Ciência da lógica,* de Hegel. Afinal, o capitalismo pode ser descrito como um perpétuo e sistemático movimento de negação. Para realizar seu

[141]The objectivity of the commodity, the market and money is both an appearance and a reality (tradução minha).

objetivo final de obtenção do lucro pela apropriação desigual do valor que se valoriza e por meio do qual exerce a dominação de classe, o capitalismo é responsável por um sistemático processo de negação das potencialidades humanas (MARX, 2010 [1844]) e, dessa forma, a imposição da abstração real da forma-mercadoria dissolve o conteúdo social para formar um mundo à sua imagem e semelhança.

> Reconstituímos assim, com Marx, o processo pelo qual se constituiu uma abstração real: uma forma dotada duma existência social. A forma, essa unidade na diferença, não fica por aí. O seu caráter é por assim dizer contagioso. Desde que um bem se forma objeto de troca e se reveste dessa forma [da mercadoria], um outro objeto, depois mais outro e ainda outros, revestem a mesma forma igualmente. A pouco e pouco, todos os bens se tornam objetos de troca, sem limitação possível. Constituem uma cadeia, afetando-se uns aos outros, neste caráter: permutabilidade por equivalência. É a forma-mercadoria total ou desenvolvida. Esta forma total só se manifesta em ato fragmentariamente, em encadeamentos parciais em que cada um exclui o outro. Contudo, cada um desses fragmentos volta para a totalidade (LEFEBVRE, 1966, p.306).

Conforme Paulo Arantes (2014, p.11), a história da modernidade é o processo de um "esgotamento da substância social que em suas metamorfoses empurrou a sociedade burguesa para todos os cantos do mundo e organizou objetivamente a matéria da experiência comum". Com a experiência homogeneizada em uma ordem instituída, o resultado decorrente é a concretização da forma-mercadoria como estrutura básica de mediação da relação social. Não é por menos que Marx (2013 [1867]), logo no capítulo 1 de sua *Crítica,* faz uma análise detalhada d'*A mercadoria*[142]. Esse processo como colocado está inscrito no desenvolvimento lógico da forma-mercadoria. Para Karl Marx (2013 [1867]), o *segredo* do capitalismo está na maneira como a mediação social passa a ocorrer no capitalismo: por meio das mercadorias. Ele utiliza o termo *fetichismo* logo no início de sua obra para designar o processo pelo qual o capitalismo atua tanto objetiva quanto subjetivamente para esconder as relações sociais, tornada assim a *forma-mercadoria* o "segredo" desse sistema, uma espécie de "hieróglifo social". O primeiro capítulo d'*O capital*, lembra O'Kane (2013), é uma seção tão amplamente lida quanto, ao mesmo tempo, amplamente incompreendida.

A chave interpretativa para essa questão que me parece interessante é fornecida pela interpretação de Backhaus (1997 *apud* BONEFELD, 2015) sobre o caráter próprio do fenômeno denominado fetichismo das mercadorias que não corresponde apenas a uma

---

[142] Interessante notar que essa talvez tenha sido uma das grandes descobertas de Marx, conforme argumenta Paula (2008). No final dos *Grundrisse*, Marx (2011 [1858]) comenta como a análise crítica da relação social do capital deve partir da mercadoria e não do dinheiro ou da produção, como pensavam os economistas clássicos.

teoria subjetiva da falsa consciência, mas também a um processo objetivo que decorre das especificidades da forma social capitalista que passa por uma dessubstancialização dos sujeitos-trabalhadores para coroar como sujeito o próprio capital em seu processo abstrato de reprodução. Esse é o processo por meio do qual ocorre a automatização e autonomização das formas sociais como "relação entre coisas" (MARX, 2013 [1867]), processo esse, portanto, que pode ser entendido como a dissolução do social rumo à total reificação.

O caráter fetichista das mercadorias descreve, assim, as propriedades socialmente objetivas e autônomas que as mercadorias possuem em virtude dessas relações sociais que ocorrem "separadas e externas" aos indivíduos que as constituem coletivamente para dominá-las. O movimento dentro da sociedade tem, para os indivíduos, a forma de um movimento feito pelas coisas, sendo que estas, longe de estarem sob seu controle, de fato, controlam-nos. Esta é, em suma, uma operação de dissolução, assim como ocorre em alquimia, em que o solvente tem a capacidade de separar uma certa mistura. Além disso, o segredo fetichista não é que as mercadorias não possuam essas propriedades, mas o fato de que são formas de aparência pervertidas e necessárias da forma social historicamente específica da produção capitalista. Esse é, então, o aspecto dominante da teoria do fetichismo de Marx (2013 [1867])[143].

A forma-mercadoria, portanto, opera uma dissolução do social. De acordo com Sérgio Martins (1999, p.23):

> O sentido mais amplo reservado por Marx ao termo capitalização. O capital dissolve relações de produção, transforma-as ao desenvolvê-las de maneira subordinada às suas tramas reprodutivas, inscrevendo-lhes novos conteúdos e sentidos.

O capital, para Marx (2013 [1867]), surge diante disso como sujeito automático que "age" sobre o conjunto da sociedade tendo por princípio seus próprios imperativos abstratos. Ele é, simultaneamente, o significante-mestre (que atribui os significados ao universo simbólico) e o motor do encadeamento da prática social. Assim, cabe perguntar o que sobra do corpo propriamente social, humano. A atividade humana que resta, afirma Postone (2014 [1993]) é uma atividade dessubstancializada que assume uma existência submetida a determinações e coações abstratas ao mesmo tempo que concretas.

[143] Esse argumento é desenvolvido amplamente por O'Kane (2013).

Sobre isso, vale ter em mente o que Henri Lefebvre (2008 [1947], p.76-77)[144] diz:

> Uma vez lançada à existência, a mercadoria envolve e cobre as relações sociais entre os homens vivos. Ela se desenvolve, no entanto, segundo suas próprias leis e impõe suas próprias consequências, e então os homens só podem entrar em relações entre si por meio de produtos, por meio das mercadorias e do mercado, por meio da moeda e do dinheiro. As relações humanas parecem não ser mais que relações entre as coisas. [...]. As relações diretas e imediatas dos indivíduos humanos são envolvidas e suplantadas por relações medianas e abstratas, que as mascaram. Ele tende a funcionar como uma objetividade independente dos homens.

Dessa forma, é possível entender o fetichismo como o fenômeno em que as abstrações do pensamento se autonomizam (SOHN-RETEL, 1989 [1978]) e são a expressão de relações sociais humanas, ainda que essas abstrações se tornem materializadas e intervenham, como entidades, na vida social cotidiana e na história. Elas "terminam por dominar ao invés de serem dominadas" (LEFEBVRE, 2008 [1947], p.82)[145].

Em sua *Metafilosofia*, Henri Lefebvre (1967 [1965]) conseguiu captar o momento da "práxis mimética" que é, por definição, uma repetição obsessiva que tenta incessantemente repor o mundo tal como ele é, garantindo, desse modo, sua perpetuação. Essa repetição corresponde a um infinito pôr automático e estranhado, que insiste na circunscrição das práticas sociais às formas de dominação dadas no corpo da sociedade que, desta maneira, reproduzem a forma de dominação que, sob o capitalismo, se realiza por meio do fetichismo da mercadoria e do estranhamento do processo de produção.

Sendo assim, parece haver – seguindo essa interpretação – uma relação imbricada entre o fetichismo e a autonomização das formas sociais que garantem a perpetuação do capitalismo. Não sendo apenas uma propriedade da mercadoria, o fetichismo é o elemento que faz com que ocorra a reprodução das relações sociais de produção por meio da manutenção de um controle social que vai do nível epistemológico ao nível da experiência do corpo.

Todavia, é necessário reconhecer, conforme aponta Postone (2014 [1993]), que o caráter estrutural da sociedade não impede o pensamento da sua superação, já que a própria ideia

---

[144]Once launched into existence, the commodity involves and envelops the social relations between living men. It develops, however, with its own laws and imposes its own consequences, and then men can enter into relations with one another only by way of products, through commodities and the market, through the currency and money. Human relations seem to be nothing more than relations between things. [...]. The direct and immediate relations of human individuals are enveloped and supplanted by mediate and abstract relations, which mask them. It tends to function as an objectivity independent of men. (tradução minha).
[145]end by dominating instead of being dominated (tradução minha).

de contradição interna do sistema torna possível uma teoria que dê fundamentação social à possibilidade dessa mudança de consciência. O autor destaca que seu interesse teórico não está no nível da probabilidade, como alguma teoria subjetivista poderia acreditar, mas considera o nível da possibilidade, ou seja, uma formulação mais fundamental que integra a abordagem do problema da constituição social da subjetividade, inclusive a possibilidade de consciência crítica ou de oposição como interna ao funcionamento estrutural da sociedade. Esse debate tem sido caro à teoria marxista referente à formação da consciência "crítica" e às determinações do capitalismo.

A construção social realizada pelo capitalismo é concebida como a inscrição da vida no registro do simbólico, articulado pelo discurso. No entanto, essa construção é colocada em xeque pela presença do real que, para a psicanálise, é aquilo que é irrepresentável e impede que a totalidade se configure com plenitude.

A condição da estrutura que carrega consigo a impossibilidade radical representa um certo excesso, que pode, como tal, subverter a totalidade estrutural da realidade objetiva. Entretanto, onde está essa possibilidade? Numa certa dimensão subjetiva. A sociedade carrega consigo uma falta de fundamento último que ativa essa instabilidade capaz de incidir sobre a subjetividade como em brechas ou rachaduras. Assim, a produção da totalidade é condição e meio para a sua transformação, já que existe uma falha estrutural decorrente da contradição interna que limita o próprio significante-mestre desse campo simbólico e que, de dentro, gesta condições para a sua própria destituição. Assim, ocorre uma produção de resíduos – que são mais epistemológicos que ontológicos.

Resíduos, a não parte do sistema

Um dos pontos centrais do pensamento de Henri Lefebvre (1959; 1967 [1965]), expresso desde *Le somme et le reste,* e sistematizado em sua *Metafilosofia,* é a discussão em torno dos resíduos. Lefebvre (1967) deixa claro que o processo de totalização da lógica do capital nunca pode ser total por causa de suas contradições internas, gerando sempre um elemento residual, sua sombra, seu negativo. "Em qualquer sistema totalizante deixa-se um resíduo que lhe escapa e que lhe é resistente" (LEFEBVRE, 1967 [1965], p.309).

Diante dos vários regimes totalizantes, a teoria dos resíduos que Lefebvre desenvolve é uma teoria radical. Portanto, "[...] é necessário dar sentido ao residual, descobrir as possibilidades nele contidas, já que todo sistema de poder que se constitui acaba

expulsando um resíduo" (LEFEBVRE, 1967 [1965], p.68-69). Todavia, vale lembrar que a perspectiva dialética presente no pensamento lefebvriano deve ser incorporada nessa afirmação. O autor usa a palavra resíduo porque representa aquilo que é o dejeto da totalização, mas essa totalização só existe – só é possível existir – na exata medida em que produz esse corpo residual.

Lefebvre (1967 [1965]) busca argumentar que são os elementos residuais que, ao carregar internamente o cerne da contradição da totalidade, possuem um largo alcance explicativo, o que justifica a adoção desse método. Conclui-se daí, portanto, que o resíduo contém significados teóricos e metodológicos que devem servir para compreender os sistemas de poder. Merrifield (2015, p.12) procura explicitar a postura de Lefebvre:

> O método dos resíduos é a realidade dos resíduos, a realidade de todos aqueles expulsos, todos aqueles que foram banidos pelas armadilhas da realidade urbana neoliberal. Os resíduos são a constituição dos marginalizados assombrando o *banlieue* global. (MERRYFIELD, 2015, p.12)[146].

O autor, portanto, chama a atenção para os resíduos, assumindo-os como fundamentais para a sua epistemologia. Assim, o tema da negatividade aparece como movimento dialético importante de contestação e de crítica radical que opera num processo constante. Se o resíduo é o que foi negado no sistema de totalização, é ele que opera como negação da negação.

Sendo assim, em Lefebvre (1967 [1965]), pensar os resíduos carrega a possibilidade de "pensar o pensamento revolucionário" (MERRYFIELD, 2015, p.15)[147] – de realizar "la *pensée-acte"* (LEFEBVRE, 1967 [1965], p.333). Mais do que o potencial explicativo, Lefebvre (1967 [1965]) destaca que é nos resíduos que existe a possibilidade de criar o novo – a *poiésis*. "Nesse sentido a *poiésis* acaba por revelar-se criadora de objetos, de atos e, mais geralmente, de situações".

Se, diferentemente das operações matemáticas, na filosofia de Lefebvre (1959; 1967 [1965]), a soma (processo de totalização) é o que produz o resto (resíduo), cabe situar que, para o filósofo francês, é por meio de "*l'identité repetitive*" (LEFEBVRE, 1959, p.52) que se reproduz a forma de dominação do capitalismo com a afirmação e imposição de uma certa estrutura abstrata de reconhecimento mediada por determinadas categorias.

---

[146]The method of residues is the reality of residues, the reality of all those expulses, all those banished from the trappings of neoliberal urban reality. The residues are the disenfranchised constituency haunting the global banlieue (tradução minha).
[147]Think the revolutionary thought (tradução minha).

Dessa forma, o capitalismo estaria vinculado a um campo simbólico responsável por sucessivas repetições constrangedoras que têm como objetivo a totalização nunca completa e, portanto, produtora de resíduos.

Frank Ruda (2011), ao se ater às curtas e salpicadas passagens da *Filosofia do direito,* de Hegel, sobre a plebe, lê esse conceito como o ponto sintomático do sistema hegeliano. Conforme o autor, a ideia sustentada é que o conceito opera na obra de Hegel um excesso irracional da própria racionalidade do Estado moderno, descrevendo um grupo de pessoas que não encontra seu lugar na totalidade organizada deste.

Na verdade, essa parece ser a chave para entender o conceito marxiano de *proletariado*. Cabe aqui lembrar que no pensamento de Marx não existe uma sinonímia entre proletariado e trabalhadores, e deve-se ficar atento à sutil diferença subterrânea entre os dois termos. Como trata Žižek (2013 [2012], p.113), "a classe trabalhadora é, em última instância, uma categoria empírica que designa uma parte da sociedade [trabalhadores assalariados], enquanto o proletariado é uma categoria formal que designa a parte da não-parte". Dessa maneira, é importante retomar a origem etimológica do termo empregado por Marx (2011 [1858]) para designar o resíduo da sociedade capitalista. No latim, *proletarii*, era usado para designar a pessoa que "meramente vive e reproduz sem nome". Uma classe tão baixa que, mesmo integrando o corpo social, não era contada como fazendo parte da ordem simbólica da cidade. Até o final do século XVIII, de acordo com Safatle (2016, p.335), era utilizada no francês para designar os nômades, aqueles sem lugar.

O que isso significa? Proletários, em Marx, aparece com um sentido claramente negativo. Sua etimologia mostra como são o elemento mais excluído, mas, ao mesmo tempo, ligado à própria intimidade constitutiva do todo. É nessa esteira que o psicanalista francês Lacan (*apud* ZIZEK, 2012 [2010]) desenvolve a ideia de *êxtimo* para designar aquilo no sujeito que, embora seja externo, é, também, seu elemento mais íntimo. Em outros termos: todo processo de totalização produz um resíduo: uma parte que não integra o todo e que, todavia, é seu resultado constitutivo: a não parte.

No modo de produção capitalista, os resíduos são exatamente aqueles que são expropriados, privados, negados, dominados, explorados, reificados pela lógica própria do capital que se coloca como o significante-mestre da realidade objetiva. O proletário

tem sua ontologia necessariamente negativa. Aquilo que falta é o que a constitui como tal, sendo desprovido até mesmo de predicado.

É por isso que a categoria "proletário" deve designar o sintoma "do corpo social, o ponto de sua torção sintomática ou, como dizia Marx, a irrazão dentro da razão" (ZIZEK, 2013 [2012], p.113). E, claro, o sintoma, para a psicanálise, não indica as causas que devem ser atacadas, mas exatamente aquilo que mantém unida a coisa em si (ZIZEK, 2016 [1999]). Em Lacan, o sintoma assume a função de elemento que, precisamente por ser um produto intrínseco e necessário do processo, é, simultaneamente,o responsável por se solapar.

Esse foi o grande interesse da obra de Walter Benjamin e um tema recorrente nela (1985 [1927-1940]. Nas *Passagens*, o autor atentava para o resto e as margens. Como explica Jennings (1987, p.86), Benjamin se deteve atentamente à "experiência de indivíduos ou grupos marginalizados, formas de experiência que têm sido suprimidas pela razão". Trata-se, portanto, de um tipo de experiência e de conhecimento que oferece outras percepções assentadas no cotidiano, mesmo que naturalizado. O interesse de Benjamin (1985 [1927-1940], p.18-19) está nos restos e nos resíduos, como expresso na seguinte alegoria:

> As crianças particularmente são 'irresistivelmente' atraídas pelo resíduo que surge na construção, no trabalho de jardinagem ou doméstico, na costura ou na marcenaria. Nos produtos residuais elas menos imitam as obras dos adultos do que põem matérias de espécie muito diferente daquilo que com eles aprontam no brinquedo, em uma nova brusca relação entre si (BENJAMIN, 1985 [1927-1940], p.18-19).

Ou em outra:

> Temos aqui um homem: ele tem de catar pela capital os restos do dia que passou. Tudo o que a grande cidade jogou fora, tudo o que ela perdeu, tudo o que desprezou, tudo o que espezinhou – ele registra e coleciona. Coleta e coleciona os anais da desordem, a Cafarnaum da devassidão; separa e seleciona as coisas, fazendo uma seleção inteligente. (BENJAMIN, 1985 [1927-1940], p.103)

Seja o catador dos restos do dia que passou ou a criança que se interessa pelos objetos descartados, Benjamin procura invocar "contraimagens que friccionam duramente a contrapelo do tecido da semântica do progresso" (BUCK-MORSS, 1991, p.93), com isso instaurando um novo campo de sentido que é, sobretudo, negativo.

Como Walter Benjamin, Kracauer (2009 [1927]) foca o seu olhar nos despojos [*Abfälle*] da história e vê aí o todo no minúsculo. Assim, Benjamin (1985 [1927-1940]), Krakauer

(2009 [1927]) e até a *Minima Moralia,* de Adorno (1992 [1951]), indicam uma antropologia que entre em contato com a negatividade do mundo. Dawsey (2009) destaca que esses autores operam uma antropologia dos ruídos que escapam de processos de organização do som, como uma ópera desafinada e dissonante.

> As atenções voltam-se especialmente aos resíduos e aos ruídos capazes de provocarem um abalo – com efeitos de despertar. Iluminações benjaminianas vêm dos substratos e dos campos submersos. Em lugares onde se reúnem elementos degradados e putrefatos observam-se nos lampejos e o brilho efêmero do fogo-fátuo, fosforeando, tremeluzindo. (DAWSEY, 2009, p.368)

Isso ocorre porque guardam a experiência da negatividade da maneira mais radical. É, portanto, nesse contexto de limite da hermenêutica que acontecem curtos-circuitos conceituais que permitem a implosão-explosão de conceitos por intermédio de imagens dialéticas (BENJAMIN, 1986 [1920-1933]) carregadas de tensões que irrompem processos de recriação de significados outros. Segundo a hipótese de Dawsey (2009, p.353),

> Talvez estejamos lidando, afinal, não apenas com questões de intepretação do mundo, mas também da constituição de uma vontade para interromper o seu curso.

Nessa opção de método e nessa opção política de dar atenção ao resíduo, existe uma atitude revolucionária de reconhecer o próprio sintoma do capitalismo que aparece como seu negativo, desprezado e esquecido. Desta forma, escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 2013 [1940], p.225) – o imperativo que Walter Benjamin apresenta – direciona-se exatamente a salvar o esquecido fazendo um movimento dialético: em vez de descrever o contexto que daria sentido aos detalhes e os detalhes que atualizariam o contexto, Benjamin se preocupa em detectar os detalhes que destroem e subvertem o sentido. Cogente semelhante é aquele presente na indicação de Kracauer (2009 [1927], p.54) ao afirmar: "o lugar que uma época ocupa no processo histórico pode ser determinado de modo muito mais pertinente a partir da análise de suas discretas manifestações de superfície do que dos juízos da época sobre si mesma".

Periferia como resíduo da urbanização

É importante, portanto, deixar claro que a ideia de resíduo, para Merryfield (2015), guarda profunda relação com a periferia. Segundo ele, o resíduo do processo totalizante da urbanização capitalista é a periferia e "os restos e os irredutíveis que vivem na periferia, que sentem a periferia dentro deles, que se identificam com a periferia" (MERRYFIELD,

2015, p.12)[148]. Neste sentido, como Merryfield (2015) chama a atenção, esses resíduos se tornam o foco para qualquer interpretação crítica da urbanização.

De maneira homóloga, Marx (2013 [1867]; 2011 [1858]) desenvolve a ideia de que o proletariado também representa o produto residual na sociedade capitalista. Notadamente nos *Grundrisse,* fica exposto que a contradição fundamental do capital está no fato de sua realização como mediação social ser colocada constantemente em risco por conta do seu próprio desenvolvimento histórico. O capital como forma social é inconsistente em si mesmo. Desta maneira, da mesma forma que é a medida do valor, o trabalho dos proletariados é expelido das raias produtivas a cada novo ciclo de desenvolvimento tecnológico. Assim, resulta impossível para o capitalismo se desfazer dele. Por conta disso, permanece sempre como algo irredutível da sociedade capitalista. Algo que diz respeito à totalidade sem, no entanto, fazer parte dela, ao mesmo tempo em que *revela* o enigma universal dessa forma social.

A periferia possui mesma origem e mesma função. Se Marx (2013 [1867]) pode tecer essas observações para o caso da produção e circulação de mercadorias, ele ainda não tinha diante de si o desenvolvimento completo da forma do urbano. Lefebvre (2008 [1972]) afirma como o urbano só é possível de ser percebido no momento de ruptura, de implosão-explosão da indústria. Esse objeto, o urbano, no tempo dos estudos e escritos de Marx, não estava suficientemente manifestado – para remeter novamente a Bloch (2005 *apud* MARTINS, 2010).

A produção capitalista do espaço é atravessada por uma série de determinações que Henri Lefebvre (1991 [1974]) denominou de espaço abstrato – uma forma derivada da dominação do sujeito *abstrato* do capital, que torna o espaço uma mera relação quantificável, homogêneo, fragmentado e hierarquizado. Sua ocupação e seu controle são estruturados por meio das relações sociais de produção que lança mão da tautologia própria desta forma social. Neste processo de totalização, acaba por produzir, em sua própria efetivação, resíduos que revela sua inconsistência: as periferias. Ou seja, para o *urbano* como momento de reprodução do capital só é possível na medida em que opera uma cisão no espaço, entre centro e periferias. Assim, é só por meio deste ato de subtração, de criar uma periferia, que o capital como determinação abstrata se realiza. Trata-se, portanto, de um processo necessário que estrutura a realidade urbana ao mesmo

[148]the remainders and irreducibles who live out the periphery, who feel the periphery inside them, who identify with the periphery (tradução minha).

tempo em a contradiz. José de Souza Martins (2001) trata muito desse tema, a ligação simbiótica do urbano e da periferia como unidade contraditória.

Desse processo, da prática social fragmentada, hierarquizada e estranhada, surge um determinado espaço marcado pela precariedade, informalidade, pauperismo e toda sorte de dominação. Em geral, no senso comum, as periferias aparecem como espaços distantes geograficamente das áreas dotadas de serviços, mas essa definição é ainda muito rasteira para o problema. Interessa-me mais pensar a periferia como ponto de sombra da urbanização, em seu excesso constitutivo como elemento excedente que dá a esse movimento a possibilidade de se efetivar praticamente. Afinal, o espaço é, também, fragmentado, hierarquizado e estranhado – e resulta em formas de organização sociais que reproduzem as formas de dominação, as relações estranhadas e as formas constitutivas dessa relação social baseada no metabolismo próprio do capital. Pode-se, de certa forma, pensar a periferia como espaço da reprodução geral da força de trabalho como mercadoria, ou seja, como uma espécie de vida genérica e abstrata em que apenas a energia possivelmente gasta nos circuitos produtivos importa, estando ela marcada, desta forma, por uma experiência de profunda despossessão e desreconhecimento. Esse excesso, que via de regra não é mais o próprio urbano, é *conditio sine qua non* para que ele, como tal, possa existir. Para que o *urbano* possa existir como espaço de "extensão da cidadania" (MONTE-MÓR, 2005, p.446), é necessário um excesso miserável. A periferia é, por assim dizer, o resíduo do urbano.

Como afirma Rooneberg (2008, p.139)[149]: "Esse assim chamado *resíduo* contém material humano cru." Guardadas as devidas proporções, caberia aqui a repetição da pergunta de Primo Levi: *É isto um homem?*[150]

Observa-se, portanto, a formação de um contingente de pessoas fora e, ainda assim, constitutiva do sistema econômico. As periferias são, de certa maneira, a expressão material e espacial dessa formulação. Botelho (2015) procura deixar claro como o fenômeno urbano contemporâneo é marcado por um intenso processo de favelização, o que, segundo o autor, poderia ser encarado como uma regressão social, que significa

[149] This so-called residue contains a human raw-material (tradução minha)
[150] Na peça *Escombros da Babilônia* do coletivo de teatro *Luiz Estrela*, de Belo Horizonte, uma das cenas mais chocantes é quando, de dentro de um saco preto *algo* começa a se debater no meio da plateia. Os personagens, parecem intrigados e começam a andar em torno do saco e se perguntar: É homem? É bicho? É coisa?

vários momentos da reprodução da vida e do cotidiano marcados por necessidades não atendidas.

Assim, o desenvolvimento histórico do capitalismo, marcado por suas dinâmicas contraditórias, provocou o que poderia chamar de colapso urbano que pode ser visto em diversas manifestações pelo mundo, mas cuja face mais evidente é a periferização violenta e exploratória que se alastra por todo o planeta. A título de ilustração[151], os dados oficiais do Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (ONU-Habitat) indicaram, em 2010, que somente nos países periféricos existiam mais de 800 milhões de pessoas vivendo em condições precárias, em casas autoconstruídas, sem o mínimo de condições sanitárias – quantitativo que representava quase um terço da população total desses países.

O argumento que se desdobra dessa análise é a necessidade histórica de o fenômeno urbano carregar seu negativo. Longe de significar contingentes populacionais supérfluos ao sistema produtor de mercadoria, totalmente descartáveis, esses indivíduos parecem cumprir função estrutural para a própria manutenção do sistema. Isso porque o centro, por sua própria ontologia, precisa exercer sua forma de dominação. Vale sempre relembrar "o enriquecimento dos centros em detrimento das periferias" (LEFEBVRE, 1959, p.184)[152]. Neste sentido, afirma Lefebvre (1973, p.18):

> O centro organiza o que o rodeia, dispõe e hierarquiza as periferias. [...] O centro inclui e atrai os elementos que o constituem como tal mas o saturam. Ele exclui os elementos que domina e que o ameaçam."

A periferia, assim, poderia ser descrita como o residual, produzida a duras penas "do que sobrou de um penoso dia de trabalho" (MARTINS, 2001, p.81) – se é que alguma coisa sobra do trabalho. Com a expansão da lógica capitalista intrínseca ao fenômeno urbano, ocorre a dissolução de formas sociais sobrando um irredutível: a periferia. E é apenas com esse elemento extrínseco que a estrutura da produção capitalista do espaço pode se sustentar. Desta maneira, a periferia indica uma forma social material muito específica da existência de grupos de pessoas cada vez maiores em todo o mundo.

---

[151] Destaco, como Botelho (2015), que os dados sobre o tema são rebaixados por relatórios questionáveis fornecidos pelos países que "solucionam" a questão da habitação com malabarismos estatísticos ou com limitados programas de urbanização de favelas e de provimento habitacional.
[152] l'enrichissement des centres aux dépens des périphéries (tradução minha).

Entretanto, essa especificidade possui uma implicação genérica que pode garantir uma espécie de deslocamento na forma em que se sutura a realidade. O resíduo tem essa característica, como já argumentei, de resistência. A forma como se atribui significado à realidade empírica e objetiva passa pelo significante-mestre do capitalismo. Contudo, ele é, desde sempre, falido, exatamente por sua impossibilidade de lidar com certos irredutíveis. Assim é que faz sentido pensar, tendo por base sua dimensão mais negativa, em outras formas de criticar a realidade.

Considerações parciais

O sistema capitalista obriga a uma totalização. Por meio das determinações das reproduções das relações sociais de produção e da produção do espaço cria-se uma forma de existência coagida, dominada por uma estrutura hegemônica. E essa estrutura só é possível de existir por suas contradições, extraindo-se do corpo social uma dimensão que lhe é constitutiva. Ou seja, se produz um resíduo, que é, simultaneamente, algo que é redutível e irredutível de toda a estrutura. Essa operação, de extrair a própria constituição, é o que organiza a realidade contraditória desse sistema. Assim, cria-se uma não parte.

Diante da dissolução do conteúdo social levado a cabo pela forma-mercadoria, essa não parte resiste por não ser completamente incorporada (ou aceita) à totalidade exatamente pelo fato de a totalidade não suportar a completa integração sem comprometer simbolicamente sua tessitura. Dessa maneira, muitos foram os filósofos e pensadores dialéticos que se dedicaram a refletir sobre esta dimensão: o negativo da sociedade.

Aqui, sugeri pensar a periferia como um resíduo da totalização em que se realiza a produção capitalista do espaço urbano. Significa, portanto, atribuir uma dimensão que se manteve opaca na dinâmica da urbanização até se elucidar a posição de seu resíduo. A periferia, portanto, aparece como exceção constitutiva do urbano todo.

CAPÍTULO III – CENTRO, PERIFERIA E PARALAXE: VISTAS DO COLAPSO DA URBANIZAÇÃO

Pois o que pesa no Norte, pela lei da gravidade, disso Newton já sabia!
Cai no Sul.
Belchior

Introdução

Diante do processo de totalização da forma-capital, é instaurado, internamente a essa totalidade, um regime de inconsistências. As cisões e os resíduos são partes fundamentais para a totalidade aparecer como tal. A existência do capital, como uma relação social de dominação e como acumulação de riqueza, só é possível com uma inconsistência que lhe é própria, representada pela classe trabalhadora. Entretanto, vale destacar, a residualização é mais um fenômeno epistemológico do que ontológico. Esclareço: se a classe trabalhadora se apresenta como o corpo residual da totalização do capital, esse resíduo, quando tomado como foco, revela sua própria inconsistência – e seu próprio resíduo, o trabalho reprodutivo (historicamente delegado às mulheres). A fórmula geral poderia ser assim expressa: cada resíduo é, também, uma totalidade em si, que, por sua vez, possui outros resíduos.

Diante disso, é o movimento de paralaxe que me interessa. Isso significa colocar em uma forma mais matizada e complexificada a relação totalidade e resíduo, tratando esse último como uma totalidade em si. A inspiração desse movimento vem da ideia de Karatani (2003) em sua *Transcritique*. Numa leitura atenta de Kant e Marx, Karatani sugere que ambos os autores foram tão inovadores porque o pensamento deles estava baseado em paralaxes. Os dois alemães confrontavam seus problemas específicos apoiados em dois pontos de vista, e o seu maior achado foi justamente incorporá-los. Não no sentido de uma pretensa dialética *new age* de síntese dos opostos ou de uma terceira posição estável[153], mas de uma constante mudança de posição por intermédio da qual se percebe a lacuna que os separa. O que é interessante nessa perspectiva é que a paralaxe implica uma postura transversal ou, mais precisamente, um "movimento de transposição" (KARATANI, 2003, p.13)[154].

Aqui é importante ter em conta a posição que Žižek (2009) desenvolve apoiado em Karatani: a paralaxe é uma forma da dialética, mas que percebe o resíduo de um processo

[153] É o caso de lembrar de Adorno (2009) e afirmar que seria uma síntese forçada.
[154]Transpositional movement (tradução minha).

de totalização como uma outra totalidade em si. Por isso a paralaxe não é apenas metáfora do movimento, mas uma expressão da dialética que se prende ao desafio de que existe mais de uma totalidade.

Alguns exemplos do texto de Karatani (2003) podem ser úteis para esclarecer isso. Por exemplo, Kant percebe que os três domínios da razão (pura, prática e estética) só ficam evidentes no momento de uma mudança subjetiva de atitude do sujeito, que isola dois para poder perceber o objeto de cada domínio. O objeto da razão pura só se torna visível ao se colocar entre parênteses os julgamentos morais e estéticos. O mesmo vale para o domínio da moral, que emerge da suspensão dos conceitos da razão pura e da razão estética; e para o domínio estético, que deve suspender os juízos da razão pura e da razão prática. Se considerarmos Marx, o mesmo parece operar em sua *Crítica da economia política***. O** autor percebe que só é possível captar a categoria de valor olhando para a produção, e colocando em suspensão o momento da circulação. Em seguida, Marx olha para o processo de circulação e isola a produção. É essa incessante mudança de perspectiva que permite Marx desenvolver sua teoria crítica. Por exemplo, sua clássica formulação D – M – D' pode ser desmontada em dois momentos: (1) D – M, o processo de produção; (2) M – D', o processo de circulação. A verdade do valor, portanto, não está em um ou no outro, tampouco na síntese dos dois circuitos, mas na mudança de perspectiva.

Por meio desse quadro é possível entender a posição de Žižek (2009, p.184) sobre a *Visão em paralaxe*: "A ideia básica da visão em paralaxe é, portanto, que o próprio isolamento produz seu objeto." Isso implica uma determinada interpretação do materialismo que Žižek (2009) realiza. O materialismo, nessa postura, não é uma afirmação direta da inclusão do sujeito na realidade objetiva. Como o autor argumenta, ele é, sobretudo, essa torção reflexiva por meio da qual o sujeito se inclui na realidade constituída por ele próprio, ao mesmo tempo se colocando fora e dentro da imagem. "O materialismo significa que a realidade que vejo nunca é 'inteira' – não porque grande parte dela me escapa, mas porque ela contém uma mancha, um ponto obscuro, que indica minha inclusão nela" (ZIZEK, 2009, p.32).

> O que encontramos aqui é a função paraláctica em seu aspecto mais puro: a lacuna entre as duas versões é irredutível, é a "verdade" de ambas, o núcleo traumático em torno do qual circulam; não há como resolver essa tensão, como encontrar uma solução "adequada". O que a princípio parece um impasse narrativo meramente formal é sintomático, portanto, de um impasse mais radical que pertence ao conteúdo social propriamente dito (ZIZEK, 2009, p.35)

Para falar de algo, é preciso isolar suas inconsistências, colocando-as em suspensão. Ao tratar especificamente do "resíduo" que sobrou, ele passa agora a aparecer como consistente, e o que era consistente, do ponto de vista anterior, torna-se inconsistente. O objeto não existe *a priori*, mas surge a partir do recorte que é dado. Assim, para tratar de cada um desses pontos de vista, são necessárias perspectivas específicas, mas que são perspectivas completas. Cada uma delas mapeia todo o mundo à sua própria maneira. Por isso Kant precisou escrever três livros e Marx tratou da produção e da circulação em capítulos separados. Elas não se complementam e a única posição possível para lidar com elas é um corte transversal, que obrigue a uma incessante e constante mudança de perspectivas entre elas. A paralaxe é, desta forma, uma dialética **entre** totalidades, não uma dialética **na** totalidade. Ou, mais precisamente, uma dialética entre totalidades que se sobrepõem.

Tanto Marx como Kant perceberam que "a crítica existe dentro desse movimento" (KARATANI, 2003, p.21)[155]. Kant, confrontando as duas posições da filosofia de sua época, o racionalismo e o empirismo; e Marx, as duas posições da economia clássica na explicação do valor: produção e circulação. É, portanto, somente pelo ato de encarar a realidade exposta por meio da diferença, da paralaxe, que é possível desvelar certos campos cegos. Em seu estudo sobre Kant e Marx, Karatani (2003, p.3) chega à conclusão de que ambos "estavam de fato praticando uma transposição constante e que o deslocamento para diferentes sistemas discursivos foi o que causou a paralaxe pronunciada".

É, portanto, nesse interstício frágil o espaço em que a pura diferença surge, mesmo que amorfa, de forma que "Não se pode falar positivamente; não antes do que é, sua função está perdida. É um *topos* transcendental" (KARATANI, 2003, p.134)[156].

O mesmo parece ocorrer ao se tratar da produção do espaço. A lógica do capital, nesse processo da produção social do espaço, ordena a realidade e sua experiência, mas algo que lhe escapa é, ao mesmo tempo, substancial para a sua própria consolidação: as periferias. Seguindo a formulação aqui apresentada, as periferias também aparecem como totalidades, se enfocadas. Da perspectiva das periferias, o centro é que aparece inconsistente, revelando sua formação *quasi* ilusória, uma ilusão transcendental no

---

[155] Critique exists with in this movement itself (tradução minha).
[156] It cannot be spoken of positively; no sooner than it is, its function is lost. It is a transcendental topos (tradução minha).

sentido kantiano: ele parece mais semelhante à periferia do que o esperado, baseado mais em ficção do que na realidade. A pergunta, então, não é mais qual o "resíduo" da urbanização capitalista, mas o que irrompe no meio destas duas totalidades: centro e periferia.

É, portanto, uma espécie de paralaxe espacial que me interessa aqui, uma paralaxe entre duas posições, o centro e a periferia, que remobiliza a teoria crítica. Isso significa uma forma específica de pensar o atual momento da reprodução do capital, que se sustenta por meio de uma cisão espacial e, para captar seu movimento, é necessário assumir uma posição de reflexão que se desloca constantemente. Esse deslocamento é o movimento para a efetivação de uma crítica que busca outros arranjos conceituais para a crise.

Nesse sentido, a crítica é forçada a perceber uma "torção reflexiva" que sustenta o modo de pensar o urbano, e que se baseia na lacuna que separa, cinde, fragmenta o urbano contemporâneo em centros e periferias que são em si mesmas inconsistências uma da outra. Por isso a ideia de uma metrópole em paralaxe expressa no título. Afinal, como alerta Žižek (2009, p.189): "no universo globalizado de hoje, marcado por lacunas inconciliáveis entre níveis diferentes da nossa vida, a fidelidade a visões em paralaxe, a antagonismos não-resolvidos, é a única forma de abordar a nossa experiência".

Capital, inconsistências e lacunas

Considerando que o capital é uma forma totalizante de mediação social que se efetiva no momento da abstração da mercadoria, das trocas e do trabalho, é incontornável a presença dos seus próprios resíduos. Algo que, epistemologicamente, é colocado em suspensão para que possamos apreender a história e o desenvolvimento dessa forma social. Esse *algo* é a própria *condição periférica*.

Para tanto, o estudo de Karatani (2003) pode ser elucidativo. Ao olhar para a história do mundo não do ponto de vista dos modos de produção, mas dos modos de intercâmbio, ele foi capaz de perceber como a própria história do capitalismo aparece no que ele chama de "submargem", onde era possível se beneficiar da estrutura produtiva e das rotas de troca sem, no entanto, estar sob a presença real da burocracia e das forças militares. A troca de mercadorias surgiu nas periferias dos impérios que se constituíram anteriormente e que entraram em decadência desde, pelo menos, o século XVIII. "Se essas regiões [que desenvolveram o modo de intercâmbio de mercadorias] estivessem muito próximas do

centro, acabariam dominadas ou absorvidas pelos impérios. Caso essas mesmas regiões fossem distantes demais, acabariam intocadas pelo império" (KARATANI, 2003, p.24)[157]. Isso se deve, na leitura do autor, a uma redução do tipo de poder do contrato social que estabelecia e sustentava o Império, dando lugar ao poder da abstração do dinheiro.

Karatani (2003) é capaz de perceber que cada forma social que organiza hegemonicamente um determinado espaço implica um modo de intercâmbio dominante e, por conseguinte, um determinado sistema por meio do qual se realiza essa forma social. Em sua análise, por exemplo, a forma social do clã tem seu modo dominante de intercâmbio assentado na reciprocidade, organizando pequenos sistemas fechados. Já outras formas sociais, como os impérios asiáticos, a Antiguidade Clássica e o sistema feudal, que se organizavam por meio de contratos sociais sob a forma do estado, organizaram um modo de intercâmbio baseado nas pilhagens, nos saques e na redistribuição, criando assim "*world-empires*". Por fim, a formação social do capitalismo, assentada na troca de mercadorias, conseguiu finalmente consolidar uma "*world-economy*". Mas, aqui, Karatani (2003) se preocupa, sobretudo, com um materialismo histórico topológico, ou seja, que considera o espaço em sua explicação. Assim, o autor consegue explicar, dentro de seu sistema, como o modo de intercâmbio de mercadorias e a formação social do capitalismo surgiram na Europa no momento da decadência do regime feudal.

> No sistema feudal, que recusou o estabelecimento de um estado centralizado, o comércio e as cidades puderam se desenvolver fora do controle estatal. Em termos concretos, as cidades da Europa Ocidental aproveitaram as lutas em curso entre o papa e os reis e entre os senhores feudais para estabelecer sua própria independência. Nas comunidades agrícolas também vemos a transformação da terra em propriedade privada e o aumento da produção de mercadorias. Nesse sentido, a ordem feudal levou ao surgimento de um sistema de economia mundial que não era unificado politicamente. Aqui está o motivo pelo qual o sistema mundial capitalista surgiu da Europa (KARATANI, 2003, p.25)[158].

Essa constatação me parece fundamental para entender como a formação social capitalista se tornou dominante e suas implicações. Esse modo de intercâmbio, que surgiu na Europa

---

[157]If these regions were very close to the center, they would be dominated or absorbed by the empires. If these regions were too far apart, they would end upon touched by the empire (tradução minha).

[158] In feudal system that refused the establishment of a centralized state, trade and cities were able to develop outside of state control. In concrete terms, western European cities took advantage of on going struggles between the pope and kings and between feudal lords to establish their own Independence. In agricultural communities too, we see the transformation of land intro private property and the rise of commodity production. In this sense, the feudal order led to the rise of a world-economy system that was not unified politically. Here in lies the reason for why the capitalist world system arose from Europe (tradução minha).

Ocidental nos interstícios dos poderes feudais e imperiais, passou a ganhar autonomia e a se tornar hegemônico, o que, dada a sua natureza de expansão, levou-o cobrir o mundo todo, pelo menos desde o século XV. Assim, a estrutura que existia nos impérios se tornou insustentável em vista do rearranjo geopolítico que se conformava no mundo todo (WALLERSTEIN, 2011 [1980]; KARATANI, 2003).

Com a economia-mundo que se generalizou, o poder do dinheiro e da mercadoria, emanando da Europa, forçou à transformação de todo o mundo. A colonização deve ser entendida nesta chave interpretativa: as margens e periferias do mundo passaram a ter uma função diferente das margens dos impérios e dos reinos. Se foram as margens que deram a oportunidade de as trocas de mercadorias acontecerem e se generalizarem por todo o mundo – ou seja, a formação social capitalista nasceu na periferia –, no moderno sistema-mundo, a *nova condição periférica* decorrente dessa reestruturação traga as periferias para a sua própria forma de mediação social, a saber, a da troca de mercadorias e do trabalho abstrato, não sem contradições. Isso significou uma dissolução das organizações baseadas nos clãs e nos impérios.

As periferias desse novo sistema-mundo são absorvidas pela formação social do capital, incorporadas como funcionais à lógica expansiva da dominação abstrata pelo tempo do capital. Esse sistema estruturou uma forma de extração de mais-valor e das riquezas das periferias em direção ao centro. Por exemplo, toda a tradição da teoria marxista da dependência (MARINI, 1979; 2005), ou autores como Andre Gunder Frank (1966) ou Fanon (1961), que perceberam que o desenvolvimento dos chamados centros levava, necessariamente, ao subdesenvolvimento das periferias, não por falta de desenvolvimento, mas por conta da forma subjugada como esses territórios se inseriram na economia e no mercado mundial.

Entretanto, a separação entre centro e periferia contém uma dimensão topológica, uma vez que a lógica da mercadoria guarda uma forma específica de se efetivar no espaço: existe uma diferenciação pela qual sua forma de dominação se realiza e se espalha no território. Partindo dessa diferenciação (entre centro e periferia do sistema-mundo), decorrente da forma do desenvolvimento histórico e da expansão dessa formação social, é possível refletir sobre quais as implicações da produção desigual do espaço no contexto do urbano, resultando em centros e periferias do urbano.

De tal forma, parecem existir certas especificidades entre centro e periferia que justificam tomá-los como totalidades completas. Mais ainda, estas são totalidades que se chocam.

Neste sentido, parece válido recorrer a Kant (2001 [1766] *apud* KARATANI, 2003, p.174)[159], em *Sonhos de um visionário*, para elucidar esse movimento de paralaxe. É nesse texto que Kant usa o termo ao perceber como o senso comum de toda a humanidade apenas existe com base em seu próprio ponto de vista.

> A princípio, eu via os sentidos comuns humanos apenas do ponto de vista do meu próprio. Agora, coloco-me na posição da razão de outrem fora de mim e observo meus próprios julgamentos, juntamente com suas causas mais secretas, do ponto de vista dos outros. É verdade que a comparação de ambas as observações resulta em paralela pronunciada, mas é o único meio de prevenir a ilusão óptica.[160]

O esforço reflexivo de "assumir a posição da razão de um outro fora de minha própria", e de perceber os seus próprios julgamentos, faz surgir, por intermédio de ambas as observações, a paralaxe pronunciada. O ensinamento que Karatani (2003) extrai aqui não é o *clichê* de que só se pode perceber a realidade com base em seu próprio ponto de vista. Kant, aqui, se refere ao fato que, se o meu ponto de vista é uma ilusão de ótica, então os outros pontos de vista também o são. Esse é um ponto fundamental.

Considerar o desenvolvimento histórico do capital como um processo que se inicia na periferia dos impérios, que se tornam centros, tendo em vista que tais centros, por sua vez, criam outras periferias, pode dizer sobre como essa formação social lida com a condição periférica. Em seu circuito de expansão e valorização, a condição periférica surge como algo de ilusório, ou, na melhor das hipóteses, como algo temporário e passageiro, se olhado da perspectiva do centro. No momento da desvalorização, da crise do capital ao deslocar o ponto de vista para as periferias, é possível perceber que o centro não é outra coisa senão uma ilusão transcendental. E se ambos os polos dessa expressão espacial do desenvolvimento do capital são ilusões, sobra apenas o interstício estrutural entre eles – a lacuna que os separa.

---

[159] KANT, Immanuel. 2001 [1776]. **Basic Writingof Kant**. New York: Modern Library.

[160]Formerly, I viewed human common sens only from the stand point of my own. Now I put myself into the position of another's reason outside of myself, and observe my own judgments, together with their most secret causes, from the point of view of others. It is true that the compar is on of both observations results in pronounced parallax, but it is the only means of preventing the optical delusion (tradução minha).

A paralaxe pronunciada entre centro e periferia

Há, portanto, uma paralaxe espacial entre centro e periferia. Duas posições irredutíveis uma à outra. O ponto aqui não é repetir uma leitura sintomal da periferia do urbano, mas, ao contrário, ter em conta que o centro também pode ser tomado como o ponto sintomal, uma vez que a periferia aparece como o ponto mais avançado dessa formação social capitalista. Assim, a paralaxe que surge com o enfoque na periferia neste momento histórico faz o movimento inesperado: revela o próprio centro como inconsistente.

A principal preposição para a paralaxe é o *entre*. Karatani (2003) busca ressaltar isso, e o faz com um rearranjo da forma de interpretação que foi historicamente aplicada na crítica: a totalidade e o seu resíduo. Esse movimento revela que, de um determinado ponto de vista, o próprio resíduo aparece como totalidade, com seu próprio mapeamento cognitivo da realidade. A paralaxe, portanto, é uma forma de tratar ambos como totalidades em si próprios, e de apostar que na mudança entre uma perspectiva e outra, algo aparece. Neste sentido,

> A paralaxe é composta de dois pontos de vista incompatíveis do mesmo X: uma torção reflexiva mínima. Não temos dois pontos de vista, temos um ponto de vista e o que foge a ele, e o outro ponto de vista preenche o vazio do que não podemos ver do primeiro ponto de vista. (ZIZEK, 2009, p.47).

As categorias de centro e periferia devem ser entendidas aqui com toda a dimensão dialética como as duas faces de uma mesma moeda. Se o centro aparece como hegemonizado pelo trabalho morto, e na periferia concentra-se o trabalho vivo, essas categorias só fazem sentido quando entendidas por intermédio de uma forma social específica que se realiza diferentemente em cada um desses locais. Por isso, é importante reafirmar: o centro não é *mais* capitalista do que a periferia. Ambos formam a unidade dessa formação sócio-histórica, entretanto, formam essa unidade como uma *totalidade de totalidades*. Assim, quando Žižek (2009) fala que o ponto de vista de uma determinada coisa deixa escapar algo e que o outro ponto de vista preenche esse vazio, é necessário lembrar que o segundo ponto de vista – que preencheu o vazio do primeiro – também deixa escapar algo que só é possível ser captado pelo primeiro. Assim é a dimensão da relação entre centro e periferia: nem um nem outro dão conta dessa totalidade artificial e suturada do metabolismo social do capital – apenas a lacuna entre ambas pode esclarecer a natureza desse regime.

Muito da teoria crítica marxista se desenvolveu tendo o centro como objeto empírico. Pelo menos desde Marx, que escreveu sua obra no coração do capitalismo do século XIX, para se fazer a crítica deste sistema – a sua totalidade – era necessário observar como o metabolismo social que nascia se tornava hegemônico. Entretanto, a preocupação com a periferia é – como visto – imanente às relações capitalistas, já que, para existirem, é pressuposta a existência também das periferias. O próprio Marx já parecia ciente desse fato e se interessava profundamente pela forma como o modo de produção dominado pelo capital chegava e se efetivava na periferia do mundo. Ele estava atento às notícias de sua época e acompanhava, por exemplo, o que se passava na China, na Rússia, na América Latina e nos Estados Unidos – mesmo em uma outra escala, ele percebia como a Irlanda se tornava uma periferia da Inglaterra. Kevin Anderson (2010) explora exatamente essa matização que Marx imprimiu em sua obra, percebendo a forma diferenciada como o capital se realizava no espaço[161].

Mas foi apenas na segunda metade do século XX, em especial com as teorias marxistas da dependência e da economia política da urbanização, que a periferia ganhou relevância teórica. No caso do primeiro grupo, a discussão passava por uma escala global, percebendo a inserção subserviente dos países que foram colonizados pelos europeus no sistema-mundo que se formava. Essa diferenciação fundamental serviu, sobretudo, para explicar o ciclo de valorização do capital, como fez Marini (1979; 2005). O segundo grupo tinha como preocupação a escala "local", e olhava para a estrutura segregada da cidade discutindo a fragmentação em que a produção do espaço urbano sob a égide do capital se assentava – esta só se realizava plenamente por meio de uma separação de classes.

A paralaxe decorrente do deslocamento incessante entre os pontos de vista do centro e da periferia revelam a lacuna estruturante da realidade. Ao mesmo tempo em que a periferia representa o polo dominado, correndo o risco de ser absorvido pela lógica expansiva do centro[162], este também corre o risco de ser absorvido pelo colapso dessa forma social que ocorre na periferia. Assim, a periferia não deve ser entendida, como no léxico liberal, como oportunidade de valorização para capitais e mobilizações. Uma crítica da economia política que se pretenda radical percebe que a periferia não representa apenas o resíduo

[161] Segundo Anderson (2010), muitas descobertas estão por serem feitas, visto que só agora se encaminha para finalização e publicação *Marx-Engels Gesamtaugsabe*, a coleção dos trabalhos completos dos autores.
[162] Talvez o melhor exemplo disso seja o incansável esforço do liberal peruano Hernando de Soto, que tenta expandir a fronteira do capital de modo a garantir liquidez para as periferias, desbloqueando o *capital morto* presente nesses territórios.

de uma lógica universal que se expande. Ela guarda uma forma social própria, que também tende à universalização: o colapso.

Aqui não cabe a lógica binária da inconsistência, devendo-se considerá-los em paralaxe. Nesse sentido, a paralaxe é uma outra forma de lidar – dialeticamente – com a relação resíduo e totalidade. Num determinado ponto de vista, o que aparece como residual da totalidade, ao se alterar, observa o outro como resíduo de si.

De uma certa maneira, essa forma de pensar é o mote para conceber outras constelações conceituais. Se o que foi elaborado em uma posição não diz respeito ao real por inteiro, tampouco a outra posição é capaz de dar conta dele – resta, então, o entremeio. Uma crítica renovada deve vir dessa lacuna. O constante deslocamento entre uma perspectiva e outra é o que permite perceber algo diferente, uma outra formulação. É nesse sentido que interessa destacar a paralaxe pronunciada entre centro e periferia. O primeiro polo – a economia política da urbanização – e o segundo – o urbanismo subalterno – elaboram fundamentalmente as necessárias[163], porém incompletas, posições de cada ponto de vista. Ambas perdem de foco a paralaxe que se forma entre as duas, o que foge desses dois pontos de vista. E o que foge é, exatamente, o que parece ser necessário para uma efetivação da crítica.

A qualidade que a paralaxe pode oferecer é a capacidade de lidar com pensamentos hipostasiados em conceitos rarefeitos que não parecem indicar qualquer saída possível. Esse movimento, acredito, guarda uma certa aproximação com o que Adorno (2009 [1967], p.21-22) desenvolve com sua lógica do desabamento, colocando como imperativo da crítica operar um "desencantamento do conceito" [*Entzauberungdes Begriffs*]. Ele deixa clara a necessidade de superar o conceito pelo conceito para conseguir alcançar o que ele elabora, mas também o que, pela sua lógica própria, amputa. O não conceito como verdade do próprio conceito só pode ser encontrado em "uma outra cena", em uma cena diferente, na qual encontramos o que foi deixado no interstício de ambas.

O que se pode ver por meio da paralaxe?

É nesse entremeio, entre os centros e as periferias do urbano, o desenvolvimento lógico da formação social do capital, indicando os seus limites neste contexto de crise. Durante

[163] Para o balanço da economia política da urbanização, ver Topalov (2013); e do urbanismo subalterno, Roy (2011). Ambos serão tratados mais à frente.

a maior parte do desenvolvimento capitalista foi possível, no processo de valorização, a deslocalização e a externalização das consequências sociais e ecológicas para as periferias – a história da colonização não me deixa mentir. É o que Robert Kurz (2016 [2003]) chamou de *Imperialismo de Exclusão*.

Stephan Lessenich (2016), em *Ao lado de nós, o dilúvio*, desenvolve sua teorização sobre a sociedade de externalização [*Externalisierungsgesellschaft*] que se tornou o capitalismo globalizado. Seu argumento é que o Ocidente (e aqui ele se inclui, como alemão, usando o pronome na primeira pessoa do plural) está indo bem, porque a maioria das pessoas em outros lugares – em especial no chamado Sul Global – está indo muito mal. Os impactos sociais, ecológicos, financeiros que a lógica do desenvolvimento do capital e da valorização do valor cria são sistematicamente "terceirizados" para as periferias. Esse crescimento do capital tem um custo imenso, que é o pressuposto necessário para a prosperidade visível dos países europeus, como os exemplos dados por Lessenich (2016, p.99): o mercado de escravos e os baixíssimos salários; a derrubada de florestas de mangue no sudeste da Ásia para a urbanização; o cultivo predatório das *commodities* agrícolas no Brasil; as pilhas de lixo europeu que chegam às encostas da África. Como lembra o autor: "todos estes são fenômenos da dinâmica de exteriorização global do capitalismo em seu contexto de globalização" (LESSENICH, 2016, p.102)[164].

Não há novidade no argumento de Lessenich. A tradição marxista de uma teoria do imperialismo, desde Rosa de Luxemburgo (1984 [1913]), já sabia como o capitalismo precisa sempre de um exterior para o seu movimento de expansão incessante, estabelecendo novas estruturas de dominação. Sua afirmação que a prosperidade dos países centrais só é possível "acima das circunstâncias dos *outros*" (LESSENICH, 2016, p.64)[165] já havia sido desenvolvida amplamente pela tradição da teoria marxista da dependência, por exemplo, por Rui Mauro Marini (1979; 2005), ao tratar da superexploração da força de trabalho. Por último, mas não menos importante, a "terceirização" da exploração capitalista dos centros para a periferia é consequência imediata dos desdobramentos das contradições do próprio capital. Explorar as estruturas salariais baratas nas regiões periféricas do sistema mundial capitalista (reconhecidamente ao preço da desindustrialização progressiva e do desemprego nos centros) é,

[164]All dies seien Phänomene der globalen Externalisierungsdynamikeines Kapitalismusunter Globalisierungsbedingungen (tradução minha)
[165]über die Verhältnisseanderer (tradução minha)

evidentemente, agora a única maneira de garantir os lucros, não apenas os meramente virtuais, de um banco de investimento.

Vale dizer que os processos de externalização sistêmica são imanentes à própria lógica do capital, e se estendem por todos os setores e níveis, da administração do Estado à exploração das mulheres para atividades domésticas e cuidados não remunerados; da exploração das *commodities* das regiões periféricas para a indústria ocidental ao despejo de resíduos na África. Muito disso também pode ser exacerbado no presente, por exemplo, com a produção do consumo de massa ocidental na sequência da globalização, terceirizada para países da periferia capitalista nas condições de trabalho mais miseráveis; ou mesmo com as consequências das mudanças climáticas, que se espalham tanto quanto possível para regiões do mundo que são as menos responsáveis por isso.

Entretanto, por um outro caminho, a tese que começo a aventar neste momento – e que desenvolverei nos ensaios subsequentes – é que, junto com a crise do capital, também a capacidade de externalização desses centros entra em crise. De tal maneira, não seria equivocado alegar um anacronismo no diagnóstico de Lessenich (2016). Ele considera a externalização exclusivamente como um processo que vai dos centros capitalistas em direção às periferias. Evidentemente, não se trata de uma afirmação falsa – não restam dúvidas sobre como o capitalismo, para desenvolver-se, se assenta substancialmente na externalização nos termos descritos pelo autor. O que fica negligenciado, no entanto, é que o desenvolvimento da contradição do valor *emperra* a externalização. Assim como, com a valorização do valor, a quarta revolução tecnológica encontra barreiras internas e externas cada vez mais explícitas (KURZ, 2004; 2012), a capacidade de terceirizar os impactos e efeitos destrutivos do moderno sistema produtor de mercadoria também passa a enfrentar seus próprios limites.

A chave mudou: o momento de expansão da valorização do valor correspondeu, durante um tempo, à capacidade de externalização, que permitiu que se sustentasse e se efetivasse essa valorização. Todavia, no momento de crise em que o mundo se encontra (KURZ, 2004), a externalização já não é mais possível. O colapso que se encaminha na periferia já bate nas portas do centro. O dilúvio não está mais "ao lado", mas irrompe violentamente. As consequências que eram externalizadas para as periferias tornam-se cada vez mais virulentas nos próprios centros.

Entretanto, a lógica da expansão capitalista dá claros sinais de que não tem por onde se desenvolver, como se enfrentasse convulsões diante de seu limite interno. A lógica da valorização está sendo substituída pela da desvalorização. O imperialismo expansionista se converte, afirma Böttcher (2017), em imperialismo de crise. O que isso indica? Todas as sequelas e cicatrizes historicamente deslocalizadas repercutem nas periferias em direção aos centros, que sentem essa pressão. No interior do que se chama de centro, as manifestações de crise saltam à vista e se assemelham, mais do que o esperado, aos cenários que se esperam das periferias. O momento presente revela como os processos de barbarização e destruição que ocorrem historicamente nas chamadas periferias também passam a ocorrer dentro dos centros – e já não podem mais ser externalizados.

Colapso e paralaxe: a periferia é o centro

A crise da externalização não ocorre apenas em escala global, mas também na escala do urbano. Isso implica dizer que o colapso da formação social do capital, já identificado em potencial por Marx, mas não completamente desenrolado até o fechamento do século XX, e *manobrado* pela externalização, já não admite outra saída.

Devidamente instalado na periferia, esse colapso revela as precárias condições que a abstração real do capital encaminha para os seres humanos. É esta talvez a mais crua representação do paradoxo do capital: "O trabalho de que se poderia prescindir, torna-se imprescindível. A tecnologia que deveria libertar, aprisiona" (CROCHÍK, 2003, p.34). Parece ser esse o próprio arcaísmo moderno colocado em movimento pelo fetichismo da mercadoria. E a periferia do urbano representa isso, uma vez que ela já adianta esse futuro. Ela já é o mundo de amanhã – em pleno colapso. As formas sociais que se expressam nesses territórios são as formais sociais do capital mais desdobradas, uma vez que os impactos insolucionáveis eram "solucionados" pela externalização. Contudo, a crise da sociedade de externalização deixa evidente o outro lado da moeda: o centro não passa de uma fantasmagoria prestes a decair.

Assim sendo, o centro se revela como uma ilusão transcendental, algo que parece consistente apenas no nível mais superficial, quando olhado de fora. Espelhos e fumaça para encobrir que o "rei está nu". Entretanto, examinar a periferia como colapso faz perceber o colapso do próprio centro, colocando-o como coisa inconsistente sustentada por uma fantasia ideológica, nos termos colocados por Slavoj Žižek (1992 [1990]): uma crença fundamental que regula nossa realidade social.

É tendo este pano de fundo que se entende o título dado por Slavoj Žižek (2015b) a um artigo de opinião: *A Noruega não existe*. A crise migratória que atravessa a Europa é a mais límpida expressão da inconsistência fantasmal dos centros. O sonho dos imigrantes de alcançar os países escandinavos com as promessas da socialdemocracia e do elevado IDH em mente não passam de ilusão projetada.

> Pode-se observar aqui o paradoxo da utopia: precisamente quando as pessoas se encontram em situação de pobreza, angústia e perigo, e se esperaria que estivessem satisfeitas com um mínimo de segurança e bem-estar, estala a utopia absoluta. A dura lição para os refugiados é que "a Noruega não existe", inclusive na Noruega.

Ou seja, o fato de irem buscar as promessas do capitalismo ocidental é, exatamente, o que faz a expansão da condição periférica e recriam, na Noruega, a cisão característica, fazendo com que a Noruega deixe de existir.

Essa constatação não guarda uma certa aproximação com a tese colocada por Lacan de que "o Outro não existe"? Esse desdobramento foi feito por Jacques-Alain Miller (2005 [1997]). Por mais que tenha ocorrido uma virada, identificada por Lacan, no regime da lei, da castração do gozo à autorização do gozo, o Outro permanece como um marco de legitimidade desse universo simbólico. Entretanto, afirmar que o Outro não existe é tomá-lo como uma fantasmagoria que, no entanto, apesar da sua inconsistência, ainda tem capacidade de ordenação do sentido. Sua força em sustentar a ordem simbólica advém exatamente de sua natureza inconsistente, como a do homem de lata, de *O Mágico de Oz,* que apesar de se comportar como uma pessoa qualquer, não tem nada dentro do peito, como comprova Dorothy.

Essa natureza contraditória é o juízo infinito que Hegel (2002 [1816] *apud* SAFATLE, 2015, p.123)[166] desenvolve. Na *Ciência da lógica*, o filósofo define o julgamento infinito como uma relação entre termos sem relação: "Ele deve ser um julgamento, conter uma relação entre sujeito e predicado, mas tal relação, ao mesmo tempo, não pode ser". É com essa chave que se pode interpretar a passagem de Hegel (2003 [1807]): "O espírito é um osso". Ou seja, só existe espírito (sujeito) na medida em que existe um osso, um material inerte, um resto/sobra não espiritual. Esse aparente contrassenso revela o conteúdo subterrâneo do espírito. Da mesma maneira, é a inconsistência do Outro, afirma Lacan (2007 [1969]), o que revela a sua substância.

---

[166] HEGEL, Georg. 2002 [1812]. **Science de la logique III**. Paris: Vrin.

Esse *detour* nos leva, então, a perceber as coisas de maneira diferente: a periferia, como espaço, é o centro, como metáfora do capitalismo. O centro, como fantasia ideológica, organiza o território das periferias apenas porque já é, em si, uma fantasia. Inesperadamente, tomar a periferia revela o conteúdo fantasmático do centro, sua natureza inconsistente. Assim, os resíduos trocam de posição. A paralaxe, portanto, é esse processo de duplicar os resíduos e de, desta maneira, perceber o que existe no espaço lacunar *entre* centro e periferia.

Essa mudança é fundamental para começar a colocar de maneira diferente os termos do debate. Depois da progressiva e lenta caminhada do capitalismo para transformar todos aqueles que foram historicamente excluídos em incluídos – puxando para suas sendas autorreferenciadas a imensa maioria das formas sociais do mundo –, sua chave agora, neste momento de crise, é a conversão – em maior velocidade que o momento anterior – dos integrados em apocalípticos.

Ao mesmo tempo em que a periferia se converte no coração, como forma social principal do capital, ocorre também o processo de periferização das metrópoles. Paulo Arantes (2004), em *A fratura brasileira do mundo*, desenvolve a hipótese de que a chave para a interpretação da tendência que encaminha o mundo são, exatamente, as periferias. Mais longe vai nosso autor: ele sustenta a tese de que vem ocorrendo uma *brasilianização da sociedade capitalista*[167], em que o poço das polaridades sociais se agudiza ainda mais em todo o mundo, até nas economias centrais, assemelhando-se à organização social de países periféricos e, em especial, do Brasil[168]. Esse é o derradeiro diagnóstico, que "acende a luz vermelha do crescente mal-estar na globalização" (ARANTES, 2004, p.35), indicando uma forma social em colapso que mais se assemelha ao *naufrágio do Titanic* – embora muitos tenham jurado, como conta a lenda, que só Deus poderia afundá-lo. A periferia aparece exatamente como quem escreve a crônica de uma morte anunciada.

Vivemos hoje uma inflexão do momento de planetarização do capital. O mercado mundial que Marx (2013 [1867]) tinha em mente finalmente se desdobrou de tal forma que começa a encarar seus próprios monstros: seu limite interno, colocando em xeque sua capacidade de externalização. Essa inflexão, portanto, não significa outra coisa senão uma mudança na chave do impulso planetário do capitalismo: durante muito tempo, esse

---

[167] O autor atribui o enunciado dessa tese a Michael Lind, em *The Next American Nation*, The Free Press, 1995.

[168] Conferir a reportagem de Rodolfo Borges para o El País, de 14 de dezembro de 2017: Brasil tem maior concentração de renda do mundo entre o 1% mais rico.

impulso seguiu sua efetivação partindo do centro organizando uma homogeneização de todo o mundo; agora é a condição periférica que evidencia a exposição patente dos *apartheids* que suturam uma sociabilidade em plena dissolução.

A atual fase do capitalismo não é uma onda que se propaga do centro para a periferia, mas um cerco, iniciando nas periferias, que aperta, a ponto de estrangulamento, os centros e separa "os de dentro e os de fora" .

Sendo assim, temos, com a condição periférica, uma chave de interpretação do mundo inteiro: é a divisão que se universaliza e, com isso, a ideia de centro se revela menos consistente, como algo decadente e precário.

Seria até possível rir da refinada ironia em que as contradições intrínsecas do capital nos colocam, se o riso não ficasse preso na garganta, que sufoca. A periferia se torna o centro, o centro se aproxima da periferia. É justamente a hipermobilidade do capital, ensaiada por décadas a fio desde pelo menos o século XVII, que lança luz ao ponto cego de nossa tradição crítica.

O urbano do/no colapso

Paulo Arantes, filósofo de ofício, lotado na universidade da "elite brasileira do pensamento", como o autor define a si próprio sem economizar na ironia, parece oferecer o ponto fulcral sobre o qual se desenrola meu argumento: o palco mais ostensivo da nova dualidade que se coloca com o movimento colapsado do capital é *a cidade* (ARANTES, 2004, p.36).

O autor ressalta a importância que o espaço possui na organização da atividade econômica – produção e consumo – e, adiciono, na formação das teias de dominação social. Nada de novo para aqueles que já estão versados na discussão sobre a produção social do espaço, em especial apoiados nos escritos de Henri Lefebvre (1991/1974). Entretanto, Paulo Arantes chama a atenção para um reordenamento importante colocado pelo movimento do capital e por sua urbanização extensivo-intensiva: seria impossível, discorre o autor, a formação social capitalista não produzir uma hiperconcentração da propriedade dos meios de produção e consumo que se revela em nós estratégicos, o que, necessariamente, leva à escassez em outros lugares. Isso, argumenta, leva a uma nova "matriz material-espacial da Dualização". Se as paisagens artificiais dos grandes prédios corporativos com uma arquitetura de grife pausterizaram as diferenças de todo o mundo num padrão

Manhattam, não muito diferente vem sendo a sorte das periferias que avançam, levando a paisagem precária que não deixa nem mesmo as cidades palestinas ou os campos de refugiados para trás.

A cidade, hoje, é atravessada pelo abismo social, algo que pode lembrar o que Charles Dickens denunciou nos idos de 1859 com *Contos de duas cidades*: um fosso que não cessa de aumentar. Esse fosso crescente de força de trabalho degradada e descartada só aumenta, e os operadores hipervalorizados nas cidades estratégicas de um sistema mundial (que, é verdade, também aumenta, entretanto num ritmo muito inferior ao primeiro) já apresentam a natureza altamente desigual e hierarquizada dessa formação social. Imigração, precarização, redução dos direitos sociais, encolhimento das camadas intermediárias indicam uma "verdadeira periferização do Centro" (ARANTES, 2004, p.37).

Poderia parecer futurologia de Paulo Arantes (2004), se não fosse possível encontrar as reverberações descritas por intelectuais "do centro", como é o caso de Herbert Bottcher (2015; 2016; 2017) que, ano após ano, tem chamado atenção para a expansão da pobreza e da insegurança social em seu país, a Alemanha, e nos seus vizinhos, explodindo com a crise dos refugiados[169]. Isso sem contar os fatos que nem mesmo as mídias capitalistas globais conseguem driblar para deixar de anunciar, como o aumento alarmante da pobreza nos Estados Unidos, resultando na explosão dos *homeless*[170]; o retorno das favelas da época vitoriana em Londres[171]; ou o surgimento de acampamentos precários no coração de Paris[172]. Türcke (2005, p.78) percebe que, neste momento, é o *Terceiro Mundo* que serve de modelo ao *Primeiro*[173].

Trata-se, de certa forma, de um rearranjo na ordem do tempo. Se, durante muito tempo, o pensamento liberal (e também parte da esquerda) acreditou que a história e o

---

[169] Valeria, junto de Robert Kurz (2016 [2003]) pensar uma "tipologia" para estes refugiados: i) refugiados da pobreza; ii) refugiados de catástrofe; iii) refugiados do desenvolvimento. Para o autor, todos os três tipos possuem um fundamento: a contradição da forma do valor que leva a escandalosa disparidade de riqueza e degradação do mundo, tendo, por consequência o terror econômico.

[170] GEE, Alastair. 2017. Human Tragedy: homelessness jumps to record-breaking level. **The Guardian**, 31 Mai. 2017.

[171] OLUSOGA, David. 2018. The victorian slums are back. **The Guardian**, 16 Jan. 2018.

[172] BAUMARD, Maryline. 2017. Ces 570 bidonvilles que la France ne veut pas voir. **Le Monde**, 19 de Out. 2017.

[173] Na genial argumentação de Enzensberger (2003 [1997]) sobre *A Europa em ruínas* ele apresenta reportagens de jornais que descrevem situações catastróficas. Luanda, Monróvia, Colômbia e Sri Lanka. "Reportagens do terceiro mundo, conforme as podemos ler todos os dias ao café da manhã" – escreve o autor – "Só os nomes dos lugares é que são alterados. Na verdade, os cenários onde ocorrem não são Luanda e Colômbia, Monróvia e Sri Lanka, e sim Roma, Frankfurt, Berlim e Atenas."

desenvolvimento *elevariam* as periferias aos patamares do centro e a crítica tratou de demonstrar – como escreve Fanon (1969) – que tal desenvolvimento reproduz o subdesenvolvimento sob novas formas, agora estamos diante de uma mudança fundamental, em que a relação entre centro e periferia é colocada em xeque e as definições não são mais tão assertivas. A inflexão da ordem do tempo revela o retorno ao primeiro movimento, mas com o sinal trocado: o rumo da formação social do capital, o desdobramento de suas categorias, leva ao *rebaixamento* dos centros até as periferias.

Em suma, esse processo já está embutido nas formas sociais do capital e em sua dinâmica contraditória, que organiza a mediação social. Existe, para lembrar Postone (2017), um anacronismo do valor: ao mesmo tempo em que é a medida da riqueza social, há uma série de pressões – vindas, sobretudo, das coerções concorrenciais – para reduzir o seu emprego. Assim, mais do que entrar numa era que os futurologistas sempre sonharam, da automação que libertaria o ser humano das atividades mais fundamentais em direção à "verdadeira apropriação da natureza humana através do e para o homem" (MARX, 2010 [1844]), essa automação, resultante do desenvolvimento técnico das forças produtivas, tem como resultado, ao contrário do que se imaginava, a disseminação da precariedade.

O crescimento do setor automatizado, marcadamente com o desmonte de alguns direitos sociais conquistados para *suavizar* a relação entre capital e trabalho, não apenas resulta numa estrutura social altamente estratificada e segmentada. Sua decomposição não apenas transforma o trabalho valorizado em trabalho degradado, mas age, também, "filtrando e expulsando muita gente dessa dinâmica binária" (ARANTES, 2004, p.38). E, vale destacar, muito embora os "dois setores básicos" (informal e formal, ou, nos termos miltonianos, superior e inferior) estejam simbioticamente entrelaçados, como bem demonstrou Chico de Oliveira (1972) em sua *Crítica da razão dualista*, cada vez mais o desenrolar das contradições lógicas do capital estrangulam, de cima para baixo, essa estrutura dual, criando um terceiro termo, que não ocupa lugar nessa estrutura. A atual forma de produzir a riqueza está, ironicamente, produzindo novos excluídos em proporções nunca antes vistas (ARANTES, 2004). Aqui a fratura social não é outra coisa senão fratura exposta.

Considerações parciais

Thomas Kuhn (1957 *apud* KARATANI, 2003)[174] argumenta que Nicolau Copérnico, conhecido como o *pai* do heliocentrismo, parece ter adotado a cosmologia e o modelo geocêntrico proposto por Ptolomeu em quase toda a sua vida. Mesmo em *De Revolutionibus*, Copérnico basicamente seguiu os passos de Ptolomeu. Foi apenas no apêndice dessa obra, na parte dos cálculos que só outros astrônomos poderiam decifrar, que se tornou de fato relevante e influenciou a proposição do modelo heliocêntrico.

Copérnico percebeu que a discrepância no movimento dos corpos celestes, que persistia matematicamente no modelo de Ptolomeu, poderia ser resolvida se (e somente se) se assumisse a posição da terra girando em torno do sol. Evidentemente que o apêndice de seu livro não oferecia qualquer prova objetiva ou positiva do heliocentrismo, mas mesmo aqueles astrônomos que adotavam o modelo de Ptolomeu tiveram que aceitar os cálculos de Copérnico.

> Afinal, o verdadeiro significado do giro copernicano está na posição hipotética em si. Em outras palavras, o significado não consiste em forçar qualquer escolha entre geoentrismo ou heliocentrismo, mas sim em compreender o sistema solar como uma estrutura relacional – usando termos como terra e sol – que é totalmente independente de observadores empíricos, objetos ou eventos. E apenas essa posição poderia render a direção do heliocentrismo. Assim, o significado da volta copernicana era duplo (KARATANI, 2003, p.31)[175].

Valho-me dessa história, assim como Kojin Karatani se valeu, para esclarecer o ponto de uma paralaxe. O verdadeiro giro de Copérnico esteve, o tempo todo, na consideração de um outro "sistema de coordenadas": tomar os astros e seus movimentos como uma estrutura relacional, sem assumir, *a priori*, uma posição fixa. A descoberta apenas pôde ser feita com base nessa postura relacional.

Esse giro copernicano, parece-me, pode elucidar minha posição sobre uma paralaxe espacial. O desenvolvimento da formação social do capital tem levado a sociedade a um determinado arranjo histórico que tem sido motivo de problemas para a conceituação de uma crítica da produção social do espaço.

---

[174] KUHN, Thomas. 1957. **The copernicanrevolution**. New York: Vintage Books.

[175]After all, the true significance of the copernican turnlay in the hypothetical stance itself. In otherwords, the significance lay not in fo rcingany choice between geocentrism or heliocentrism, but rather in grasping the solar system as a relational structure – usingtermssuch as earthandsun – that is totally independent of empirically observer objects or events. And only this stance could render the turn to ward heliocentrism. Thus the significance of the copernican turn was two fold (tradução minha).

Aqui, a postura adequada não deve ser assumir o lado de um "exilado do centro" como lente, *a priori*, mais eficiente para a interpretação da realidade. A periferia, nessa paralaxe espacial, não é mais apenas o resíduo de um regime de totalização, mas, em si, uma totalidade própria que, neste momento, se movimenta como um universal em marcha. Vale dizer, essa paralaxe é uma formulação dialética que não seria possível sem a passagem pela lógica do resíduo. Entretanto, uma dimensão puramente sintomal se mantém, se remetendo ao centro como o grande Outro autorizativo. Não que essa perspectiva esteja errada. O ponto é que a paralaxe, que surge desse outro ponto de vista, revela o centro e a periferia como totalidades, cada qual com o seu resíduo. E mais, ela revela, dessa forma, a posição fantasmática que o centro tem.

Há, na obra de Kafka (2000 [1922]; 2005 [1925]), algo que parece ser pertinente para esclarecer esse ponto. A escolha do estilo baseada em um ritmo repetitivo e uma linguagem cartorial faz aparecer a natureza burocrática que coloca sua obra em lugar de destaque. Em pelo menos dois de suas novelas, *O Castelo* e *O Julgamento*, isso fica evidente. O tempo todo o seu herói, K., tenta dirigir-se a autoridade responsável pelo o que se passa, mas ele é interpelado incessantemente por uma burocracia impenetrável, que o impede de alcançar seu objetivo numa situação onírica desconfortável. Kafka foi capaz de esclarecer essa estrutura inerente a burocracia: a busca de seu personagem para chegar a autoridade máxima nunca acaba e ele parece andar em círculos - exatamente porque o Grande-Outro nunca pode ser encontrado diretamente, mas sua existência é difusa e espectral.

O que a paralaxe revela, no seu deslocamento incessante, é que o centro não é mais a força organizadora do espaço, que se esperava emanar uma homogeneização das condições. O que a paralaxe sugere, portanto, é o entendimento de uma expansão da fratura social, que se escancara como a pele rasgada por um osso rompido.

Essa percepção se revela na exata medida em que se faz um giro copernicano assumindo centro e periferia como categorias relacionais, sem definição de alguma medida. Assim, é possível perceber o novo impulso de produção do espaço, que guarda suas características como uma generalização da condição periférica e a cisão que lhe é própria.

O que se tem, portanto, em questão é uma inflexão da ordem do tempo, chamada por Ernest Bloch de contemporaneidade do não contemporâneo [*Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit*], tema que surge desde os escritos hegelianos ou de Karl Marx – que

chamou atenção para a desigualdade temporal do desenvolvimento histórico –, ou até mesmo com a crítica à ideia de progresso, de Benjamin (2013 [1940]). Se a crítica desses autores indicava que o desenvolvimento (ou progresso) da história produzia, por suas contradições internas, um anacronismo em relação a ela mesma, em que o presente indicava a incongruência com o futuro, o que se revela por meio dessa paralaxe espacial é um novo arranjo na produção social do espaço: a universalização da periferia, que se expande sobre o centro, já decadente.

Cabe, por fim, destacar que esse movimento não deve ser confundido com uma espécie de síntese positiva entre centro e periferia. Exatamente o oposto, é preciso reconhecer que são irremediáveis e, portanto, criam seus próprios pontos cegos. Não são excludentes entre si, mas exclusivos. A relação é exatamente aquela do conhecido paradoxo visual de "um vaso ou dois rostos": veem-se apenas os dois rostos ou o vaso, nunca os dois ao mesmo tempo. Dessa maneira, a paralaxe – como destaca o próprio Žižek (2009, p.83) – é essa falta, esse erro de vista que produz seu próprio objeto. E o que me interessa aqui é exatamente o fato de que esse "erro de suspensão" permite ver uma dinâmica na produção do espaço que pode elucidar as dinâmicas do capitalismo contemporâneo.

Por isso, essa tarefa envolve um risco fundamental: tratar de uma reorganização da constelação de conceitos. Se, como afirma Walter Benjamin (1986 [1920-1933], p.384) os conceitos são a moldura do espelho no qual se materializa a imagem de uma certa ordem, esse espelho não é capaz, entretanto, de tornar visível seu ponto cego. Tampouco um outro espelho é capaz de fazer isso, uma vez que ele também cria seu ponto cego. Assim, a questão que se apresenta para a teoria crítica é a mesma que Benjamin percebe: "o espelho deve ser destroçado".

CAPÍTULO IV – A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DO ESPAÇO E A PERIFERIA: LIMITES E AVANÇOS

Deixai toda esperança, vós que entrais
Dante Alighieri

Introdução

A abordagem da economia política da urbanização tem sido aquela que, dentro da tradição marxista, mais tem mobilizado os pesquisadores a entender o processo urbano sob o regime de acumulação do capital. Derivada, é claro, das formulações teóricas de Marx (2013 [1867]) na sua crítica da economia política, essa tradição da pesquisa urbana tem se dedicado a entender como ocorre a acumulação no ambiente urbano e qual o papel da urbanização nessa lógica.

Muito foi publicado sobre essa abordagem e sua evolução histórica é controversa, apesar de existir "uma ilusão de óptica que escrever a história desta disciplina é como um desenvolvimento linear" (TOPALOV, 2013, p. 2)[176]. Houve momentos de esgotamento a partir da década de 1980 – com uma crise do pensamento marxista –, o que forçou a abertura dos estudos críticos para outros referenciais. Entretanto, cabe lembrar aqui que o marxismo, mesmo com sua pronunciada crise, enfrentada juntamente com a derrocada dos regimes socialistas, continuou se mantendo incontornável no processo de uma crítica radical do capitalismo.

Dentre essas *incontornabilidades* está a interpretação que Henri Lefebvre desenvolve para pensar dois conceitos centrais em uma tentativa de renovar o pensamento marxista: o espaço e o urbano. Com uma abrangente formação e refinada dialética, Lefebvre (2016 [1968]) critica as abordagens que até então interpretavam a economia política *no* espaço. Seu argumento: uma crítica da economia política do espaço, que implica, necessariamente, explorar as contradições do urbano dentro do regime capitalista.

O esforço é, portanto, traçar, desde a obra de Marx (2013 [1867]), os fundamentos que parecem ser essenciais para a crítica, passando por algumas interpretações da economia política da urbanização e tratando de uma certa crise[177] do marxismo para, em seguida,

---

[176] une illusion d'optique qu'écrire l'histoire de cette discipline est comme un développement linéaire (tradução minha).

[177] Sobre essa crise existe todo um campo de debates. Como será visto, ela coincide com os últimos suspiros do socialismo soviético que levaram à descrença, também no mundo ocidental, da teoria marxista. Essa crise, segundo Kurz (1999), se prolonga dentro das esquerdas e dos intelectuais marxistas. Entretanto, cabe

tentar articular o que seria uma crítica da economia política do espaço e qual sua importância para entender o movimento do capitalismo contemporâneo, buscando, diante disso, ressaltar a especificidade da expressão do capitalismo em sua periferia.

Uma mirada para a economia política da urbanização

Desde 1760, ao longo do desenvolvimento da Revolução Industrial, a urbanização tem chamado atenção da economia política, já que está relacionada, sobretudo, com a formação da classe proletária na Inglaterra, como bem descreve Marx (2013 [1867]) no capítulo sobre o cercamento dos campos, quando as ovelhas devoraram os homens e transformaram-nos – a força de trabalho – em mercadoria. Essas descrições já constavam nos relatos de Engels (2008 [1845]), em que ele utiliza uma certa epistemologia crítica para entender a economia política da urbanização, mesmo que não se utilize do termo.

O marxismo surge, segundo Harvey (2005 [2001]), como uma explicação racional alicerçada na lógica dialética para o capitalismo e sua superação. Entretanto, existem limitações estruturais à realidade que Marx (2013 [1867]) analisava no século XIX e, portanto, sua teoria precisa passar por momentos de atualização. Grandes mudanças ocorreram na organização da vida social e da paisagem produzida por ela e que alteraram as formas de acumulação de capital. Uma dessas mudanças é o papel da urbanização no processo capitalista. No tempo em que Marx escrevia sua análise, a produção de ambiente construído não desempenhava o papel crucial que desempenha hoje no processo de acumulação e reprodução do capital.

> Marx não mostrou (em sua época não podia fazê-lo) que a urbanização e o urbano contêm o sentido da industrialização. Ele não viu que a produção industrial implicava a urbanização da sociedade (LEFEBVRE, 1999 [1970], p.85)

Isso porque o processo de reprodução ampliada do capital significa, cada vez mais, a sobreacumulação de capital, que deve encontrar investimentos capazes de absorvê-lo em taxas rentáveis, como é o caso da construção civil, setor da economia que ainda hoje emprega uma baixa composição orgânica do capital. Com o processo de desenvolvimento do capitalismo ao longo dos séculos XIX e XX, cada vez mais a urbanização passou a

---

dizer que o diagnóstico de crise é, em si, muito absoluto. Claro que, em nuances, existem vários avanços – desde os anos 1940, com Stalin assumindo o poder – dentro do próprio marxismo. Henri Lefebvre, com certeza, é um desses. A escola de Frankfurt também aparece nesse contexto. Ainda hoje, a afirmativa de Kurz (1999), não pode ser tomada de maneira absoluta.

ocupar um lugar central no processo de reprodução do capital, funcionando como uma reserva para a acumulação e operando como meio para mobilização de capitais ociosos.

Foi graças à chamada Escola Francesa de Sociologia Urbana, apenas na segunda metade do século XX, que o termo *economia política da urbanização* passou a ser adotado (TOPALOV, 2013). Castells, na ocasião de uma conferência proferida na *Community and Urban Sociology Section of American Sociological Association*, em São Francisco, Califórnia, apresentou uma síntese do conjunto dos autores dessa tradição, influenciado, nesse momento, por Nicos Poulantzas e pelo marxismo althusseriano, pelo pensamento de um marxismo ortodoxo presente nos escritos de Jean Lojkine, por Christian Topalov e por Edmon Preteceille e, em uma outra via, pelo pensamento de Henri Lefebvre (COSTA, 2015).

Assim, foi com os marxistas franceses (e com o não francês David Harvey) que essa vertente da economia política, a sociologia e os estudos urbanos se encontraram na tentativa de uma explicação sistêmica para o fenômeno urbano, para entender como este se inseria na lógica do capital e como os processos de funcionamento do capitalismo organizavam as cidades. Anteriormente, a cidade era tratada por meio das abordagens sociológicas da *Escola de Chicago*, que havia oferecido avanços teóricos no sentido da organização espacial da cidade, embora faltasse instrumental para explicar as motivações dessa organização, o que só foi ocorrer com a entrada da economia política da urbanização.

Segundo Topalov (2013, p. 2), a primeira publicação que trata dessa temática é de Ledrut (1968 *apud* TOPALOV, 2013)[178], com um pequeno livro, *Sociologie urbaine*, de 1968, que influenciou Chombart, Castells e Lefebvre. Nessa obra, um ensaísmo livre chocava-se com o estruturalismo em voga no pensamento marxista francês, de forma que ela não teve repercussão à sua época, tendo, no entanto, apresentado o anseio de resposta dado por Castells (2014 [1976]) com a publicação de *Question urbaine*, resultado da sua tese de doutoramento, em que apresenta uma contribuição pioneira para uma teoria marxista e científica da urbanização (ARANTES, 2009).

Foi, portanto, Manuel Castells (2014) quem conseguiu atribuir maior reputação, por intermédio do marxismo, para a temática urbana, ocorrendo uma mudança fundamental

[178] LEDRUT, Raymond. 1968. **Sociologie Urbaine**. Paris: Presses universitaires de France.

no seu pensamento referente à cidade com a inserção do desenvolvimento marxista na sua análise, realizada com um recorte estruturalista. De influência althusseriana, sua pergunta fundamental era: “para que serve a cidade na estrutura capitalista?”. E a resposta advém da decomposição da dimensão econômica em produção, circulação, gestão e consumo. Segundo o autor, os três primeiros dizem respeito a uma escala diferente da cidade, sendo o consumo a função privilegiada desta, criando assim as condições de ocorrer o consumo coletivo para a reprodução da força de trabalho enquanto tal.

Dessa forma, a urbanização é entendida como criação de espaço para a reprodução da força de trabalho a fim de ser usada no processo produtivo por meio de complexos mecanismos de organização e controle social (CASTELLS, 2014 [1976]). A alta densidade de trabalhadores permite reduzir os custos de reprodução e aumenta a possibilidade dessa classe de realizar o consumo, garantido assim a realização do mais-valor, já que as mercadorias devem ser consumidas para que se possa efetivar o circuito da acumulação. A cidade é, em Castells (2014 [1976]), espaço do consumo coletivo que se realiza por meio do Estado e de suas políticas públicas, alocando o conflito central entre trabalhadores (em sua ação coletiva) e o Estado (em sua ideologia planificadora) (ARANTES, 2009).

Todavia, Lojkine (1981 [1977]), – um ano após a publicação de Castells –, busca ampliar essa noção, inserindo o consumo para a reprodução da força de trabalho dentro das condições gerais de produção. Se Marx (2013), ao falar dessas condições, se referia ao transporte e à comunicação, a urbanização em curso no século XX parecia generalizar as condições gerais, não apenas do consumo coletivo, como apontado por Castells (2014 [1976]), mas também as de produção e acumulação. O mesmo é feito por Christian Topalov (1988), que questiona a postura de Castells (2014 [1976]) ao afirmar que não se pode estudar os usos que se faz da cidade sem também estudar a sua produção.

A urbanização, portanto, é entendida como ambiente construído que serve de base para a acumulação, para satisfazer às condições gerais da produção, o que abrange todo o aparato legalizado para garantir a propriedade privada, a livre circulação de mercadoria, os serviços e a provisão de infraestrutura básica, tanto para o consumo produtivo como para o consumo individual-final (LOJKINE, 1981 [1977]; TOPALOV,1979). Os autores ainda chamam atenção particular para esse último ponto, das infraestruturas básicas, nomeadas como meios de consumo coletivo. Estas, ainda que sejam improdutivas de mais-valor, “são cada vez mais necessárias à própria produção material como meios de

formação ampliada das forças produtivas humanas." (LOJKINE, 1981 [1977], p.129). Segundo o autor, são condições necessárias para garantir a continuidade do processo de reprodução, da força de trabalho e do capital.

> A produção de meios de consumo coletivos como a escola ou o hospital oferece a particularidade de ser a metamorfose de uma fração do capital variável em compra de força de trabalho e de meios de trabalho que só funcionam no processo de consumo. São portanto despesas indispensáveis para transformar o resto do capital variável em salário, e, depois, em compra de mercadorias destinadas ao consumo final (LOJKINE, 1981 [1977], p.129.)

Além de representarem um meio de assegurar força de trabalho para ser extorquida no processo de produção, os meios de consumo coletivo aparecem como elementos fundamentais para garantir o consumo individual. "São os suportes materiais desse condicionamento do consumo individual" (LOJKINE, 1981 [1977], p.131). São elementos que permitem o consumo individual posterior, como a energia elétrica, sem a qual não seria possível consumir eletrodomésticos.

Cabe destacar que o Estado é chamado a cumprir papel fundamental nesse processo de gerir as contradições do capital e de racionalizar as irracionalidades do circuito de acumulação como instância mediadora derivada da categoria capital, ou seja, instituição fundamental para a realização da acumulação de capital. Harvey (2017) recentemente destacou o papel desempenhado pelo Estado de se apropriar de parte da riqueza socialmente produzida sob a forma de imposto que é, não raro, mobilizada para estimular a produção de mercadorias ou o seu consumo, azeitando as engrenagens da acumulação. É por conta dessa dimensão que Lojkine (1981 [1977]) procura deixar claro que a classe dominante organiza o Estado assentada na sua dominação política e econômica, permitindo a efetivação de políticas que, ao atingir todo o corpo da sociedade, realizam seus interesses de classe. Afinal, como afirma o autor, "a estrutura do Estado capitalista não deixa de refletir, em última instância, a evolução fundamental da estrutura de classes (LOJKINE, 1981 [1977], p.135).

O estado capitalista, portanto, lida com a contradição entre as necessidades colocadas pela reprodução do capital e as necessidades da reprodução da força de trabalho, contradição essa expressa em suas políticas urbanas. Mas, como bem nota o autor, essa sua atuação não é, de maneira alguma, a supressão das contradições, mas, na verdade, sua exacerbação, "[...] tornando o próprio estado um instrumento de seleção e de dissociação sistemática dos diferentes tipos de equipamento urbano, de acordo com seu grau de rentabilidade e de utilidade imediata para o capital" (LOJKINE, 1981 [1977], p.193).

Esse processo ocorre pela conexão estabelecida entre o capital e o estado, em que o primeiro toma de assalto o segundo. Essa conexão, segundo Lojkine (1981 [1977]), se dá por meio de três formas: 1) suporte, com obras de infraestrutura para valorizar capitais privados; 2) posse, com uso e manutenção de equipamentos e formas não rentáveis de capital; 3) formas jurídicas e administrativas da relação social e espacial. Dessa maneira, o Estado é chamado a desempenhar uma função que colabore com a apropriação privada de capital. Sua estrutura e funcionamento, como exposto por diversos teóricos, devem ser direcionadas à manutenção de um *status quo* (LOJKINE, 1981 [1977]).

Nas crises de sobreacumulação do capital o Estado intervém investindo em infraestrutura, tanto na produção quanto em equipamentos de consumo coletivo. O financiamento público de infraestrutura substitui o capital privado nos setores onde a taxa de lucro interna diminui. O capital não produzirá elementos não rentáveis de valor de uso urbano. A política urbana estatal acentua as contradições entre os meios de reprodução do capital e os meios da força de trabalho. Para Lojkine (1981 [1977], p.171), a intervenção do Estado torna-se "um instrumento de seleção e de dissociação sistemática dos diferentes tipos de equipamentos urbanos de acordo com seu grau de rentabilidade e de utilidade imediata para o capital".

Outra importante contribuição é derivada da interpretação de Topalov (1979) da urbanização capitalista. Para o autor, a principal função da cidade é fornecer o que ele denomina de "valores de uso complexos" para a classe capitalista, como os efeitos úteis da aglomeração tanto para a produção (reduzindo os custos de produção) como para o consumo (permitindo a realização do lucro). Ou seja, a cidade é um valor de uso complexo para o processo produtivo, fornecendo as condições gerais de produção derivadas das articulações espaciais de vários valores de uso específicos necessários para que a acumulação ocorra. Dessa maneira, a cidade é uma forma de socialização capitalista das forças produtivas como resultado da divisão social do trabalho.

Partindo desse pressuposto, Preteceille (1976) argumenta que a urbanização é, sobretudo, um processo de organização da divisão social do trabalho que aumenta a eficiência da acumulação de capital. Segundo o autor, os aspectos concretos da socialização das forças produtivas que surgem com a urbanização são muitos e estão relacionados com a estrutura de classe da sociedade capitalista, aglomerando trabalhadores para realizar o trabalho e também as condições materiais (a infraestrutura fixa) que permitem a realização do

trabalho. Assim, o urbano é espaço necessário, para Preteceille (1976), para sustentar o modo de produção de mercadorias.

Castells incorpora algumas dessas críticas, reconhece equívocos e procura se defender. O posfácio de 1975 da segunda edição da *Question urbaine* já traz essas considerações, bem como seu artigo com Francis Godard (1975 *apud* TOPALOV, 2013)[179].

A década entre 1968, com a publicação de Ledrut (1968 *apud* TOPALOV, 2013), e 1978, foi marcada por um amplo debate marxista sobre a questão urbana. Os financiamentos para a pesquisa urbana se multiplicaram mais de cinco vezes nesse período, marcados por importantes colóquios (como o de 1971, na *École de Hautes Études*) e pelo lançamento de revistas como *La Recherche Urbaine,* dirigida por Castells, que publicou quatorze números entre 1972 e 1978, e a revista lançada em 1971, *Espace et Sociétés*– dirigida por Lefebvre. O debate chega também aos países anglófonos com a edição, a partir de 1977, do periódico *International Journal of Urban and Regional Research* (TOPALOV, 2013).

É nesse momento que David Harvey (2009 [1973]; 1978) passa a ganhar maior notoriedade no cenário acadêmico da pesquisa urbana ligado ao pensamento marxista, com sua interpretação *"geográfica"* da obra de Marx, realizada em sua primeira investigação publicada no livro *Social justice and the city,* de 1973; e com o artigo *The urban process under capitalism*. Segundo ele, Marx teria mostrado ser teoricamente possível, por meio da teoria da localização, ligar "[...] o processo geral do crescimento econômico com o entendimento explícito de uma estrutura emergente de relações espaciais" (HARVEY, 2005 [2001], p.43). Tendo por pressuposto essa possibilidade, Harvey tece, por conseguinte, a relação entre a teoria da acumulação e o entendimento da estrutura espacial. Harvey (1989; 2005 [2001]) procura especificar ainda mais o papel funcional da cidade no processo de acumulação. Ele busca integrar o entendimento dos processos de urbanização e de formação do ambiente construído com as teorias gerais das leis de movimento do capital (HARVEY, 2012). Procura ainda situar na produção do ambiente construído a dimensão central que tem permitido ao capitalismo sobreviver como estratégia de resolução lucrativa de capitais sobreacumulados em outras esferas e escalas. Com isso, ele afirma a importância, teórica e política, de entender a economia política da urbanização como um dispositivo criador, extrator e concentrador de mais-

[179] CASTELLS, Manuel; GODARD, Francis. 1975. **Monopolville**: Analyse des rapport entre l'entreprise, l'état et l'urbain à partir d'une enquete sur la croissance industrielle et urbaine de la région de Dunkerque. Paris: Mouton.

valor (na forma de rendimentos, juros ou lucros), revelando seus mecanismos e explorando suas contradições.

Dentro dessa organização feita por Harvey (1989), a primeira fração do capital concentra-se na renda e se apropria dela diretamente, como no caso dos aluguéis, ou indiretamente, através dos interesses financeiros que atuam por intermédio da especulação imobiliária. A segunda fração do capital busca, ao mesmo tempo, juros e lucro por meio da construção, contribuindo para o ambiente construído, seja agindo diretamente na produção ou financiando essa produção com outros capitais. Finalmente, existe uma terceira fração do capital que atua no interesse de classe que Harvey (1989) denomina de "capital em geral", já que o ambiente construído é uma forma de efetivação da apropriação de mais-valor que, por sua vez, favorece a acumulação de capital em outros setores e escalas, reinserindo a produção do ambiente construído e a urbanização novamente nesse círculo vicioso. Vale lembrar que a produção do ambiente construído possui, na composição orgânica do capital que atua nesse setor, uma maior parte de capital variável que produz a massa de mais-valor geral responsável por irrigar todo o sistema. O autor destaca ainda que, além da dimensão da acumulação de capital, o ambiente construído é condição necessária para que o trabalho possa se reproduzir como tal.

Harvey (1989) busca articular essa formulação do ambiente construído com uma teoria das crises, buscando explicar a produção do ambiente construído mediante o funcionamento das crises e a lógica que ele denomina de "*spatialfix*". Capital em demasia é produzido no total das relações de produção e, portanto, é necessário encontrar oportunidades, por intermédio dos ajustes espaciais, para empregar esse capital. Segundo o autor, essa saída tem sido o investimento no circuito secundário, na produção de ambiente construído.

David Harvey (1989) destaca a necessidade de se compreender a maneira como o ambiente construído é produzido e como funciona como reserva de valor e de (meio de realização do) mais-valor. Dessa forma, pode-se compreender a urbanização, o processo de investimento e a produção de solo urbano como reflexo da relação de forças que emanam dos circuitos primário e secundário do capital, como proposto por Marx (2013 [1967]).

Na perspectiva do circuito primário, o que Harvey (1978) procura ressaltar é como a produção do ambiente construído incorpora a reprodução do capital ao ser realizada como

mercadoria. Diante dessa produção e do consumo dessa mercadoria, a urbanização é vista como processo para produzir ambiente construído para ser vendido e, assim, haver apropriação do lucro nesse processo. De acordo com a clássica fórmula D-M-D', discutida por Marx (2013 [1867]), o investimento (D) realizado para a produção cria uma mercadoria (M) que, para ser consumida, deve ser vendida, sempre com uma margem de lucro somada aos custos de produção (D'). Nessa circulação, garante-se o lucro às classes capitalistas, que efetivamente representa sempre a produção de mais capital do que o capitalista tinha no início. Sendo assim, a lógica da acumulação resulta em sobreacumualação, ou seja, montantes de dinheiro que não encontram oportunidade para reinvestimento, de forma que o capital deve ser reinvestido sob pena de ter seu funcionamento impedido. Por isso Harvey (1978) vai situar o investimento dos capitalistas também interpretando-o sob a lógica do circuito secundário – na produção de ambiente construído sob a forma de capital fixo – como processo para viabilizar a circulação de mercadorias e sua produção, estando intimamente ligado ao desenvolvimento das condições gerais de produção e às condições gerais para o consumo desta. Assim, o circuito secundário constitui-se do capital fixo, que é utilizado como suporte para o processo produtivo (infraestrutura física) e para o fundo de consumo (bens que dão suporte ao consumo de outros bens).

É importante destacar que essa separação é apenas para fim de exposição. O próprio Harvey (1978, 1989) alerta para isso e esclarece que a circulação de capital "and its urbanization" acontece através de sua totalidade por meio das relações de produção estabelecidas que incorporam diferentes dimensões do fluxo de capital e dependem da conjuntura da luta de classes. Entretanto, de maneira sumária, pode-se entender a urbanização no capitalismo como o suporte material para que a acumulação capitalista ocorra, processo esse que se dá de, pelo menos, três maneiras: 1) como criação do ambiente construído para a produção; 2) como criação de ambiente construído para o consumo; 3) como absorção de capital sobreacumulado em outras escalas e esferas.

Como indica Harvey (1989, p.115)[180]:

> Tudo isso significou a criação de um ambiente construído para servir como uma infraestrutura física para a produção, incluindo um sistema apropriado para o transporte de mercadorias. Há oportunidades abundantes para o emprego

[180] All of this meant the creation of a built environment to serve as a physical infrastructure for production, including an appropriate system for the transport of commodities. There are abundant opportunities for the productive employment of capital through the creation of a built environment for production. The same conclusion applies to investment in the built environment for consumption. (tradução minha)

> produtivo do capital através da criação de um ambiente construído para a produção. A mesma conclusão se aplica ao investimento no ambiente construído para consumo.

Harvey (1989) explora então como a produção de ambiente construído (e todas as implicações disto, como investimento de longo prazo difíceis de alterar, espacialmente fixos e, muitas vezes, derivados de investimentos irregulares) está conectada com o fluxo de capital de diferentes setores. Assim, pode-se entender a própria infraestrutura, o capital fixo, produzido como mercadoria em que a venda ocorre alicerçada em pagamentos para seu uso realizados no tempo de amortização[181]. Para que isso aconteça, aponta Harvey (1989), é necessário existir "surpluses of capital and labour", além de mecanismos para colocá-los em uso. Todavia, esse processo ocorre não sem engendrar várias contradições, como o "congelamento", derivado da natureza do ambiente construído, da produtividade em um determinado nível, bem como da necessidade intrínseca de procura do aumento da produtividade que envolve a desvalorização das formas já construídas, uma espécie de autofagocitose do capital. Ou seja, ao mesmo tempo em que a produção de ambiente construído garante a absorção de capital e a criação das condições de produção e consumo, é também barreira para uma acumulação ulterior:

> O capital se representa sob a forma de uma paisagem física criada em sua própria imagem, criada como valor de uso para aumentar a acumulação progressiva de capital. A paisagem geográfica que resulta é a coroa do desenvolvimento capitalista passado. Mas, ao mesmo tempo, expressa o poder do trabalho morto sobre o trabalho vivo e, como tal, aprisiona e inibe o processo de acumulação dentro de um conjunto de restrições físicas específicas (HARVEY, 1989, p.125)[182]

Mais recentemente, a própria natureza do espaço urbano no capitalismo tem sido alterada. Como revela Harvey (2011), se a urbanização originalmente representava um mecanismo de concentração e apropriação de mais-valor por intermédio da produção industrial, cada vez mais ela se torna uma forma criada para estimular o consumo e para manter um alto nível de demanda efetiva dentro de um quadro sobrecarregado de dívidas.

---

[181] Com a reforma de Paris feita por Haussmann, o Estado passa a ter papel fundamental como credor dos capitais que investem na produção do espaço urbano, tendência que se perpetua até hoje.

[182] Capital represents itself in the form of a physical landscape created in its own image, created as use values to enhance the progressive accumulation of capital. The geographical landscape which results is the crowning glory of past capitalist development. But at the same time it expresses the power of dead labour over living labour and as such it imprisons and inhibits the accumulation process within a set of specific physical constraints (tradução minha).

Todo o sistema de crédito[183] se tornou fundamental no regime de acumulação capitalista, já que possibilita adiantar recursos ociosos para o circuito produtivo, permitindo compatibilizar diferentes temporalidades do processo de acumulação. Esse processo aponta para a centralidade das transações financeiras geradoras de juros como forma econômica fundamental que, todavia, não pode ser desprendida da apropriação de mais-valor.

Dessa maneira, o que se observa é a entrada violenta do setor financeiro na dinâmica da economia urbana e imobiliária. Este deve ser caracterizado pela crescente penetração de práticas financeirizadas em todas as relações econômicas e sociais relevantes no capitalismo, com o capital portador de juros influenciando diretamente o fenômeno da urbanização. A financeirização da produção do ambiente construído é a expressão máxima de um padrão de canalização do valor que liga a indústria da construção com a renda da terra[184], o que permite uma criação de vínculos extrativos de valor de forma ampliada. Como aponta Magalhães (2015), existe um intenso processo de financeirização do espaço urbano que é representado pela abertura que o setor financeiro realiza para passar a atuar na produção da cidade, entendida como fábrica social, tendo a renda da terra como uma das formas de canalização de valor da economia urbana para as esferas financeiras, marcadamente representada pela dinâmica dos fundos imobiliários.

Harvey (2011), em seu artigo "*The urban roots of financial crises*", aponta que desde a segunda metade da década de 1980, com a desregulação dos sistemas financeiros, os financiamentos imobiliários cresceram rapidamente. Ele cita o trabalho de Goetzmann e Newman[185], que compilaram as informações referentes à construção de prédios em Nova York e apontam que sua *skyline* deve ser vista como uma lembrança da habilidade do capital de se conectar na forma especulativa com o ambiente construído. Expectativas, sejam elas positivas ou negativas, no mercado financeiro são capazes de determinar os rumos do ambiente construído nas cidades, já que o capital financeiro se tornou hegemônico no processo de acumulação, baseado não necessariamente na extração de mais-valor direta sob a forma de renda. Isso é marcadamente perceptível no ambiente urbano quando se consideram os financiamentos, fundos e letras de crédito imobiliário.

---

[183] Por sistema de crédito entende-se a relação entre os capitais, mas também a reprodução da força de trabalho, que se tornou baseada na lógica da dívida

[184] Vale ressaltar o caráter diferenciado da terra, que não corresponde a qualquer outra mercadoria. Ela pode ser interpretada, segundo Harvey (2011), como uma forma de capital fictício derivada das expectativas de apropriação de rendas futuras.

[185] GOETZMANN, William; NEWMAN, Frank. 2010. **Securitization in the 1920's**. Working Paper. National Buerau of Economic Research, MIT. Cambridge: NBER WorkingPaper Series.

Como ilustração desse processo basta olhar os dados referentes ao volume de unidades habitacionais financiadas no Brasil, que saltou de uma média de 250 mil por ano, entre 2000 e 2005, para mais de um milhão em 2010, número esse que ainda tende a crescer (SANFELICI, 2013).

Claro que são atividades financeiras especulativas e que também apresentam o risco de reproduzir as condições de sobreacumulação de capital, essa que foi a saída inicialmente encontrada. Daí o caráter propenso a crises de formas urbanas e outros investimentos de infraestrutura física. Assim, pode-se afirmar que o capitalismo contemporâneo se assenta em um sistema de securitização de ativos, em que o sistema financeiro consegue transmutar todo e qualquer fluxo de rendimentos estável e duradouro – como é o caso da renda da terra – em um título financeiro passível de ser negociado em mercados secundários e de ser alvo de especulação (SANFELICI, 2013).

Como é possível perceber, essa forma de interpretação da cidade requer, sobretudo, uma análise do processo de acumulação (GOTDDIENER, 1993 [1991]). Como afirma Hill (1977 *apud* GOTDDIENER, 1993 [1991])[186], a acumulação de capital, a produção e apropriação de mais-valor, é a força que impulsiona a sociedade capitalista e, dessa forma, a urbanização e a estrutura de seu funcionamento estão radicados na produção, reprodução, circulação e em toda a organização do processo de acumulação.

Crítica da economia política e a produção do espaço

Recuperar a obra de Henri Lefebvre parece ser uma forma de (re)situar a crítica social. Quando o filósofo coloca o espaço como o elemento central em sua proposta de uma crítica da economia política dialética, ele releva como o espaço representa um componente dialeticamente definido das relações de produção gerais, relações estas que são simultaneamente sociais e espaciais.

Com base nessas leituras, Costa (2007) situa a concepção de produção do espaço de Henri Lefebvre como fundamental para entender a organização da sociedade. "A teoria de Lefebvre, além de permitir uma visão de processo, leva em consideração todas as

[186] HILL, Richard. Two divergente theories of the state. **International Journal of Urban and Regional Research**, v.1, n.3, p.37-44.

dimensões do espaço social" (COSTA, 2007, p.16). Para explorar essa relação, cabe lembrar a passagem em que Lefebvre desenvolve a noção de espaço em sua obra:

> Embora [seja] um produto para ser usado, para ser consumido, [espaço] é também um meio de produção; redes de troca e fluxos de matéria prima e energia moldam o espaço e são determinados por ele. Portanto este meio de produção, assim produzido, não pode ser separado das forças produtivas, incluindo tecnologia e conhecimento, ou da divisão social do trabalho que lhe dá forma, ou do estado e das superestruturas da sociedade (LEFEBVRE, 1992 [1968], p. 85).

O pensamento lefebvriano permite retomar o estatuto do pensamento dialético ao refletir sobre as contradições do/no espaço, esforçando-se para se dedicar a formulações que entendam o espaço como constituinte das relações sociais e vice-versa. No entanto, essa postura de Lefebvre leva à necessidade de se colocar uma pergunta como a levantada por Costa (2007, p.19):

> Concluindo, sugiro uma hipotética pergunta que procurasse desvendar se Lefebvre seria um precursor do pensamento pós-moderno, como alguns acreditam (ver, por exemplo, Soja, 1996, 1997), ou se seria um adepto do enfoque da economia política, um modernista (ver Kofman e Lebas, 1996, p.45[187]) ou essencialmente um filósofo, teria talvez como resposta, que sua contribuição teórica para o avanço do conhecimento dos processos sócio-espaciais prescinde de quaisquer destes rótulos.

Parece-me que Lefebvre se situa próximo a uma interpretação própria da crítica da economia política tal qual a efetuada por Marx e Engels[188]. Seu impulso de interpretação de uma certa totalidade social buscando complementar a teoria desenvolvida pela dupla de alemães o situa em uma tradição, sendo impossível negar sua proximidade a essa tradição. Contudo, não se podem negar as inúmeras aberturas que Lefebvre realizou rumo à (re)invenção de paradigmas que considerassem o espaço social como elemento fundamental em um processo que, ao retornar aos princípios marxianos, lança-se para além do próprio Marx.

Mas o momento de crise pode indicar também um momento de renovação. A corrente marxista do pensamento urbano, diante dessa conjuntura, se volta a pensar sobre a solidez da ordem capitalista e sobre sua capacidade de adaptação, recuperando assim um novo

---

187 HOFMAN, E.; LEBAS, E. (Orgs.) **Writings on cities: Henri Lefebvre**. Cambridge: BlackwellPublishers, 1996.

188 De fato, Lefebvre parece se distanciar bastante de uma série de interpretações próprias do marxismo ocidental de sua época em um esforço, talvez, de atualizar Marx (o que parece que os marxismos correntes à época foram incapazes de fazer plenamente). Sobre isso, sobretudo, ver Lefebvre (1959; 1967 [1965]; 1975; 1976; 1977).

objeto que incide também sobre a pesquisa urbana, recuperando em si a questão do político, do poder e das práticas sociais.

Neste sentido, Sérgio Martins (1999, p.25) escreve que

> O espaço não é mero receptáculo das coisas produzidas pelas atividades humanas. Como meio e objeto de trabalho universal que é, constitui-se como necessidade e condição prévia de toda atividade prática, econômica, logo da manifestação da própria vida. Ele próprio constitui uma forma produtiva, da qual o capital também se apodera para criar as condições gerais de sua reprodução.

Essa é a passagem para a consideração do caráter da produção do espaço destacado por Lefebvre (1991 [1974]). Sobre isso, o autor afirma: "da produção de coisas no espaço (de maneira que o espaço, indiretamente produzido, constituía-se como coleção, soma ou conjunto de objetos) passa-se à produção direta do *espaço* como tal" (LEFEBVRE, 2016 [1968], p.111-112 – grifos do original)

É com o desenvolvimento teórico dado à questão da produção do espaço que o filósofo Henri Lefebvre (1991 [1974]; 1999 [1970]; 2016 [1968]) passa a articular a (crítica) da economia política marxista com a dinâmica de produção do espaço. Como aponta Costa (2003), a teoria do espaço lefebvriana constitui uma crítica da economia política do espaço, mas que difere da chamada economia política da urbanização. Colocando a questão do espaço nesses termos, a sua produção traduz as relações conflitantes entre o capital e o trabalho, condicionando e sendo condicionado não somente na dimensão material, mas nas relações de poder que são inscritas no espaço. Em última instância, o espaço é um dos elementos que pode explicar a sobrevivência do capitalismo atual (LEFEBVRE, 2016 [1968]).

Não se trata, portanto, de uma economia política que se ocupa dos "produtos" no sentido corrente do termo: coisas, mercadorias, objetos. Vale lembrar que a produção das coisas no espaço não desapareceu, mas as novas relações de produção implicam a produção do próprio espaço, envolvendo e ampliando as contradições que eram próprias da produção das coisas. O novo registro pelo qual se pretende entender e criticar o modo de produção capitalista passa por recolocar o espaço na dimensão da produção. Significa, portanto, reconhecer que as relações de produção e de reprodução ocorrem, necessariamente, no espaço e, como lembra Lefebvre (2016 [1968], p.123), "são cada vez menos estritamente localizadas, elas se situam agora no espaço como um todo, esse espaço que, ademais, ocupa inteiramente a reprodução das relações de produção".

Partindo da crítica da economia política de Marx (2013 [1867]), Lefebvre (1973) demonstra que o capital deve sempre produzir espaço e reproduzir as relações sociais para garantir sua sobrevivência de acordo com seus imperativos e lógicas próprias. Dessa forma, faz incidir essas ordens de maneira universal sobre o espaço e sobre os indivíduos. O capital, ao longo do processo de reprodução ampliada, consegue inscrever a produção do espaço em seu circuito, de maneira que o espaço passa a cumprir uma determinada lógica de acumulação. Lefebvre (1973, 1991 [1974], 2016 [1968]) argumenta que a produção do espaço tem uma função essencial no capitalismo: "a luta contra a tendência à baixa do lucro médio" (LEFEBVRE, 2016 [1968], p.118). Ele situa o espaço como resultado da ação humana que, ao produzi-lo, efetua a valorização do valor. Afirma Lefebvre (1983, p.287): "usa-se espaço exatamente como se usa uma máquina", afinal, o espaço passa a ser instrumentalizado para a acumulação, sendo ele próprio uma estratégia de acumulação. O espaço, sublinha-se, passa a ser objeto de estratégia das classes dominantes, inserindo-se no circuito das trocas: produção-repartição-distribuição. Tudo isso para realizar a valorização do valor e a acumulação.

Nesse sentido, Lefebvre (1991 [1974], p.viii) destaca sua tese central:

> O modo de produção organiza, produz, ao mesmo tempo que certas relações sociais o seu próprio espaço e seu tempo. É assim que ele se realiza, posto que o modo de produção projeta sobre o terreno estas relações, sem, todavia, deixar de considerar o que reage sobre ele. Certamente, não existiria uma correspondência exata, assinalada antes entre relações sociais e as relações espaciais (ou espaço-temporais).

O autor busca situar uma primeira aproximação da problemática do espaço que destaca a produção do espaço social como momento fundamental para a reprodução do modo de produção capitalista por meio da realização das relações de produção. Nesse sentido, a reprodução do sistema capitalista se faz, necessariamente, no espaço concreto, que é socialmente produzido. Dentro do capitalismo, o espaço, ou melhor, a produção do espaço, é uma condição necessária para a reprodução ampliada do capital. Os imperativos da produção de capital incidem sobre a produção do espaço. Termos como planejamento estratégico, eficácia, rentabilidade, preço e lucro passam a ser adotados. A produção do espaço é elemento fundante da produção capitalista e por causa disso deve satisfazer às necessidades da classe dominante. Dessa forma, a produção do espaço é um reflexo da produção das relações de produção capitalistas. Seguindo os apontamentos de Harvey (2005 [2001]) sobre uma Geografia do Capitalismo, pode-se entender que o processo de produção e reprodução do capitalismo está continuamente a produzir e reproduzir o

espaço tendo por fundamento sua própria imagem. O domínio do espaço representa a conquista da sociedade[189].

Sendo assim, tendo sido conquistado pela classe dominante e subjugado aos ideais hegemônicos, o espaço se tornou objeto, veículo e produto do capital. Objeto porque é, hoje, utilizado pelo processo de produção; veículo, porque é o meio do processo de produção; produto, porque é, também, o fim do processo de produção.

É importante ressaltar, portanto, que "a produção do espaço se insere na lógica da produção capitalista que transforma toda a produção em mercadoria" (CARLOS, 2011, p. 60). Ou seja, o espaço transformado em mercadoria se realiza na troca. Marx (2013 [1867]) mostrou para os produtos-coisas que o valor de troca é expresso na forma do equivalente dinheiro, que permite que as mercadorias sejam compradas (e o lucro efetivado). Lefebvre (2016 [1968]), por sua vez, vai ampliar essa noção também para o espaço, que passa a ser quantificável pelo preço (que não deixa de perder todo o vínculo com os custos de produção, apesar de outras operações, como a especulação, intervirem sobre o preço, afastando-o do valor).

Esse marco pode ser tomado no momento em que o capital superou a industrialização como epicentro da acumulação, esparramando-se para todo o espaço como campo privilegiado da reprodução e da acumulação de capital. Assim, o atual estágio do capitalismo comporta estratégias de produção que não são, simplesmente, produção que ocorre *no* espaço, mas, sobretudo, produção *do* espaço, como estratégia em si mesmo. Como afirma Henri Lefebvre (2016 [1968], p.138):

> A exposição de razões motivando uma "economia política do espaço" faz parte de uma teoria mais ampla, a da produção do espaço. Sejamos claros: "produção do espaço" e não deste ou daquele objeto, desta ou daquela coisa no espaço. A análise ou exposição dessa produção difere radicalmente dos estudos que se multiplicam, que se pretendem "ciência do espaço" e, por conseguinte, não assentam senão sobre representações do espaço (aí incluídas as representações matemáticas), ou sobre fragmentações do espaço (o espaço institucional, o espaço disto ou daquilo, inclusive o "espaço epistemológico").

Como aponta Martins (1999) com base na interpretação da obra lefebvriana, a produção do espaço envolve e internaliza as contradições da realidade na exata medida em que é,

---

[189] Os sujeitos protagonistas da história – os seres humanos vivos – não são agentes passivos do processo dialético da história. Não é possível ignorar os vários movimentos de resistência e antissistêmicos que surgem em vários momentos e espaços. No entanto, por uma questão de escala de análise, tem-se como foco a perspectiva de classe mais ampla, não entrando em discussão (não haveria espaço para isso) a produção das subjetividades dentro desse processo.

ele próprio, um produto social. Dentro dessa concepção, deve-se supor que o espaço contém e está contido nas relações sociais, ou seja, está embebido da economia política do modo de produção vigente e, como não poderia deixar de ser, integrado à suas contradições internas. Lefebvre (2016 [1968]) busca indicar que uma crítica da economia política do espaço não revoga o método ou os conceitos elaborados por Marx (2013 [1867]) ao fazer sua crítica da produção das coisas no espaço. Entretanto, a sua proposta implica transpô-lo para um outro nível, colocando acento nas contradições da produção do espaço como um produto social que incide novamente sobre a sociedade.

É sobre essa contradição da totalização do modo de produção capitalista que se quer refletir quando se afirma que o capitalismo vem sobrevivendo, ao longo de seu desenvolvimento, justamente graças aos mecanismos da produção do espaço. Mas, quanto mais o espaço é atraído para o núcleo do capitalismo, menos há a possibilidade de atenuar suas contradições pela exteriorização, tanto mais que essa mesma produção do espaço toma uma importância decisiva para o capital. Como afirma o próprio Lefebvre (2016 [1968], p.139), "a produção do espaço tende hoje a dominar a prática social".

Deve-se deixar claro que o espaço é sempre produzido imbuído de interesse. Embora tenha a aparência de neutro, como indica Lefebvre (2016 [1968]), o espaço representa os interesses daqueles que dominam sua produção, situando esse domínio como fundamental para a manutenção da classe capitalista no poder.

O modo capitalista de produção, portanto, desde os primeiros momentos de sua reprodução como uma totalidade que tende à universalidade, pode ser descrito como o processo de generalização e expansão das relações mercantis que o potencializa. Mas o capitalismo necessita não somente de generalizar as relações de troca, mas, fundamentalmente, as relações sociais de produção, isto é, as relações sociais específicas entre o capital e o trabalho. E essa tarefa o capitalismo realiza dominando a produção do espaço (LEFEBVRE, 1973). O objetivo dessa lógica é de transformar o valor na forma universal do trabalho abstrato, no fundamento material da tendência à universalização do capitalismo. Dessa maneira, para entender a posição dominante que é exercida pela lógica capitalista na sociedade moderna, é necessário utilizar o desenvolvimento de Lefebvre (1991 [1974]), que designa o espaço produzido dentro desses marcos de espaço abstrato[190], no qual prevalecem as relações mediadas pelo dinheiro, pela mercadoria, pelo

[190] O espaço abstrato surge da superação de um espaço sacralizado, metafísico: o espaço absoluto (LEFEBVRE, 1991).

capital e pelo trabalho abstrato. O espaço abstrato procura, de todas as maneiras, se alojar nas dimensões da existência social como forma de perpetuar a reprodução ampliada do capital e o mundo das mercadorias. Nessa lógica, o espaço no capitalismo se converte em mercadoria para troca e venda que assume as formas fetichizadas e estranhadas próprias do processo de produção das mercadorias. Nas palavras de Lefebvre (1991 [1974], p. 370):

> O espaço abstrato, que é um instrumento de dominação, sufoca tudo o que é concebido nele e busca sair dele. Embora isso não seja uma característica definitiva do espaço abstrato, não obstante, não há nada secundário ou casual sobre essa tendência. Esse espaço é letal e destrói as condições históricas que lhe deram origem, suas próprias diferenças (internas), e quaisquer diferenças que dão sinais de desenvolvimento, a fim de impor a sua racionalidade abstrata.

Percebe-se claramente que a produção do espaço (abstrato) está voltada para a reprodução das relações de produção, assim como para a reprodução das forças produtivas. Essa dinâmica faz parte, ela mesma, da imbricada dialética espacial lefebvriana, o espaço como produto e produtor das relações sociais[191].

> Lefebvre afirma que "o espaço (social) é um produto (social)". O espaço precisa ser entendido no contexto do modo de produção de uma época particular. Apesar da atenção de Lefebvre ao papel das ideias, reconhece a importância das forças e das relações de produção (ELDEN, 2004, p.184)[192].

Para entender a tese fundamental do pensamento de Lefebvre (1991 [1974]), é necessário, antes de tudo, assumir que o espaço está fundamentalmente atado à realidade social e que, portanto, ele não existe em "si mesmo". O espaço está necessariamente integrado à prática social e, sobretudo, é resultado e pré-condição da produção da própria sociedade. Nesse marco, pensar a produção social do espaço é pensar a sociedade que o produziu, resultado direto do trabalho social desprendido no processo de objetivação do social. O espaço é um meio, não um fim (LEFEBVRE, 2016 [1968], p. 44).

O espaço é resultado da prática social, produzido pelas relações sociais de produção e, dessa forma, carrega consigo as contradições da realidade. Com o funcionamento do capitalismo ocorre uma constante programação ou padronização das práticas sociais

---

[191]A chave para a teoria de Lefebvre é a compreensão de que a produção do espaço pode ser dividida em três dimensões ou processos dialeticamente interconectados. Lefebvre também os chama de *formantes* ou momentos da produção do espaço. Eles são duplamente determinados e da mesma forma duplamente designados. Se referem à tríade da "prática espacial", das "representações do espaço" e dos "espaços de representação". Por sua vez, estes se referem ao espaço "percebido", "concebido" e "vivido".

[192] Lefebvre states that '(social) space is a (social) product'. Space needs to be understood in the context of the mode of production of a particular epoch. Despite Lefebvre's attention to the role of ideas, he does recognize the importance of forces and relations of production (tradução minha).

voltadas para a realização da reprodução ampliada do capital e estas, por sua vez, apesar de incidirem sobre o espaço.

Nesse sentido, o espaço é o resultado dessa relação dialética, estando constantemente imbricado na produção de formas socioespaciais por intermédio dos processos também socioespaciais. Relações sociais se realizam na forma de relações espaciais. Como afirma Harvey (1989), as relações sociais **são** espaciais. Denomina-se isso, por conseguinte, já que toda relação social é uma relação política, de uma política do espaço. Assim, por meio da produção do espaço pelos indivíduos, cria-se uma construção política.[193]

A economia política da urbanização e sua crítica nos países de capitalismo periférico

A teoria marxista que se desenvolveu também na periferia do mundo, em especial aquela que interessa primordialmente aqui – sobre a economia política da urbanização -, incorporou algo fundamental: não apenas se preocupava com a expressão espacial do processo de acumulação do capital, mas também com a forma como essa expressão ocorria. Ou seja, ela se preocupou em tratar da produção do espaço, mesmo quando não se referenciava diretamente a Lefebvre. As perguntas que assombravam nossos intelectuais periféricos ao olhar por qualquer janela eram: "como explicar a industrialização dos baixos salários?" "Como explicar a expansão da favelização assentada na autoconstrução?" Como acontece a entrada e a reprodução de capital estrangeiro nesses países?"

Este contexto não é descolado de convergências que existem com o processo global (SWYNGEDOUW, 2015). Entretanto, existem divergências bem próprias que estão ligadas à formação econômico-social e espacial do subdesenvolvimento que, de certa forma, acumula os tempos e forma as continuidades da nossa formação histórica.

Uma das críticas que mais reverberou no contexto do *urbanismo subalterno* talvez seja o texto *Slumdog Cities*, de Ananya Roy (2017 [2011]). Neste texto de intervenção na discussão epistemológica e metodológica nos chamados estudos das cidades globais. A paisagem da favela, segundo a autora, é a invariante das cidades dos países subalternos e colonizados que desponta e questiona toda a formação teórica urbana. Tarefa árdua num mundo em que até mesmo uma certa teoria crítica fica refém do lugar comum. Sua teorização neste artigo é exatamente colocar em evidência o lugar bastante específico que

[193] Lefebvre (1991 [1974], p.125) afirma: "there is a politics of space because space is political".

essas *cidades faveladas* possuem dentro do contexto dos estudos urbanos e, com isso, problematizar leituras "dos teóricos dos centros", mas também relativizar as posturas dos estudos subalternos.

Entretanto, aqui, considero sobretudo a contribuição dos intelectuais marxistas latino-americanos, portanto, perceberam a importância de se iniciar o que poderia vir a ser uma *teoria da urbanização na periferia do capitalismo*, incorporando os desenvolvimentos dados pela tradição marxista europeia, mas tratando seus desdobramentos específicos para a realidade latino-americana, periférica e dependente (ARANTES, 2009)[194].

Era preciso entender os mecanismos que permitiam esse entrelaçamento e, para isso, era preciso compreender a especificidade dos mecanismos da valorização do valor na periferia capitalista –construindo, sem meias palavras, uma crítica da economia política dos países periféricos. E foi exatamente isso que Marini (2005) procurou salientar em sua produção intelectual: o autor desenvolveu a tese de que, nos países de capitalismo dependente, atrasado e periférico, existe uma superexploração da força de trabalho que utiliza vários expedientes para intensificar a formação da massa de mais-valor que vai alimentar a reprodução ampliada de capitais em outras partes do mundo.

Essa linha de pensamento acredita que a transferência de valor internacional é a razão para a nossa condição de país subdesenvolvido e periférico. A mão de obra, nos países de capitalismo periférico, é superexplorada para enviar riqueza aos países centrais, criando um fluxo constante de riqueza que, por causa das perdas, impede o desenvolvimento da periferia[195]. Essas perdas, ou transferências de valor, têm sido historicamente compensadas pela exploração interna da força de trabalho em vários expedientes ao longo do tempo de trabalho favorecendo a acumulação de capital, seja por meio da redução dos gastos capitalistas com capital constante ou da redução do capital variável.

Em relação aos custos de redução do capital variável, ressalto que há vários expedientes que expõem os trabalhadores da relação direta trabalho-capital (formal ou informal) que acabam favorecendo a acumulação. O trabalho ultraprecarizado e informal, o trabalho

---

[194] Esse esforço levou a crítica ao pensamento da Cepal (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe), que desenvolveu novas interpretações sobre a natureza da dependência, do subdesenvolvimento, do atraso e do papel da modernização nesses países.

[195] É aqui que se desenvolve a interessante tese de que subdesenvolvimento não é mera escada rumo ao desenvolvimento, mascarada pelo eufemismo da ONU e por correlatos como "países em desenvolvimento". O subdesenvolvimento é, portanto, uma condição estrutural que diz respeito à forma como cada país se insere na estrutura mundial da reprodução ampliada do capital desde a época das grandes navegações. Sobre isso, ver a *Crítica da razão dualista*, de Francisco de Oliveira (1972).

infantil e o retorno do trabalho escravo são algumas dessas expressões. Mas interessa aqui aquela com uma ligação muito direta com a economia política da urbanização e que foi incorporada pelos expoentes dos estudos do urbanismo (MARICATO, 1979; 1996; ROLNIK; BONDUKI,1979) e arquitetura (FERRO, 1979; PEREIRA, 1988); das políticas públicas (BOLAFFI, 1979); da economia (OLIVEIRA, 1972; SINGER, 1973); da sociologia (KOWARICK, 1980; KOWARICK; BRANT; CAMARGO, 1975); ou da geografia (SANTOS, 1978; 1979; 1980).

Todos esses autores observaram que a teoria do valor de Marx (2013 [1867]) não se realizava apenas no chão da fábrica. A realidade objetiva imposta pela condição de intelectuais nos países dependentes obrigou a uma interpretação diferente que incorporasse aquilo com que estavam lidando. Com isso, eles captaram o *pulo do gato* em que se estruturou o calçamento desses países rumo à globalização capitalista. O escoamento de riquezas como consequência da superexploração também estaria vinculado à forma como ocorria a produção direta do tecido urbano.

Assim, as pistas que esses autores seguem e que se desdobram em uma teoria crítica do urbano foram descobertas quando eles passaram a considerar a cidade e sua produção como parte decisiva da produção e reprodução do capital, no lugar da interpretação corrente do espaço como mero suporte de processos econômicos (ARANTES, 2009).

Influenciados pela leitura da obra marxiana e de seus intérpretes, sobretudo os franceses (ARANTES, 2009), esses teóricos latino-americanos – alguns agrupados em torno do Cebrap (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento) e da FAU-USP (Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo) – procuraram analisar, tendo por base a condição de subdesenvolvimento, a situação peculiar em que acontecia a reprodução da força de trabalho em oposição àquela que ocorria nos estados de bem-estar social.

Com relação a isso, Arantes (2009, p. 104) complementa:

> Como a reprodução da força de trabalho é um fenômeno que se dá no espaço, sua condição precarizada gerava reciprocamente uma urbanização *sui generis*. As definições de 'periferia', 'espoliação urbana' e da 'autoconstrução da moradia' foram fundamentais para aclimatar os conceitos da sociologia francesa a essa situação particular.

A expansão do tecido urbano nos países dependentes estava, como demonstrou Milton Santos (1978) e Ermínia Maricato (1996), necessariamente vinculada à expansão dos

limites das periferias urbanas[196], sempre desprovidas dos serviços urbanos essenciais e distantes da oferta de emprego, marcada pelo acesso informal a terra[197] a fim de receber o enorme contingente de pessoas que vinham do êxodo rural ao longo da década de 1960 e 1970, ao passo que o mercado formal nas cidades se restringia a uma pequena parcela da população mais favorecida. Paradoxalmente, esse espraiamento periférico da cidade industrial brasileira se dava pela ação deliberada do Estado, que estimulava – em especial no período militar – soluções habitacionais de baixo custo nas periferias, por serem adequadas ao modelo do capitalismo periférico dependente, mantendo baixos os valores de reprodução da força de trabalho (FERREIRA, 2003).

A cidade, cabe postular, seguindo a tradição do pensamento marxista no campo da urbanização, é colocada em uma perspectiva central para a acumulação de capital. Mas cabe lembrar que, para que isso aconteça, é necessário que se garanta a superexploração da força de trabalho e, para que essa desapropriação ocorra, é preciso aplicar o expediente da violência. Como lembra Martins (2009), violência essa intrínseca a esse processo de reestruturação das realidades urbanas que, desde o século XIX, atuam a fim de garantir o monopólio de capital sobre a cidade. Davis (2006, p.102) destaca "a violência do Estado na mercadorização da terra", já que é frequente observar tanto a ação policial como o uso indiscriminado de tratores para abrir novos caminhos para o mercado na cidade.

Isso ocorre muitas vezes amparado por aparelhos legais – como é o caso da violência física ou por meio dos planejamentos tecnocráticos entre tantos outros expedientes. Harvey (2005, p. 77) destaca: "O Estado, com o monopólio da violência física e definições de legalidade, cumpre essencial papel nos processos de acumulação por espoliação". Mas existem também ações, inclusive amparadas pelo Estado, que são ilegais, como a aplicação desigual de leis ou abusos de poder (econômico e/ou político). Dessa forma, fica claro perceber a interconexão parasitária do Estado e do capital, que agem de forma violenta para perpetuar o modo de produção capitalista por intermédio da expropriação, cada vez maior, das classes trabalhadoras.

---

[196] Esse processo é constantemente (re)colocado pelo seu próprio impulso. Deve-se dizer que com a chegada de melhorias urbanas em áreas antes desprovidas, eleva-se seu preço econômico à medida que decai seu ônus social. No momento em que ocorre esse processo de valorização, essas áreas, antes acessíveis a faixas de remuneração mais baixa, tendem a expulsar a maioria dos locatários, os proprietários que não puderem pagar o aumento de taxas e impostos, transformando-se em zonas para as camadas melhor remuneradas (KOWARICK, 2000, p. 28).

[197] Sobre o acesso a terra no Brasil, ver MARICATO, Ermínia. 2009. O nó da terra. **Piauí**, 02 jun.

Nesse sentido é que David Harvey (2012, p.57)198 adverte: "A economia da despossessão da população vulnerável é tão ativa quanto perpétua". A acumulação que acontece pela despossessão deve acontecer necessariamente contra as populações já vulneráveis, exatamente para permitir o maior acúmulo pela classe dos capitalistas. Assim, essa economia da despossessão se reproduz, no tempo e no espaço, para manter ativa a circulação de capital.

O funcionamento normal de um sistema urbano capitalista tende a uma distribuição regressiva da riqueza social geral e da renda real em favor dos mais ricos, e esse processo só pode ser amenizado (mas nunca barrado) por alguma forma de planejamento que interfira efetivamente nos mecanismos de mercado. Dessa forma, ao privilegiar uma política urbana que se destine apenas a criar condições para a acumulação do capital, a ação do poder público pode se tornar um vetor de expansão das disparidades sociais que afeta a qualidade de vida dos diversos cidadãos, agindo, assim, na contramão de suas atribuições (TONUCCI, ÁVILA, 2008).

A cidade promove a "dilapidação da força de trabalho" (KOWARICK, 1980) por meio das jornadas de trabalho prolongadas, dos longos períodos de deslocamento, da autoconstrução – em suma, das condições urbanas de existência. Assim, a despossessão material parece ser a condição perpétua para a reprodução do capital nos países periféricos. Com a ideia de espoliação urbana, Lúcio Kowarick (1980) pretende qualificar a expulsão dos pobres para as periferias como resultado e causa do crescimento econômico. O autor define espoliação urbana como

> O somatório de extorsões que se operam através da inexistência ou precariedade de serviços de consumo coletivo, apresentados como socialmente necessários em relação aos níveis de subsistência, e que agudizam ainda mais a dilapidação realizada no âmbito das relações de trabalho.

Assim, exclusão e pobreza não aparecem como anomalias do capitalismo periférico-dependente, mas, exatamente o contrário, são exemplo de seu vigor[199]. A urbanização como acontece nesses países é o que garante que possam acontecer as transferências de valor e a existência da dominação social capitalista específica dessa formação social.

---

[198] The economy of dispossession of vulnerable population is as active as it is perpetual (tradução minha).

[199] Vale ter em conta o que Chico Oliveira (2003, p.131), em *O Ornitorrinco*, escreve: O subdesenvolvimento viria a ser, portanto, a forma da exceção permanente do sistema capitalista na sua periferia. Como disse Walter Benjamin, os oprimidos sabem do que se trata. A autoconstrução como exceção da cidade, o trabalho informal como exceção do emprego, o patrimonialismo como exceção da concorrência, a coerção estatal como exceção da acumulação privada.

Aqui, cabe destacar, seja pela sua presença, seja pela sua consciente ausência, o papel fundamental do Estado nesse processo (OLIVEIRA, 1982).

É importante ressaltar que a urbanização e o crescimento econômico na periferia só são possíveis de ocorrer quando assentados na informalidade e na precariedade de parte da economia, entendidas aqui não como etapa rumo ao desenvolvimento, mas como sua própria natureza. É esse o sentido que Milton Santos (1979) utiliza ao desenvolver a ideia dos dois circuitos da economia urbana nos países subdesenvolvidos. Para ele, fazia parte da economia desses países, de forma a assentar o amplo desenvolvimento das forças produtivas e de atrair os investimentos de capitais, a existência de um setor inferior que fosse capaz de, simultaneamente, reduzir os custos da força de trabalho e garantir sua reprodução.

Como consequência, "surge o problema da periferia" (ARANTES, 2009, p.116). A paisagem das cidades brasileiras (e latino-americanas em geral) foram, ao longo da segunda metade do século XX, sendo cada vez mais preenchidas com aglomerados, clandestinos ou não, carentes de infraestrutura, distantes de onde residia a mão de obra necessária. A periferia, portanto, aparece como uma forma descritiva nesse primeiro momento para designar a ocorrência espacial do espraiamento horizontal da cidade.

O laboratório brasileiro de uma urbanização periférica

O processo de urbanização no Brasil acontece pela expansão das periferias. Não poderia ser diferente numa sociedade com feridas nunca cicatrizadas deixadas pelo passado de colonização e escravagismo e que se integrou subalternamente a uma globalização capitalista. As desigualdades de classe, que guardam uma enorme ligação com esse passado, se reproduzem no momento da produção do espaço urbano que se manifesta profundamente desigual, fragmentado e hierarquizado. Bolaffi (1982) e Santos (1980) percebem, cada um à sua maneira, o padrão de crescimento periférico que combina a concentração/centralização da riqueza nas grandes cidades com o "derramamento" da pobreza sobre o território circunvizinho, em geral caracterizado pela deterioração social e econômica dos que ali vivem.

Dito isto, é possível entender a dinâmica da urbanização nos países periféricos como um processo de reprodução, em escalas cada vez mais amplas, da desigualdade que se expressa espacialmente e se torna, a cada novo ciclo, mais visível. O caso brasileiro pode

ser ilustrativo. Partindo do contexto denominado de *industrialização tardia*, o crescimento econômico industrial brasileiro esteve diretamente ligado à formação das periferias urbanas. Esse padrão de crescimento econômico, baseado na acumulação industrial concentrada nas antigas áreas cafeeiras do centro-leste do estado de São Paulo e centro-oeste de Rio de Janeiro, só teve a possibilidade de atingir os patamares de competitividade com a instauração de regimes de trabalho de exploração intensa. É o que Chico de Oliveira (1972) chamou de industrialização dos baixos salários[200]. A demanda por habitações para as classes populares aumenta devido ao fenômeno do êxodo rural, que leva à migração para as cidades em busca de trabalho. Entretanto, a maior parte não é absorvida imediatamente pela indústria em vias de consolidação, formando um amplo *exército de reserva*. A solução adotada, na forma periférica da urbanização adotada no Brasil, foi rapidamente abandonar a construção das vilas operárias. "As empresas transferiram o custo da moradia, conjuntamente aos gastos com transporte, para o próprio trabalhador" (KOWARICK, 1979, p.35). Dessa forma, se generaliza a solução *alla periferica*: de forma homóloga à industrialização de baixos salários, acontece a *urbanização dos baixos salários* (MARICATO, 1996), marcada pela autoconstrução da casa, pela ocupação irregular da terra, pela extensão horizontal de bairros sem urbanização, cuja ocupação é viabilizada pelo precário transporte sobre rodas, indispensável para transportar a força de trabalho. A urbanização dos baixos salários representa, assim, a forma que a classe trabalhadora, empregada ou desempregada, arranjou para continuar na cidade de forma a integrar os circuitos de exploração do capital.

O resultado disso não poderia ser diferente. A alarmante expansão da pobreza e das periferias metropolitanas é o que sustentou a reprodução do capital e a forma como os países periféricos se inseriram no contexto da globalização. Como aponta João Sette Whitaker Ferreira (2003), estima-se que ao final do século XX na América Latina cerca de 50% da população vivia em condições de informalidade no acesso à habitação.

Isso só foi possível com uma certa situação de tolerância do poder público diante da informalidade e da ilegalidade que a urbanização dos baixos salários tinha como pressuposto. O Estado, em conluio com a nascente burguesia brasileira, garantia com sua negligência as condições necessárias para uma força de trabalho com baixo custo para

[200] Claro, precisamos apontar que o salário não é apenas a quantidade de dinheiro que se recebe após um mês de trabalho. Podemos descrevê-lo como todos os recursos necessários para a reprodução material de uma pessoa enquanto trabalhadora, reduzida no limite à *vida nua*.

integrar o circuito produtivo. Como lembra Ermínia Maricato (2003), isso não ocorreu por benevolência do Estado, mas por uma necessidade econômica. A indústria periférica necessitava de grandes volumes de pessoas que reproduzissem sua força de trabalho a baixíssimos custos, pois essa era a condição para a existência de um sobrelucro, a condição para a classe burguesa existir[201]. As classes populares, em geral com baixíssima renda, só podiam acessar um lugar para morar por meio da ocupação (que, em geral, resultam nas favelas), e aqueles com um pouco mais de renda, com a ocupação de loteamentos clandestinos. Entretanto, ambos estavam sujeitos a sérios problemas de qualidade de vida, como a falta de infraestrutura e o acesso a serviços urbanos, entre outros.

No caso brasileiro, teve-se que conviver, portanto, com a extensão da pobreza ao longo de toda a década de 1970 e 1980, tornando-se a sociedade cada vez mais citadina. Isso levou a uma certa organização da sociedade civil em torno das pautas da reforma urbana (KOWARICK, 1987) que, durante a redemocratização do país, aprovou uma constituição avançada nas questões urbanas (artigos 182 e 183 da Constituição Federal de 1988), que pretendia inverter o quadro de precarização em que a cidade brasileira havia se baseado historicamente (COSTA, 1988). No final do século XX, a imagem das cidades brasileiras era marcada profundamente pelo signo da periferia: associada à violência, à precariedade das moradias, à ausência de postos de trabalhos, à inércia econômica, à poluição e degradação ambiental, ao tráfico de drogas, às enchentes em períodos de chuva, à falta de saneamento básico, entre outros males.

O urbanismo brasileiro despendeu esforços para a solução, pensando, sobretudo com o capítulo da Reforma Urbana na *Constituinte de 1988*, formas de desenvolvimento econômico e social para essas áreas. Entretanto, mal se sabia que o esforço era mais próximo de Sísifo do que de Hércules. A extensão das periferias urbanas[202] tem sua expressão mais concreta na segregação espacial, configurando imensas regiões nas quais a pobreza é disseminada. Pela primeira vez na história do país, registravam-se extensas áreas de concentração de pobreza, a qual se apresentava relativamente esparsa nas zonas rurais antes do processo de urbanização.

As transformações econômicas emplacadas pelo neoliberalismo na última década do século XX não conseguiram resolver o problema da periferia; pelo contrário, apenas

---

[201] Aqui me refiro, sobretudo, à ideia de Marini (2005).
[202] a partir dos anos de 1980 elas cresceram mais do que os núcleos ou municípios centrais nas metrópoles

aprofundaram a periferização do Brasil. Qualquer expectativa de que o *Estado de Bem-Estar Social* chegaria aos trópicos recebeu a pá de cal com a formulação do *Estado Neoliberal* que, este sim, chegou rapidamente à América Latina. Afinal, seu objetivo primordial era ser um meio de "conter as classes perigosas" (WALLERSTEIN, 2004, p.424).

Sobre isso, Luciana Lago (2009) oferece um balanço importante, ao identificar uma crescente polarização da sociedade por meio da expansão da urbanização. Isso, segundo ela, se deve ao processo de reestruturação econômica do modelo de acumulação (a acumulação flexível) na sua expressão periférica, que expulsa grande parte das camadas inferiores dos trabalhadores dos setores produtivos da indústria e dos serviços para o desemprego. Assim, acontece a expansão das atividades informais que ganham, cada vez mais, importância para a subsistência de parcelas cada vez maiores da população brasileira. A informalidade é um processo que está em crescimento "[...] não apenas como uma forma de subemprego disfarçado, mas como a tendência central do mundo do trabalho no Brasil" (OLIVEIRA, 2004, p. 3). De uma certa maneira, o que Milton Santos (1979) descreveu para os setores superiores e inferiores da economia urbana como ele percebia naquele momento se perpetuou e se cristalizou como a forma de sobrevivência básica de uma grande parte da população[203]. A urbanização precária que representa as periferias indica uma desconexão estrutural e permanente entre a cidade e as economias formais.

Com esse cenário, a expectativa de uma reforma urbana se tornava cada vez maior. Era ela a grande aposta de movimentos sociais, intelectuais acadêmicos e dos setores técnicos[204]. Ainda que a pauta não tenha experimentado grandes avanços durante os primeiros governos democráticos de caráter liberal dos Fernandos (Collor e Henrique Cardoso), ainda se mantinha na academia o discurso da reforma urbana como pauta fundamental, como Cardoso (1997) e Maricato (1994) defendiam. Depois de doze anos de sua apresentação, o projeto de lei que regulamentava o capítulo de política urbana da Constituição, apresentado em 1989 pelo senador Pompeu de Sousa, foi aprovado e sancionado em 2001. E com a eleição do governo de Luiz Inácio Lula da Silva em 2003, a pauta da reforma urbana ganhou outro fôlego e muito foi investido em sua realização.

---

[203] No início do século XXI, cerca de 48% da População Economicamente Ativa (PEA) brasileira que se encontra trabalhando não possui um contrato formal de trabalho (OLIVEIRA, 2004). No ano de 2017, o emprego sem carteira assinada superou o formal pela primeira vez.
[204] Sobre uma história da Reforma Urbana no Brasil, baseio-me no estudo de Freitas (2015).

Talvez o ápice desse processo tenha sido o momento em que Ermínia Maricato assumiu, ainda no mesmo ano, a Secretaria Executiva do recém-criado Ministério das Cidades.

Ermínia Maricato (2007), em artigo depois de sua saída do cargo, comenta que, naquele momento de criação do ministério, "os primeiros passos na retomada do papel do Estado na construção de uma política urbana para as cidades foram dados". Todavia, ela, que participou dos primeiros anos, logo percebeu que as medidas estavam, em sua maioria, "vinculadas a interesses de capitais privados e partidários" que ocasionaram seu rompimento. Os limites das políticas públicas estavam dados pela própria forma do Estado, que mantinha um mutualismo com capitais privados – nacionais e internacionais. Isso indicou os caminhos do que Arantes (2013) chamou de (anti)reforma urbana.

Decerto, o Brasil, entre 2003 e 2013, viveu uma década de crescimento econômico continuado, de aumento de emprego, de mobilidade social, de programas compensatórios de transferência de renda. Claro que esse recorte é dado por uma cidadania baseada no consumo e no crédito, que incentivou o "empreendedorismo" e se baseou em recordes na produção de carros (que levou ao nosso apocalipse motorizado tupiniquim) e em *commodities* (entrando nessa conta as chacinas de grupos indígenas e os crimes ambientais, como o da Samarco, na Bacia do rio Doce) e, para arrematar, o país foi o "hospedeiro" de espetáculos globais como a Copa do Mundo e as Olimpíadas. Enfim, o país deixou de ser coadjuvante e tornou-se um dos protagonistas no concerto mundial das nações.

Esse é um debate importante de ser travado. Não são importantes o crescimento econômico e a melhora das condições de vida da população? O caminho tomado pelo Brasil nesses anos não representou um avanço rumo a melhores condições? Ou teria funcionado como uma gestão de crise para as classes capitalistas, como vem denunciando Paulo Arantes (2014)[205]?. Importante ainda lembrar o que seu filho, Pedro Arantes (2013, s.p.), tem a dizer:

> Muitas coisas desmentem ou relativizam esse cenário cor-de-rosa do Brasil emergente, mas talvez a principal delas seja a inviabilidade crônica de nossas metrópoles. O crescimento econômico e os níveis recordes de investimento não melhoraram as condições urbanas, mas, pelo contrário, levaram ao limite do impossível a vida nas cidades.

[205] Sobre isso, é interessante ver também o que Kurz (2008) tem a dizer.

Talvez um dos maiores exemplos tenha sido a criação, pelo PT, do Programa Minha Casa, Minha Vida, lançado em 2009, logo após a crise mundial de 2008[206]. Os primeiros anos do governo Lula (2003-2010) foram marcados por uma intensificação da produção e valorização imobiliária no Brasil[207]. Trabalhos recentes (ROYER, 2009; FIX, 2011; SHIMBO, 2010; RUFINO, 2012) mostram que o *boom* imobiliário brasileiro insere-se no movimento de convergência entre capital financeiro e imobiliário e repercute em mudanças estruturais na organização do setor, amparadas por uma série de medidas jurídico-institucionais estabelecidas pelo governo[208]. No entanto, esse cenário de prosperidade foi ameaçado pela crise mundial de 2008, causada pela explosão da bolha imobiliária norte-americana, que desmontou o mercado financeiro dos EUA e atingiu escala global. Para evitar seu impacto no Brasil, o governo articulou um conjunto de medidas, em que se inseriu o programa Minha Casa, Minha Vida. Contra o "temor de desaceleração do crédito e da desvalorização dos ativos das empresas", a habitação apareceu novamente como "estratégia econômica, política e ideológica" (MIOTO, 2016, p.189). Sua forma de concepção e o modelo em que foi executado significaram uma "política habitacional privatista e a captura de fundos públicos por determinadas frações do capital" (FIX; ARANTES, 2009, p.14).

Por se tratar de um programa no qual o papel do Estado é fundamental, porém não na provisão direta, senão enquanto impulsionador do mercado, o MCMV se configura claramente como uma medida de abertura de oportunidades para o capital em risco de desvalorização (ROLNIK, 2015). Representa, portanto, uma nova mobilização do FGTS como disponibilizador de crédito, de forma a garantir a realização da demanda efetiva de consumo. Com isso, os capitais sobreacumulados, em geral resultado do amplo crescimento imobiliário nos primeiros anos do governo Lula (2003-2010), puderam continuar se realizando com garantia pública do consumo das mercadorias-casa sem maiores riscos colocados pelo momento de crise mundial (CANETTIERI; PAOLINELLI, 2017).

Além das questões projetuais levantadas, como área extremamente reduzida ou tipologia altamente padronizada (SHIMBO, 2010), havia o problema de aumentar a periferização. O Minha Casa, Minha Vida faixa 1, destinado à população de baixa renda (até R$

---

[206] Em um artigo em coautoria com Marina Sanders Paolinelli, discutimos algumas das implicações do MCMV. Conferir Canettieri e Paolinelli (2017)

[207]Conferir na Revista Exame, de 30 de maio de 2012, que em 2010 a valorização imobiliária foi de 23%, representando a segunda maior taxa mundial.

[208]Como a Lei Federal 10.391 e a Medida Provisória 252.

1.600,00) e com subsídio do governo federal, consolidou-se nas periferias, uma vez que é nesses lugares que o lucro das empreiteiras seria maior, apropriando-se dos recursos federais para criar moradias, construíram-nas sem cidade (ROLNIK, 2015). Por isso a expressão de Boulos[209], liderança do Movimento dos Trabalhadores sem Teto – MTST: "O Minha Casa, Minha Vida enxuga gelo." Enxuga gelo, pois não oferece qualquer política para o controle da especulação imobiliária que, com recursos subsidiados, não reduziu a taxa de crescimento do déficit habitacional no Brasil, mas, paradoxalmente, acabou aumentando-a.

Pedro Arantes (2013) se refere a esse processo como uma Antirreforma Urbana levada a cabo pelo PT como resultado de uma política de conciliação de classes. Uma espécie de conciliação forçada em que os que ganham são, novamente, os que sempre ganham. Tal concertação é extremamente desequilibrada, já que há um predomínio dos interesses empresariais privados que promovem a financeirização da política urbana, inclusive com recursos públicos, em detrimento dos direitos sociais de amplas parcelas sociais, reproduzindo e ampliando as periferias e, sem cessar, a característica fundamental do capitalismo dependente, que é a urbanização dos baixos salários.

Sendo assim, o que foi apresentado como solução para as classes populares, na verdade nunca foi uma solução de fato. A forma urbana que as metrópoles tomaram pode dizer muito sobre a deformação da precária e incompleta cidadania que se construiu no país. Há um avanço da barbárie urbana concomitante com o avanço da cidade-mercadoria. Nos últimos anos, houve o *boom* imobiliário e o *boom* automobilístico – ambos impulsionados pelo governo federal –, que colaboraram não para o crescimento da qualidade da vida urbana, mas para sua crescente deterioração, objetivando satisfazer ávidos capitais em busca de valorização.

A institucionalidade se mostrou esticada ao máximo e puída diante dos intelectuais que se aventuraram nesse campo com sua atuação política. Em especial a segunda década do século XXI foi marcada por posições radicais – estando muitos deles envolvidos com os novos movimentos sociais. Isso se deve ao fato de que as cidades, no capitalismo, nunca deixaram de ser instrumentos de acumulação, sendo agora marcadas pela financeirização, que representa a produção do espaço voltada para atender aos imperativos de acumulação de capitais. Diante da voracidade e volatilidade desses capitais, não existe campo

[209] Conferir reportagem do *El País* do dia 27 de janeiro de 2014. Guilherme Boulos: "O Minha Casa Minha Vida enxuga gelo".

institucional para fazer frente a essa acumulação[210]. Esse é o registro de que se passou a fazer parte de uma urbanização neoliberal que incidiu sobre o país.

Considerações parciais

No contexto da produção do espaço, fica evidente como a relação coisificada manifesta-se como expressão da extensão do capital e de seu impulso tautológico de reprodução automática, o que, evidentemente, tem impacto na forma das relações sociais. A cidade aparece, nos termos de Henri Lefebvre (2016 [1968]), como uma grande *fábrica social*, isto é, como processo de produção e circulação ampliada de mercadoria em todos os poros do tecido social. Neste sentido, é fundamental ter em conta que Henri Lefebvre (1991 [1974]), em sua inovadora leitura marxista para uma crítica do metabolismo do capital, se vale da ideia da produção do espaço como elemento fundamental. O espaço como um produto social é, ao mesmo tempo, produtor das relações sociais; isso implica que as relações de dominação do capital se realizam nesse momento. A espacialidade concretizada e criada pela lógica do capital avança progressivamente e cria *um espaço*[211] à sua imagem e semelhança: homogêneo pela extensão das raízes do fundamento do capital, com a mercadoria que conquista todos os espaços; fragmentado de acordo com sua estrutura social clivada, que produz e se reproduz pela desigualdade; e hierarquicamente estruturado. É essa a estratégia de sobrevivência do capital hoje: reproduzir as relações sociais de produção e produzir espaço (LEFEBVRE, 1972).

Entretanto, por mais que essa seja a *ordem* da reprodução do capital, ela tem sua forma de manifestação [*Erscheinungsform*] específica em diferentes contextos de formação social, econômica e espacial. Aqui, aprofundei-me do posto de observação de que disponho: um país dependente e periférico, ex-colônia europeia. Isso implica uma determinada forma de produzir o espaço que é muito específica e que, historicamente, se arrasta sem existir qualquer sinal de sua completa superação. A principal chave que ajuda a interpretar essa especificidade me parece ser a condição periférica. Uma forma de acumulação específica assentada na superexploração da força de trabalho e na adoção de expedientes de sobretrabalho para a reprodução da classe trabalhadora que amplia a margem de lucro do capitalista, o que ficou conhecido na literatura como espoliação

[210] Basta ver o contexto de golpe jurídico-parlamentar-midiático perpetrado pelas oligarquias nacionais brasileiras em alinhamento com interesses do capital financeiro internacional contra a presidente eleita, Dilma Rousself, ocorrido em 2016.
[211] Lefebvre destaca como toda e qualquer sociedade produz um espaço, o seu próprio espaço.

urbana, batizada assim pelo brasileiro Lúcio Kowarick (1979), e que Harvey (2004) também percebeu sob a alcunha de acumulação por desposessão.

É essa característica que explica as paisagens precárias das periferias que dominam as cidades e metrópoles dos países de capitalismo periférico da América Latina e do Brasil. Especificamente a expansão periférica e horizontalizada das periferias brasileiras, baseada na autoconstrução e nos mutirões, foi um dos modos encontrados pelo capital para reduzir o custo de reprodução da força de trabalho, o que alavancava a acumulação de capital industrial nos seus centros mais dinâmicos. O processo de crescimento horizontal e periférico dessas cidades se dava então de acordo com as necessidades da acumulação de capital industrial. Essa teoria contribuiu para rejeitar as teorias que tratavam a pobreza urbana e sua expressão espacial como resquícios do campo na cidade, arcaísmos que resistiam à modernização e que, em mais ou menos tempo, iriam perecer. O que a abordagem de base marxista da teoria da dependência descobriu é que não: a despossessão é estrutural nas economias periféricas, porque engendra uma forma de exploração e de dominação específica que garante a sustentação do capital como forma de mediação social.

E essa despossessão, vale lembrar, se realiza no momento da produção do espaço, que é dominada pela forma do capital de extrair rendas fundiárias, mas também – e aqui, me parece fundamental destacar – de atuar como uma forma de dominação social que produz e é produzida pelas relações cotidianas. Essa produção do espaço precária é uma estratégia do capital. Assim, a periferia é

> uma estratégia do capital [que] está voltada para a realização de três dimensões essenciais na sua reprodução: a exploração da força de trabalho, a valorização do capital e a dominação social. Entender a segregação espacial a partir dessas três dimensões significa entender, sobretudo, a relação que guarda com a reprodução ampliada do capital. Com isso, destaca-se que a segregação, enquanto produção social do espaço, é uma das formas encontradas para a manutenção do sistema capitalista. (CANETTIERI; GONÇALVES; LIBERATO, 2015, p.9)

A produção do espaço periférico sempre esteve em jogo nos países periféricos. Primeiro, com a autoconstrução por necessidade (e, até mesmo, como política pública), para depois o complexo imobiliário-financeiro entender que existia aí um filão de mercado ainda não explorado completamente, que obrigou a que se refizesse todo o emaranhado de entrincheirados e insurgentes. Assim, o que importa é ter em conta a natureza dessa produção do espaço. Ao contrário do modelo "clássico", em que o centro deveria absorver sua periferia, o esquema que ocorreu nas economias periféricas foi algo inverso: era

necessário *criar* a periferia. A "especificidade particular" de um tal modelo consistiria em reproduzir e criar uma larga "periferia" onde predominassem padrões não capitalísticos de relações de produção como forma e meio de sustentação e alimentação do crescimento dos setores estratégicos nitidamente capitalistas, que são, a longo prazo, a garantia das estruturas de dominação próprias do capital e de sua reprodução.

As periferias, portanto, são a expressão mais avançada do capitalismo em crise. *Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate*[212].

[212] A frase é a inscrição das portas do inferno como aparece no texto de Dante Alighieri, *A divina comédia*. O recurso de sua utilização é mais do que mero "efeito especial". Conforme várias pesquisas nas ciências econômicas, o efeito de morar em uma periferia acarreta impacto em mudanças de renda por gerações (ver a reportagem da BBC Brasil, de Luis Fajardo, do dia 28 de janeiro de 2015, *Nascer em bairro pobre e de periferia prejudica ascensão social por décadas*). Como discutido aqui, o inferno é muito além da renda.

CAPÍTULO V – COTIDIANO E EXPERIÊNCIA NA PERIFERIA: A REPRODUÇÃO DA VIDA DOS *HOMINES SACRI*

Nós que nascemos do enigma,
que chegamos ao mundo à medida
que o mundo ia saindo
Danez Smith

Introdução

Neste momento, cabe tratar do cotidiano das periferias, buscando refletir sobre a experiência que essa especificidade no espaço engendra na produção de subjetividades. Como afirmado anteriormente, a periferia se integra na totalidade capitalista, mas se integra negativamente. Ela faz parte como a não parte e, portanto, acaba sendo um resíduo. Vale repetir para deixar claro: sua existência é fundamental para a sobrevivência do capitalismo – o modo de produção baseado no valor só pode existir na medida em que produz territórios precários, informais, próprios da *vida nua* (AGAMBEN, 2002 [1995]), em que a força de trabalho pode se reproduzir como tal. Na verdade, o próprio Marx (2011 [1858], p.388), em seus rascunhos de preparação para *O Capital*, afirmou que o processo de "pôr o indivíduo como um trabalhador" corresponderia, segundo ele, a uma "nudez".

Já é sabido que o tema da reposição da força de trabalho não foi completamente desenvolvido por Marx (2013) n'*O capital*. Harvey (2017) comentou sobre essa lacuna que, na verdade, já tinha sido percebida por intelectuais da periferia como Chico de Oliveira (1972; 2006), Lúcio Kowarick (1980) e Paulo Arantes (2014).

A existência da periferia como espaço da negação indica o elemento que pode minar a estruturação do sistema exatamente por sua existência como sintoma do capitalismo, que faz a gestação de uma nova gramática determinada por um outro ritmo de reprodução da vida. Novamente, esse outro ritmo não é anticapitalista; pelo contrário, é essencialmente capitalista, já que é parte constitutiva fundamental desse modo de produção. Entretanto, é necessário insistir, sua forma de integração é negativa.

Tal percurso é de clara inspiração lefebvriana. Segundo Henri Lefebvre (1999 [1970), entre a ordem distante – o nível global – e a ordem próxima – o nível do cotidiano – existe um terceiro elemento que faz a mediação necessária: o urbano. Assim, as conexões entre o global e o cotidiano passariam, necessariamente, pelo urbano. Aqui parto dessa

premissa de Lefebvre para esclarecer a conexão existente, pelo urbano capitalista, entre a reprodução da vida da periferia e as determinações globais do capital.

Para tanto, e de maneira paradoxal, esta reflexão passa por caminhos tortuosos. É preciso estabelecer os vínculos da crise do capital que dão ritmo à vida conturbada da reprodução ampliada do capital – que, nesse processo, absorve todos os âmbitos da reprodução da vida e da produção do espaço para suas sendas – e ainda tratar de como esse sistema de concentração de riqueza e de dominação pelo poder é responsável por excluir milhares de indivíduos, condicionando-os à reprodução abstrata de energia humana para exercer a dominação.

Sendo assim, a chave da interpretação passa por uma análise de conjuntura do contexto urbano que o capitalismo contemporâneo desenrolou. Longe de aumentar a experiência da cidadania, de ampliar os direitos e o exercício democrático – apostas colocadas no processo de urbanização em que, em certa medida, Lefebvre (1999 [1970]) e outros lefebvrianos pareciam acreditar –, o capitalismo se desenvolve sobre um generalizado colapso urbano. A dinâmica fetichizada da valorização do valor produz um espaço segregado que se realiza por uma integração precária e negativa.

O exame, portanto, deve ter em conta as experiências dos indivíduos que, na era das expectativas decrescentes (ARANTES, 2014), tornam-se reveladoras de sua natureza. É exatamente esse interesse no cotidiano que me importa, já que "a cotidianidade suscita problemas novos" (LEFEBVRE, 1967 [1965], p.172). São esses novos problemas que, então, irão permitir abordar os pontos cegos da teoria crítica e, quiçá, encontrar, também na cotidianidade, algumas das respostas.

> Como Lenin afirma, citado por Lefebvre no 'Prefácio à segunda edição' de seu primeiro volume da *Crítica da Vida Cotidiana,* embora *O Capital* seja um livro de um 'economista alemão' ele demonstra a formação da totalidade capitalista ao seu leitor como uma coisa viva – com seus aspectos cotidianos (ELDEN, 2004, p.110)[213]

Mas essa abordagem não desqualifica nem prescinde de uma outra voltada para uma dimensão estrutural. Pelo contrário, aqui minha questão é entender como a dinâmica engendrada pelas determinações das abstrações reais que movem o mundo moderno, regido pela reprodução do capital, se realiza no âmbito da vida cotidiana. Nos termos da

[213] As Lenin says, quoted by Lefebvre in the 'Foreword to the second edition' of the first volume os the *Critique of Everyday Life*, though *The Capital* is a book by a 'German Economist' it shows the whole capitalista formaton to the reader as a living thing – wiith its everyday aspects (tradução minha).

crítica marxiana da economia política, busco discutir como a objetividade da urbanização capitalista se articula com a dimensão subjetiva dos sujeitos que vivem e residem na periferia da cidade.

Para tanto, cabe recuperar o desenvolvimento teórico do conceito de práxis na obra marxiana feito por Lukács (2003 [1929]) em *Consciência e história de classe* – realocando-a à dimensão central da reflexão crítica do capitalismo –, em que ele argumenta sobre a inter-relação existente entre a dimensão subjetiva e objetiva da vida social.

Sobre isso, comenta Postone (2003, pp.78-79)[214]:

> Lukács apreende as categorias da crítica madura de Marx como tendo um significado que vai além das meras categorias econômicas; ele os interpreta como categorias das formas de vida social – tanto subjetivas como objetivas. Sua abordagem nesse sentido é paralela à de Marx, que, nos Grundrisse, se refere às categorias como formas de existência [*Daseinsformen*] e determinações do modo de existência [*Existenzbestimmungen*].

Portanto, para dar conta dessas questões, cabe a preocupação com a interseção que existe entre as formas de ser e as determinações de existência que são, ao mesmo tempo, objetivas e subjetivas.

Nesse sentido, destaca-se uma dimensão do sujeito que é central no entendimento da crítica da economia política de Marx (2013 [1867]) e, em especial, é preciso considerar os *Grundrisse* (MARX, 2011 [1858]). Com base nessa perspectiva, é possível mover o eixo central de interpretação do marxismo para uma outra tradição interpretativa que foi em larga medida inaugurada por Lukács (2003 [1929]) e herdada pelos membros da Escola de Frankfurt. A partir dessa chave, a teoria de Marx (2011 [1858]; 2013 [1867]) passa a não ser centrada na produção material nem muito menos na teoria econômica. Pelo contrário, ela passa a ser compreendida como a constituição histórica de formas determinadas e reificadas de objetividades e subjetividades sociais. A crítica da economia política é, portanto, considerada uma tentativa de analisar criticamente as formas culturais e as estruturas sociais da civilização capitalista.

---

[214] Lukács grasps the categories of Marx's mature critique as having a significance that goes far beyond mere economic categories; he interprets them as categories of the forms of social life – subjective as well as objective. His approach in this regard parallels Marx's who, in the Grundrisse refers to the categories as forms of existence [*Daseinsformen*] and determinations of the mode of existence [*Existenzbestimmungen*] (tradução minha).

Economia política, cotidiano e experiência

A economia política aparece como disciplina, ou seja, com uma formulação teórica própria, nos primeiros anos do século XVII, no Reino Unido e na França. Ela se consolidou como um campo do saber que se propunha a lidar com questões relativas à produção, organização e circulação das *riquezas das nações*. Hume (1711-1776), Smith (1723-1790), Saint-Simon (1760-1825), Say (1767-1832), Ricardo (1772-1823), Mill (1773-1836), Bentham (1748-1832), todos eles estavam vivendo o momento de transição do mercantilismo para o capitalismo industrial, quando começava a acontecer a autonomização da esfera do mercado que, para o bem ou para o mal, Adam Smith chamou de mão invisível, que seria responsável pelo pleno funcionamento da sociedade[215]. Com isso, esses autores refletiam sobre as vantagens de uma organização social baseada no livre comércio e sobre o fato de que os indivíduos, quando movidos por seu *self-interest*, promoveriam o crescimento econômico e a inovação tecnológica das nações. Essa doutrina serviu de base para o liberalismo econômico, que passou a prevalecer no século seguinte na Europa e nos Estados Unidos com a consolidação da economia industrial (HOBSBAWM, 1981 [1962]).

Não convém aqui detalhar esse campo do conhecimento e, tampouco, o período histórico que se atravessava, exceto pelo seguinte: as formulações propostas não eram apenas teóricas, mas captavam uma prática que incursionava no nível da vida cotidiana por meio das relações sociais.

É nesta direção que Slavoj Žižek (2016 [1999], p.37) afirma:

> A abstração da economia política não existe apenas em nossa percepção, ela é real no sentido preciso de que determina a própria estrutura dos processos sociais materiais.

Vale lembrar que são exatamente esses processos sociais materiais que sustentam e moldam a experiência do sujeito. Não é por outro motivo que Marx (2013 [1867]) observou que o capital é uma relação social. Na mesma esteira, outros tantos (POSTONE, 2015; ZIZEK, 2016 [1999]; KURZ, 2008; BONEFELD, 2015) desdobram o argumento para tratar o capital como um *modo de vida*. Fato é que, na sua reprodução ampliada, o capital não se mantém apenas nas esferas das contas nacionais ou nas formulações

[215] Vale registrar que, na interpretação de Thompson (1997 [1963]), Adam Smith carecia de evidências empíricas para sustentar seu argumento. Apesar do evidente interesse em tal discussão, não entrarei nessa seara para discutir o texto de Smith.

abstratas: ele se objetiva na vida cotidiana, sua condição de sobrevivência e realização. Com o moderno sistema produtor de mercadorias cria-se um modo historicamente específico de reproduzir a vida, e a lógica abstrata do capital coincide com a dimensão subjetiva. Assim, cada vez mais sua reprodução admite algo fora de suas sendas, tragando sempre para seus marcos as relações de produção e a produção da vida.

A economia política do capital está, portanto, presente nos níveis mais atômicos de sua estrutura – na verdade, ela apenas pode se realizar nesta escala: reproduzindo-se nas tessituras mais finas da cotidianidade.

> O cotidiano pode, portanto, ser definido como um conjunto de funções que conectam e unem sistemas que podem parecer distintos. [...] O cotidiano constitui a plataforma sobre a qual a Sociedade burocrática de consumismo controlado é erguida (LEFEBVRE, 1987, p.9)[216].

O cotidiano é, portanto, responsável por amalgamar um amplo conjunto de determinações abstratas e de outras escalas. Nesse movimento de prensa, a vida cotidiana e a própria cotidianidade são organizadas pela imbricação entre forma – função – estrutura (LEFEBVRE, 1987). Nesse sentido, não seria errado afirmar que a economia política capitalista, para sua existência, deve se realizar na vida cotidiana.

Por isso, vários autores, inclusive Foucault (2007 [1978]; 2008 [1979]), mesmo não passando pelo campo marxista, afirmam que o capitalismo é, sobretudo, um modo de vida. Essa conclusão chega até o filósofo francês por seu método de realizar uma genealogia das formas sociais – muito parecida, por exemplo, com a do marxista E. P. Thompson (1967; 1997 [1963]; 1998 [1991]) – a partir do que chamaria de história efetiva. Em seu percurso, Foucault (2007 [1978], pp.48-50) encontra um texto datado de 1763, escrito por um sujeito chamado Louis-Paul Abeille, que se chamava *Carta de um negociante sobre a natureza do comércio dos cereais*. Nele, Abeille deixava claro quais eram seus objetivos ao atuar na determinação de como as pessoas deveriam lidar no que concernia ao comércio dos cereais. Atuava, portanto, num registro que ia da análise à programação. O autor da carta em questão, ao tratar das variações de preço dos cereais, afirma que os membros de uma dada população deveriam aguardar, suportar a escassez,

[216] The everyday can therefore be defined as a set of functions which connect and join together systems that might appear to be distinct. [...] The everyday constitutes the platform upon which the bureaucratic Society of controlled consumerism is erected (tradução minha).

aceitar o preço caro ou esperar que o trigo chegasse em quantidade suficiente para baixar os preços.

Mesmo não sendo claro no texto de Foucault (2007 [1978]) o nível de influência de Abeille na "gestão das populações", com toda certeza sua proposição foi adotada, direta ou indiretamente, por toda a Europa, ainda que esse disciplinamento tenha sido realizado com base na repressão dos exércitos nacionais que Marx (2004 [1868]) descreveu muitíssimo bem na análise dos motins da fome, principalmente na Irlanda.

Os mesmos instrumentos de disciplinamento usados para "ensinar" uma população a como se portar diante das variações de preço foram utilizados para impor a lógica do trabalho abstrato (MARX, 2013 [1867]) e seu regime de tempo abstrato (THOMPSON, 1967)[217]. A saber: o direito e a polícia – e onde ambos se encontram: na prisão, no cadafalso e no cemitério. Dessa forma, esses expedientes que incidem sobre os corpos dos indivíduos de maneira direta garantem a concretude necessária para se consolidar a economia política capitalista em seu nascedouro.

Diante disso, é possível extrair todo o alcance da frase de Henri Lefebvre (1967 [1965], p.14): "o cotidiano é o institucionalizado, o aceito, a repetição, a rotina, o hábito, a inautencidade".

Por isso, é correto considerar que cada conceito, cada abstração conceitual, "se refere a uma história concreta, a uma materialidade, a uma confrontação efetiva e histórica" (LEFEBVRE, 1967 [1965], p.104).

Sendo assim, o interesse de uma genealogia não está em partir de um universal já concebido para, a partir de então, derivar todo o resto. Não interessa um universal-abstrato já dado, mas o movimento pelo qual um particular se universaliza, de forma a traçar, aí sim, uma genealogia. A grande questão é entender como a forma de reproduzir a vida sob o capitalismo se universaliza, ganha força e domina todas as outras formas para, dessa maneira, se realizar como forma abstrata de relação social.

Dessa forma, o interessante de uma pesquisa desta natureza estaria exatamente no ponto de encontro (ou de choque?) entre as microfísicas das relações sociais concretas no

[217] Não foi diferente, como será visto, com a formação da hegemonia do espaço abstrato. Para mais, ver Lefebvre (1991 [1974]).

processo de reprodução da vida e nas determinações de existência que originam as formas de ser.

Da estrutura à experiência e, de lá, de volta outra vez

É inegável que existe uma estrutura do sistema econômico que atua numa escala abrangente e que incide, na escala mais micrológica, na experiência do indivíduo. Essa leitura foi, de certa forma, colocada pelo estruturalismo,[218] que recebeu fortes críticas com o movimento intelectual do desconstrutivismo e com o pós-estruturalismo da década de 1970. A maior crítica era incorrer em determinismos econômicos quando, na verdade, o foco da interpretação da sociedade deveria estar ancorado na produção (ou, no termo que utilizam os autores pós-estruturalistas, agenciamento) de subjetividades. Todavia, essa parece ser, como apresenta Postone (2014 [1993]), uma interpretação vulgar da noção de determinação e de estrutura que não pode ser concebida sem estar articulada dialeticamente com a dimensão subjetiva. O problema é que o tipo de formalização que o estruturalismo gera se traduz numa extensiva determinação exercida por uma estrutura sobre o sujeito que acaba gerando uma tensão aparentemente indissolúvel entre determinação e subjetividade como polos desse tensionamento.

Tal tensionamento coloca uma questão de escala da análise, mas com importantes desdobramentos filosóficos que designam a possibilidade da autodeterminação do sujeito ou a determinação externa do campo econômico. Sobre essa relação, vale destacar a seguinte passagem:

> Somos, portanto, simultaneamente menos livres e mais livres do que pensamos: somos inteiramente passivos, determinados pelo passado[219] e dependentes dele, mas temos liberdade para definir o escopo dessa determinação, para (sobre)determinar o passado que nos determinará (ZIZEK, 2013 [2012], p.53)

Todavia, essa passagem deve ser lida conjugada com sua famosa reflexão do discurso aos ocupantes do movimento *Occupy Wall Street*, de 2011, ocorrido no parque Zuccotti. No discurso, Žižek reflete sobre a "liberdade" no mundo contemporâneo em que "nos sentimos livres porque somos desprovidos da linguagem para articular nossa falta de

---

[218] O estruturalismo diz respeito a um modo de interpretação teórico que parte de estruturas explicativas que se fortaleceu na França a partir da segunda metade do século XX. Não apenas no marxismo, em que a estrutura era tomada como econômica, o pensamento interferiu também na reflexão de Levi-Strauss (a estrutura como o mito) e na de Lacan (a estrutura como a linguagem).

[219] Provavelmente, Žižek (2013 [2012]) parte da famosa passagem de Marx (2012 [1852], pp.12-13): "Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim, sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos."

liberdade" (ZIZEK, 2011). A percepção da liberdade só ocorre com base em um referencial, e esse referencial, como linguagem, já é estruturado anteriormente. É o que Žižek (2003 [2002]) chama de "coordenadas ideológicas hegemônicas", ou seja, um ordenamento simbólico da realidade que cria uma ontologia do mundo supostamente intransponível. Como alerta Jameson (1997), as categorias do pensamento são coletivas e sociais e não podem ser tomadas por intuitivismos e reducionismos no âmbito do sujeito. No atual momento histórico, no modo de produção capitalista, a organização das categorias e do campo simbólico acontece mediada pelo capital, já que ele se lança à condição de significante-mestre do universo simbólico (ZIZEK, 2003 [2002])[220]. Isso se deve ao fato de que a estrutura pode ser interpretada como toda a constelação de relações sociais de produção, isto é, as relações sociais capitalistas. Adorno (2009 [1967], p.132) afirma que "a sociedade precede o sujeito" e, dessa forma incidem em sua formação as determinações.

Essa é a discussão que sustenta a teoria descrita como base-superestrutura. Nessa interpretação, a sociedade humana consiste de duas partes: a base e a superestrutura, sendo que a primeira compreende as forças e relações de produção – as condições de trabalho empregador-empregado, a divisão técnica do trabalho e as relações de propriedade. Essas relações determinam as ideias da sociedade, que são descritas como a sua superestrutura. A superestrutura de uma sociedade inclui, portanto, a sua cultura, as instituições, as estruturas de poder político, as funções, os rituais e o estado. Por isso, em Althusser (1987, p.242) existe a concepção "[...] de que a ideologia é antes de tudo como estruturas que se impõem à imensa maioria dos homens sem passar para a sua 'consciência'". A base determina (condições) à superestrutura, mas a sua relação não é estritamente causal, já que, segundo Althusser (1987, p.61), existe uma certa "ação de retorno da superestrutura para a base". Assim, deve-se pressupor, segundo Althusser, que as relações entre os elementos (ou seja, os seus lugares) na totalidade são significativas, e entre os ocupantes desses lugares são arbitrárias seguindo alguma determinada ordem hegemônica[221].

---

[220] Por isso Lacan (1998 [1966], p.133) disse: "eu não estou falando, mas estou sendo falado pela linguagem".

[221] Vale destacar que, para Althusser (1987), essa manutenção da ordem hegemônica ocorre pelo funcionamento dos aparelhos Ideológicos do Estado (AIE), que são mecanismos com a função primordial de assegurar, regular e normatizar as práticas sociais e as atividades dos indivíduos por meio da ideologia e pelo funcionamento dos aparelhos repressivos do Estado (ARE), que funcionam basicamente através da violência, como a polícia, o exército, os tribunais, as prisões, a administração do território.

O estruturalismo como tal permite abordar de forma coerente vários impasses colocados à teoria social, respondendo a várias lacunas, em especial àquelas de escala mais abrangente. Todavia, por outro lado, a abordagem não deixa de fundamentar novos embaraços.

Tais embaraços são explorados, em especial, por um grupo de historiadores marxistas ingleses que ficou conhecido como *New Left*. Entre eles, destacam-se Thompson (1981 [1978], 1997 [1963], 2001 [1965]) e Hobsbawn (1981 [1962]; 2000). Esses autores consideram que, além da contradição entre as relações sociais de produção e as forças produtivas, as próprias relações sociais são muito mais complexas do que um modelo estruturalista de base-superestrutura é capaz de explicar. Eles se voltam para o que ficou conhecido como micro-história para explorar exatamente as nuances que existem na escala do indivíduo que, segundo Thompson (2001 [1965]), ficava mascarado pelas grandes estruturas.

Esse grupo de marxistas busca rearticular a obra marxiana. Deixam o Marx (2013 [1867]) economista para se dedicarem a uma interpretação de sua obra que explique as subjetividades, articulando o conceito central de experiência. Conforme Thompson (1997 [1963]) destaca n'*A formação da classe operária inglesa*, outros elementos e não apenas aqueles colocados pela base econômica estavam em jogo no processo, como a religião, as tradições culturais e a experiência de vida dos camponeses, o que elevava a complexidade das interpretações históricas em uma enorme riqueza de detalhes.

Todavia, Marx (2013 [1867]) não era apenas economista ou antropólogo. Sua interpretação dialética buscava expressar a articulação entre os dois níveis. Certos trechos d'*O capital* poderiam levar a um economicismo descabido, como a sempre citada passagem:

> A estrutura econômica da sociedade é a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual (MARX, 2013 [1867], p.113).

Esse parece ter sido o mote para todo tipo de interpretação vulgar do marxismo com fins estritamente economicistas, que codificaram a obra filosófica de Marx num dogma estritamente econômico, bem como sustentaram várias das críticas ao marxismo. Todavia, esse parece ser mais um efeito "telefone-sem-fio" daqueles que não completaram de ler o que Marx (2013 [1867], p.113-114) escreveu em seguida:

> O modo de produção da vida material é que condiciona o processo da vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, inversamente, o seu ser social que determina a sua consciência. Numa certa etapa do seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é apenas uma expressão jurídica delas, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham até aí movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se em grilhões das mesmas. Ocorre então uma época de revolução social. Com a transformação do fundamento económico revoluciona-se, mais devagar ou mais depressa, toda a imensa superstrutura. Na consideração de tais revolucionamentos tem de se distinguir sempre entre o revolucionamento material nas condições económicas da produção, o qual é constatável rigorosamente como nas ciências naturais, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em suma, ideológicas, em que os homens ganham consciência deste conflito e o resolvem.

Exatamente essa complexificação, já indicada por Marx, não passou despercebida por Habermas (2004 [1996-1998], p.195):

> Eu me compreendo como 'pessoa em geral' e como 'indivíduo inconfundível' que não se deixa substituir por ninguém em sua biografia. Sou pessoa em geral na medida em que tenho em comum com todas as outras pessoas as propriedades pessoais essenciais de um sujeito que conhece, fala e age. Sou ao mesmo tempo um indivíduo inconfundível, que responde, de maneira insubstituível, por uma biografia tão formadora quanto singular (HABERMAS, 2004 [1996-1998], p.195).

E nem por Safatle (2015, p.118):

> O conceito de sujeito é o espaço de uma ambiguidade entre o momento da individualidade humana e uma determinação de universalidade (SAFATLE, 2015, p.118)

Com isso, busca-se representar a tensão que está colocada entre a parte subjetiva e a parte estrutural, que se articulam de forma dialética, partindo da estrutura para o nível da subjetividade e, em seguida, fazendo o retorno para uma escala mais ampla.

Lukács (2003 [1929]) reflete especialmente sobre como as formas sociais (mercadoria e capital), constitutivas da estrutura capitalista, incidem sobre a produção de subjetividades por meio do ordenamento do próprio trabalho. Dessa forma, o agenciamento subjetivo responde diretamente aos ditames colocados pela dimensão estrutural, que retornam para o sistema, sendo capaz de explicá-lo.

Nesse sentido, Postone (2014 [1993], p.54) afirma:

> As categorias da teoria crítica de Marx, quando interpretadas como formas estruturadas de prática que são determinações de 'objetividade' e 'subjetividade' sociais (e não como categorias apenas de objetividade social, muito menos com categorias econômicas), podem oferecer a base para uma teoria histórica da subjetividade.

É possível, assim, um aprofundamento na análise crítica do caráter dinâmico do capitalismo por intermédio da reflexão sobre as transformações históricas da subjetividade que não estão, de maneira alguma, descoladas da estrutura. Sobre isso, cabe lembrar, como faz Žižek (2014), que existem dois níveis do processo ideológico. Um nível externo e econômico – objetivo – e outro nível interno – subjetivo. Dessa forma, a base que gera a superestrutura opera nos dois níveis, tendo por princípio uma imbricada dialética, que Postone (2014 [1993]) reafirma ser contraditória.

É nesse contexto que se pode entender a afirmação de Adorno (2009 [1967], p.170): "A subjetividade, hoje, é antes mediada pela objetividade". Ou seja, ela só pode ser operada por meio de referenciais objetivos que fazem parte da dimensão material (retornando assim aos princípios do materialismo descrito na obra marxiana). Pode-se entender, portanto, que, contra os movimentos e teorias identitárias, "a identidade não é uma opção, mas uma maldição" (JAMESON, 1997 [1990], p.42), que tem sua gênese ligada ao funcionamento sistêmico da estrutura.

Por isso, paradoxalmente, a subjetividade é a face mais externa quando, na verdade, a estrutura é a mais profunda. Numa inversão de Tatcher, se poderia dizer: *não existem indivíduos, apenas sociedade.*

É nesse sentido que Safatle (2015, p.121) afirma: "O cativeiro categorial da consciência individual reproduz o cativeiro real de cada indivíduo". Os limites impostos pela estrutura atual da experiência representam a expressão das relações de reprodução das condições materiais referente ao funcionamento da vida social no capitalismo. O sistema tem sua própria forma de tempo e de espaço, assim como tem seu próprio regime de identidade e formação de subjetividade. Chega-se, assim, diante de uma aporia: existe uma limitação, interna e absoluta, para se circunscrever as ações e ideias possíveis num campo de significações já instituído. É nessa trilha que Lukács (2003 [1929], p.222) afirma: "Com uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o consumo dessa sociedade".

Žižek (2009 [2008]) aponta que a lacuna que existe entre o indivíduo e sua agência e a dimensão estrutural e "impessoal" do "social" deve ser sempre reinscrita no próprio indivíduo: "essa ordem objetiva da substância social só existe na medida em que os indivíduos a tratam como tal, relacionam-se com ela como tal" (ZIZEK, 2009 [2008], p.17).

Uma genealogia do colapso urbano

Foi com o capitalismo que a determinação da coexistência urbana dos indivíduos passou a ser estruturada em torno da categoria de reconhecimento social baseada nas formas mercadoria e valor da mediação social. É com a modernidade que a Europa se lança como berço das cidades como conhecemos, organizando um princípio estrutural da organização social baseada na lógica abstrata da reprodução ampliada do capital (LAMAS, 2007).

Durante a época medieval, o provérbio *Stadluft macht frei* – o ar da cidade liberta – poderia carregar alguma verdade. Todavia, com a ascensão da modernidade, cada vez mais essa "liberdade" implicava se inserir numa nova forma econômica. Essa forma econômica não é outra senão aquela que Marx (2013 [1867]) descreve e analisa em sua obra: um sistema de mediação social baseado na produção de mercadorias como uma forma de dominação social abstrata pelo tempo e de acumulação de riquezas socialmente produzidas por uma pequena parcela da população, ainda que isso signifique a penúria para a maior parte daqueles que a produzem.

Esse processo, entretanto, não tinha se desvelado em sua forma de urbano para Marx. A consolidação do capitalismo foi demorada devido a inércias históricas e a vários entraves ao seu pleno desenvolvimento. Até ao menos o século XVII e parte do XVIII, o sistema corporativo ainda tinha tremenda força e a maior parte da economia não era baseada nas cidades.

Vários foram os expedientes usados, como a coerção da lei, para transformar servos e artesãos em operariados das cidades. Assim, a cidade realmente significava a única possibilidade de sobrevivência e, portanto, alguma forma de emancipação. Foi nesse contexto que se deu a formação da oferta do insumo mais necessário ao capital: a força de trabalho. Assim, por um lado, demonstram Marx (2013 [1867]) e Gaudemar (1977), a classe dos trabalhadores nasce juridicamente livre para negociar como bem entender os termos da venda de sua única mercadoria, a energia vital sob a forma de força de trabalho. Entretanto, por outro, o sistema capitalista, em sua dominação abstrata, significa incorporar para todos a "ditadura do salário" (MARX, 2010 [1844]) como única forma de poder sobreviver.

Nos anais sangrentos da história estão registrados os momentos em que o recém-formado estado-nação e a recém-poderosa burguesia, aliados, usaram de várias formas para que a

oferta de força de trabalho fosse sempre maior que sua demanda. O principal mecanismo utilizado foi o cercamento dos campos a que Marx (2013 [1867]) se referia como "a assim chamada acumulação primitiva". Se a oferta de uma mercadoria, incluída aí a mercadoria humana, é maior do que a demanda, a lei de mercado não é menos infalível e o preço é reduzido. Essa é a natureza da expressão "Exército Industrial de Reserva". Esse contexto era necessário para que o capital pudesse se consolidar como forma de relação social.

Diante desse cenário, o século XIX inicia-se marcado por um intenso processo de urbanização. Não seria equivocado dizer que a urbanização, portanto, está ligada à formação do proletariado industrial europeu e, por consequência, ao capitalismo. A título de ilustração, basta ver que entre 1750 e 1800 a população de Londres saltou de 675 mil para 1 milhão e 117 mil; e em Paris, no mesmo período, cresceu quase 30% (LAMAS, 2007).

Por exemplo, um dos casos mais paradigmáticos da Revolução Industrial, a tecelagem, é ilustrativo desse processo. Se, até o primeiro quarto do século XVIII, a tecelagem era dispersa nos campos e organizada em oficinas, a partir de 1733 o advento de máquinas individuais permitiu cada vez mais o aumento da autonomia de um indivíduo em relação a outros ajudantes. Em 1764 surgiu a primeira máquina de fiação, que tornou possível a um só operário manobrar cada vez mais fios. Em 1771 foi inventada a primeira máquina de fiação movida à energia hidráulica, e sete anos mais tarde a máquina de fiação de tecer mecânica, que foi sendo substituída pela máquina a vapor. Com isto, explica Lamas (2007), ficaria decretada a nova forma da produção têxtil na Europa, organizada em centros urbanos para facilitar os imperativos produtivos: oferta de mão de obra, chegada de matéria-prima e escoamento dos produtos. Não é por menos que, lembra o autor, o desenvolvimento da tecelagem foi acompanhado pelas inovações técnicas dos meios de transporte.

Com isso, o cenário de uma intensa urbanização passou a assolar toda a Europa do século XIX, cenário esse que, desde então, não encontrou freios. À época, ainda que não tenha sido objeto das análises minuciosas de Marx, seu colaborador, Engels (2008 [1845]), ao descrever *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, não tinha outra opção senão atentar para o intenso processo de crescimento das cidades, o que significava precariedade para a maior parte da população – e não mais liberdade, como queria o provérbio medieval. Na literatura, a atenção parece ter sido maior a esse fenômeno, já que produziu

obras como as de Charles Dickens (1812-1870), Charles-Pierre Baudelaire (1821-1867), Victor Hugo (1802-1885) e Émile Zola (1840-1902).

Em *Le pensée marxiste et la ville*, Henri Lefebvre (1972, p.7) já indica como o marxismo, em geral, não havia dispendido atenção suficiente às cidades e aos problemas urbanos, embora Marx e Engels, de maneira dispersa, já tivessem dado indicativos desse pensamento latente, ainda que "não dito" explicitamente. Para o autor, a urbanização passa a ter, cada vez mais, uma centralidade fundamental para a própria sobrevivência do capitalismo.

Todo esse processo de urbanização vinculado à indústria (LEFEBVRE, 1999 [1970]) foi um processo de produção material dirigido pela lógica do valor – e ainda o é. Linda Clarke (1992 *apud* LAMAS, 2007)[222] indica como ele significou a consolidação da "indústria da construção'" e se tornou um dos setores mais avançados da economia capitalista emergente na submissão do processo de produção material ao processo de valorização, em que o trabalho assalariado se tornou dominante, a estandardização atingiu a escala nacional e instituiu muito das formas de gestão científica do trabalho. A urbanização e a indústria parecem, então, ter se fundido num intenso processo de reforço mútuo. As cidades, afirma Lamas (2007), começaram a surgir como produto e produtor da categoria que Marx (2013 [1867]) chamou de trabalho abstrato. Assim, as torres das igrejas deram lugar às torres do relógio, bem como o badalar dos sinos foi substituído pelo apito agudo das fábricas convocando para o trabalho.

Esse processo é a própria implementação e hegemonização do espaço abstrato (LEFEBVRE, 1991 [1974]). Conforme Lefebvre (1991 [1974], p.49):

> Foi durante esse tempo que a atividade produtiva (trabalho) tornou-se não mais específica com o processo de reprodução que perpetuou a vida social; mas, ao se tornar independente desse processo, o trabalho caiu presa à abstração, daí o trabalho social abstrato - e o espaço abstrato[223]

Nesse processo histórico de consolidação do capitalismo, o espaço abstrato, para Lefebvre (1991 [1974]), funciona como um conjunto de coisas/sinais, com uma série de relações formais, formando um espaço que é, em si, uma abstração. Nessa análise,

---

[222] CLARKE, Linda. 1992. **Building Capitalism: historical change and the labour process in the production of the built environment**. London: Routledge.

[223] It was during this time that productive activiy (labour) became no longer one with the process of reproduction which perpetuated social life; but, in becoming independente of that process, labour fell prey to abstraction, hence abstract social labour – and abstract space (tradução minha).

complementa o autor, o espaço abstrato não pode ser definido partindo do percebido: não se trata apenas do desaparecimento das árvores e dos espaços de encontro, do distanciamento da natureza e da arquitetura militarizada, dos lugares dos carros e dos centros comerciais. A abstração de que se trata aqui é aquela marcada pelo estranhamento reificante. Afinal, todo esse processo significa que o espaço meio da mercadoria é tornado, ele próprio, mercadoria. O capitalismo produziu um espaço que lhe é próprio, que "contém o mundo da mercadoria" (LEFEBVRE, 1991 [1974], p.50)[224]. A cidade, portanto, tem um fim, um objetivo: ser o espaço da acumulação. Para isso, incessantemente, o capitalismo deve criar esse espaço à sua imagem e semelhança.

O espaço abstrato, portanto, carrega consigo o imperativo da acumulação e seu tempo de rentabilidade, que deve ser acelerado. Cada vez mais as cidades devem se expandir produzindo mercadoria. É isso que marca todo o processo de urbanização, como analisado por Lefebvre (1999 [1970]). A urbanização, por certo, não significa apenas uma alteração das tipologias construtivas e um adensamento populacional – ainda que sejam elementos intrínsecos a esse processo. Ela diz respeito, principalmente, ao processo de extensão das relações de produção e à reprodução própria desse momento histórico.

As muralhas medievais eram jogadas ao chão para dar espaço para a demanda crescente de nova urbanização, o que significava produzir cada vez mais mercadoria sob a forma de ambiente construído, empregando cada vez mais trabalho abstrato e deixando outros tantos à margem para o controle dos preços dos salários. O espaço da produção desse ambiente construído se tornou o momento fundamental que marcou de maneira incontornável a vida urbana desde então. A história do urbanismo feita por Benevolo (1992 [1981]) ou Mumford (1998 [1961]) indicam esse processo.

O geógrafo marxista David Harvey (1978), em seu artigo *The urban process under capitalism*, empreende a tentativa de construir uma base teórica de orientação marxista para interpretar o processo de urbanização, examinando sua vinculação com a acumulação de capital. Aqui, o autor se dedica a entender o papel fundamental dos investimentos em capital fixo na produção do ambiente construído para a reprodução do capital. De tal maneira, o ambiente construído seria um estabilizador da economia capitalista. É com esse *framework* que o autor analisa a história de *Paris, a capital da modernidade* (HARVEY, 2014 [2003]), e percebe já nas ações de Haussmann na reforma

[224] contains the world of commodity (tradução minha).

de Paris, entre 1853 e 1870, essa condição. Isso porque, explica o autor, a construção civil – na época e ainda hoje – é um setor de baixa composição orgânica do capital e, portanto, ao empregar grandes massas de trabalhadores assalariados, garante o provimento do mais-valor necessário para irrigar o sistema.

Isso vincula, por consequência, a urbanização à própria sobrevivência do capitalismo e à perpetuação dessa forma de mediação social baseada na estrutura da valorização do valor.

Essa vinculação deixa cada vez mais evidente que

> A forma temporal da medida da riqueza abstrata implica uma relação contraditória e dinâmica entre riqueza abstrata, valor, e a produtividade material. Mediada pela concorrência esta contradição inerente à valorização do valor implica uma trajetória histórica e geográfica muito particular: uma produtividade material crescente em unidades temporais cada vez mais pequenas e uma correspondente necessidade de expansão do mercado (LAMAS, 2013, p.11).

Tal situação não poderia significar outra coisa senão o aceleracionismo imputado pelo ritmo do capital (LEFEBVRE, 1992 [1968]) e a progressiva expansão geográfica da urbanização planetária (LEFEBVRE, 2015 [1989]). Esse processo de urbanização, entretanto, deve ser entendido como o aprofundamento das contradições do capital que pavimenta o caminho para o nosso colapso urbano.

Se, por um lado, o capital precisa absorver trabalho abstrato na maior quantidade possível, por outro, a concorrência cria um aumento de produtividade que é realizado via automatização da produção, tornando a força de trabalho supérflua. Essa contradição deve ser balizada com um mecanismo de compensação: para cada aumento de produtividade o sistema global deve absorver maiores quantidades de força de trabalho do que aquelas que saíram por conta da automatização. O fordismo foi esse indicativo de que a sociedade do trabalho crescia a todo o vapor, levando consigo a níveis nunca antes imaginados da produção de ambiente construído. Não é por menos, lembra Lamas (2013), que desse período também datam as teses do urbanismo funcionalista dos CIAM e que o próprio Le Corbusier (1992, p.viii *apud* LAMAS, 2013, p.12)[225] dizia ser a cidade um "instrumento de trabalho", e Lefebvre (1991 [1974]) se opunha tão radicalmente aos arquitetos e urbanistas modernistas.

Entretanto, nas últimas décadas dos anos 1960 e, principalmente, a partir dos 1970, esse modelo começou a desmoronar. Tanto no meio acadêmico como nos *mass media*, tornou-

[225] CORBUSIER, Le. 1992. **Urbanismo** São Paulo: Martins Fontes.

se comum o uso de expressões tais como “crise urbana”, “desordem urbana”, “caos urbano”, a fim de expressar os sintomas que o capitalismo, em sua fase urbana, levava à civilização moderna (MENEGAT, 2005).

Com a crise do fordismo, generalizada a partir de 1973, tornou-se um perigo a própria sobrevivência do capitalismo. A busca pelo lucro e a alta rentabilidade dos capitais investidos, o aumento de produtividade e a leis coercitivas da competição implicadas no fordismo mostravam-se agora como entraves à acumulação. Portanto, era necessário reorganizar a produção em um regime de acumulação inteiramente novo, combinado com um novo registro de regulamentação política e social bem distinto do anterior, que ficou conhecido como *Welfare*. Assim, teve início a era da *acumulação flexível*. Esse termo, criado por Harvey (1996 [1993]), busca congregar as inovações no processo de produção – marcadamente o preceito do *Just in Time* –, o desenvolvimento das telecomunicações e meios de transporte e os novos serviços e produtos financeiros que determinaram um novo ciclo para a reprodução ampliada do capital. Marcadamente nesse processo, cada vez mais se observa a centralidade do capital financeiro como estratégia de acumulação num mundo de automatização (HARVEY, 2013 [2010]).

Assim, o capitalismo do século XXI deve usar uma dupla estratégia de sobrevivência que vem se tornando convergente. A produção do ambiente construído continua tendo uma centralidade enorme para a reprodução do capital dadas as características dessa produção. O próprio Harvey (2017, p.52)[226] afirma:

> O quadro explica como a China compensou um declínio substancial no seu comércio de exportação após 2008, depois do colapso da demanda dos consumidores nos EUA, por uma estratégia liderada pelo estado de forçar o excedente de capital e mão de obra para grandes projetos de urbanização e infra-estrutura física. Isso permitiu que a China mantivesse taxas de crescimento relativamente altas após 2009, enquanto o resto do mundo regredia. Muito do mesmo poderia ser dito dos Estados Unidos depois de 1945, quando o país recorreu à sua maneira favorita de evitar as crises: "construindo casas e preenchendo-as com coisas" (ou seja, suburbanização).

Mas o capital fictício, ou seja, a forma financeira do capital, passa também a ter um papel cada vez mais fundamental. O dinheiro-capital, conforme Marx, é a expressão da forma mais exteriorizada [*äuberlichste*] e mais fetichista que a relação de capital assume: “sua

[226] The framework explains how China compensated for a substantial decline in its export trade after 2008, following the collapse of consumer demand in the USA, by a state-led strategy of forcing surplus capital and labour into huge urbanisation and physical infrastructure projects. These allowed China to maintain relatively high rates of growth after 2009 while the rest of the world floundered. Much the same could be said of the United States after 1945 when the country resorted to its favourite way of warding off crises by ‘building houses and filling them with things’ (i.e. suburbanisation). (tradução minha).

natureza peculiar a forma D-D', dinheiro que gera mais dinheiro, valor que valoriza a si mesmo, sem o processo que medeia os dois extremos" (MARX, 2017 [1894], p.293). Entretanto essa relação é somente aparente, lembra Marx, um feitiço temporal ardiloso para que o capital consiga se apropriar do sobretrabalho futuro. Para ser claro, esse movimento não é uma nova determinação do capital, mas sim o resultado do próprio movimento deste.

É com base nessa situação que a acumulação flexível vai se desenvolver. Marx (2017 [1894]), com seus estudos, teve condição de prever o momento em que o capital fictício passaria a comandar as forças produtivas reais, em que o ritmo e a forma do capital portador de juros passariam a se impor sobre as demais formas e serviriam como a nova medida de rentabilidade dos investimentos de capital. Por esse motivo, Harvey (2012) destaca o papel do chamado capital fictício que, embora acompanhe a evolução do capitalismo desde os seus primórdios, atualmente, por seu comportamento e entrelaçamento junto ao capital financeiro, tornou-se um elemento fundamental na compreensão desse processo. O capital fictício é aquela forma de capital cujo valor deriva de um fluxo de rendimentos correspondentes a um capital já realizado, ao qual se aplica uma determinada taxa de juros, de modo que o proprietário do capital passa a auferir um rendimento sem possuir um capital produtivo. Segundo Harvey (2012, p.45),[227] o capital fictício é necessário "[...] no intuito de completar o processo de produção e a realização do ambiente construído com o valor". Dessa forma, na produção do ambiente urbano, a necessidade de manter o crescimento econômico implica a presença (e larga utilização) de capital fictício, que, de fato, é o que garante o retorno e a acumulação da parte dos capitalistas, já que determina, mesmo que especulativamente, o preço do solo urbano. Deve ser destacado, portanto, que a circulação e a apropriação de capital no processo de urbanização são, essencialmente, especulativas.

Diante dos níveis estratosféricos em que as contradições da acumulação são lançadas para sua própria sobrevivência, fica a socialização pelo trabalho como uma forma de integração social para a produção, revelando "o que nunca deixou de ser: uma violentíssima forma de exclusão social" (LAMAS, 2013, p.13). E o quadro é mais claro de ser percebido nas periferias. Seja pela necessidade de rentabilidade que converteu as moradias – na verdade, toda a cidade – em ativos financeiros (ROLNIK, 2015) e,

[227] [...] in order to complete de production process and the realization of the built environment with the value (tradução minha).

portanto, pouco importa se são mantidas vazias; seja pela necessidade de ampliar o ambiente construído no ritmo que as bolsas de valores impõem aplicando o "*método haussmann-moses*" na cidade (CANETTIERI, 2017), em especial sobre os pobres. A cidade capitalista só se produz sobre o aumento sistemático do abismo social sem o qual o capitalismo não poderia existir.

É desse cenário que Botelho (2015) fala ao tratar do *Colapso urbano*. As precárias formas da urbanização periférica sob a forma de favelas altamente adensadas, aliada à expansão do desemprego estrutural, atinge as megalomaníacas megalópoles[228]. As cidades tornaram-se insustentáveis. "Quanto mais a cidade é estendida, mais as relações sociais se deterioram. [...] a condição de citadino se degradou ainda mais profundamente" (LEFEBVRE, 2015 [1989], p.566)[229].

Cada vez mais fica demarcado que a urbanização sob o capitalismo só foi possível diante de intensa favelização, já que o próprio desenvolvimento capitalista, esgotado em sua dinâmica histórica na produção do espaço urbano, provocou o colapso urbano impossível de ser ignorado: massas empobrecidas que aumentam cada vez mais, engrossam e expandem as áreas das favelas em todo o mundo. Assim, não seria equivocado afirmar que o colapso urbano, descrito brevemente por meio da instauração do moderno sistema produtor de mercadoria, não indica outra coisa senão o próprio colapso desse sistema: capitalismo e modernidade.

Tristes periferias

As periferias são parte constituinte fundamental para a existência do urbano como conhecemos. Sua existência como negativo é o que permite a totalidade capitalista se reproduzir no tempo. Assim, seria possível afirmar que as periferias formam uma rede de mediações tanto materiais como subjetivas que sustentam as relações sociais de produção e são produzidas por ela – assim como também é o centro. Por conta dessas mediações materiais e subjetivas, deve-se ter em mente que elas guardam uma certa experiência da vida sob o capitalismo que é muito específica. Se entendemos a experiência como *aiesthesis* – que designa a faculdade de sentir ou a compreensão pelos sentidos – é óbvio

[228] Nas favelas de Mumbai é comum encontrar casas de 20 metros quadrados em que residem até 22 membros. A favela de Okria, no delta do rio Niger, está sob esgotamento sanitário, com resíduos do refino de petróleo sobre a nuvem cinzenta que a refinaria lança incessantemente. No Quênia, a favela de Kibera é construída com restos de madeira e latão (BOTELHO, 2015). Para mais, ver Davis (2006).
[229] The more the city is extended the more its social relations deteriorate. [...] the condition of citadin was degraded even further (tradução minha).

que a especificidade desse espaço produz uma experiência única de despossessão, no sentido mais forte e direto da palavra.

Por quê? Não faltariam exemplos já conhecidos dessa afirmativa[230]. Afinal, já é velho conhecido como nesses territórios aglomeram-se populações entregues a toda sorte de erosão das várias precarizações e cerceamento de direitos, constituindo o mais próximo que se pode chegar da *vida nua* (AGAMBEN, 2002 [1995]). Se Dejours (1998 *apud* ARANTES, 2014, p.106)[231] estava convencido de ter descoberto a intensificação do sofrimento social *no* e *pelo* trabalho *com base em* sua análise dos países europeus, na periferia do capitalismo essa dimensão guarda relação com a própria reprodução da vida cotidiana.

O primeiro elemento mais flagrante é a tipologia da moradia. Seja nas vilas, nas favelas ou nas ocupações, resultado do esquecimento fingido e conveniente do Estado (HOLSTON, 1996; 2013) ou da organização dos movimentos sociais (BITTENCOURT, 2016), essa tolerância "[...] está longe de significar uma política de respeito aos carentes de moradia ou aos direitos humanos" (MARICATO, 2003, p.158). A situação generalizada nesse contexto é a habitação de posse vulnerável (ROLNIK, 2015), majoritariamente constituída pelo regime de autoconstrução (BITTENCOURT, 2016). Esta, de acordo com Oliveira (2006), ainda que apareça para uma esquerda como virtude (a realização da moradia pelos próprios trabalhadores), deveria ser vista como vício, implicando a redução dos salários. A pobreza, segundo o autor, é funcionalizada para o capital, que a torna "plástica e capaz de ser adaptada, cooptada, usada em cada momento e depois abandonada" (OLIVEIRA, 2006, p.73). Segundo o autor, a industrialização brasileira – assim como a de outros países periféricos – foi sustentada pela extração violenta de recursos da classe trabalhadora. Ao autoconstruir sua própria moradia, o desdobramento lógico seria a redução dos custos de produção, aumentando a rentabilidade do capital constituído em áreas de risco e/ou distantes das áreas mais centrais (MARICATO, 2009), mesmo que tais moradias sejam ofertadas por subsídio do Estado, ou por dívidas intermináveis e até mesmo por parcelamentos de terra clandestinos. A lógica da reprodução da força de trabalho a baixos custos se perpetua.

---

[230] Aqui, a escolha dos casos para discussão parte prioritariamente do Brasil. Entretanto, sabe-se que a situação não é diferente em outros países de capitalismo periférico do mundo.
[231] DEJOURS, Christophe. 1998. **Souffrance em France: la banalisation de l'injustice sociale**. Paris: Seuil.

Vale destacar, conforme Luciana Lago (2009), que essas moradias estão, em geral, em áreas distantes das áreas onde se concentram serviços e empregos, obrigando a maior parte dessa população – aquela que está empregada – a exercer longos e penosos deslocamentos quase que exclusivamente para trabalhar, já que o alto custo do transporte impede qualquer outra forma de inserção nessas áreas centrais de oportunidade (VELOSO, 2015).

Ao analisar a forma de relação de trabalho nesses espaços não restam dúvidas sobre a precariedade a que essas pessoas estão submetidas. Ainda que usando a noção estatística do IBGE, é possível perceber o aumento das formas de trabalho, como o "emprego sem carteira-assinada" e o "trabalho autônomo", predominantes nas áreas periféricas (LAGO, 2009). Mas, mais do que isso, é importante ressaltar que se trata de emprego de baixa remuneração e muitas vezes sem os devidos direitos trabalhistas.

Isso é válido para aqueles que conseguem vender sua força de trabalho, pois muitos outros nem essa "sorte" possuem[232]. O desemprego é uma realidade nesses territórios, ainda que seja temporário, entre um *bico* e outro (PURGATO, 2015), o que tem levado à subsunção real da *viração*, como nos termos apresentados por Ludmila Abílio (2017; 2018). No sentido dado pela autora, viração é a ausência de uma identidade profissional estável, definida e reconhecida. A reprodução material da vida está determinada por instáveis oportunidades de trabalho que garantem a sobrevivência. Na verdade, lembra Abílio (2018, p.57), "a viração é constitutiva do viver da classe trabalhadora brasileira e não é por si uma novidade. A novidade é que esses elementos constitutivos estão se generalizando pelas relações de trabalho".

De maneira sistemática, milhares de pessoas que vivem nesses territórios estão sem trabalhar, o que configura uma população sobrante que, sem a dada proteção, obriga os salários a caírem e a submissão a toda sorte de insegurança e informalidade.

Vale salientar que o golpe jurídico-parlamentar efetuado pelas classes da oligarquia brasileira em alinhamento com interesses internacionais ocorrido em 2016 contra a presidenta eleita Dilma Rousself (Partido dos Trabalhadores – PT) indica o aumento

[232] Pedro Abramo (2018) ressalta, com dados de sua pesquisa sobre o mercado informal em favelas do Rio de Janeiro, uma mudança importante no motivo das pessoas residirem onde residem. Em 2002, o principal motivo era a proximidade com o trabalho. Em 2017, o principal motivo passou a ser a proximidade de familiares e amigos. O emprego tornou-se matéria escassa e, para sobreviver, as pessoas devem apostar nas redes de reciprocidade que constroem.

sistemático da exploração no Brasil, seja por meio da reestruturação das relações de trabalho, sob o eufemismo de *modernização*, ou pela flexibilização da terceirização, impacto esse que será mais sentido naqueles da periferia[233].

É essa a realidade que Marini (2005) já antevia em sua precisa análise de uma teoria do valor que partia da periferia. O autor pôde perceber o regime de sobretrabalho e superexploração a que estava submetida a população – principalmente a pobre. Essa tradição de uma *teoria marxista da dependência* argumenta que a transferência de valor internacional é o motivo da nossa condição de país subdesenvolvido e periférico. O trabalho, nesses países, é superexplorado para enviar riqueza aos países centrais, criando um fluxo constante de riqueza que, em razão das perdas, impede o desenvolvimento da periferia. Essas perdas ou transferências de valor, de forma mais específica, foram historicamente compensadas pela exploração interna da força de trabalho em vários expedientes ao longo do tempo de serviço, favorecendo a acumulação de capital, seja reduzindo os gastos de capitalistas com capital constante ou permitindo a redução no capital variável.

Em relação aos custos de redução do capital variável, pode-se afirmar que há vários expedientes a que os trabalhadores estão expostos na relação direta de trabalho-capital (seja formal ou informal) que acabam favorecendo a acumulação. Entre eles, o trabalho infanto-juvenil precarizado (GONÇALVES, 2014), a insegurança alimentar (PEREIRA; SANTOS, 2008) e até mesmo as já discutidas autoconstruções de habitação (TONIN, 2015).

Mais recente ainda é a nova fronteira da acumulação marcada pela financeirização da economia, em que o capital portador de juros, sob a forma de microcrédito, chega às periferias urbanas. Assim, a reprodução da vida[234] é marcada pelo ritmo do capital fictício, e o endividamento, segundo Lazzarato (2014), torna-se a própria ontologia do ser social contemporâneo. Santos (2014), ao refletir sobre a pobreza urbana brasileira do

---

[233] Para uma análise mais detalhada, ver CANETTIERI (2018) e CANETTIERI; NEVES (2017). Segundo pesquisa publicada pela Fundação Seade em janeiro de 2017, o desemprego no município de São Paulo cresceu acima da média no ano passado nas regiões sul e leste, "áreas mais periféricas e que se caracterizam pelo predomínio de famílias com mais jovens e com elevada vulnerabilidade". Essa situação se repete com as mesmas características em todo o país.

[234] Até em casos extremos: “Após caminhar por 70 quilômetros, um carpinteiro indiano de 40 anos sofre um ataque do coração que tira sua vida. O objetivo da caminhada era pedir dinheiro emprestado para amigos que moram em outra cidade, a fim de quitar suas dívidas de microcrédito. Um relatório do governo indiano constatou que a morte deveu-se ‘à pressão feita pelas instituições de microfinanciamento’” (ROLNIK, 2015, p.31)

século XXI, constata que tem sido sistemático o avanço da financeirização do consumo nas periferias. Raquel Rolnik (2015), de maneira sagaz, afirma ser o microfinanciamento a última fronteira que tornou uma favela financiável, uma vez que se construíram as instituições necessárias para encarar os pobres como clientes atrativos para empréstimos. Esse paradigma de financiamento tem como foco os pobres, uma vez que, ainda que não tenham muito dinheiro, são muitos e, assim, resultante dessa expansão do crédito, houve um intenso aumento de fluxo de capital para esse setor.

O endividamento se tornou a saída mais corrente, ainda mais no contexto de expansão do ideário neoliberal. Apenas em 2015, quase 20% dos consumidores que buscaram os mais variados créditos disponíveis eram de jovens periféricos. Esse número aumenta ainda mais (para quase 50%) se considerarmos as famílias periféricas[235]. Isso significa um efeito bola de neve, em que a tendência é o endividamento sistemático das pessoas. A única forma de pagamento possível é essas pessoas continuarem penhorando o próprio tempo de trabalho futuro para conseguir sobreviver nas cidades. Em uma importante nota de rodapé de seu livro, Arantes (2014, p.73), ao se referir ao sistema da dívida, afirma que hoje, em nome de sua sobrevivência, "o capital está consumindo o futuro". O prognóstico não poderia ser mais preciso.

Essa parece ser a única forma de conseguir sobreviver com os baixos rendimentos provenientes dos trabalhos precários, dos *bicos*, das bolsas de programas de transferência de renda ou de onde quer que se consiga dinheiro para sobreviver. Em julho de 2017, o Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (Dieese) apontou que o salário mínimo para sustentar uma família brasileira de quatro pessoas deveria ser de R$ 3.810, 36 – valor quatro vezes maior do que o atual. Para sobreviver nesse cenário, são necessárias várias estratégias: ocupar terrenos para fugir dos aluguéis[236]; selecionar os gastos meticulosamente entre remédio, reparo na habitação ou carne na alimentação[237]; ou fazer uma maratona semanal pelos supermercados para aproveitar diferentes

[235] Dados da pesquisa Serasa Experian, de 2015.
[236] Muito embora, conforme uma recente palestra de Pedro Abramo (2018), tenha – para o caso das favelas e ocupações do Rio de Janeiro – aumentado, em muito, o acesso a habitação por meio do mercado de alugueis. Segundo os dados apresentados, hoje a maior parte do acesso à moradia no mercado informal das favelas do Rio de Janeiro se dá por contratos de aluguéis, de cômodos, puxadinhos ou barracões de fundo. A forma, segundo ele, que melhor traduz essa moradia precária é o cortiço.
[237] Bittencourt (2016, p.209) narra a experiência de Ângela Fagundes, moradora da ocupação Dandara, que conta como teve que sacrificar outras dimensões de seu orçamento doméstico e de seu consumo, neste caso, sua cesta de alimentos, para construir sua casa: "como eu estava sozinha na época qualquer coisinha dava para comer, então eu conseguia gastar na casa".

promoções – a pé, pois o ônibus é muito caro –; entre outras várias estratégias de sobrevivência[238].

Entretanto, a sobrevivência é radicalmente colocada em risco na periferia – sobrevivência,nem termos, uma vez que raramente os jovens negros moradores das periferias chegam aos 30 anos[239], em razão da negligência do Estado em prover uma série de direitos constitucionais a essa população[240]. Mas o Estado se faz presente por meio da dominação direta que os seus aparelhos repressivos realizam sobre esse território, indicando uma perpétua forma de punição dos pobres (WACQUANT, 2007 [2000]) como instrumento de controle social[241].

Em pleno século XXI muito pouco se avançou na superação da realidade concreta de fratura social generalizada e de profunda desigualdade, espoliação e violência. Não existe nada de romântico ou de potencial emancipado nos constrangimentos do capital na vida de penúrias das periferias[242]. O próprio Milton Santos (1978), sabiamente, já identificava como os movimentos sociais da periferia – de base reivindicativa – atuavam e ainda atuam de forma a resultar na expansão desta. Vale o adicional necessário: eles resultam na reprodução do capital como relação social de dominação.

Para essa situação não existe saída fácil. A violência do capitalismo em seu movimento de criação destruidora faz parte de uma imbricada relação territorial que incide na periferia – é um momento crucial para a reprodução ampliada do capital. Esses territórios são, como já identificou Harvey (2012), aqueles que mais sofrem com as dinâmicas de despossessão à qual estão submetidos. Esse argumento foi utilizado correntemente na década de 1980 no Brasil por vários intelectuais. Dentre eles, destaca-se Lúcio Kowarick (1979), que desenvolveu o entendimento sobre os processos de espoliação urbana. Ambos

---

[238] Todos os exemplos são fatos reais recolhidos da reportagem de Felipe Souza (2017) à BBC Brasil em 8 de agosto de 2017.

[239] A separação racial nas taxas de homicídios é enorme. Os brancos têm morrido menos. Os negros, mais. Entre 2002 e 2012, por exemplo, o número de homicídios de jovens brancos caiu 32,3%, e o dos jovens negros aumentou 32,4%. Ver reportagem d'*Agência Brasil* de 2 de julho de 2014: "Jovem, homem, negro e o perfil dos que mais morrem de forma violenta no país".

[240] Por exemplo, devido às precárias condições sanitárias e à falta de acompanhamento de gestantes e recém-nascidos, a mortalidade infantil continua a crescer nas periferias. Ver reportagem d'*O Estado de São Paulo* de 18 de abril de 2014: "Mortalidade infantil aumenta na periferia".

[241] Casos recentes são paradigmáticos dessa situação. Amarildo Dias de Souza (desaparecido após ter sido detido pela polícia militar em uma UPP na Favela da Rocinha) e Claúdia Silva Ferreira (arrastada por uma viatura policial depois de ter sido alvejada por militares) são apenas dois casos que ganharam relevância nacional em um oceano de ocorrências desse tipo não conhecidas. Ver reportagem da *Rede Brasil Atual* de 5 de julho de 2016: "Tribunal popular discute ação violenta da polícia nas periferias".

[242] Vale lembrar: "A socialização da penúria só poderia, segundo sua [de Marx] forte expressão, trazer de volta toda a velha merda" (BENSAID, 1999 [1995], p.69).

os autores, cada um à sua maneira, designam a acumulação de riqueza pela classe capitalista por meio da espoliação feita sobre os trabalhadores mais pobres e precários.

Entretanto, é preciso esclarecer esses termos. Não se trata, como faz Harvey (2012), de estabelecer uma analogia entre a acumulação por despossessão e a acumulação primitiva, tal qual descrita por Marx (2013 [1867]). No caso de Marx (2013 [1867]), existia nesse processo a formação de uma ampla massa de mão de obra, desapropriada das terras comunais onde produzia para as cidades, formando fileiras de trabalhadores "desprovidos de tudo". O processo contemporâneo de espoliação e despossessão não visa criar mais trabalhadores, uma vez que, desde a revolução da microeletrônica, cada vez mais se empregam menos pessoas[243]. O resultado disso é uma apropriação violenta das riquezas sem, no entanto, a criação de mão de obra para ser absorvida nos circuitos produtivos. Essas pessoas são obrigadas a ocupar um espaço, as zonas cinzentas das periferias, que mais se assemelham a um limbo social.

Essa estrutura territorial reflete e produz uma estrutura social que, por sua vez, é decorrente da precariedade estruturalmente incorporada à totalidade. Assim, essa zona de espera, de liminar e de não direito à que Paulo Arantes (2014) se refere ao longo do seu texto por certo determina uma certa práxis. Desta, decorre uma experiência que organiza subjetivamente os sujeitos de uma maneira muito específica, ficando estes marcados pela vida nua.

Condição *homo sacer* e a práxis danificada

Se o capitalismo produz um espaço, ele produz uma certa forma de se reproduzir a vida. O cotidiano, portanto, é marcado por constrangimentos dessa ordem hegemônica, ainda que exista a possibilidade de práxis criativas. Entretanto, essa práxis criativa só é possível se superada a práxis danificada, que se tornou a vida reificada sob o capitalismo.

> A práxis, no sentido preciso, seria, portanto, o 'real' humano, com a condição de não ser separado nem da história e das tendências históricas, nem do possível. Toda práxis se situa em uma história: é criadora de história (LEFEBVRE, 1967 [1965], p.63)

Se a práxis é a própria ação humana, o "real humano" na periferia, essa práxis é marcadamente danificada – a vida humana coincide com sua existência biológica, uma

[243] Voltarei a isso mais adiante.

reserva de energia para ser gasta na acumulação. Lefebvre (1991 [1974], p.50)[244], em *A produção do espaço*, afirma: "A reprodução das relações sociais é, portanto, grosseiramente confundida com a reprodução biológica". Assim, cada vez mais essa ação humana é dominada pela *mimesis*, resultando no estranhamento do mundo e na reificação do social.

Como explica O'Kane (2017, p.6) ao comentar o trabalho de Lefebvre, a práxis é o que constitui e dá origem às formas sociais que organizam a experiência do sujeito, inclusive a "forma valor". Essas determinações das abstrações concretas existem por conta de sua constituição *prática* e são comandadas por um imperativo que lhe é externo e abstrato. Lefebvre (2008, p.109)[245] não poderia ser mais claro: "O ponto de partida para essas abstrações não é na mente, mas na atividade prática."

O primeiro volume da *Critique* baseia-se na interpretação de Lefebvre (2008) sobre a crítica da economia política para entender como as formas dominantes caracterizam a civilização capitalista, ao mesmo tempo utilizando-a como um modelo para mapear uma série de formas dominantes complementares que absorvem o conteúdo da vida cotidiana no capitalismo (O'KANE, 2017). Lefebvre (2008) revela, assim, como as relações sociais criam um fetiche das formas de abstrações concretas que invadem para dominar ambos os lados da relação de classe:

> Dinheiro, moeda, mercadorias, capital não são mais do que relações entre seres humanos (entre "individuais", tarefas humanas qualitativas). E, no entanto, essas relações assumem a aparência e *a forma de coisas externas* aos seres humanos. A aparência torna-se realidade; porque os homens acreditam que esses "fetiches" existem fora de si mesmos, eles realmente funcionam como coisas objetivas. (LEFEBVRE, 2008, p. 178)[246]

Sob o capitalismo, a história e as tendências históricas já estão colocadas. A imagem do aforismo convocado por Benjamin (1987 [1928]) de que a revolução seria a "necessidade de que a humanidade puxe o freio-de-emergência", implicitamente sugere que o próprio capitalismo é a locomotiva que caminha progressivamente para o abismo. Essa imagem

---

[244] The reproduction of social relations is thus crudely conflated with biological reproduction (tradução minha).
[245] The starting-point for this abstraction is not in the mind, but in the practical activity (tradução minha).
[246] Money, currency, commodities, capital are nothing more than relations between human beings (between 'individual', qualitative human tasks). And yet these relations take on the appearance and the form [my italics) of things external to human beings. The appearance becomes reality; because men believe that these 'fetishes' exist outside of themselves they really do function like objective things (tradução minha).

sugere que a humanidade está sobre trilhos estruturados e estruturantes da própria tessitura da realidade.

Assim sendo, é possível esclarecer facilmente os desdobramentos do capitalismo. Se o moderno sistema produtor de mercadorias, baseado no trabalho abstrato, surge como uma forma de organização da produção, ele carrega implicações enormes para todas as esferas da vida fora da produção imediata, do trabalho produtivo em senso estrito, isso é, carrega suas implicações para a reprodução da vida. Nesse sentido, procurei argumentar como a vida das periferias é marcada por uma certa ontologia específica, pela experiência de despossessão que não pode ser descolada do processo histórico de urbanização nem, consequentemente, do processo de expansão do capitalismo. Nessa minha interpretação, as vidas na periferia se aproximam da ideia de *homo sacer*.

Agamben (2002 [1995]), de maneira erudita, passa pelo direito romano arcaico e lá encontra uma figura que serve como metáfora da condição da vida nua: o *homo sacer*. Este designava, naquele regime jurídico, o indivíduo que foi julgado e condenado por um delito e que, por conta da condenação, encontrava-se numa situação paradoxal: ao mesmo tempo em que não podia ser sacrificado, quem o matasse não seria condenado por homicídio.

A vida nua corresponde ao humano desprovido de sua humanidade – restando-lhe apenas sua existência biológica, mais próxima do bando do que da sociedade, afirma o autor. Ela diz respeito à vida que é capturada pela exceção tornada regra com a modernidade, o que permite compreender o capitalismo como uma "sociedade de exceção", o que, de fato, sempre foi.

Para Agamben (2002 [1995]), Foucault, em *O nascimento da biopolítica*, teria acertado ao perceber que a modernidade ocidental, nascedouro do capitalismo, é marcada pela inclusão da vida objetiva nos cálculos do poder. Dessa maneira, forma-se a biopolítica, em que a vida humana afasta-se da *zoé* – a vida propriamente humana para os gregos – e coincide com a existência nua – *bios.* De acordo com o autor, a modernização é um processo de politização crescente, de incorporação na gestão e administração das populações e dos Estados nacionais, da vida natural ou biológica – tanto do corpo individual como da própria espécie.

Do *homo sacer* como figura da vida nua incorporada à política, Agamben (2004 [2003]) avança para entender o *estado de exceção* e, no último volume desse seu projeto filosófico, decide tratar sobre os *usos do corpo* (AGAMBEN, 2017 [2014]). Isso porque esses três elementos coincidem no ponto em que a modernidade é a criação da biopolítica, tese já adiantada por Michel Foucault (2008 [1979]). De maneira a explicitar seu objetivo, o filósofo afirma:

> Somente uma reflexão que interrogue tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática (AGAMBEN, 2004 [2003], p.12)

Por isso parece ser tão fundamental recuperar a ideia de pura vida nua, já usada por Walter Benjamin (*apud* AGAMBEN, 2002 [1995]), o que significa entender os registros do poder que incidem na reprodução da vida. Ao falar de *homo sacer,* fala-se de uma vida "[...] incluída pela exclusão e excluída de forma inclusiva" (AGAMBEN, 2002 [1995], p.66). E o resultado dessa recuperação é exatamente indicar o que Slavoj Žižek (2003 [2002], p.111) comenta sobre esse conceito, a existência de uma

> [...] distinção em Agamben entre o cidadão total e o *Homo sacer* que, apesar de um ser humano vivo, não é parte da comunidade política. […] (ZIZEK, 2003 [2002], p.111)

Neste sentido, a vida nua pode ser representada na sociedade brasileira como a própria ausência de concretização de direitos e várias carências, mas principalmente a vida contabilizada apenas como energia, como número – desprovida de qualquer substância que a identifique como sujeito[247].

Diante das intempéries sociais próprias e internas ao desenvolvimento da forma social do capitalismo sofrida pelos indivíduos e, em especial, por aqueles da periferia, não seria nenhum equívoco dizer que a vida nua desses *homines sacri* só existe como uma *vida abstrata*, ou seja, como energia humana simplesmente, abstraída de toda subjetividade, e que se torna reificada diante do movimento de acumulação[248].

---

[247] Sobre a figura de um humano desprovido da substância de sua humanidade, ver Slavoj Žižek (2013 [2012]).

[248] Os conceitos que Marx já desenvolveu em sua Crítica da Economia Política de força de trabalho e trabalho abstrato parecem ser fecundos para o entendimento desta economia política da vida nua. Ou, como alerta Robert Kurz (2016 [2003]), seria necessário para evidenciar o âmago da lógica desenvolvida por Agamben, seria necessário coloca-la sobre uma crítica alargada da economia política.

No moderno sistema produtor de mercadorias acontece a formação de uma determinada *forma-de-vida:* sujeitada ao princípio vazio do valor, reduzida a um corpo simplesmente vivo, degradada à condição de coisa, limitada a uma existência frívola. Se o *homo sacer* do direto romano era a vida nua "*de jure*" - era tratado assim pela lei - é somente hoje, com a condição periférica, que existe o *homo sacer* "*de facto*".

Desta maneira, ao colocar em evidência a autoconsciência do "sujeito abstrato" do capital como uma máquina de valorização é possível dar um passo para além de onde foi Agamben. O processo de valorização do valor, conforme concebido por Marx, é o que explica, em alguma medida, a formação desta *vida nua*, especificamente derivada da modernidade, e da institucionalização do Estado, do trabalho, e por consequência, das esferas da política e da economia. A forma de mediação pelo valor que domina o mundo desde a modernidade coloca em vigência um regime destituído de significado, apenas o sentido tautológico de seu princípio vazio de valorização pelo valor, o que implica nesta essência secularizada de uma inaudita forma vazia na qual não cessa de aviltar o processo vital de reprodução da vida humana, condicionando-a.

O resultado é uma forma de poder que não se realiza sem submeter as pessoas a um espaço social cindido, fragmentado, em que tais formas fetichistas domam as necessidades e as percepções de cada indivíduo e as converte para suas próprias métricas. Até mesmo a existência física nada mais *vale* além do regime do *valor.* Todas as relações sociais encontram-se, de alguma forma, suspensas para dar lugar a submissão à lei do valor.

É essa a definição dada por Lefebvre (2008 [1947], p.179)[249] ao proletário: "aquele que a vida é usada como meio para a acumulação de capital, e que é jogado à misericórdia de um poder externo". Algo que já aparece presente desde Karl Marx:

> Mas a força de trabalho em ação, o trabalho, é a própria atividade vital do operário, a própria manifestação da sua vida. E é essa atividade vital que ele vende a um terceiro para se assegurar dos meios de vida necessários. A sua atividade vital é para ele, portanto, apenas um meio para poder existir. Trabalha para viver. (MARX, 1982 [1849], s.p.)

Esses indivíduos são despossuídos até mesmo do predicado (SAFATLE, 2015), uma forma de existência dessubstancializada (ZIZEK, 2013 [2012]). Não é exatamente isso que o Marx (2010 [1844], p.79) dos *Manuscritos* pensava ao dizer, sob o regime do

[249] Whose life is used as a means for the accumulation of capital, and then is thrown to the mercy of an external power (tradução minha).

capital, "o homem estranha seu próprio corpo, assim como sua natureza externa e seu aspecto espiritual, seu aspecto *humano*"? Seu aspecto propriamente de sujeito é abdicado em favor de uma abstração real. Essa afirmativa é semelhante a condição contemporânea que Agamben (2009 [2007], p.48) identifica: "As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real."

Neste sentido, Lefebvre (2008 [1947]) procurou ressaltar, sem abrir mão dos escritos de Marx, que o estranhamento não se restringe ao campo econômico, à esfera da produção e das relações de propriedade, mas também envolve um estranhamento político em relação ao Estado, e um estranhamento do humano no contexto da vida cotidiana. Esse estranhamento, afirma Lefebvre (2008 [1947], p.23)[250], representa uma "crescente abstração das ações humanas arrancada de sua substância viva".

É por meio deste processo, da paulatina constituição do capital e seu espaço social de redução da existência humana à uma vida nua, desenvolvida num espaço de coação violenta que é possível dealbar o movimento completo da dominação social, que só se realiza na totalidade da vida, esvaziando-a e privando-a de sentido.

> Este espaço situa-se, a bem dizer, fora da vida, embora, em termos de tempo gasto, açambarque e viole a maior parte da vida activa. É o espaço em que todas as relações sociais e pessoais são suspensas, em benefício de relações puramente funcionais do processo de valorização; o espaço em que os trabalhadores "não estão consigo, mas fora de si" (Marx); o espaço em que todos os dias ocorre a mais ampla redução à "vida nua", isto é, à força de trabalho activa, ao dispêndio de esforço abstracto para o fim em si irracional. Quem franqueia a porta da economia empresarial tem de abandonar toda a esperança de alcançar uma qualidade de vida autodeterminada dentro daquele espaço abstracto: aqui já não existe nenhuma possibilidade de auto-entendimento, restando apenas a "lei coerciva da concorrência" e a lei funcional da valorização do valor (KURZ, 2016 [2003], p.171)

De tal maneira, os indivíduos confinados nesta *lei abstrata* pouco entendem e pouco podem fazer frente a determinação que lhe são alheias – tal como Josef K, da novela de Kafka (2005 [1925]) que se vê imbricado num processo que, por razões que nunca chega a descobrir, é preso, julgado e condenado[251]. A possibilidade de criar sua própria

---

[250] "an increasing abstraction of human actions stripped of their living substance" (tradução minha).
[251] O diálogo, logo das primeiras páginas do livro são de exemplar esclarecimento:
- Assim é a lei, como poderia haver algum erro? – responde-lhe o maior dos guardas.
- Desconheço essa lei – disse K.
- Tanto pior para você – replicou o outro guarda. (KAFKA, 2005 [1925], p.44).

determinação é completamente interditada – heteronomia completa da vida[252] – por uma coerção absolutamente imediata. O sentimento de uma permanente pressão para as ordens do *sujeito automático* e de uma prossecução permanente de imperativos abstratos não são outra coisa senão um exercício cotidiano do estado de emergência.

Por todo lado há a vida nua determinada sob a máquina da valorização: aqueles empregados que ainda restam do que resta da economia empresarial são convertidos nos permanentemente excluídos, objetos administrativos puramente biológicos que configuram a condição periférica neste tempo do mundo.

Por ora, vale destacar que essa reprodução cotidiana da vida é marcada e percebida como experiência de despossessão. Argumento esse já desenvolvido por Paulo Arantes (2014) ao afirmar que, na modernidade, "a cotação da experiência baixou ao seu grau zero". Se alguns acreditavam e, de fato, depositavam alguma fé num movimento linear sempre ascendente de expectativas, o que o filósofo fez foi demonstrar como ocorre uma ruptura entre horizonte de expectativas e espaço de experiência. O resultado é uma "anulação total das expectativas" (ARANTES, 2014, p.185), em que a passividade do cotidiano (LEFEBVRE, 1987, p.33) é organizada de modo a se perpetuar numa eterna *mimesis*.

Considerações parciais

Uma das chaves interpretativas possíveis para a obra de Marx é que ele estava interessado em entender não apenas um modelo abstrato de economia política. Já foi visto como o que ele constrói é, na verdade, uma crítica da ciência que se formava com os economistas políticos clássicos e os fisiocratas. Mas Marx também se atentava a um exame minucioso das cenas da vida cotidiana formadas pelas forças produtivas e de suas contradições inerentes, que estão no subsolo da realidade aparente. Assim, o cotidiano, mais do que objeto de análise, apareceria como um método. Quem melhor sintetizou isso foi Henri Lefebvre (1967 [1965]; 1978; 2008 [1947]), em uma série de estudos que dedicava profunda atenção à vida cotidiana. Afinal, segundo o autor, é ali que as contradições "se escondem e se revelam" (LEFEBVRE, 1978, p.451)[253].

---

[252] Qualquer tentativa de "qualificar-se por si" – escreveu Robert Kurz (2016 [2003]) – "é mero efeito colateral do processo de valorização". A vida nua constitui o âmago do indivíduo livre e autônomo, *selfmade man*.
[253] dissimule et se revele (tradução minha).

Conforme Lefebvre (2008 [1947]) argumenta, foi necessário um movimento da crítica da economia política em direção ao terreno da "*vie quotidienne*". O próprio autor esclarece que não se tratou de um "erro" de Marx (2010 [1844]) alocar o problema do estranhamento apenas na esfera produtiva – a forma do capitalismo naquele momento não poderia levar a considerações diferentes. Entretanto, desde então a forma de reprodução do modo de produção capitalista se desenvolveu para além da indústria. Ele integrou o campo, a cidade e o espaço em um único contínuo marcado pela dominação da forma-mercadoria. Portanto, para o entendimento desse sistema, afirma Lefebvre (2008 [1947]), seria necessário adentrar neste campo: "para além do econômico, o terreno da vida cotidiana" (ELDEN, 2004, p.111)[254].

Para tanto, basta ter em conta como Lefebvre, interessado desde muito cedo na crítica do fetichismo e do estranhamento impostos pela abstração concreta do capital, dedicou-se a pensar a vida cotidiana para elaborar a constituição social e as propriedades constituintes do modo de vida capitalista. Conforme argumenta O'Kane (2017), Lefebvre desenvolveu uma teoria social crítica das formas sociais com base nos fetiches autônomos ao pensar como o próprio campo da vida cotidiana, mediado pela mercadoria, pelo trabalho e pelo Estado realizam a forma-valor como uma forma de dominar a vida social.

Assim, parece fértil e importante reconhecer como o modo de produção capitalista funciona. Para isso é necessário *descer* ao nível da vida cotidiana, pois é nesse nível de análise, da ordem próxima, da microescala, que o capital vai se realizar como uma relação social – seja ao se apropriar do trabalho abstrato, para que as trocas aconteçam, ou pelo consumo de mercadorias. Isso implica visualizar qualquer conjunto de eventos específico como uma internalização do subjacente fundamental: forças produtivas e relações produtivas como forças orientadoras não apenas do desenvolvimento da riqueza material, mas como processos de subjetivação, o que significa descobrir como o regime capitalista se internaliza nos indivíduos.

Em específico, parece ser importante refletir sobre o cotidiano da experiência das/nas periferias. Por quê? Porque talvez seja o que melhor represente o *zeitgeist* da *era de expectativas decrescentes* e do *regime de urgência* (ARANTES, 2014).

---

[254] beyond the economic, the terrain of everyday life (tradução minha).

A interpretação de Lefebvre (1991 [1974], p.348)[255] do espaço abstrato como "a localização e a fonte das abstrações" deve, portanto, ser entendida não como uma afirmação da primazia filosófica ou política do espaço social, mas como a dimensão espacial de sua crítica de uma economia política do espaço que busca entender o processo de estranhamento colocado em marcha pela lógica do capital e que resulta na incidência sobre a vida cotidiana, levando à "devastadora conquista do vivido pelo concebido, pela abstração" (LEFEBVRE, 1983 [1980], p.10)[256].

Se, conforme diz Lefebvre (1991 [1974], p.51)[257] sobre o espaço abstrato, "a experiência do vivido é esmagada[258]", as periferias não estão fora desse processo. Ao contrário, estão sujeitas a formas de dominação ainda mais intensas.

---

[255] the location and source of abstractions (tradução minha).
[256] La conquista devastadora de lo vivido por lo concebido, por abstracción (tradução minha).
[257] [...] lived experience is crushed (tradução minha).
[258] Aqui, desde que guardada as devidas proporções, parece haver um paralelo entre o que Benjamin (1996, p.115) afirma sobre os soldados que voltavam da primeira guerra mundial, corroídos por um sepulcral silêncio: "[...] os combatentes tinham voltado mudos do campo de batalha. Não retornaram mais ricos em experiência comunicável, e sim mais pobres". O mesmo fenômeno narrado por Primo Levi depois de sobreviver os campos de concentração nazistas – ele conta o frequente sonho de finalmente chegar em casa quando, durante um jantar com familiares e convidados, começava a falar sobre sua experiência em Auschwitz. Para sua surpresa, os convidados começavam a bocejar e a levantar-se sem cerimônia da mesa (ZIZEK, 2016). Ou ainda, o caso das meninas estupradas durante a guerra da Bósnia, ao retornarem para os seus vilarejos depois dos horrores sofridos não encontraram espaço para a narrativa e, acabaram, muitas delas, se matando (ZIZEK, 2016). O paralelo aqui é claro: existe algo de certas práticas sociais que interrompe, bloqueia e danifica a experiência e o sentido comunicacional pelo o qual pode ocorrer o reconhecimento recíproco.

CAPÍTULO VI – A FORMA ABSTRATA DA DOMINAÇÃO: MERCADORIA, VALOR E IDEOLOGIA

Preso à minha classe e algumas roupas,
Vou de branco pela rua cinzenta.
Melancolias, mercadorias, espreitam-me.
Devo seguir até o enjôo?
Carlos Drummond de Andrade

Introdução

O "jovem" Marx (2010 [1844]), com apenas 26 anos, na escrita dos *Manuscritos econômico-filosóficos,* já estava às voltas com o problema da dominação engendrada pelo capitalismo. Resultante do trabalho estranhado em que as relações capitalistas de produção estão assentadas, a dominação aparecia então como uma dominação direta.

> Se minha própria atividade não me pertence, é uma atividade estranha, forçada, a quem ela pertence, então? A outro ser que não eu. Quem é este ser? Os deuses? [...]. Sozinhos, porém, os deuses nunca foram os senhores do trabalho. Tampouco a natureza. O ser estranho ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, para o qual o trabalho está a serviço e para a fruição do qual está o produto do trabalho, só pode ser o homem mesmo (MARX, 2010 [1844], p.86).

Assim o autor começava a conceber sua crítica ao capitalismo – vale destacar, em manuscritos que não planejava publicar –, como um problema diretamente mediado pela relação de classes. A crítica de Marx (2010 [1844]) se desenhava, naquele momento, como um problema de ordem *quasi*-moral em torno da distribuição do que era produzido e de como ocorria a fruição da riqueza produzida no corpo da sociedade, que, já sabido por todos, era profundamente desigual. Entretanto, as descobertas que viria a fazer em seus estudos aprofundados em economia política para a escrita d'*O capital*, a saber, as ideias de trabalho abstrato, força de trabalho, fetichismo da mercadoria, forma-valor e capital como relação social, transformam sua perspectiva, que se volta para a preocupação com uma outra forma de dominação. Ainda, é claro, que esse argumento já possa ser rastreado nos próprios *Manuscritos,* como na passagem:

> Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o gênero humano. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada (MARX, 2010 [1844], p.84).

Marx (2010 [1844]), já em 1844, começava a perceber como o moderno sistema produtor de mercadorias com o qual estava às voltas colocava em marcha um processo em que a

vida se tornava estranha ao sujeito, num processo de estranhamento-de-si [*Selbstentfremdung*] que fazia da vida uma abstração. Ainda que essas categorias não estivessem totalmente desenvolvidas em seu silogismo, sua intuição combinada com a perspicácia de sua análise já permitia esse indicativo.

Foi somente com *O Capital* (MARX, 2013 [1867]) – e, em alguma medida, com os *Grundrisse* (MARX, 2011 [1858]) – que esse problema passou a ser colocado de uma maneira mais desenvolvida. Marx, nesse momento, se preocupava com uma relação social marcada por um processo de utilização da força de trabalho que aparecia no conjunto da sociedade de maneira abstrata – por isso faz a diferenciação de trabalho concreto e trabalho abstrato –, formando, segundo ele, a substância do capital, o mecanismo responsável pela valorização. E mais: o que seus escritos demonstram é que ele considerava a forma-capital com uma tendência intrínseca por conta de suas dinâmicas internas à autonomização. Ou seja, essa forma social tende a ser autônoma – é clássica a afirmativa de que o capital "se transforma em um sujeito automático" (MARX, 2013 [1867], p.130).

O uso do termo sujeito para designar o capital, como empregado por Marx (2013 [1867]), não é mera figura de linguagem. Ele se refere à noção de que é o capital que coloca em marcha a dinâmica da sociedade, qual seja, a produção de mercadorias. Assim foi fundada a sociedade da mercadoria e do trabalho. Uma sociedade, em suma, estranhada por um sujeito que lhe é externo, que é uma abstração real, para usar os termos de Sohn-Retel (1989 [1978]).

Deste marco teórico deriva uma importante consideração. O "problema" do capitalismo não é apenas o de uma injustiça em torno das formas como se apropria das parcelas da riqueza socialmente produzida. Esse esquema teórico esbarra num moralismo que beira o proprietarismo – o que uma classe produziu deve ser dela. Essa é a abordagem que Postone (2014 [1993]) chama de *Marxismo Tradicional*. A verdadeira questão que o capitalismo coloca, mascarada pelos hieróglifos modernos da mercadoria, é a dominação social que essa relação social engendra sob o marco do trabalho abstrato, confirmado e reconhecido pela ideologia estruturada.

Postone (2014 [1993]) afirma que a produção no capitalismo está indissociavelmente relacionada às relações sociais básicas da sociedade e é por elas modelada.

> A dominação social no capitalismo, no seu nível mais fundamental, não consiste na dominação das pessoas por outras pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas (POSTONE, 2014 [1993], p.46)

As *estruturas sociais abstratas* a que o autor se refere são exatamente aquelas que formam e sustentam a realidade capitalista: as relações de trabalho[259]. Vale lembrar, essa formulação já era, ainda que de maneira incipiente, algo que Marx (2010 [1844], p.91) construía:

> O trabalhador produz, portanto, a si mesmo, e o homem enquanto trabalhador, enquanto mercadoria, é o produto do movimento total. O homem nada mais é do que trabalhador e, como trabalhador, suas propriedades humanas o são apenas na medida em que o são para o capital, que lhe é estranho. Mas porque ambos, capital e trabalho, são estranhos entre si e estão, por conseguinte, em uma relação indiferente, exterior e acidental, esta estranheza [*Fremdheit*] tem de aparecer como algo efetivo [*wirklich*]. Tão logo aconteça ao capital – ocorrência necessária ou arbitrária – não mais existir para o trabalhador, o trabalhador mesmo não é mais para si; ele não tem *nenhum* trabalho e, por causa disso, *nenhum* salário. E, aí, ele tem existência [*Dasein*] não enquanto homem, mas enquanto trabalhador, podendo deixar-se enterrar, morrer de fome, etc. O trabalhador só é, enquanto trabalhador, assim que é para si como capital, e só é, como capital, assim que um capital é para ele. A existência do capital é sua existência, sua vida, tal como determina o conteúdo da sua vida de um modo indiferente a ele.

Sendo assim, pode-se ler Marx como um crítico da modernidade e de suas categorias[260], não apenas do capitalismo (como sistema de distribuição), mas da relação social que ele engendra e, mais do que nunca, do seu fundamento, o trabalho. É esse o desenvolvimento que Marx (2013 [1867]) abarca em sua teoria do valor-trabalho que, como sabido, não é mera economia política, mas, na verdade, a sua crítica – e como tal deve ser entendida. Assim, ao tratar da ideia de valor – que aparece de maneira superficial e fenomênica em economistas políticos como Ricardo –, Marx estaria oferecendo uma crítica teórica da dominação social que ele engendra, tese sustentada por Postone (2014 [1993]).

É diante da crise urbana da contemporaneidade que certos conteúdos da crítica de Marx (2013 [1867]) ganham novas implicações, considerando a forma de estruturação da atual organização da atividade social e suas formas de apropriação do espaço. Trata-se, assim, de assumir a extensão da totalidade dos domínios da vida por imperativos categóricos abstratos comandados pelo "sujeito automático", o capital.

---

[259] A emancipação humana – seguindo essa interpretação – deve significar o fim do trabalho. Conforme o próprio Lefebvre (2017 [1986], p.2): "Realização do ser humano pelo trabalho e no trabalho? Não. Mas, o *fim do trabalho*. Isso tece, como tudo no mundo, seu início, seu apogeu e seu fim."

[260] Ich behaupte, dass die Kategorien der Kritik das ist, was Marx in seinem späten Werk entwickelt hat (POSTONE, 2004, s.p.)

Desta forma, assumo que a análise de Marx sobre o capital e, portanto, também sobre a modernidade capitalista é, antes de tudo, uma crítica referente *a violência da abstração*. A maneira como as formas sociais de interdependência e reprodução dos indivíduos, ou seja, a própria forma de vida [*Lebensforms*], passa a ser comandada por este mandatório que lhe são externo e se tornam, ao longo da história, completamente autonomizado do âmbito da vida cotidiana. Como se se tratasse de um feiticeiro que perdeu o controle de sua própria invocação[261], e agora esta domina aquele.

A fantasmagoria da mercadoria

A mercadoria, no regime do capital, aparece como unidade do modo de produção, englobando o conjunto do movimento da reprodução do capital como totalidade. Não é por outro motivo que Marx (2013 [1867]) se refere à mercadoria como a forma mais universal desta sociedade – ou, de outra maneira, a "estrutura elementar que encarna a contradição das sociedades organizadas pelo modo de produção capitalista" (TUPINAMBÁ, 2012, p.1). Neste sentido, Paula (2008) discute a descoberta da mercadoria que, ainda que sempre tenha existido nas sociedades pré-capitalistas, adquire uma natureza muito específica sob esse regime, passando a se apresentar como a forma simples do valor, como forma extensiva do valor, como forma geral do valor, como forma dinheiro, como forma preço, o que indica uma série de metamorfoses dentro do movimento real da mercadoria que a faz elemento-chave, significante-mestre das manifestações concretas do modo de sociabilidade capitalista.

Portanto, não é errado tratar a mercadoria como um fato social total que, nesse regime, torna-se generalizado e totalmente plasmado ao conjunto da sociedade. Ela tem a capacidade de representar a síntese da sociedade em sua existência material e simbólica. Por isso, Robert Kurz (1993) se refere às sociedades sob a égide do capital não apenas como "capitalistas" – para o autor, o fundamento da crítica de Marx (2013 [1867]) se estenderia à experiência do "socialismo de caserna" também –, mas como o "moderno sistema produtor de mercadorias". E, vale a insistência, a própria vida tornada mercadoria, conforme já visto.

Sua realização como universal da sociedade com toda certeza cria uma certa dinâmica específica de mediações. "A mercadoria perambula pelo mundo e nessa peregrinação

[261] A referência, por óbvio, é *O Manifesto Comunista*.

transforma o mundo" (PAULA, 2008, p.172). Nesse processo, nos diz Marx (2013 [1867]), a mercadoria se torna sujeito, mistificado e misfiticador, que, com seu próprio movimento, orienta o movimento real do capital.

Não pode ser por outra razão que o ponto de partida d'*O capital* é a mercadoria. Essa escolha de Marx (2013 [1867]) – depois de muito "pensar" sobre a questão e ensaiar iniciar com a categoria dinheiro, valor ou trabalho – indica que é a mercadoria o fenômeno sintético que representa a totalidade. Portanto, é o momento-chave que representa, efetivamente, a exposição dialética da crítica da economia política. Isso porque Marx (2013 [1867], p.204) pôde perceber que as "sutilezas metafísicas e melindres teológicos" do processo de sua produção sob a égide do capital indicam sua natureza como "coisa sensível-suprassensível" (MARX, 2013 [1867], p.205).

> Por exemplo, a forma da madeira é alterada quando dela se faz uma mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria (MARX, 2013 [1867], p.205).

De onde surge, portanto, essa natureza suprassensível que assombra a todos? O próprio Marx (2013 [1867]) avança na formulação ao afirmar que o "caráter místico" e "enigmático" da mercadoria surge da forma que esse produto passa a ocupar como mediação social. Como objeto produzido pela exteriorização da atividade humana, ela se defronta com quem a produziu, uma vez que a divisão do trabalho rompe todas as ligações produto-produtor. O produto ganha autonomia em relação ao produtor.

Sendo assim, a forma-mercadoria garante que os produtores não se relacionem entre si nem com os produtos de sua atividade, uma vez que ela própria se realiza como relação social. Entretanto, essa forma de relação tem uma especificidade. Ela aparece aos indivíduos como uma "forma fantasmagórica de uma relação entre as coisas" (MARX, 2013 [1867], p.206). Os produtos parecem "dotados de vida própria, figuras independentes" – continua Marx –, e isso resulta no chamado fetichismo da mercadoria. Esse fenômeno

> [...] reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. [...]. As relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações

> diretamente sociais entre pessoas, em seu próprio trabalho, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas (MARX, 2013 [1867], pp.206-207).

Como "hieróglifos sociais" (MARX, 2013 [1867], p.209), a mercadoria opera seu feitiço de forma a esconder o processo de produção. Aparece como coisa total que esconde as relações sociais que subjazem à sua existência material – "a esfera da troca oblitera seu processo de produção" (ZIZEK, 2013 [2012], p.72). Isso porque a mercadoria, como ela se realiza no capitalismo, tem uma característica própria de, entre outras coisas, encobrir o caráter social do trabalho. Não seria um equívoco dizer que a intuição desse processo descrito n'*O capital* já se encontrava nos *Manuscritos de 1844*. Nesses escritos, Marx já se atentava para as objetivações do trabalho que lhe são infiéis e que não mais lhe pertencem e que, por conseguinte, não podem se reconhecer, e, em adição, o dominam.

Um desdobramento importante ocorrido com a "descoberta" da mercadoria é a teoria crítica proposta por Guy Debord (1997 [1967]). Ele parte da constatação de que, no capitalismo tardio, acontece no domínio cotidiano, imediatamente fenomênico, a impregnação total da lógica abstrata da forma-mercadoria. A experiência imediata e cotidiana das trocas de mercadoria[262] configura a condição da produção capitalista que é colocada pelo próprio capital e constitui sua forma de aparição. Assim, diante dessa expressão fenomênica do capital em que a mediação social e a formação da consciência só são possíveis por meio de trocas de mercadoria e dinheiro, Marx vê a objetividade da relação fetichista. Evidente que o caráter fetichista da forma-mercadoria não está na estrutura físico-material das coisas, tampouco na natureza das relações objetivas de troca, mas na forma social que as mercadorias assumem na sociedade sob a égide da relação social do capital. Ou seja, diz respeito à "aparência [*Schein*] objetiva das determinações sociais do trabalho" (MARX, 2013 [1867], p.217). Essa aparência objetiva expressa uma objetividade fantasmagórica que assombra os indivíduos e que, ainda assim, se apresenta, na experiência concreta, como uma relação natural, própria das coisas. Para Marx (2013 [1867], p.208), esse processo advém da forma histórica e determinada da mediação social sob o regime do capital, que "vela, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos."

Seria preciso ler a parte final da primeira seção d'O Capital, sobre o "fetichismo da mercadoria e seu segredo", não como Jacques Bidet (1990 *apud* JAPPE, 2014, p.15)[263]

---

[262] O próprio Marx (2013 [1867], p.185) é enfático em relação a isso: O processo inteiro se apresenta como circulação de mercadorias.
[263] BIDET, Jacques. 1990. Théorie de la modernité. Paris: Presses Universitaires de France.

que interpreta a ideia de Marx enquanto a designação de uma defasagem existente entre a representação espontânea e as relações reais. Jappe (2014) chama a atenção para o fato que o fetichismo da mercadoria não é um fenômeno pertencente apenas à esfera da consciência – ou seja, não se limita à ideia que os atores sociais fazem de suas próprias ações. Ao contrário: o fetichismo faz parte da realidade da relação social do capital.

Nesse sentido, cabe colocar a intuição de Sohn-Rethel (1989 [1978]) em lugar de destaque. Para ele haveria uma homologia entre a forma-mercadoria e uma forma do pensamento, ambas historicamente determinadas. Evidente que sua afirmação não significa o entendimento de que é o pensamento que determina o que vem a ser realidade, mas exatamente o contrário: que a realidade das trocas condiciona uma forma historicamente específica de pensamento. Haveria, portanto, "formações nebulosas na cabeça dos homens", para remeter ao texto de Marx e Engels (2008 [1846], p.94), que são "sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais".

É em seu *História e Consciência de Classe*, que Lukács (2003 [1923], p.193) apresenta sua mais assertiva crítica ao se referir à homologia da forma-mercadoria como uma espécie de "protótipo [*Urbild*] de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa". Daí se derivaria o fenômeno da reificação não só das relações objetivas, mas sobretudo da subjetividade humana, como se assombrada por esta forma social: a mercadoria.

> A mercadoria oferece uma espécie de matriz que nos faculta gerar todas as outras formas de ―inversão fetichista‖: é como se a dialética da forma- mercadoria nos apresentasse uma versão pura – destilada, por assim dizer – de um mecanismo que nos oferece uma chave para a compreensão teórica de fenômenos que, à primeira vista, nada têm a ver com o campo da economia política (direito, religião, etc.). Definitivamente, há mais em jogo na forma mercadoria do que a forma-mercadoria em si (ZIZEK, 1996 [1994], p.301).

A objetividade fantasmagórica da mercadoria é, portanto, o resultado de um processo de determinação abstrata que opera de modo impositivo sobre o conjunto das pessoas, que parte da sociedade, do trabalho social, para pressupô-la num movimento autônomo.

Jappe (2017 [2016], p.91)[264], insiste que o fetichismo não significa "mera mistificação ou um véu" que encobre a realidade. A natureza do fetichismo da mercadoria só poderia ser compreendida inteiramente segundo ele quando entendida a partir de sua dimensão

[264] Simple mystification or veil (tradução minha).

propriamente antropológica, que indica também a origem do termo. Fetichismo, segundo ele, seria "a projeção de poderes coletivos que fetichizam aquilo que o próprio homem criou, mas que ele acredita ser dependente"[265]. Portanto, a natureza desta forma de relação social tem uma existência inteiramente objetiva e não apenas no sentido psicológico. Se realiza *praticamente* e *empiricamente*, e não como um efeito de engodo. Ou seja, o conteúdo social capitalista já é em si e para si fetichista.

Henri Lefebvre (1977b, p.56) desenvolve o argumento que coloca ênfase a abstração como fundamento da sociabilidade do capital, constituindo, assim o próprio *elo social* e que, por meio do qual, acontece a reprodução humana. Esta se faz a partir de uma abstração, cujo sentido estaria expresso no próprio ato social. A prática social só se realiza, portanto, por meio da abstração. Em suas palavras:

> O elo social não se define então nem pela família, nem pelo grupo, nem por nada de imediato. A célula constituída pelo ato de troca material se desenvolve através da abstração; porque ela comporta o abstrato e o liga ao ato prático. [...] Assim, a abstração se realiza socialmente.[266]

Por conseguinte, pode-se afirmar que a mercadoria é um processo social que sustenta o nexo social mas que, por meio do qual as relações humanas são abstraídas de seu conteúdo. Não por outro motivo, n'*O capital*, Marx (2013 [1867]) se refere à mercadoria como uma "coisa fisicamente metafísica". Debord (1997 [1967]) desenvolveu a ideia do fetichismo da mercadoria em Marx em uma análise que leva em consideração o movimento da abstração real do capital que passa a ter sua lógica estendida para o conjunto do espaço e tempo vivido apresentando-se, de maneira inequívoca, como totalidade. Deste modo, a experiência do cotidiano é, ela própria, subsumida à lógica da mercadoria e se torna um epifenômeno da produção capitalista.

Vale insistir, portanto, na autonomização das formas sociais. As relações sociais "concretas" passam a ser organizadas e sobredeterminadas por "metarrelações" abstratas. Marx (2011 [1858], p.167), nos *Grundrisse*, afirma como, com o capital, "os indivíduos são agora dominados por *abstrações*, ao passo que antes dependiam uns dos outros". É a autoconsciência reificada e abstrata da forma mercadoria que passa a mediar as relações sociais como forma de aparição do capital. As relações sociais fetichistas são fundadas

---

[265] The projection of collective powers upon fetishes that man has himself created, but on which he thinks he depends (tradução minha).

[266] Le lien social ne se définit donc ni par la famille, ni par le groupe, ni par rien d'immédiat. La cellule constituée par l'acte d'échange materiel se développe à travers l'abstraction; car ele comporte làbstrait et le relie à l'acte pratique. [...] Ainsi l'abstraction se réalise socialement (tradução minha).

na autonomização e estendidas à totalidade do uso social do tempo, do espaço, para além do trabalho assalariado. Eis, desta maneira, a realização do capitalismo tardio, em que a dimensão autônoma da forma social, contida na própria estrutura da mercadoria, adquire independência da consciência que a criou na mesma medida em que é apreendida de maneira fetichizada. É desta natureza que se percebe a "força lógica e ontológica da mercadoria"[267] (TUPINAMBÁ, 2014, p.132).

É no curso da totalização da forma mercadoria que, cada vez mais, o idêntico ao sistema se coloca em todas os âmbitos da vida, tragando o que lhe é externo para as determinações abstratas do próprio capital.

Marx (2013 [1867]), em *O capital*, elabora, com sua categoria de mercadoria, a ideia que nela reside do real teor da sociabilidade capitalista, sendo na manifestação exemplar da ordem social do capital que sua *Crítica* ganha sua forma mais completa[268]. Assim, a mercadoria possui uma dupla natureza – abstrata e concreta. Portanto, a mercadoria e seu fetichismo fazem parte da realidade básica do capitalismo como consequência direta e inevitável da produção sob o regime do capital. Žižek (2001) demonstra muito bem que o fetichismo da mercadoria não se refere à possibilidade de "acreditar ou não" em sua existência e em seu funcionamento. Ou, como afirma Bensaid (1999 [1995], p.320), "o fetichismo não é mero disfarce". Ao contrário, designa, talvez, o poder mágico mais poderoso:

> O maior mágico seria aquele que pudesse, do mesmo golpe, enfeitiçar-se a si mesmo, de modo que seus sortilégios lhe parecessem estranhos, como manifestações poderosas em si mesmas (NOVALIS, *apud* BENSAID, 1999 [1995], p.279).

O fetichismo, como feitiço social, conforme usado por Marx (2013 [1867]), diz respeito a uma série de práticas sociais que constituem a maneira de participação no mundo capitalista, práticas sociais essas que se tornaram reificadas, abstraídas e

---

[267] "logical and ontological force of the commodity" (tradução minha).

[268] Marx parecia ciente disso quando, em 4 de outubro de 1864, às vésperas de terminar a escrita d'*O capital*, escreve numa carta a Kliengs: "Agora espero terminá-lo, ao fim de uns tantos meses, e acertar, no plano teórico, um golpe na burguesia que ela jamais poderá responder" (*apud* PAULA, 2008, p.185). Para uma análise mais detalha do percurso de Marx até a categoria mercadoria, conferir o texto de Paula (2008).

autonomizadas[269]. Por isso Žižek (2001) afirma: "Mercadorias estão realmente vivas; talvez, mais vivas que nós mesmos"[270].

Com o conceito de fetichismo da mercadoria foi possível compreender que a sociedade capitalista é uma sociedade dominada por abstrações reais e anônimas (SOHN-RETHEL, 1989 [1978]; JAPPE, 2014). Por conta de sua natureza, uma mercadoria não tem apenas implicações econômicas, pois sua lógica imperativa coloniza a vida social, política e cultural (PAULA, 2008). Vale insistir na sua realização como fato social total, sendo essa a chave para se referir ao encadeamento de sentido da realidade: "[...] uma sociedade produtora de mercadorias, cuja relação social geral consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias" (MARX, 2013 [1867], p.215). Essa é a implicação de reconhecer a realização da mercadoria no seio do capitalismo como uma forma reificada [*sachlich*] de relação social, de encontro e de reconhecimento. Assim, em última instância, as pessoas aparecem apenas como guardiões de mercadorias. Marx (2013 [1867], p.219) explicita esse argumento: "Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias."

A partir de agora, é possível, finalmente alocar a ideia de intercâmbio ou de troca como princípio e fim da sociedade produtora de mercadoria. Segundo Adorno (1962), em seu curso de crítica da economia política, numa economia de mercadorias [*Warenwirtschaft*] a troca é o processo mais fundamental para sua compreensão, pois é por meio dele que se realmente efetiva a equalização das coisas por meio da abstração do tempo de trabalho [*Arbeitzeit*] que Marx mencionara. "o que é uma relação social", diz Adorno (1962, s.p.)[271], "aparece como se fosse a soma de qualidades objetivas de um objeto". E é desse processo de abstração resultante das trocas que se estrutura a prática social no capital no mundo das mercadorias [*Warenwelt*]

Se as pessoas representam as mercadorias, a ação parte não dos seres humanos, mas das coisas que eles produzem e, entretanto, os dominam. O próprio Marx (2013 [1867], p.219) afirma que para as relações acontecerem sob esse registro, as pessoas têm suas vontades

---

[269] Não é exatamente essa a conclusão do conto de José Saramago (1998 [1978]), *As coisas*? Num mundo administrado, Saramago narra a história do cidadão H, no qual os objetos parecem dotados de vida própria – em contraposição a *burocracia* da vida cotidiana. Sua ficção distópica coloca em relevo a tematização da reificação e seu papel fundante na sociedade capitalista.

[270] "Commodities actually are alive: more alive, perhaps, than we ourselves are" (tradução minha).

[271] What is social relation appears as if it was the sum of objective qualities of an object (tradução minha).

reduzidas à vontade abstrata da mercadoria. Isso significa reconhecer que a sociedade capitalista, a moderna sociedade produtora de mercadorias, instaura um regime abstrato e autonomizado de produção de coisas não para atender a um determinado valor de uso, mas, ao contrário, para a realização tautológica de uma dominação social. Essa dominação se exerce no conjunto da sociedade em seus ritmos de produção da própria vida e vai se disseminando por todo o globo com os imperativos que lhe são próprios.

A constituição da forma social como produtora de mercadorias significa reconhecer uma intencionalidade que governa a produção e passa a estruturar e organizar a tessitura do real, ou, de forma mais precisa, dar os significados para as práticas sociais. A realização dessa forma social indica uma imposição do ordenamento da vida social como um todo (MENEGAT, 2008). Portanto, é fundamental considerar que a forma objetiva de dominação sob a realidade do capital passa por um elemento constitutivo da própria subjetividade que guarda relação com a natureza peculiar da mercadoria, que aparece como hieróglifo social, fundada em objetividade fantasmagórica e cheia de sutilezas metafísicas e manhas teológicas.

Sociedade produtora de mercadoria e a forma-valor

Ao tratar da exposição da forma-valor, Marx (2013 [1867]) não se limita à esfera da produção e, na verdade, está atento ao capital em movimento, demonstrando que a essência do capitalismo como relação social está assentada nas trocas de mercadorias (SOHN-RETHEL, 1989) – inclusive, adiciono, na troca das mercadorias força de trabalho que fundamentam a produção de capital[272].

O argumento de Postone (2014 [1993]; 2004) baseia-se nesse ponto. A lógica do capital, apoiada no duplo do trabalho[273] – concreto e abstrato – diz respeito não apenas a um modo de produção das riquezas materiais no conjunto da sociedade. A crítica derivada dessa posição teórica não pode ser outra exceto uma crítica em torno do problema da distribuição (os trabalhadores produzem e, portanto, a eles pertence a produção). Em seu movimento de interpretação da obra de Marx, o autor se direciona para uma crítica radical

[272] Tratarei desse aspecto mais adiante neste ensaio.

[273] Neste sentido, Marx (2013 [1867], p.172) afirma: "Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho humano é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil ele produz valores de uso".

aos fundamentos da produção. Conforme explica Rubin (1989 [1928], p.44): “Trata das relações de produção que se estabelecem entre as pessoas no processo de produção”, e não da produção em si.

Desdobra-se daí o fato de que a forma social do capital é uma mediação da sociedade que acontece entre os indivíduos como produtores de mercadorias e eles próprios como mercadoria. Disso decorre uma constatação de Marx (2013 [1867]) que aparece, tanto para os economistas clássicos como para alguns marxistas desavisados, como propriedade natural dos produtos: a particular forma-valor. Entretanto, Marx estava bem ciente de que tal situação ocorria apenas no nível mais superficial e, em seu sistema crítico, as categorias básicas da Economia Política passam a designar os vários tipos de relações de produção que assumem a forma de coisas sob a determinação abstrata desta forma de mediação social, o capital. Neste sentido, “o valor, em si, é apenas uma expressão material para uma relação entre a atividade produtiva das pessoas” (MARX, 2011, p.218), e o próprio Marx (2013 [1867], p.298) acrescenta: “disfarçada sob envoltório material”. Afinal, o capital não é uma coisa material, mas uma determinada forma de relação social de produção que toma corpo no conjunto da sociedade e ao longo da história, infundindo, na forma de sociabilidade, um caráter específico marcado por essa estrutura de dominação abstrata. Neste sentido, explica:

> O valor diz respeito a produtos (mercadorias) como entidades sociais, é a impressão do caráter social da mercadoria, e é por isso que o trabalho é sua única fonte – assim que percebemos que o valor diz respeito a “relações entre pessoas”, a pretensão de que sua fonte é o trabalho torna-se quase uma tautologia. Em outras palavras, a única fonte de valor é o trabalho humano, porque o valor é uma categoria social que mede a participação de cada trabalhador individual no todo do trabalho social (ZIZEK, 2012 [2010], p.157).

A forma de mediação do capital é uma forma de interdependência para a produção da vida que se realiza por intermédio de relações sociais constituídas por formas determinadas de prática social que, não obstante, se tornam quase independentes das pessoas engajadas nessas práticas. Como afirma Postone (2014 [1993]), esse resultado é uma forma historicamente inédita de realização da dominação social que vai, ao longo de seu autodesenvolvimento, tornando-se cada vez mais abstrata e autonomizada, sujeitando as pessoas a imperativos e coerções estruturais.

Assim, para que aconteça o metabolismo social com a natureza e o ser humano supra suas necessidades biológicas e sociais, é necessária uma forma de mediação que Marx (2013 [1867]) analisa sob o marco do capitalismo. Esta, por sua vez, guarda “determinações de

formas" [*Formbestimmtheiten*] que dizem respeito ao caráter histórico dessa mediação; são criadas formas específicas de relação social que garantem a esse "sujeito abstrato" se realizar. Por isso, cabe aqui defender a centralidade da categoria valor, tal qual feita por Postone (2014 [1993]).

Pode-se dizer que o valor, portanto, não é limitada a uma esfera específica da vida social, mas funciona como uma forma *a priori*, num sentido kantiano: na moderna sociedade produtora de mercadorias, tudo que existe só é percebido – traduzido simbolicamente – como *quantidade de valor*, ou seja, tempo de trabalho. O valor, portanto, funciona como uma mediação universal: uma espécie de princípio sintético de toda a sociedade (JAPPE, 2017 [2016]). Se trata, portanto, de uma forma social total, que encaminha o mundo todo para seu próprio idêntico.

De maneira usual, a formulação da teoria do valor em Marx aparece como um desdobramento lógico da de Ricardo e sustenta que cada mercadoria possui um valor por conta do *quantum* de trabalho corporificado em cada uma delas (RUBIN, 1989 [1928]). Entretanto, a análise de Marx é mais interessada numa crítica social numa escala abrangente do que no entendimento da produção de cada mercadoria isoladamente. É exatamente em razão dessa formulação que, com seu sarcasmo próprio, Marx (2013 [1867], p.173) afirma: "Por isso, pode-se virar e revirar uma mercadoria como se queira, e ela permanece inapreensível como coisa de valor [*Wertding*]".

N'*O capital,* o autor designa o valor como a quantidade de trabalho socialmente necessária para a sua produção. Com isso, Marx (2013 [1867]) inverte a teoria do valor dos economistas clássicos: na economia capitalista, as relações de produção necessariamente adquirem a forma de valor das coisas, e só podem aparecer nessa forma material; o trabalho social só se expressa na forma-valor. Não é por menos que ela designa uma relação social entre pessoas.

> O valor das mercadorias é diretamente proporcional à quantidade de trabalho necessário à produção dessas mercadorias. Se, em média, são necessárias três horas de trabalho para a produção de um arshin de tecido, dado um certo nível da técnica (o trabalho gasto nas matérias-primas, instrumentos de produção, etc. também é computado), e se são necessárias nove horas de trabalho para a produção de um par de botas (supondo que o trabalho do produtor de tecidos e do produtor de botas são de igual habilidade), então a troca de três arshins de tecido por um par de botas corresponde ao estado de equilíbrio entre ambos os tipos de trabalho. Uma hora de trabalho do produtor de botas e uma hora de trabalho do produtor de tecidos são igualadas, cada uma delas corresponde a igual parcela do trabalho total da sociedade, distribuído entre todos os ramos de produção. Assim, o trabalho que cria valor aparece não só como trabalho quantitativamente distribuído, mas também como trabalho socialmente

> igualado; dito mais brevemente, como trabalho social, entendido como a massa total de trabalho homogêneo. (RUBIN, 1989 [1928], pp.80-81).

Como Marx (2013 [1867]) define, então, a categoria valor? Rubin (1989 [1928], p.94) adianta-se na resposta: "A explicação do valor deve ser buscada no trabalho social. Esta é a nossa conclusão primeira e mais geral" (RUBIN, 1989 [1928], p.94). Desta maneira, ao acompanhar o percurso que Marx (2013 [1867]) faz ao desdobrar a forma-valor, encontra-se um esforço de pensar a abstração dos valores de uso, suas formas corpóreas, para demonstrar a categoria de valor. Assim,

> O produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis foram apagadas. E também já não é mais o produto do carpinteiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado (MARX, 2013 [1867], p.160).

O que importa no conjunto da reprodução geral do capital não é a produção da mercadoria isoladamente, mas o conjunto de mercadorias produzidas socialmente para a sustentação da sociedade. De tal forma, tampouco importa o que é produzido, desde que seja feito por meio das relações sociais representadas pelo capital e, em contrapartida, por ele representado. Sendo assim, o que está em questão para a reprodução do capital é justamente o trabalho abstrato – ou a única forma de trabalho possível sob o regime do capital –, o trabalho "abstraído de sua concretude", não importando se é gasto na produção de uma mesa ou de uma mansão, de uma bota ou de um casaco, de um canhão ou de manteiga, mas apenas as horas de trabalho socialmente necessárias, ou seja, a realização do capital como uma relação social[274]. Ao capital não importa o trabalhador concreto.

> Deles não restou mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, [...], dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio. (MARX, 2013 [1867], p.161).

Ainda que Marx (2013 [1867]) inicie *O capital* demonstrando como uma mercadoria, um produto da atividade humana, é um valor de uso – atende a necessidades humanas –, é, sob o capitalismo, um valor, uma objetivação do trabalho humano abstrato que é a dominação em estruturas de tempo. Por conseguinte, a mercadoria não se refere simplesmente a um objeto, mas a uma forma objetiva historicamente específica de relações sociais – uma forma estruturante e estruturada de prática social que constitui uma forma radicalmente nova de interdependência social.

---

[274] Sobre isso, ter em mente: o trabalho abstrato surge e se desenvolve na medida em que a troca se torna a forma social do processo de produção (RUBIN, 1989 [1929], p.160). Trata-se, portanto, de um processo de desenvolvimento histórico.

> Se as mercadorias pudessem falar, diriam: é possível que nosso valor de uso tenha algum interesse para os homens. A nós, como coisas, ele não nos diz respeito. O que nos diz respeito materialmente [*dinglich*] é nosso valor. (MARX, 2013 [1867], p.217)

Esse "duplo do trabalho" indica a unidade não idêntica que Marx (2013 [1867]) desenvolve sob o signo d'*A mercadoria*, demonstrando que o que aparece na superfície como um objeto para suprir necessidades humanas esconde elementos da experiência social que estão subjacentes a essa forma e, por meio deles, o capitalismo exerce a dominação social[275]. Entretanto, e Marx (2013 [1867]) já sabia disso, a dimensão útil do trabalho concreto, sob o regime do capital, tem uma natureza social diferente e historicamente especifica: é subsumida pelo trabalho abstrato, ainda que, lembra Bensaid (1999 [1995], p.211), "o trabalho concreto não desaparece no trabalho abstrato, assim como o valor de uso não desaparece no valor". A força produtiva do trabalho [*Produktivkraft der Arbeit*] possui em sua existência um caráter social que é informado e determinado pela dimensão do trabalho abstrato. Dessa maneira, o valor aparece como uma peculiar medida que designa relações interpessoais de interdependência e de mediação social "constituído unicamente pelo trabalho abstrato. [...] Assim, produzir valor, diferentemente da produção da riqueza material, está necessariamente vinculado ao dispêndio de trabalho humano". (POSTONE, 2014 [1993], p.227)

Postone (2014 [1993]) procura enfatizar que a noção de trabalho abstrato não é referência apenas para a abstração do trabalho, mas que, no regime do capital, o trabalho possui uma atividade de mediação social. No capitalismo, por conta de sua natureza dupla, o trabalho cumpre uma função que não existia até então. Ou seja, é uma atividade específica que transforma a matéria de uma maneira determinada para criar a mercadoria, bem como é esse mesmo trabalho abstrato um meio de adquirir as mercadorias para satisfazer suas necessidades.

Assim, cabe tomar a teoria do valor-trabalho desenvolvido como uma crítica da forma historicamente específica que o metabolismo social acontece, a forma-trabalho, que necessariamente aparece de maneira fantasmagórica e invertida nos produtos como resultado das formas de dominação social. Assim, embora, "a maior parte das formulações de Lefebvre [...] sobre as formas sociais não são baseadas na categoria

---

[275] "Desse ponto de vista, o conceito de trabalho produtivo deve ser compreendido como um conceito dual: primeiramente, em referência ao valor de uso, do lado material do processo de trabalho, como processo metabólico entre o homem e natureza; em segundo lugar, em referência ao valor, ao processo de formação de valor, como metabolismo social dos seres humanos entre si, no qual o trabalho aparece, mas na condição de trabalho desmaterializado, de trabalho humano abstrato" (KURZ, 2018 [1986], p.19).

trabalho, mas em conceitos mais amplos como práxis ou relações sociais" (O'KANE, 2017, p.6)[276]. Mas quando consideramos o trabalho, como propõe Postone (2014), como uma atividade de mediação social historicamente situada dentro do contexto da modernidade, a aproximação entre uma teoria do valor-trabalho e a formulação de Lefebvre fica mais evidente.

O valor aparece, portanto, como o núcleo de uma forma historicamente específica de mediação social que configura à sua maneira a dominação social, incidindo tanto sobre a objetividade como também sobre a subjetividade social. Assim, o valor, alerta Postone (2014 [1993], p.308), ainda que apareça de "forma objetivada, materializada, ele não é idêntico a essa forma, [...], seja na forma de dinheiro, seja na de bens". A centralidade para a crítica da relação social do capital está no valor como mediação social.

Por hora, vale destacar que a abordagem aqui delineada difere, em muito, de abordagens estritamente econômicas. Afinal, "valor não é essencialmente uma categoria de mercado" (POSTONE, 2014 [1993], p.147). Por exemplo, Lucio Coletti (1972*apud* POSTONE, 2014 [1993], p.309)[277] afirma que as condições que a segunda metade do século XX colocou para os intelectuais revelaram que existiam várias inadequações na interpretação da teoria do valor-trabalho de Marx desenvolvida por teóricos marxistas e que, de certa forma, ainda é a interpretação que prevalece. De acordo com o autor, o resultado dessa interpretação é uma redução da teoria do valor de Marx à de Ricardo, o que leva a um entendimento estreito de sua dinâmica apenas na esfera econômica. O argumento de Postone (2014 [1993]) oferece, portanto, um quadro mais matizado da categoria valor em Marx para que se possa desenvolver uma crítica não apenas no âmbito da distribuição, mas, mais fundamentalmente, na forma em que acontece o metabolismo social e as relações sociais que o ordenam no conjunto da vida social.

Se o trabalho é o fundamento do valor, e "o valor, na análise de Marx, expressa uma essência social" (POSTONE, 2014 [1993], p.81), então existe no valor, como argumentei até aqui, uma dimensão que não diz respeito somente à esfera econômica, mas à forma como acontece o metabolismo social. Para que isso seja possível, é necessário um

---

[276] The majority of Lefebvre's formulations [...] social forms are not based on abstract labour, but rather consist of accounts of how broader concepts such as práxis or social relation (tradução minha).
[277] COLETTI, Lucio. 1972. Bernstein and the Marxism of these condinternational. In: COLETTI, Lucio**.** **From Rousseau to Lennin**. Londres: New Left Books, p.45-110.

constante movimento da forma-valor em várias "aparências" para que se efetive como sujeito do processo:

> O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo. Na verdade, porém, o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparece ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e assim valoriza a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização. O valor se apresenta, de repente, como uma substância em processo que se move a si mesma e para a qual mercadorias e dinheiro não são mais do que meras formas (MARX, 2013 [1867], p.229).

Deve-se lembrar que o sujeito tal qual empregado nessa passagem não é apenas uso de uma figura de linguagem por parte de Marx, mas designa justamente a noção do sujeito como o substrato que sustenta algo (MENEGAT, 2008). Sendo assim, o valor é o sujeito desse processo de realização do capital – e que também é uma forma histórica de relação social.

É, portanto, por intermédio dessa relação que se criam as mercadorias e, por consequência, que se funda a moderna sociedade produtora de mercadorias. O próprio Marx (2013 [1867], p.206) já estava ciente de que a mercadoria é uma relação social:

> Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não têm, 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 (MARX, 2013 [1867], p.206).

Num primeiro nível de abstração, as mercadorias, por mais que tenham valores de uso, no sistema capitalista se realizam como mercadorias apenas por mobilizarem o conjunto da sociedade em uma produção tautológica *ad infinitun* de uma certa relação social e de uma certa experiência de tempo. Os produtores, lembra Marx (2013 [1867], p.71), entram em contato social apenas no momento da troca, em que o trabalho aparece como trabalho social de uma totalidade de produção que se realiza no mundo das mercadorias e que se assenta exatamente "[...] na redução desses trabalhos ao caráter comum como dispêndio de força humana, como trabalho abstrato" (MARX, 2013 [1867], p.208).

> Lembremo-nos, todavia, de que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social, do trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias. (MARX, 2013 [1867], p.173)

Postone (2014 [1993]) procura enfatizar que a noção de trabalho abstrato não é referência apenas à abstração do trabalho, mas que, no regime do capital, o trabalho possui uma atividade de mediação social. No capitalismo, graças à sua natureza dupla, o trabalho cumpre uma função que não existia até então, ou seja, é uma atividade específica que transforma a matéria de uma maneira determinada para criar a mercadoria. Ao mesmo tempo, é esse mesmo trabalho abstrato um meio de adquirir as mercadorias para satisfazer as necessidades.

Esse foi o *detour* necessário para compreender que o valor deve ser entendido como uma forma externa de relação social baseada no dispêndio de tempo de trabalho humano genérico, e que é fundamental para entender a relação social do capital. O trabalho social, neste sentido, aparece como uma mediação social, ao passo que Marx sugere o sujeito histórico como o capital, uma unidade histórica e contraditória automovente, que se configura como uma abstração concreta baseada numa complexa estrutura de relações sociais que conforma e constrange as mediações sociais sob a forma de relações estranhadas. Assim, entender "o roubo de tempo de trabalho alheio" (MARX, 2013 [1867], p.588) é o fundamento para compreender as tramas da dominação social no capitalismo[278].

O trabalho deve ser entendido como fundamento do valor que, ainda, aciona uma prática de dominação social abstrata, criando no "sujeito sujeitado" determinada consciência reificada por meio de afetos de disciplinamento que garantem, assim, a perpetuação da dada realidade. E essa mediação, devido a seu caráter histórico, possui certa especificidade. A forma como se exerce a dominação social ocorre agora por meio de uma estrutura abstrata de dominação que é o tempo, ou, de maneira mais precisa, a experiência de tempo. Essa estrutura particular que surge no âmbito da produção, isso é, dentro das fábricas, vai sucessivamente alcançando o todo do tecido social e transforma continuamente a vida social. Afinal, o trabalho – tempo de trabalho – tem, no capitalismo, uma dimensão social além da produção de valores de uso, mais precisamente, a criação de forma de mediação social marcada pela forma-mercadoria que cria essa dominação social.

---

[278] Não é exatamente esse o argumento do filme *O preço do amanhã* do diretor Andrew Niccol (2011)? Nesta ficção científica o tempo é, literalmente, convertido em moeda. Os ricos conhecem ganhar décadas e décadas, podendo até se tornar imortais, enquanto os pobres têm que pedir esmolas, pegar emprestado ou roubar mais horas para chegarem vivos até o fim do dia.

Marx (2011 [1858], p.106), nos *Grundrisse*, releva a estrutura abstrata e autonomizada de dominação que se reproduz no contexto do metabolismo social capitalista. Ele afirma: "Os indivíduos estão subsumidos à produção social que existe fora deles como uma fatalidade" (MARX, 2011 [1858], p.106). Isso significa, portanto, reconhecer que os indivíduos incluídos sob a produção são dominados pela forma-valor que se realiza por intermédio do trabalho abstrato. Sendo assim, a dominação social no capitalismo não é suficientemente entendida apenas como dominação e controle de muitos por uma classe determinada. No capitalismo, "[...] o trabalho social não é somente o *objeto* da dominação e exploração, mas é, ele próprio, o terreno da dominação" (POSTONE, 2014 [1993], p.150).

Rubin (1989 [1928], p.57) afirma que "o interesse de Marx se encontra na determinação das formas". E essa determinação, como ocorre desde a filosofia hegeliana, está ligada a uma substância. Marx (2013 [1867]), ao tratar da forma-mercadoria e da forma-valor, fundamenta uma poderosa crítica social que não se restringe ao campo da distribuição, mas está direcionada para entender que as próprias formas de produção das coisas, em específico, mas, mais ainda, da vida, são formas de dominação social. As mediações sociais sob o capitalismo criam uma estrutura social que se sustenta na exata medida em que toda a organização da vida social está pautada na produção e venda de mercadorias que agora são alienadas e estranhadas por quem as produz: são as mercadorias os verdadeiros sujeitos. A relação aparece como relação entre coisas e não entre pessoas (MARX, 2013 [1867]).

> Ele [Marx] faz isso definindo a forma mais fundamental das relações sociais no capitalismo para explicar o modo de ação subjacente a essa sociedade. Essa forma fundamental é a mercadoria, uma forma historicamente específica de relações sociais – uma forma estruturada de prática social que é ao mesmo tempo uma forma estruturante de ações, padrões de interpretação e disposições. Como uma categoria de prática, é também uma forma de subjetividade social e objetividade[279] (POSTONE, 2004, s.p.).

Dessa maneira, a subjetividade do conjunto social se vê, ela própria, determinada pelo que ela criou, mas que agora se encontra fora dela. Essa dinâmica complexa de mediação

[279]Er [Marx] macht dies, indem er die fundamentalste Form gesellschaftlicher Verhältnisse im Kapitalismus bestimmt, um die dieser Gesellschaft zugrunde liegende Wirkungsweise zu erklären. Diese fundamentale Form ist die Ware, eine historisch spezifische Form gesellschaftliche Verhältnisse – eine strukturierte Form sozialer Praxis die zugleich eine strukturierende Form der Handlungen, Deutungsmuster und der Dispositionen. Als eine Kategorie der Praxis ist sie zugleich eine Form gesellschaftlicher Subjektivität und Objektivität (tradução minha).

social que se realiza como dominação pelo tempo faz parte do fundamento da crítica que Marx (2013 [1867]) traça para a modernidade e o capital.

Na reinterpretação de Postone (2004), fica demonstrado que Marx vai muito além da crítica tradicional das relações burguesas de distribuição de mercado e propriedade privada. Sua teoria não só inclui uma crítica da exploração e distribuição desigual de riqueza e poder, mas é uma análise crítica das formas de mediação social que reproduzem a vida humana, tratando o capitalismo como um sistema de restrições abstratas que são constituídas pelo trabalho abstrato. Esse é o mote de toda a crítica em que "Marx examina criticamente o capitalismo em termos de formas de determinações abstratas" (POSTONE, 2004, s.p.)[280].

Essa abordagem constitui uma base adequada para uma análise crítica da estrutura do trabalho social e da natureza da produção no capitalismo. Isso mostra que o processo de produção das mercadorias não deve ser entendido apenas como um processo técnico. A estrutura de trabalho atual e de organização da produção, portanto, não pode ser adequadamente compreendida pela utilização de termos apenas técnicos do grau de desenvolvimento das forças produtivas, mas, sobretudo, pela organização das relações de produção. De acordo com essa interpretação, a característica fundamental do capitalismo é ser uma forma historicamente específica de mediação social que é constituída por trabalho. O resultado é uma forma de dominação social que sujeita as pessoas, imperativos estruturais cada vez mais racionalizados. O que ocorre, portanto, é a disseminação e generalização de um tempo abstrato e sem conteúdo, percebido pelo conjunto da sociedade como a realidade social na qual se assenta.

Marx (2013 [1867]) parte da premissa de que toda ciência seria supérflua caso a essência e a aparência coincidissem – o que parece ecoar um dos fundamentos da filosofia hegeliana. É, portanto, tendo isso em mente que se deve levar em consideração a afirmação de que a "riqueza da burguesia aparece, à primeira vista, como uma imensa acumulação de mercadorias e a mercadoria, tomada isoladamente, como a forma elementar desta riqueza" (MARX, 2013 [1867], p.141). Aparentemente, a riqueza adviria do acúmulo de mercadorias, sendo o dinheiro apenas um meio para obtê-las. Desde que o mundo é mundo existe a troca entre os grupos humanos, sendo a mercantil, mediada

[280]Marx untersucht kritisch den Kapitalismus in Hinblick auf Formen von abstrakter Herrschaft (tradução minha).

pelo dinheiro, apenas o modo mais evoluído dessa troca. Entretanto, o mérito de Marx foi precisamente encontrar nessa aparência um "segredo", segredo esse, contudo, que estaria diante da vista de todos, bastando para isso que se compreendessem as coisas para além de sua aparência positiva, isto é, em sua essência contraditória, que advém da dupla natureza do trabalho sob o capital. Segundo Honneth (1993), a dominação se inicia no momento em que passou a existir um poder sobre o outro e para colocar aquele inferior a trabalhar[281]. Assim, tomando o que foi dito até aqui, só é possível a realização da dominação capitalista com a instituição do "trabalhador livre":

> Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador livre, e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho (MARX, 2013 [1867], p.314).

Neste sentido, a contradição da liberdade sob o capital aparece de uma forma específica. Sob a aparente liberdade, que se segue às sociedades escravagistas, é que se torna possível realizar o trabalho abstrato que produz as mercadorias e defronta seus produtores como um poder externo. Esse é o interessante desdobramento que Gaudemar (1977) dá em sua obra, reforçando a dominação que faz com que o capitalismo sujeite as pessoas. Só é possível acontecer a produção e a reprodução das mercadorias na medida em que o trabalhador renuncia ao seu próprio tempo (MARX, 2013 [1867]; POSTONE, 2014 [1993]).

O teatro concreto das fantasias ideológicas

A questão da ideologia se tornou um dos pontos centrais para a tradição de pensamento que se desenvolveu depois de Marx. Muita tinta marxista foi gasta tentando desenvolver os contornos de uma dominação ideológica que o capitalismo colocaria em ação, descrevendo-a como um véu ou cortina que esconde o real conteúdo das práticas sociais. É dessa interpretação que deriva a conceituação de ideologia como falsa consciência da realidade.

---

[281] Guardo, aqui, referência às sociedades escravagistas, às sociedades de castas, às de vassalagem e, como não poderia ser diferente, às do trabalho assalariado em que, ainda que apareçam com ares de liberdade, como já alertado por Marx (2013 [1867]) e retomado por Gaudemar (1977), ainda existe dominação. Talvez o caráter mais direto e, portanto, mais perverso dessa dominação seja a estrutura de trabalho dos campos de concentração nazistas em que os próprios prisioneiros eram colocados a fazer o trabalho sujo. Sobre isso, ver Arantes (2014).

Entretanto, a ideologia não é, como quer Jacob Gorender (2013 [1983], p.31), "uma consciência equivocada, falsa da realidade". Ao contrário, e aqui estamos seguindo a crítica de Žižek (1996 [1994]), a ideologia nada tem a ver com a ilusão, com uma representação equivocada e distorcida de seu conteúdo social. Para compreender essa formulação zizekiana, parece ser interessante ter em conta aquilo a que Althusser (*apud* ZIZEK, 1996 [1994]), em sua fase de autocrítica, se referiu como o caráter tópico do pensar, para descrever que o pensamento se inscreve no seu objeto, ou, à maneira de Žižek: a própria moldura é parte do conteúdo enquadrado.

A ideologia **é** a própria realidade. Por conseguinte, ela tem uma função específica: não de "mascarar a realidade", mas de fazer o real aparecer como realidade. Mais precisamente: "A ideologia é a figura discursiva mediante a qual se concretiza a representação das relações sociais" (BADIOU, 2007 [2005], p.81). De certa forma, a ideologia é o que simboliza e interpreta, de antemão, o núcleo duro do real para nós. Para Žižek (1996 [1994]), a ideologia é o próprio universo da vivência espontânea[282] que se insere numa cadeia de significação e não uma entidade *ex-machina* que distorce de fora para dentro a autenticidade da nossa experiência de vida.

Essa forma de perceber a ideologia vem do próprio Marx que opera uma mudança substancial dentro de sua obra entre a publicação d'*A ideologia alemã* (MARX; ENGELS, 2008 [1846]) e *O Capital* (MARX, 2013 [1867]). Logo no começo d'*A ideologia alemã* Marx faz questão de ressaltar que o lhe importa é o processo real da vida real, afirmando fazer "totalmente o contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra". Sua intenção "é elevar da terra ao céu" (MARX; ENGELS, 2007 [1846], p.86). Entretanto, com *O Capital* e o famoso primeiro capítulo, em que o alemão apresenta a ideia de fetichismo da mercadoria, é possível notar uma mudança no tratamento da ideologia. Ao falar do fetichismo da mercadoria, Marx (2013 [1867]) está tratando de uma fantasmagoria que não pode ser considerada um reflexo secundário, mas, ao contrário, a fantasmagoria é, ela própria, estruturante do fundamento de todo o processo real de produção. Assim, N'*O Capital*, Marx (2013 [1867], p.204) diz: "A mercadoria parece, à primeira vista, uma coisa extremamente óbvia e trivial. Mas sua análise revela que ela é uma coisa estranhíssima, cheia de sutilezas metafísicas e melindres teológicos".

---

[282] O autor lembra que a palavra ideologia aparece no marxismo, em geral, como i) crença, ii) expressão material (os aparelhos ideológicos de Estado), iii) cerne da realidade social. Sua contribuição é especificamente na interpretação da ideologia dentro dessa última atribuição, o que me parece ser fundamental para a leitura da realidade contemporânea.

Postura diferente se fosse expressa nos termos colocados pelo próprio autor n'*A ideologia alemã*. Caso fosse, o pressuposto desta última obra é que a tarefa da crítica deveria demonstrar como a mercadoria – essa coisa que aparece como uma misteriosa entidade sobrenatural – surge no processo ordinário da vida real. Entretanto, como está expresso n'*O Capital*, seu ponto é o contrário: a tarefa da análise crítica é desenterrar as sutilezas e minúcias metafísicas da mercadoria, daquilo que, à primeira vista, parece um objeto comum.

A ideologia é constitutiva da realidade. Esta, tal como percebemos, não pode existir sem um espectro que é, ele próprio, a ideologia. Mas, por que não existe realidade sem o espectro? Para Žižek (1996 [1994], p.26), é Lacan que oferece uma resposta precisa: "a realidade não é a própria coisa, é sempre já simbolizada, constituída e estruturada por mecanismos simbólicos".

Assim,

> Ideológica é uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento de sua essência por parte de seus participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos "não sabem o que fazem". Ideológica não é a falsa consciência de um ser social, mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela falsa consciência. (ZIZEK, 1996 [1994], p.306).

Portanto, a função da ideologia pode, neste momento, ser descrita em termos mais claros: defender o sistema existente contra qualquer crítica séria, legitimando-o como expressão direta da natureza humana (ZIZEK, 2011 [2009]). A ideologia, então, aparece como uma série de pressupostos que determinam a existência da estrutura da prática concreta das atividades e, por conta de seu conteúdo subjacente no corpo social, garante a realização das formas de dominação exatamente porque alude a uma rede de pressupostos e atitudes implícitos e espontâneos. Por isso, deve-se considerar que, ao mesmo tempo, a ideologia pode ser descrita como os processos que dão significado a uma contingência, a uma "necessidade superior", e também "o processo inverso, de não reparar na necessidade, de apreendê-la erroneamente como uma contingência insignificante" (ZIZEK, 1996 [1994], p.10).

Ao tentar traçar o ponto de contato do marxismo com a psicanálise, Slavoj Žižek (1996 [1994]) dá os contornos de uma formulação específica sobre ideologia. Relembrando a clássica fórmula marxista "disso eles não sabem, mas o fazem", ele formula uma pergunta simples e, no entanto, fundamental: "onde se situa a ilusão ideológica, "no saber" ou no

"fazer" na própria realidade?" Numa interpretação corrente de ideologia, a resposta seria óbvia. A ilusão ideológica reside no saber. Segundo essa interpretação, as pessoas não sabem o que estão realmente fazendo. Entretanto, complementa o autor, essa leitura da formulação deixa escapar uma distorção: o que já está em funcionamento na própria realidade, no nível do que os indivíduos fazem e não do que pensam. Por exemplo, a questão do dinheiro: no cotidiano espontâneo das pessoas, o dinheiro aparece como um simples sinal que dá ao indivíduo que o possui direito a uma certa parte do produto social, de tal forma que ele *sabe* muito bem que há uma miríade de relações entre pessoas por trás das relações entre as coisas. Entretanto, o problema é que, em sua atividade social, naquilo que realmente *fazem*, os indivíduos agem como se o dinheiro fosse a encarnação imediata da riqueza, como uma propriedade intrínseca à coisa. Em suma, afirma Žižek (1996 [1994], p.315): "eles são fetichistas na prática, e não na teoria".

Essa interpretação reconhece que a própria realidade social que desenrola a vida cotidiana e a atividade – baseada no ato de troca de mercadorias – estão sendo guiadas por uma ilusão fetichista e autonomizada, de tal forma que seria errado afirmar que esses indivíduos desconhecem a realidade. Na verdade, o que de fato desconhecem é a ilusão que estrutura sua própria realidade. "A ilusão, portanto, é dupla: consiste em passar por cima da ilusão que estrutura nossa relação real e efetiva com a realidade. E essa ilusão desconsiderada e inconsciente é o que se pode chamar de *fantasia ideológica*" (ZIZEK, 1996 [1994], p.316).

Tal fato indica um poder de autonomização das formas sociais sobre os sujeitos que a suportam exatamente na prática cotidiana, e não apenas como "falsa consciência". O problema está, portanto, alocado na dimensão concreta da realização no mundo da vida de abstrações reais que pressionam para a sua própria realização.

A formação da força de trabalho como mercadoria e sua reprodução

Talvez um dos mais importantes *insights* de Marx (2013 [1867]) tenha sido entender a força de trabalho como uma mercadoria. Como esclarece Gaudemar (1977), a força de trabalho é definida como a mercadoria que determinado indivíduo possui e que deve ser vendida para ser realizada (como toda e qualquer outra mercadoria). No capitalismo, em que o trabalhador é expropriado dos meios de produção, sua força de trabalho não possui qualquer valor de uso: "[...] seu produto serve-lhe apenas de valor de troca" (MARX, 2013 [1867], p.243). É necessário que o trabalhador venda sua força de trabalho e faça

valer o valor de troca, para que os capitalistas dela usufruam. A força de trabalho se constitui numa mercadoria, já que se insere no circuito em que "transfere mercadorias das mãos em que elas não são valores de uso para as mãos em que elas são valores de uso" (MARX, 2013 [1867], p.241).

Portanto, transformada em mercadoria, a força de trabalho que é vendida ao capitalista tem seu valor determinado como qualquer outra espécie de mercadoria. Ou seja, o tempo socialmente necessário à sua reprodução determina seu valor. Assim, cabe ao trabalhador, sujeito portador dessa mercadoria especial, sua reprodução como energia viva, garantindo sua subsistência e, também, a procriação para permitir ao capital a substituição permanente.

O processo histórico de imposição da abstração trabalho como forma de organização social ocorre desde a gênese do capitalismo e, é claro, está intimamente ligado à expansão da mercadoria – essa categoria a que Marx (2013 [1867]) dedica o primeiro capítulo d'*O capital* como sendo a síntese social do capitalismo. Logo na segunda metade do século XVI, na Europa, observa-se uma drástica mudança na forma existente de assistência social que contemplava os pobres "dignos" (velhos, órfãos, mães viúvas, doentes e incapacitados) e aqueles vagabundos, os mendigos válidos, que eram considerados capazes de trabalhar, mas que por qualquer motivo não o faziam (LAMAS, 2015). Contra esse tipo de mendicância foram criadas várias leis europeias, como bem demonstra Marx (2013 [1867]). Com o passar do tempo, a coerção direta organizada pelos estados nacionais foi suficiente para introduzir o sistema social do trabalho abstrato como forma generalizada de relação. Como afirma Lamas (2015):

> O trabalho abstrato apenas pode generalizar-se de acordo com a pretensão universal da forma mercadoria a partir do momento em que também os seus produtores assumissem de certo modo a forma mercadoria, de maneira que a coerção da violência imediata do estado foi também progressivamente cedendo lugar à coerção mediada pelo mercado.

Não é à toa que essa exigência econômica teve o seu correspondente ideológico com a ascensão do liberalismo que Locke (1998 [1689], p.409 *apud* LAMAS, 2015, s.p.)[283], já no século XVII, sintetizou: "cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo"[284]. A propriedade de si foi, portanto,

---

[283] LOCK, John. 1998 [1689]. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes.

[284] Vale lembrar que a autopropriedade que, em tese, aplicar-se-ia supostamente a todos os seres humanos, na realidade, sempre se mostrou também como um princípio estrutural "masculino, branco e ocidental" (KURZ, 2002).

a forma de expressão ideológica da extensão da categoria mercadoria aos próprios indivíduos.

Claro, cabe fazer, como Marx (2013 [1867]), uma distinção categorial. Embora nos seus livros de juventude as categorias trabalho, trabalhador e força de trabalho não estivessem completamente desenvolvidas, n'*O capital* já alcançam um grau de sofisticação mais elevado que ajuda a pensar o metabolismo social no capitalismo. Os trabalhadores não são como os escravos: eles mesmos não são uma mercadoria. Mas, antes, aparecem no mercado como proprietários de apenas uma (e nova) mercadoria abstrata: a *força de trabalho*. No capitalismo, portanto, a mercadoria vendida pelo trabalhador não é o seu corpo, nem muito menos o produto do seu trabalho, mas o que Marx (2013 [1867] p.197-203) chamou de trabalho abstrato: "o puro dispêndio de cérebro, nervos músculos, sentidos, etc. humanos". É exatamente esse o fundamento, a "substância social" que Marx (2013 [1867]) atribui ao valor, uma forma de riqueza abstrata cuja magnitude é medida em tempo[285].

O capitalismo, então, não se apropria em sua dinâmica diretamente do corpo dos seres humanos, mas de sua energia como "motor humano" que garante a espiral da valorização do valor. Portanto, não é o corpo humano em si mesmo que assume a forma de mercadoria no capitalismo, mas a combustão de energia abstrata nele contida, o puro gasto de energia humana na produção da mercadoria. Marx (2013 [1867]) estava ciente de que o dispêndio de energia humana só pode acontecer por meio de um corpo concreto. E que, para tanto, ele deve se reproduzir materialmente.

O processo de reprodução social da força de trabalho pode ser entendido em dois níveis que estão, de toda forma, articulados. Um primeiro plano, e de caráter mais geral, indica que a reprodução dessa classe social é subordinada ao capital; num outro nível está sua subsistência, expressa nos custos da sua produção e reprodução. Esses dois níveis dizem respeito à manutenção e reposição de uma classe social subalterna e subjugada às necessidades do capital. Assim, não é possível entender a reprodução da força de trabalho sem compreender que esse processo está organicamente ligado à própria circulação do capital e à sua dinâmica.

[285] Aqui Bruno Lamas (2015) enxerga a conexão dos conceitos de Marx de "força de trabalho" e "trabalho abstrato" com a ideia de "biopolítica" e "vida nua" como expressos na obra do italiano Giorgio Agamben.

Podemos, aqui, seguir a formulação de Katz (2001, p.711) sobre a dificuldade de tratar do tema da social reprodução por sua natureza "confusa e indeterminada"[286]. Entretanto, o esforço é fundamental para entender as tramas nas quais a reprodução do capital acontece, já que é intrinsecamente ligada à reprodução social. Para Katz (2001), a reprodução social engloba tanto a escala cotidiana como a reprodução em longos ciclos intergeracionais. Em ambas as escalas, o ponto de partida é a garantia da energia biológica: acordar e ter energia para mover-se e produzir. Mas isso só é possível com um certo nível de acesso aos meios de existência material da vida.

Todavia, para o marxismo, a reprodução social vai além disso: ela diz respeito à reprodução da força de trabalho que acontece por intermédio de uma diferenciação e de uma expertise. Se quisermos ir mais a fundo, essa reprodução da força de trabalho significa, como demonstrou tanto Althusser (1999 [1995]), por um lado, como, por outro, Lefebvre (1973), a reprodução de relações de produção. Embora com suas divergências e embates no contexto do marxismo francês, ambos tinham em mente que a reprodução da força de trabalho significava a submissão às regras da ordem estabelecida.

Para esses dois autores, apesar da evidente diferença nos seus pensamentos, a reprodução social estaria incorporada às relações de classe, mantidas por meio de um conjunto de instituições e que se realiza pela subsunção real do trabalho. Não por outro motivo, Althusser (1999 [1995]; 1987 [1970]) se ateve tão detidamente aos Aparelhos Ideológicos de Estado e seu opositor, Henri Lefebvre (2008 [1947]; 1992 [1968]), ao cotidiano e à fundação de uma sociedade burocrática[287].

Assim, ao se reproduzir como classe, acontece também a reprodução de relações de um tipo muito particular: as relações nas quais se sustenta a reprodução do capital, a saber, as relações sociais fetichizadas pela mercadoria, as relações de trabalho mediadas pelas formas abstratas de dominação, e a interpelação do campo da ideologia. Essas relações são as próprias formas de dominação que esse metabolismo social gera.

Vale lembrar como Althusser (1999 [1995]) formula essa reprodução: para existir, é necessário que ela se realize no corpo social e, para tanto, são necessários alguns

[286]Messy and indeterminate (tradução minha).

[287] Vale destacar que Karatani (2003, p.179-180) ressalta o papel da "moderna burocracia" como uma forma de dominação legal, racionalizando a relação de hierarquia e autoridade. Segundo ele a burocracia é resultado do próprio desenvolvimento das relações capitalistas.

mecanismos de funcionamento. O primeiro deles é a separação dos trabalhadores dos meios de produção, obrigando-os a empregar-se na produção. Ela também se realiza na própria forma da produção que impõe aos trabalhadores, de maneira implacável, um ritmo próprio. Ainda, existe a ideologia burguesa do trabalho que incorpora a todos e que, acima de tudo, possui mecanismos de repressão e coerção diretos.

Diante disso, as relações de produção e a reprodução delas no tempo não é puramente um resultado do desenrolar técnico das forças produtivas, tampouco unicamente tributária das formas jurídicas, mas um complexo sistema que se desenvolveu historicamente de realização de uma dominação social que teve seus imperativos autonomizados das relações concretas.

A forma concreta da abstração: precarização, desemprego e periferia

Para realizar-se, a abstração se materializa sob o corpo dos indivíduos de variadas formas. Aqui, diante da periferia, essa dominação aparece como fenômeno violento e que ocorre de maneira incisiva, uma vez que se coloca dentro da sua complexa rede de mediações por meio das quais as contradições inerentes são colocadas e escancaradas. A primeira delas é a natureza precária da periferia. Já se sabe como sua existência material é precária, mesmo que isso possa significar colocar em cheque a reprodução da força de trabalho – mas, já sabemos, há mais coisas entre o céu e a terra.

Essa expressão da precariedade dos espaços periféricos é, em muito, devida ao desemprego. A falta de capacidade do sistema produtivo de incorporar números cada vez maiores de indivíduos nos circuitos de produção, de distribuição e de serviços gera uma enorme massa de desempregados. Pelo menos desde a quarta revolução tecnológica, da microeletrônica, dos robôs e da informação, cada vez menos capital variável é incorporado nos circuitos do capital e, por consequência, menos pessoas (de uma população crescente, vale lembrar) são empregadas. Esta, para Kurz (1991; 2012), seria a contradição fundamental do capital, em que o desenvolvimento das forças produtivas, orientado pela perspectiva dos capitais individuais, solaparia as próprias estruturas que sustentam a produção do mais-valor, a saber, o emprego de trabalho vivo.

Esse é um diagnóstico, embora revestido de fatalismo, um tanto otimista: o capitalismo seria o próprio limite interno e absoluto para a sua autorreprodução, o metabolismo do capital – para nos lembrarmos de Marx (2011 [1858]). Num dado momento, tudo

colapsaria. Entretanto, parece-me que esse quadro deve ser mais matizado. Ou, de forma mais direta, nos termos que Žižek (2017, s.p.) propõe: "seu erro foi que ele contou com o prospecto da crise final do capitalismo e, portanto, não pôde compreender como o capitalismo saiu de cada crise fortalecido" (ZIZEK, 2017, s.p.). Isso porque, como observou sabiamente Fredric Jameson (2011), *O capital* é, acima de tudo, um livro sobre desemprego. Em sua tentativa de atualizar a obra marxiana, Jameson (2011, p. 149) argumenta sobre como, num determinado momento, todos foram (ou pelo menos potencialmente eram) trabalhadores produtivos, até o momento em que "o trabalho começou, em toda parte, a ser demasiadamente custoso para o sistema"[288]. Todo o processo de desenvolvimento das forças produtivas e de complexificação das relações sociais tem reconfigurado a categoria dos desempregados, não se limitando mais àquilo que Marx chamou de exército industrial de reserva. A escala, com o desenrolar da globalização capitalista, é muito maior: populações excluídas deliberadamente, estados inteiros completamente falidos, vítimas da carestia ou dos desastres naturais, os refugiados das lutas étnicas, aqueles do centro das atenções dos filantropos e das ONGs ou aqueles alvos da guerra contra o terror.

Essa reconfiguração das relações obriga-nos a reconfigurar categorias que deem conta dessa realidade. De toda forma, essa reinterpretação que coloca em "centralidade a ideia de desemprego para a leitura do capital proposta aqui é politicamente significante e historicamente relevante"[289] (JAMESON, 2011, p.149).

A dimensão dessa perspectiva indica a organização social do capitalismo contemporâneo que se assenta num processo de produção em escalas cada vez mais amplas de grupos sociais excluídos. Para o capitalismo tardio da globalização contemporânea, sua reprodução está assentada no deslocamento de uma enorme gama de pessoas para as categorias

> dos temporariamente desempregados aos não mais empregáveis e aos permanentemente desempregados, até os moradores dos guetos e favelas (todos aqueles que Marx tendia a liquidar, definindo-os "lumpenproletariat") e a inteiras populações excluídas do processo capitalista global, como os espaços vazios nos mapas antigos (ZIZEK, 2013 [2012], p.112)

---

[288] "labor began everywhere to be too costly for the system" (tradução minha)

[289] "centrality of unemployment for there ading of Capital we propose here is politically significant and historically relevant" (tradução minha)

O cenário, diante da crise sistêmica do capital, não implica outra coisa senão a condenação sumária de pessoas às periferias precárias. Essa descartabilidade de indivíduos estrutura o regime de dominação contemporâneo, além dos desempregados, na figura dos novos escravos, ou ao menos do trabalho análogo, encarnados nas periferias urbanas em trabalhos de informalidade cada vez maior e vivendo sob o regime do sobretrabalho violento[290].

Não seria equivocado, tampouco exagerado, se referir a esse processo como a um novo *apartheid*. Uma segregação social rediviva no próprio seio do funcionamento "normal e cotidiano" do capitalismo. O resultado é uma explosão sistemática de um número diferente de formas de dominação direta e violenta dos indivíduos, o que não configura mero acidente deplorável, mas uma necessidade estrutural do capitalismo atual. Afinal, no mundo das mercadorias, se as relações entre pessoas assumem, como afirmou Marx (2013 [1867]), a aparência de relações entre coisas, é porque as próprias pessoas foram reificadas diante das abstrações reais do capital.

As pessoas sem qualidades, como na obra de Robert Musil (1989 [1930], p.112), resulta numa espécie de descolamento entre um indivíduo e sujeito: "significa adotar o homem que apareceu nelas [nas suas vidas], cuja vida viveram. Suas experiências lhes parecem agora expressão das próprias qualidades". Ulrich, a personagem do romance, se lembra que "podia dizer de sua vida, sem muito exagero, que nela tudo se passara como se as coisas se ligassem mais umas às outras do que a ele" (MUSIL, 1989 [1930], p.125). A *qualidade de sujeito* reside agora "independente das pessoas".

Considerações parciais

A teoria que Marx desenvolve ao longo de sua obra não tem a pretensão de ser uma "teoria geral e trans-histórica"[291] (POSTONE, 2004, p.205). Pelo contrário, seu método do materialismo histórico-dialético o faz refletir sobre as condições específicas que as categorias assumem na sociedade capitalista. Essa especificidade histórica está conectada

---

[290] Lucas Vettorazzo e Nicola Pamplona, no jornal *Folha de São Paulo*, de 18 de maio de 2018, apresentam que mais de 4,5 milhões de brasileiros desistiram de procurar empregos, a maior parte destes são negros e pardos. As pessoas nesta situação batem o recorde histórico. A categoria que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) usa para descrever essa condição é, em verdade, um tanto quanto filosófica: desalento. Pelos parâmetros da pesquisa, o desalento se caracteriza pelo desânimo em procurar emprego. A pessoa nessa condição já não acredita que tem oportunidades profissionais. E quem desiste de buscar uma vaga deixa não apenas o mercado de trabalho — é excluído também das estatísticas de desemprego. Ou seja, o retrato de uma era de expectativas decrescentes.

[291] "is not a general (trans-historical) theory" (tradução minha).

com a atual forma da produção de mercadorias e com o lugar que ela ocupa na mediação social, num contexto de propriedade privada dos meios de produção. Mas, mais do que isso, Marx estava preocupado em entender o que atua na dominação dos indivíduos e, diante dessa árdua tarefa, desenvolve as categorias para uma *crítica* da economia política. Assim, todo o seu sistema categorial, que ganhou forma com sua obra *O capital,* não tem o mesmo funcionamento dos economistas clássicos, mas opera, por meio deles, uma crítica radical a essa forma de relação social.

O resultado disso é que o capital e suas abstrações possuem força para dominar a produção e reprodução da vida. Nos termos de Fredric Jameson (2011, p.150), "a dominação não é, portanto, apenas o resultado secundário desta estrutura [do capital], mas também uma forma de sua reprodução"[292]. Seria redundante dizer que, por consequência, também se domina a produção do espaço e a experiência do tempo. A existência humana está circunscrita numa dominação abstrata por imperativos que conformam a mediação social.

Esse processo se desenvolve ao longo da história de formas cada vez mais complexas. No momento de formação da classe operária, o estudo detalhado de Thompson (1967) demonstrou como os trabalhadores estavam sujeitos à imposição do tempo abstrato marcado por instrumentos externos – até então a medida do tempo era subjetiva ou determinada pelos ciclos da natureza. Essa necessidade da relação social do capital obrigou à conformação de uma certa subjetividade disciplinada sujeita ao badalar dos relógios e aos apitos das fábricas. Iniciava-se, com isso, a dominação abstrata pelo tempo (POSTONE, 2014 [1993]). O mesmo impulso nunca se desfez. Sua chegada à periferia do capitalismo também acompanhou instrumentos disciplinadores para que a industrialização pudesse acontecer, realizando-se nos países periféricos por intermédio dos baixos salários pagos e dos regimes de sobretrabalho instalados (MAIRINI, 1979; 2005). Hoje, a situação não é diferente, embora a forma de exercício da dominação tenha se tornado mais abstrata, chegando às raias da acumulação financeira. Atualmente, a dívida é a forma mais violenta de dominação (LAZZARATO, 2014). O que se tem é uma oneração até mesmo do tempo futuro das classes trabalhadoras. O resultado: a forma valor domina a estrutura social, tendo se convertido num fato social total.

---

[292]Domination is therefore not only the "secondary" result of this structure but also the mode of its reproduction (tradução minha).

Esse processo diz respeito a uma característica do capitalismo em que a exploração e dominação são naturalizadas, inscritas no interior do funcionamento normal da economia, e não um resultado de violências extraeconômicas. Com o capitalismo e a autonomização das relações sociais fundantes desse modo de produção, acontece um deslocamento do imperativo, de forma que a satisfação de necessidades humanas, concretas e materiais é um mero subproduto do valor, essa dominação abstrata tautológica. Usando o jargão do marxismo, a finalidade da produção é engendrar trabalhos abstratos para realizar sua dominação abstrata.

Portanto, cabe ter em conta que a teoria de Marx não é uma teoria da produção material da riqueza, tampouco uma teoria de economia, e sim mais uma teoria "[…] da constituição histórica de formas determinadas e reificadas de objetividade e subjetividade sociais" (POSTONE, 2014 [1993], p.30). Sua crítica da economia política é considerada uma tentativa de analisar criticamente as formas culturais e estruturas sociais da civilização capitalista. Assim, suas categorias não são categorias econômicas (que explicam a produção ou distribuição da riqueza), mas categorias sociais (que explicam as formas de relação social).

Em suma, a mercadoria é a *objetificação* do trabalho abstrato, que dá a forma social fetichista dos produtos. O fato de um produto "ter" um chamado valor, tem, na teoria de Marx, um significado duplo. Primeiro, como são valores econômicos, extingue-se a qualidade sensível dos produtos, não passando eles de representantes materiais de trabalho abstrato indiscriminado. Em segundo lugar, porém, revela-se na forma-valor abstrata dos produtos, que se expressa pelo preço em dinheiro, o absurdo social de que o processo vivo da apropriação da natureza pelo homem e das relações sociais por ela medidas assumem a forma de propriedades de objetos mortos. A atividade viva dos seres humanos é absorvida, por assim dizer, por seus próprios produtos, que por esse mecanismo absurdo são promovidos a quase-sujeitos da sociedade, enquanto os humanos, seus criadores, são degradados a meros acessórios.

Assim, o capital, como uma relação social, se torna um poder autônomo, independente e estranhado das relações sociais que o produziram numa autodeterminação redundante. Como afirma Horkheimer (1980 [1937]), os seres humanos, por meio do seu próprio trabalho, criam uma realidade que crescentemente os escraviza. Esse poder enfrenta o conjunto da sociedade como uma forma abstrata de dominação. Neste sentido, cabe destacar o que diz Postone (2015, p.513): "O fetichismo significa que, devido ao caráter

peculiar e duplo das formas sociais estruturantes do capitalismo, as relações sociais desaparecem das vistas"[293]. O resultado é uma dominação abstrata que incide sobre a reprodução da vida.

Ou seja, a força da "estrutura social abstrata" incide sobre os indivíduos obrigando-os a submissão da pressão totalitária do fetichismo da mercadoria. Deste ponto de vista há que constatar que a estrutura fetichista de uma sociedade, em especial a capitalista e moderna, foco desta análise, consiste em uma estrutura inconsciente e atuação cotidiana que, para além das estruturas de poder, abrange igualmente o plano micrológico, a subjetividade e experiência dos indivíduos. Assim, a sociedade capitalista não é "dominada exteriormente" pelo fetichismo da mercadoria. Antes, é constituída, internamente, de forma fetichista.

É importante ressaltar, portanto, que as implicações do duplo caráter do trabalho, da forma valor e da mercadoria, bem como o peso da ideologia, existentes na reprodução da vida nas periferias urbanas da periferia global, são fundamentais para compreender os mecanismos de subjetivação e objetivação colocados em ação no capitalismo.

Esse processo de dominação abstrata e sua incidência direta aparecem de maneira recorrente na produção do espaço urbano e no cotidiano, em especial, o da periferia. É neste sentido que Fredric Jameson (2011, p.124) afirma:

> São inumeráveis as histórias das grandes cidades (de Brasília a Chandighar, sem excluir o desenvolvimento de grandes centros urbanos já existentes, como São Paulo) em que ocorre a exclusão de uma parcela sempre crescente da população daqueles que constroem elas próprias seus centros e, portanto, se cercam com um anel de favelas dos trabalhadores desempregados[294].

É fundamental, portanto, admitir que a precarização e a produção das periferias faz parte de uma estratégia de dominação com claro recorte de classe em que se integram negativamente sujeitos, sem, no entanto, oferecer a eles mecanismos para o reconhecimento intersubjetivo, ou seja, para que possam reconhecer-se a si próprios como sujeitos.

---

[293] fetishism means that because of the peculiar, double character of the structuring social forms of capitalismo, social relations disappears from view (tradução minha).

[294] Innumerable are the stories of great cities (from Brasilia to Chandighar, and not excluding the development of already existing urban centers like Sao Paulo) which then exclude the ever increasing population of those who built them from their centers, thereby surrounding themselves with a ring of working-class slums or bidonvilles for the unemployed (tradução minha).

CAPÍTULO VII – CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA DO ESPAÇO: DOMINAÇÃO SOCIAL, REPRODUÇÃO DA VIDA E PRODUÇÃO DO ESPAÇO

Quem moi no asp'ro não fantaseia
Guimarães Rosa

Introdução

O que aparece no deslocamento de ponto de vista que pode fazer com que se perceba a teoria crítica do urbano em um outro sentido? Depois de passar pela produção do espaço, pelo cotidiano e pela dominação social – o nó borromeano para "amarrar" minha proposta de rearranjo da constelação de conceitos da crítica –, e de entender a natureza que a periferia ocupa no atual arranjo da formação social do capital, revela-se algo que resulta inconsistente nessa reprodução tautológica: o centro. Sendo assim, diante desse desenvolvimento, talvez tenha chegado o momento de discutir as implicações dessa situação para a economia política do espaço.

As questões colocadas à teoria pela sobrevivência do capitalismo obrigam um novo arranjo conceitual crítico que dê conta dessa realidade. Como visto, tal realidade já existe nas periferias urbanas de países periféricos como o Brasil, mas hoje, num momento de crise do capital, a tendência não é a superação dessa forma social, mas, ao contrário, sua generalização. Assim, de forma a captar essa mudança na estruturação da relação social sob o capitalismo, a postura mais sensata, segundo me parece, é incorporar a paralaxe espacial entre centro e periferia, uma vez que dessa forma é possível compreender o conteúdo da formação social do capital nessa inflexão histórica da ordem do tempo, levando a uma forma específica de produção do espaço.

Uma crítica da economia política do espaço é um desdobramento dos escritos de Marx? Evidentemente que sim, entretanto esses desdobramentos possuem uma natureza *deslocada*, o que significa levar até as últimas consequências a crítica à ideia de progresso de Walter Benjamin (2013 [1940]), percebendo que o colapso eminente do capital, dada suas contradições, não significa a destituição dessa forma social, mas, paradoxalmente, uma forma mais aprofundada dela.

Isso, em linhas gerais, significaria perceber a crítica de Marx não como uma crítica "econômica" – voltada a interpretar grandezas monetárias e sua reprodução sempre ampliada de riqueza material. O foco estaria numa dimensão subjetiva – uma espécie de "etnografia crítica da modernidade capitalista" (POSTONE, 2014 [1993]) que possa

refletir sobre as forças que dominam a reprodução da vida e a produção do espaço com seus imperativos abstratos.

Esse deslocamento é, ainda, um movimento que tenta reatualizar e situar a crítica do capitalismo no que se refere ao contato com a história presente que está vinculada à periferia. Crise após crise, o capitalismo apenas desenvolve ainda mais sua forma de dominação e, em especial, nas periferias. Esse é um problema até então sem resposta. Os críticos do capitalismo, ao menos desde Marx, esperam sua final derrocada, embora cada crise signifique o fortalecimento desse modo de produção e de vida, o que impõe, para a tarefa da crítica, uma situação complicada.

Periferias, população excedente e dominação

Com o desenvolvimento das forças produtivas desde o capitalismo concorrencial do século XVIII, ocorria a absorção de um fluxo contínuo[295] de pessoas que alimentava a oferta de mão de obra e era o pressuposto para a expansão do capital. A partir da Quarta Revolução Industrial, impulsionada pela microeletrônica e pela automação da produção, o papel da reprodução passou a ser outro. Em minha análise, o que ocorre é uma *reestruturação da forma como acontece a dominação social*.

Essa interpretação guarda uma divergência em relação à leitura kurziana de que a alteração na composição orgânica do capital rumo a uma produção automatizada significaria um limite interno e absoluto dessa forma de metabolismo social[296]. Claro, os escritos de Marx sustentam essa interpretação, em especial no ponto em que ele expõe a tendência de queda da taxa de lucro. Não se trata de definir uma interpretação mais correta do que a outra, embora seja válido lembrar que o momento de exposição desse argumento em Marx foi compilado e editado por Engels, uma vez que Marx (2017 [1894]) não finalizou a redação do volume III d'*O capital*. Independentemente desse debate, meu problema aqui é a sobrevivência do capitalismo como uma relação social.

Entretanto, é possível buscar outras referências e argumentos em outras partes da obra de Marx. Assim, chegamos ao capítulo sobre a *Lei Geral da Acumulação Capitalista*, em que Marx (2013 [1867]) começa a fornecer subsídios para entender o papel que uma "sobrepopulação" desempenha. Nesse capítulo, Marx não apenas explicita como o salário

[295] Essa é, por exemplo, a explicação clássica para os movimentos migratórios e para as dinâmicas de emprego e desemprego.
[296] Tratarei desse assunto no próximo capítulo.

possui uma determinação endógena – é necessário um certo nível de desemprego para manter os salários alinhados com a necessidade da acumulação –, mas também os movimentos de determinação do capital a que a classe trabalhadora está sujeita.

> Quanto maiores forem a riqueza social, o capital em funcionamento, o volume e o vigor de seu crescimento e, portanto, também a grandeza absoluta do proletariado e a força produtiva de seu trabalho, tanto maior será o exército industrial de reserva. A força de trabalho disponível se desenvolve pelas mesmas causas que a força expansiva do capital. A grandeza proporcional do exército industrial de reserva acompanha, pois, o aumento das potências da riqueza. Mas quanto maior for esse exército de reserva em relação ao exército ativo de trabalhadores, tanto maior será a massa da superpopulação consolidada, cuja miséria está na razão inversa do martírio de seu trabalho. Por fim, quanto maior forem as camadas lazarentas da classe trabalhadora e o exército industrial de reserva, tanto maior será o pauperismo oficial. *Essa é a lei geral, absoluta, da acumulação capitalista* (MARX, 2013 [1867], p.875).

Marx (2013 [1867], p.857) aqui trata da reprodução geral do capital, assim como da reprodução da classe trabalhadora: "A acumulação capitalista produz constantemente, e na proporção de sua energia e seu volume, uma população trabalhadora adicional relativamente excedente, isto é, excessiva para as necessidades médias de valorização do capital e, portanto, supérflua".

É com base nessa trilha aberta por Marx que José Nun (1969) desenvolve sua ideia de *massa marginal*, permitindo entender a estruturação dos países periféricos. Para o autor, o conceito marxiano de exército industrial de reserva é mais apropriado para a compreensão do desemprego no capitalismo competitivo, já que Marx tinha como base para a sua construção teórica a Inglaterra da primeira metade do século XIX. Ao estudar a realidade da América Latina no final do terceiro quarto do século XX, Nun aponta a insuficiência desse conceito para a compreensão do capitalismo monopolista dependente. Segundo o autor, o exército industrial de reserva é sempre funcional, já que, como o próprio Marx aponta, cumpre o papel de "produto e alavanca da acumulação capitalista". Para se referir à população sobrante e sua *disfuncionalidade* com relação ao mercado de trabalho, Nun desenvolve o conceito de massa marginal.

Desse modo, falar da existência de exército industrial de reserva está se referindo não apenas a um estado passageiro para que aconteça a regulação dos salários, mas ao resultado absoluto das determinações do capital. Esse argumento é revisitado por Benanav (2010, pp.27-28), segundo o qual "O capital produz uma população relativamente redundante da massa de trabalhadores, que então tende a se tornar uma

população excedente consolidada, absolutamente redundante para as às necessidades de produção."[297].

Para Benanav (2010), o que Marx desenvolve é a ideia de que a acumulação de capital significa a multiplicação do proletariado – embora muitos marxistas tenham interpretado que a expansão do capital necessita de uma expansão da classe trabalhadora. Mas, ao contrário, "[...] o proletariado é uma classe trabalhadora em transição, a classe trabalhadora que tende a se tornar a classe excluída do trabalho"[298] (BENANAV, 2010, p.29). Dessa maneira, a crise como aparece não é no sentido usual indicado, de teor econômico, mas uma crise secular, uma crise na reprodução da relação capital-trabalho. A expansão dessa reprodução indica que trabalhadores são tornados uma externalidade do processo da reprodução material e que, portanto, sua existência não é mais produtiva, mas uma existência marcada pela dominação direta.

A análise crítica de como o capitalismo consegue se reproduzir valorizando e escondendo o excesso interno é significativa só se vier acompanhada também da interpretação de que o próprio funcionamento "normal" do capitalismo produz um excedente humano, resultado da busca pelo lucro sem fim. A disseminação do que Marx chamou de lumpemproletariado é exatamente esse excedente populacional absoluto como resultado da lógica do capital.

Assim, não soa estranho dizer que o que Marx (2013 [1867], p.245) escreve n'O Capital está, definitivamente, com o prazo de validade vencido:

> O que caracteriza a época capitalista é, portanto, que a força de trabalho assume para o próprio trabalhador a forma de uma mercadoria que lhe pertence, razão pela qual seu trabalho assume a forma do trabalho assalariado (MARX, 2013 [1867], p.245)

O capital, em sua astúcia monstruosa e desmedida, conseguiu organizar, de uma determinada maneira, a mediação social que foi possível prescindir da forma do trabalho assalariado, assentando-se em ficção e brutalidade.

Mais um giro no parafuso: devemos lembrar como, numa passagem sagaz d'*O manifesto*, Marx e Engels (2010 [1848], p.48) afirmam que uma das causas das crises internas do

---

[297] Capital produces a relatively redundant population out of the mass of workers, which then tends to become a consolidated surplus population, absolutely redundant to the needs of production (tradução minha).

[298] [...] the proletariat is a working class in transition, a working class tending to become a class excluded from work (tradução minha).

capital é que "a sociedade possui civilização em excesso". Aqui, as conclusões devem ser radicais, o que significa que o excedente humano resultado de uma crise é, por sua vez, criado por um desenvolvimento tautológico da civilização moderna e capitalista.

A questão em torno da generalização da condição do desemprego é decorrente da própria dinâmica contraditória do capital. Seu próprio desenvolvimento, na escala dos capitais individuais, coloca pressão pelo aumento da produtividade e o faz na medida em que exclui trabalho vivo do processo produtivo. Aqui, Kurz (2018 [1986], p.57) é elucidativo:

> A eliminação maciça do trabalho produtivo imediato não pode mais ser compensada pela produção em massa de produtos barateados, pois essa produção em massa deixou de proporcionar uma reabsorção na produção de população trabalhadora tornada supérflua previamente noutro lado. Assim, a relação entre a eliminação do trabalho produtivo vivo através da cientifização, por um lado, e a absorção do trabalho produtivo vivo por meio do processo de capitalização, ou seja, a criação de novos ramos produtivos, por outro, atinge um ponto de virada historicamente irreversível: de agora em diante será eliminado inexoravelmente mais trabalho do que aquele que pode ser absorvido. Todas as inovações tecnológicas esperadas vão em direção a uma maior eliminação do trabalho vivo, todos os novos ramos produtivos esperados devem contar com menos trabalho produtivo humano direto.

O percurso, portanto, é o seguinte: mais indivíduos fora do circuito produtivo, que passam a integrar outros regimes de disciplinamento, controle e dominação. Até mesmo o predicado de sujeito lhes é retirado, uma vez que a existência social é mediada por essa mercadoria força-de-trabalho que também é impedida de existir. Sobra, assim, a existência nua.

Estes meros objetos de energia biológica são submetidos a uma paradoxal inclusão-exclusão, uma dialética específica que poder-se-ia encontrar em Agamben (2002 [1995], p,151): "É aquilo que não pode ser incluído no todo a que pertence, nem pode pertencer ao conjunto em que desde sempre se encontra incluído". Aqui, a referência, novamente, deve-se estabelecer pelo critério do trabalho abstrato. Os objetos-supérfluos, evidentemente, já não podem ser – tecnicamente – incluídos na totalidade da lógica da valorização – ela, agora, se vale de outros mecanismos "mais exteriorizados e fetichistas" - entretanto, ainda logicamente a integram.

A existência nesses termos, como pura energia, sem predicado, é a forma que o capital, em virtude de seus rearranjos produtivos, encontrou para estruturar a dominação social por intermédio da disseminação da automação.

> Mas a maquinaria não atua apenas como concorrente poderoso, sempre pronto a tornar supérfluo o trabalhador assalariado. O capital, de maneira aberta e

> tendencial, proclama e maneja a maquinaria como potência hostil ao trabalhador (MARX, 2013 [1867], p.508).

A afirmativa de Marx conduz ao entendimento de que a condição assalariada definha na medida em que se dissemina a condição periférica. E, aqui, fica evidente que a maquinaria ocupa um lugar fundamental no exercício da dominação social. Esta não dá sinais de arrefecimento, mas altera suas formas de expressão.

Se, antes, as estruturas disciplinares estavam no âmbito do trabalho, e a fábrica era sua representante, agora esses corpos são dominados pela própria reprodução material da sua existência, mantidos nas prisões, marginalizados nas periferias, disciplinados pela polícia ou aniquilados pela guerra. Assim são produzidas as novas formas de *apartheid* a que estão sujeitos, lembra-nos Slavoj Žižek (2012 [2010]). Ou seja, o trabalho vivo aparece de outras formas neste momento da acumulação *em crise*, fora da relação de emprego propriamente dita. Conforme expresso por Anselm Jappe (2013, p.24): "a sociedade capitalista abole o trabalho ao mesmo tempo que obriga toda a gente a trabalhar".

É exatamente pelo desemprego que o capitalismo exerce agora sua dominação abstrata pelo tempo, obrigando a teoria de cunho marxista a uma atualização fundamental na forma de interpretação de suas categorias. Isso porque a existência material dessa população excedente significa uma inserção negativa nas formas que sustentam essa relação fetichizada e mantida pela reprodução da forma-mercadoria.

O exercito industrial de reserva que Marx mencionava, agora, passa a abarcar ao mesmo tempo todos e ninguém, conforme nos diz o velho Chico de Oliveira (2000, p.18): "[...] praticamente todos os trabalhadores converteram-se em membros intermitentes/latentes pela permanente desqualificação e pela informalização"

É possível, portanto, pensar que a população excedente criada pela dinâmica própria do capital se torna supérflua a seus próprios imperativos de produção. Tecnicamente, cabe lembrar, os atuais níveis das forças produtivas poderiam muito bem continuar produzindo riquezas materiais, resultando em maior igualdade de acesso aos recursos, ao consumo de bens e, por consequência, à qualidade de vida (POSTONE, 2004; 2014 [1993]; ARANTES, 2014). Entretanto, o cenário é bem oposto a esse: a pauperização cai em ritmos lentos – e, desde a crise de 2008, essa queda diminuiu sua velocidade. A bem da verdade, é necessário notar que o capitalismo pressupõe, para a sua própria manutenção, a existência de pessoas em condições precárias, porque essa é uma das formas que

encontra para exercer sua dominação abstrata – tanto direta como indiretamente. Sendo assim, por mais supérflua que seja a população excedente, de forma alguma ela é descartável. A precariedade e a informalidade não são, para o capital, algo para se combater. Pelo contrário, são uma forma de agenciar o exercício do poder.

A ruptura do tempo presente não é nada mais que o rito de passagem de duas formas de capitalismo: de uma sociedade vertical de exploração econômica para uma sociedade individual de exclusão, na qual o ponto decisivo não é mais pertencer ou não aos estratos superiores ou inferiores, mas sim estar no centro ou na periferia. Por isso, vale reivindicar a importância da ideia de massa marginal desenvolvida por Nun (1969), que assume uma relevância cada vez maior na sociedade atual, dado o nível de superfluidade de trabalhadores que, em condições de pobreza ou miséria absoluta, não logram chance alguma de (re)inserção no mercado de trabalho e, por conta disso, não exercem nenhuma pressão sobre o movimento de expansão do capital.

A topologia de uma pirâmide social dá lugar a um círculo que se fecha cada vez mais. Evidentemente que este novo tempo do mundo marca a exclusão com um novo registro: já não se carrega nenhum princípio de recomposição da sociedade – como nos bons tempos da *Liga dos Justos* (que Marx criticou duramente) e da *luta de classes* hipostasiada numa leitura redistributiva e positiva da crítica ao capital. Por outro lado, sua natureza eminentemente negativa não implica uma descartabilidade dessa *massa marginal*. Seria preciso dizer de um oximoro. O fundamental aqui é entender que a massa marginal, embora supérflua aos mecanismos de acumulação – cada vez mais exteriorizados e fetichizados –, continua sendo necessária ao exercício da dominação social que mantém a formação social do capital em profunda desigualdade.

Sendo assim, parece-me que a posição de José Num (1969) e, em certa medida, a de Benanav (2010), devem ser "corrigidas" com o adendo feito por Paulo Arantes (2004, p.42): existe uma "funcionalidade da 'margem' para além é claro do mero rebaixamento do custo da força de trabalho". A dominação social que se dá pela precarização da reprodução cotidiana e da produção do espaço cria a coesão social necessária para a manutenção do mundo, hipotecando o futuro às custas da dessubstancialização do humano e por meio de uma tremenda violência.

> o desempregado não foi excluído do mercado, simplesmente não encontra mais quem lhe compre a força de trabalho, assim como o pobre é um consumidor como outro qualquer, só que insolvável – numa palavra, o mercado é uma formação social que não admite nenhum exterior (ARANTES, 2004, p.52)

Por isso, para Marx (2013 [1867]), o contínuo impulso do capital para aumentar a produtividade promove o desenvolvimento da ciência e da tecnologia e sua incorporação à produção da riqueza material. O impulso do capitalismo para aumentar a produtividade gera uma tendência de aumento da proporção de capital constante, que expressa ciência e tecnologia objetivadas (conhecimento geral) em relação a capital variável (trabalho vivo). Uma consequência a longo prazo dessa tendência é a introdução de processos de produção mais novos, geradores de níveis mais altos de produtividade, e que requerem menos trabalho. Esse é o mesmo ponto que Postone (2015, p.19) argumenta como central na teoria de Marx:

> O capítulo de Marx sobre a acumulação deve ser lido como o ponto culminante de seu argumento de que a tendência secular do impulso do capital para aumento contínuo da produtividade é dar origem a um aparelho produtivo tecnologicamente sofisticado que torna a produção de riqueza material essencialmente independentemente do valor, isto é, das despesas diretas do tempo humano, ao mesmo tempo que reconstitui o valor como base do sistema.[299]

E o que significa reconstituir o valor, vale repetir, a despesa direta de tempo humano, como base do sistema? Que o capitalismo é, sobretudo, uma forma de mediação social fetichista que se estrutura por meio da dominação pelo tempo.

Vida-valor, mercadoria-vida

A totalidade concreta do capital se realiza no cotidiano. Disso já não restam dúvidas, dado o abrangente alcance do mundo das mercadorias. Tanto que, para a reprodução material precária da vida, despossados dos meios de produção, os indivíduos são obrigados a consumirem mercadorias como a produção simbólica da vida, que é esvaziada de sentido para a sua realização apenas como mercadoria. Talvez, quem primeiro tenha percebido esse deslocamento e suas implicações para a crítica da economia política tenham sido os franceses Guy Debord (1997 [1967]) e Henri Lefebvre (2016 [1968]), ambos ligados à Internacional Situacionista.

A base da teoria crítica de Debord (1997 [1967]) é a constatação, no capitalismo contemporâneo, do domínio cotidiano, imediatamente fenomênico, da lógica abstrata da forma-mercadoria. O teórico situacionista busca argumentar que o capitalismo

---

[299] Marx's chapter on accumulation should be read as the culmination of his argument that the secular tendency of capital's drive for ongoing increases in productivity is to give rise to a technologically sophisticated productive apparatus that renders the production of material wealth essentially independent of value, that is, of direct human time expenditure, while at the same time, reconstituting value as the foundation of the system (tradução minha).

contemporâneo teria, finalmente, conseguido fazer com que a mercadoria atingisse a "ocupação total da vida cotidiana", e explicar, segundo afirma, uma diversidade de "fenômenos aparentes" que são, eles mesmos, "as aparências desta aparência organizada socialmente". O autor afirma:

> Na fase primitiva da acumulação capitalista, 'a economia política só vê no proletário o operário', que deve receber o mínimo indispensável para conservar sua força de trabalho; jamais o considera 'em seus lazeres, em sua humanidade'. Esse ponto de vista da classe dominante se inverte assim que o grau de abundância atingido na produção das mercadorias exige uma colaboração a mais por parte do operário. Subitamente lavado do absoluto desprezo com que é tratado em todas as formas de organização e controle da produção, ele continua a existir fora dessa produção, aparentemente tratado como adulto, com uma amabilidade forçada, sob o disfarce de consumidor. Então, o humanismo da mercadoria se encarrega dos 'lazeres e da humanidade' do trabalhador, simplesmente porque agora a economia política pode e deve dominar essas esferas como economia política. (DEBORD, 1997 [1967], p.31-32).

O operário aparece, dessa forma, menos como um produtor de mercadoria e mais como um ser esvaziado que se realiza apenas na medida em que consome as mercadorias que produz. E esse consumo deve ser cotidiano, inscrito nas tramas simbólicas do mercado como uma metaentidade de atribuição de significados. O próprio Marx (2010 [1844]) já tinha esse pressentimento nos seus manuscritos sobre *O dinheiro*. Os seres humanos são impedidos de ter acesso aos objetos de uso para a vida, no capitalismo, como um resultado da instituição da propriedade privada. Portanto, o acesso aos objetos só poderia ocorrer por via do dinheiro, do mercado. Marx (2010 [1844], p.157) estaria ciente dessa natureza específica que o dinheiro passa a cumprir no capitalismo: "O dinheiro é o alcoviteiro entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida". É apenas por meio deste que "meus desejos de seres da representação os traduz [...] em sua existência sensível e efetiva". Eis, portanto, o ensaio para o mundo invertido das mercadorias e seu fetichismo, que domina a cabeça dos homens.

Portanto, a realização dessa constituição fetichista objetivada por abstrações é o que comanda a vida cotidiana. Lefebvre (2008 [1947]) já seguia essa intuição de Marx (2010 [1844]),[300] realizando seu projeto de uma *Crítica da vida cotidiana*. Para o francês, residiria aí o núcleo para entender a estranhamento sob o regime produtor de mercadorias. O capitalismo se plasma no cotidiano e na cotidianidade (LEFEBVRE, 1987). A sua sobrevivência está em jogo, como nos diz Lefebvre, menos na reprodução dos meios de

[300] Vale notar que Henri Lefebvre, juntamente com Norbert Guterman, traduziu e ajudou na publicação para o francês dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, levando a dupla a publicar um estudo sobre a alienação no livro *La conscience mystifiée*, em 193r6.

produção, ou seja, nas fábricas que produzem as mercadorias, e mais na reprodução da vida como uma mercadoria. Por isso o próprio Henri Lefebvre (2008 [1947]), no prefácio à segunda edição de sua *Critique*, afirma que o estranhamento é indistinguível tanto no lazer quanto no trabalho.

O resultado desse processo é a penetração radical da economia até nos domínios "não econômicos" da vida. Tornou-se impossível imaginar – e muito menos experimentar – uma organização da vida social que não passe pela mercadoria, pelo dispêndio abstrato da força de trabalho e pelo dinheiro. Dessa forma, a dominação se realiza completamente.

Essa constatação significa pensar a vida como uma redução do mercado. Ela é subsumida à estrutura de socialização do capital e mediada pelo fetichismo da mercadoria. Nesse sentido, cabe lembrar que Marx (2013 [1867]) já atribuía a existência e disseminação do fenômeno do fetichismo da mercadoria à peculiar característica que o trabalho que produzia as mercadorias assumia no capitalismo. Ou seja, o duplo do trabalho e a consolidação do trabalho abstrato como forma superior de mediação social nesse contexto é o que estruturou a socialização fetichista do capital. O trabalho, portanto, tanto produz as mercadorias e dele resulta a exploração, como também reproduz a vida como uma mercadoria e, assim, realiza a dominação por meio da subsunção do trabalho ao capital. Não por outro motivo, Debord (1997 [1967], p.32) fala dessa relação fetichista como "negação total do homem que assumiu a totalidade da existência humana".

Essa é a consequência necessária para o que Marx (2010 [1844], p.24) já havia intuído se tratar da forma de realização do capital: "a produção de homens assim como de qualquer outra mercadoria".

A teoria do marxismo se refere a um processo histórico de consolidação da relação social do capital expresso pela subsunção real do trabalho ao capital. Esse processo significa a passagem do mais-valor absoluto para o mais-valor relativo, que implica o real controle do capital sobre o processo de trabalho. Ao longo do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção, tal controle foi sendo efetivado por intermédio de vários fatores, em um processo gradual de reificação do trabalhador e de instituição das formas de dominação abstrata. Se o mais-valor absoluto demandava apenas uma subsunção formal do trabalho, já que se trata do aumento quantitativo da jornada de trabalho para além do valor da força de trabalho, o mais-valor relativo, diferentemente, exige uma subsunção real do trabalho ao capital, cujas condições básicas são o avanço

das forças produtivas no conjunto de uma dada sociedade e o controle real do processo de trabalho pelo capital. Nesse sentido, Marx (2013 [1867], p.239) afirma que

> [...] a produção do mais-valor absoluto gira apenas em torno da duração da jornada de trabalho; a produção do mais-valor relativo revoluciona de alto a baixo os processos técnicos do trabalho e os agrupamentos sociais. Ela supõe, portanto, um modo de produção especificamente capitalista, que com seus métodos, meios e condições nasce e é formado naturalmente apenas sobre a base da subordinação formal do trabalho ao capital. No lugar da formal surge a subordinação real do trabalho ao capital.

Entretanto, o capital não é apenas a produção de bens como mercadoria, mas uma relação social fetichista e que se realiza não como modo de produção, mas também como modo de produção da vida. Assim, não seria um equívoco afirmar que o desejo do capital está também no exercício do controle não só do processo de trabalho, mas também da vida do trabalhador. Com isso, é possível inferir que sua realização implica a extensão do domínio do capital a todo o campo da vida. Desta maneira, com o domínio sobre praticamente todas as atividades humanas da reprodução social, pode-se falar na subsunção real da vida social ao capital[301].

Superexploração no cotidiano

A vida tornada abstrata, a vida nua, como diria Agamben (2002 [1995]), tem sua expressão maior no ato da condição periférica – que, vale lembrar, se coloca como impulso à universalização no contexto de crise do capital. O corpo periférico, em imensa maioria negro e de mulheres, é subsumido a um regime de superexploração do trabalho e toda a vida faz parte da subsunção ao poder abstrato do capital. Foi mérito dos intelectuais marxistas latino-americanos, como Ruy Mauro Marini (2005 [1973]), apreenderem a dinâmica da superexploração tendo por princípio o que observavam acontecer à sua volta no contexto da reprodução da força de trabalho.

A precariedade da reprodução da força de trabalho nada tem a ver com as relações pré-capitalistas e arcaicas desses territórios, mas, ao contrário, guarda mais relação com o próprio funcionamento do moderno sistema produtor de mercadorias[302]. Na globalização capitalista, explica-nos Marini (2005 [1973]), os países dependentes ocupam uma posição

---

[301] Paulo Arantes (2014, p.322) chama de subsunção total.

[302] Mais do que um pré-capitalismo, o que se tem é um capitalismo *sui generis*, que só adquire sentido se o contemplamos na perspectiva do sistema de seu conjunto, tanto em nível nacional quanto, e principalmente, em nível internacional (MARINI, 1973, p.132)

peculiar, destinados a serem espaços capazes de, por meio da superexploração, reverterem o problema da tendência crítica do capital.

Esse argumento é amplamente desenvolvido no que se convencionou chamar de Teoria Marxista da Dependência. Em uma das obras fundantes dessa interpretação, *Dialética da dependência*, Ruy Mauro Marini (2005 [1973]) desenvolve, com base em sua leitura da crítica da economia política, uma maneira de entender a economia do mundo capitalista e como os países periféricos se inserem nela. Para o autor, esses países estão sujeitos a mecanismos de escoamento e transferência de riquezas que acontecem via exportação de mercadorias. Marini apresenta três formas como ocorrem essas transferências: i) na troca de mercadorias do mesmo setor, com composições orgânicas do capital diferentes, dado o desenvolvimento "sempre-atrasado" das forças produtivas nesses países; ii) na troca de mercadorias de setores diferentes, caracterizando graus distintos de composição orgânica, em geral extremamente baixos; e por meio de iii) situações de monopólio em que os países centrais podem manipular os preços de mercado praticados.

De acordo com Marini (2005 [1973]), as diferenças de produtividade no trabalho entre os países periféricos e os países centrais – refletindo diferentes composições orgânicas de capital – fazem com que, na esfera da circulação das mercadorias entre periferia e centro, o mais-valor produzido na periferia (de menor composição orgânica) seja apropriada pelos países centrais (de maior composição orgânica). A redução das taxas de lucro decorrentes dessa transferência de valor exacerba, segundo o autor, a pressão da burguesia periférica, que instaura o regime de superexploração como resultado para compensar essa troca desigual. Assim, aparecem os mecanismos de exploração da força de trabalho (analisados por Marx (2013 [1867]) n'*O capital*) para gerar certo nível de mais-valor que possa garantir algum grau de acumulação também na periferia.

Diante desse cenário, os países dependentes registram o fenômeno da superexploração não apenas como superlativo da exploração, mas como uma categoria que explica o elemento de compensação interna das transferências de valor ao qual estão sujeitos. Dessa forma, a produção capitalista nos países periféricos só é possível "mediante uma acumulação baseada na superexploração do trabalhador" (MARINI, 2005 [1973], p.162).

As implicações da superexploração são várias. A intensidade do trabalho e o aumento da jornada de trabalho são talvez mais evidentes, além, é claro, da remuneração abaixo do valor da força de trabalho (MARINI, 2005 [1973], p.155). Isso significa uma violação

sistemática do consumo e, portanto, da reprodução da vida material das classes trabalhadoras nos países periféricos.

> a característica essencial está dada pelo fato de que são negadas ao trabalhador as condições necessárias para repor o desgaste de sua força de trabalho: nos dois primeiros casos [aumento da jornada de trabalho e aumento da intensidade de trabalho], porque lhe é obrigado um dispêndio de força de trabalho superior ao que deveria proporcionar normalmente, provocando assim seu esgotamento prematuro; no último [salário abaixo do valor da força de trabalho], porque lhe é retirada inclusive a possibilidade de consumo do estritamente indispensável para conservar sua força de trabalho em estado normal. Em termos capitalistas, esses mecanismos (que ademais podem se apresentar, e normalmente se apresentam, de forma combinada) significam que o trabalho é remunerado abaixo de seu valor e correspondem, portanto, a uma superexploração do trabalho. (MARINI, 1999, p. 156-157)

Assim, os capitais internacionais e, em geral, sobreacumulados que se reproduzem nos territórios periféricos, conseguem se apropriar de um mais-valor absoluto capaz de irrigar outros setores da economia.

Esse fenômeno é central para explicar a organização da produção das mercadorias, do espaço e da vida nos países periféricos, capaz de contemplar satisfatoriamente uma discussão sobre a paisagem das cidades com profundas segregações, marcada por informalidades como se encontra nos países dependentes.

Apesar de Marini fazer uma leitura estritamente econômica, tentando entender as trocas econômicas desiguais estabelecidas entre países centrais e países dependentes, os termos nos quais apresenta o debate podem ajudar a entender a superexploração como um expediente de dominação social.

Marini chama de superexploração da força de trabalho o mecanismo particular desenvolvido pelas relações capitalistas para reverter a perda de lucro na relação de dependência com os países centrais. Assim, aumentar a exploração das periferias seria uma forma de garantir os lucros, uma vez que resulta desse expediente um incremento na mais-valor absoluto. Hoje, quase meia década depois da análise de Marini, começamos a sentir a agudização da irracionalidade do capital, que se compreende um movimento contraditório mesmo nos países periféricos. Isso, é claro, sem resultar nos ganhos sociais que se pode observar nos países do Norte – hoje, até isso é colocado em xeque. Os trabalhadores periféricos se veem, mais uma vez, privados de se transformarem em sujeitos de consumo. E talvez essa seja a característica primordial do mundo de hoje: como mais uma volta no parafuso da dominação abstrata, hoje a superexploração da força

de trabalho não está no ambiente de emprego, mas em toda a esfera da vida que se reproduz como mercadoria.

Todo esse processo tem a ver com a tendência do capital, já identificada por Marx (2017 [1894]), de aumentar a composição orgânica aumentando a produtividade do trabalho ao incorporar a automação nas esferas produtivas. Como já é sabido, com isso o capital solapa sua própria forma de dominação, dessubstancializando o valor. Marini (1973, p.139) explica:

> Ao aumentar a produtividade o trabalhador só cria mais produtos no mesmo tempo, mas não mais valor […]. Mas não modifica o grau de exploração do trabalho na economia, ou seja, não incide na taxa de mais-valor. Se o procedimento técnico que permitiu esse ganho de produtividade se generaliza para as demais empresas, […], será elevada apenas a massa de produtos, sem fazer variar seu valor, ou, o que é o mesmo, o valor da unidade de produto será reduzido em termos proporcionais ao aumento da produtividade do trabalho. A consequência seria, então, não o incremento da mais-valor, mas, na verdade a sua diminuição.

Para contornar esse quadro, Marini postula que os países periféricos se tornam os espaços primordiais para que possa existir alguma substância no valor por meio da superexploração da força de trabalho. Embora o autor esteja preocupado com o valor como uma grandeza econômica, como dito, seu argumento ajuda a entender a dominação social presente. Se se entende o valor como propõe Postone (2014 [1993]), a superexploração de que fala Marini é uma forma de se efetivar a dominação.

Isso ocorre, pois a superexploração não se realiza apenas na relação direta produtiva entre capital e trabalho, mas também na própria reprodução material do trabalhador como força de trabalho. O valor que alimenta o sistema global é proveniente de relações para além do próprio horário de trabalho, o que configura uma relação de superexploração, em especial quando focalizado o provimento da habitação. Como aponta Tonin (2015), se pensarmos o acesso à habitação no Brasil, podemos dizer que ele é determinado pelos baixos salários dos trabalhadores, tanto pelo lado da demanda, por conta do alto custo da terra, quanto pelo lado da oferta, o que encarece o produto habitação, criando um mercado restrito e, portanto, gerando exclusão (MARICATO, 2003). Maricato (2003, p.153) demonstra que, no Brasil, “a produção do ambiente construído e, em especial, do ambiente urbano, escancara a simbiose entre modernização e desenvolvimento do atraso”. Isso significa reconhecer que a urbanização brasileira está relacionada com a produção habitacional baseada na autoconstrução (OLIVEIRA, 1972), majoritariamente de maneira informal, o que implica uma interdição de vários direitos sociais

(MARICATO, 2009) em um intenso processo de espoliação urbana (KOWARICK, 1980). Ou seja, trata-se de um círculo vicioso da superexploração da força de trabalho que configura a imbricada dialética da dependência: ao mesmo tempo é causa e efeito da forma dependente que os países que foram colonizados assumem na economia planetária capitalista.

Toda uma tradição do pensamento oriunda dos escritos marxianos se desenvolveu para refletir sobre a expansão do capital que é, essencialmente, desigual e combinada. O subdesenvolvimento é, dessa forma, peça central para que o desenvolvimento de certos lugares possa acontecer – a recíproca também é verdadeira, ou seja, o desenvolvimento é fundamental para que ocorra o subdesenvolvimento. Parece haver uma dialética entre a prosperidade material, o acúmulo de riqueza e a miséria, a penúria pura e seca. De tal forma, é essencial uma *Crítica da razão dualista* (OLIVEIRA, 1972) para se perceber a unidade contraditória entre os fenômenos de desenvolvimento e subdesenvolvimento no contexto do capitalismo planetário, que se assenta na superexploração violenta da força de trabalho dos países periféricos.

Aqui, é fundamental ter em mente que o capitalismo e sua sociabilidade fetichista se assentam numa relação de tempo estranhado que fica sujeito à determinação de um Outro, o capital.

Portanto, a superexploração designa os vários expedientes usados nos países periféricos para fazer com que a remuneração dos trabalhadores fique abaixo do valor da sua força de trabalho. Entretanto as explicações não cessam por conta do argumento das transferências de riqueza. Além da dimensão histórica que subjuga países inteiros à relação de subsunção ao capital na esfera econômica, é necessário ter em mente que outros expedientes, igualmente importantes, são colocados em relevo fora da relação de trabalho direta considerada por Marini (2005 [1973]).

O ponto aqui é entender como a *condição periférica* que se expande hoje diante do desdobramento do antagonismo do valor coloca a relação de dominação abstrata do trabalho para além do emprego em senso estrito. Ou seja, o emprego ter deixado de ser o princípio organizador não significa que o tempo de trabalho se reduziu[303]. Toda a vida se

[303] Significa, portanto, reconhecer como *trabalho*, como forma de dominação social – para além da definição dada por Marx (1987 [1863], p.391) de trabalho produtivo –, o trabalho que envolve "relação bem determinada entre o comprador e o vendedor do trabalho". Nesse mesmo texto, Marx percebe duas fases distintas do Capital e do Trabalho: a primeira, que é a troca de equivalentes, salário pelo tempo de

converte em tempo de trabalho na produção de uma mercadoria, a mercadoria força de trabalho, que é o que sobra de uma vida abstrata, de uma existência dessubstancializada. Mas uma mercadoria especial, lembra Marx (2013 [1867]). Especial porque quanto mais tempo é gasto em sua produção, menor valor ela possui porque é produzida, hoje, para o não consumo, como se fosse feita para apodrecer nas prateleiras. É isso que Marx (2013 [1867], p.733) já podia intuir: "Na sociedade capitalista, produz-se tempo livre para uma classe transformando todo o tempo de vida das massas em tempo de trabalho"[304]. O que está em jogo, vale reforçar, é que nas periferias o tempo das pessoas está muito mais sujeito às determinações abstratas do capital.

Arantes (2014, p.196) já indicava que a jornada de trabalho não foi contraída até sua menor célula fabril, mas, ao contrário, "distendida até o extremo limite". Essa constatação indica que a realização da dominação capitalista transcendeu todo o espaço, dominando o tempo e disseminando a forma de trabalho abstrato. Afinal, a vida na periferia é toda ela trabalho. José de Souza Martins (2008 [1993]) já estava ciente disso ao observar a vida cotidiana do bairro operário. Antes mesmo, na década de 1930, Max Horkheimer (*apud* POSTONE, 1995) chegou à conclusão de que a sociedade capitalista se constituía basicamente de trabalho. Isso porque, no capitalismo, o trabalho atua como uma atividade socialmente mediadora e, dessa forma, estrutura objetiva e subjetivamente a experiência cotidiana. Mas, é importante salientar, trabalho não corresponde diretamente a emprego, muito menos a emprego com carteira assinada.

Essa é uma constatação contraditória que está ligada à própria contradição do capital: a produtividade de mercadorias com a automatização gera mais tempo sujeito às determinações alheias e externas e cria uma população descartável. Isso porque a vida se torna ela própria uma mercadoria, ou seja, um meio para exercer a dominação do capital. Não por outro motivo se confronta, na periferia, com a vida nua que, por sua vez, obriga a uma reinterpretação da própria teoria da dominação no capital, que não está sujeita

---

trabalho, e, em seguida, o uso da força de trabalho pelo capitalista durante o tempo que foi acertado. Isso é válido para entender a dominação social apenas na época em que o emprego era a forma hegemônica de amálgama social. Hoje, com o desemprego, essa relação é muito mais matizada. É o que vou tentar argumentar mais à frente.

[304] Por exemplo, na pesquisa de Lago (2009, p.32), fica evidente que, para os moradores das periferias metropolitanas, "os percursos casa-trabalho são percebidos como tempo de trabalho". Até mesmo o tempo de construir a própria casa ou o tempo do cuidado da horta possuem o mesmo registro (BITTENCOURT, 2016). O mesmo pode ser dito para o trabalho doméstico (SCHOLZ, 1996).

apenas à produção de mercadorias, mas, na verdade, ligada à reprodução da vida como mercadoria.

Dissociação espacial do valor

Roswhita Scholz (2010) desenvolve, com base em uma leitura feminista da teoria do valor, o que ela chama de *teoria da dissociação-sexual* [*sexuellen Dissoziation*]. A autora apresenta uma leitura referente às formas de dominação do patriarcado. Assim, em sua tarefa de demonstrar como a relação de gênero não pode ser de modo nenhum delegada a uma contradição de segundo plano, Scholz (2010) argumenta como a dissociação sexual do valor é um princípio fulcral da forma de socialização da sociedade machista produtora de mercadoria.

A autora afirma que a questão da crítica do valor não se valida tomando como referência a mera apropriação do mais-valor. Ao contrário, Scholz (2010) elucida como mais fundamentalmente é preciso um adendo ao que diz respeito ao imperativo da valorização do valor como uma relação social: "precisam ser igualmente consideradas na dinâmica do valor tanto as atividades reprodutivas femininas quanto os sentimentos, qualidades e atitudes a elas ligados ou associados" (SCHOLZ, 2007, p.17). Todos esses elementos aparecem de forma dissociada do valor, embora sejam tão centrais quanto o tempo de trabalho na fábrica. Não é possível entender a sociedade produtora de mercadorias se não se entende o papel que foi relegado às mulheres: o de reprodução, não contabilizado nas teorias do valor; entretanto, sem elas, não seria possível existir o próprio valor.

O argumento de Scholz (2010, p.267) é: "a dissociação do feminino foi uma força produtiva bem central". Produtiva aqui tem o sentido dado por Marx (2013 [1867]) de trabalho produtivo, ou seja, aquele que gera mais-valor. O trabalho reprodutivo das mulheres, responsáveis por todas as atividades domésticas, atividades que pareciam incompatíveis com a valorização direta do valor, é, ainda assim, necessário e pressuposto para acontecer: a criação dos filhos, a administração do lar, a preparação das refeições, o tratamento dos doentes etc., e sem as quais o capitalismo não poderia se desenvolver. Com a formação do capitalismo essencialmente patriarcal, as mulheres, além do emprego que possuem, têm outras tarefas domésticas que geram, também, mais-valor para a

sociedade. Por isso, para a autora, a dissociação "representa o reverso obscuro do próprio valor" (SCHOLZ, 2017, p.303)[305].

A filha de Marx, Eleanor Marx-Aveling, em uma de suas mobilizações de cunho feminista, ainda no século XIX, afirma:

> A mulher no regime capitalista é uma dupla proletária – ela tem dois tipos de trabalho para fazer, o trabalho como produtora em uma fábrica e o trabalho doméstico, de esposa e de mãe em casa. Por um lado sua mão, seus músculos e sangue são gastos para o lucro imediato do capitalista, por outro são gastos para seu lucro futuro – ao cuidar e alimentar toda uma nova geração de proletários. Trabalho lá, trabalho aqui. (MARX-AVELING, 1896, p.6)[306]

Ao falar que a mulher é "dupla proletária", a revolucionária coloca em evidência toda a sombra do valor que não aparece, mas é fundamental para que a acumulação possa se perpetuar no tempo. Para que o capitalismo se reproduza ao longo da história, as mulheres têm que se dedicar ao trabalho doméstico para que a "prole de proletários" se perpetue e, assim,possa acontecer a acumulação futura.

Nesse sentido, é impossível não recorrer à análise detalhada que Silvia Federici (2017 [2004]) faz do disciplinamento das mulheres durante a *caça às bruxas*. Em seu livro *Calibã e a bruxa*, Federici descreve como esse processo foi, não um último lamento moribundo do mundo feudal, mas a condição de possibilidade para o nascimento do capitalismo. Dessa maneira, no contexto da passagem entre os séculos XVI e XVII, o que se observou na Europa e nos Estados Unidos foi uma implacável ofensiva contra o corpo e a autonomia das mulheres causada por interesses econômicos. As mulheres ficariam, portanto, relegadas ao ambiente doméstico, onde seriam responsáveis – unicamente – pelas atividades reprodutivas, ou seja, pela produção da força de trabalho. Segundo a autora, "o trabalho feminino se converteu em um *recurso natural*, disponível para todos" (FEDERICI, 2017 [2004], p.173). O trabalho reprodutivo, definido como *não trabalho*, foi rapidamente desvalorizado e invisibilizado, não por idiossincrasia das classes

---

[305] Não é exatamente esse o "reverso obscuro" que o artista Kerry James Marshall representa em sua obra *Heirlooms and Accessories (2002)*? Por cima da fotografia de Lawrence Beitler, de 1930, que retrata dois negros, Thomas Smith e Abram Shipp, que foram linchados e enforcados depois de terem sidos acusados injustamente. O linchamento foi um evento de encontro de brancos, que Kerry James imortalizou no quadro, lembrando que há algo de sombrio no subsolo que nem sempre é visível.

[306] the woman, under our capitalist regime, is a double proletarian – she has two kinds of work to do, the work of a producer in the factory and the work of a housekeeper, wife, and mother in the home. On one hand her muscles and blood are spent for the immediate profit of the capitalist, and on the other for his future profit – in bearing and feeding up a new generation of proletarians. Toil there, toil here! (tradução minha).

dominantes, mas como uma *necessidade* histórica para a realização de uma determinada forma de produção.

Dessa maneira, Federici (2017 [2004]) lança luz sobre a zona escura do "trabalho que produz a força de trabalho" (FEDERICI, 2017 [2004], p.407), relegado ao ambiente doméstico e às mulheres. Originária dessa importante consideração, Federici (2017 [2004], p.154) faz uma crítica dura à teoria do valor de Marx:

> a análise que Marx fez do capitalismo ficou lastreada pela sua incapacidade de conceber o trabalho produtor de valor de nenhum outro modo que não seja a produção de mercadorias e sua consequente cegueira sobre a impotência do trabalho não assalariado das mulheres no processo de acumulação capitalista.

Entretanto, parece-me que, apesar de Marx não abordar diretamente o assunto – realmente, uma falha de seu pensamento –, sua teoria do valor continua sendo capaz de ajudar a entender o trabalho doméstico de reprodução. Isso porque, se o trabalho doméstico historicamente delegado às mulheres é o trabalho que produz a força de trabalho – nos termos da própria Federici –, e se a força de trabalho é uma mercadoria, esse processo está, em algum nível, interligado aos circuitos do valor. Como argumenta Ana Villar (2017, p.27)[307]:

> quisemos demonstrar, em contraste com Federici que, apesar de o debate a respeito da natureza do trabalho doméstico seguir aberto, a teoria do valor não obstrui, mas sim oferece um curso explicativo fundamental para a compreensão da cisão capitalista das esferas da produção e da reprodução (VILLAR, 2017, p.27)

Por conseguinte, não seria errado falar, nessas situações de reprodução social, da existência do valor. É evidente que o tempo que as mulheres gastam na manutenção do lar e no trabalho doméstico configura um regime de dominação pelo tempo de igual envergadura do descrito por Postone (2014 [1993]). Significa, como alerta Marx-Aveling (1896), dois trabalhos. Se, como afirma Postone (2014 [1993]), o trabalho é o meio de mediação social e, portanto, de socialização sob a forma de dominação social, as mulheres, afirma Scholz (2007, p.173), passam por uma "dupla socialização pelo trabalho". É por conta disso que o patriarcado não pode ser entendido descolado do

[307] hemos querido demostrar, en contraste con Federici que, a pesar de que el debate acerca de la naturaleza del trabajo doméstico seguir abierto, la teoría del valor no obstruye, sino que ofrece un curso explicativo fundamental para la comprensión de la escisión capitalista de las esferas de la producción y la reproducción (tradução minha).

capitalismo, da mesma forma que capitalismo é intrinsecamente ligado ao patriarcado para a sua perpetuação.

> Como, no entanto, a cisão necessariamente faz parte do valor e com ele é posta, seria preciso criar um novo entendimento da socialização, capaz justamente de levar em conta o mecanismo patriarcal da cisão não no sentido de um acréscimo externo, mas no de uma alteração qualitativa da própria teoria do valor, que seria assim também uma crítica do patriarcado. A constituição do valor, sexualmente específica, produz em última instância a repartição conhecida dos papéis entre os sexos; o "feminino" assim adjudicado torna-se a condição de possibilidade do princípio masculino do "trabalho" abstrato. A assimetria dessa relação, na qual o elemento sensível é marcado como feminino e por isso mesmo posto de lado e avaliado como inferior, justifica a fórmula algo sensacionalista com que caracterizamos o patriarcado sem sujeito: "o valor é o homem". (SCHOLZ, 1996, p.22).

Aquilo que aparece dissociado do valor é **constitutivo** do valor e não simplesmente derivado dele. A cisão sexualmente especificada não pode ser inferida diretamente da própria forma valor[308]. Em vez disso, ela é, em certa medida, a sombra lançada pelo valor, mas que não pode ser apreendida por intermédio do instrumental "positivo" dos conceitos formulados por Marx. As cisões de que resultam a esfera feminina, o contexto de vida feminino e o âmbito de atividades imputado às mulheres (administração do lar, educação dos filhos, "convívio social" etc.) são, portanto, elementos integrantes, por um lado, da socialização pelo valor, mas, por outro, lhe são também exteriores.

A adoção da teoria da dissociação sexual significa tentar circunscrever todos os momentos da vida que não se encaixam tão diretamente na forma de valor, mas sem os quais a relação de capital não poderia existir. A teoria da dissociação sexual de Scholz (1996; 2007) talvez tenha sido a primeira a sistematizar e amarrar tais questões junto de uma discussão da teoria do valor. Assumindo-a como fundamental contribuição à crítica do capitalismo – e agora também do patriarcado – parece-me ser necessário ampliar seu escopo para uma discussão sobre uma *dissociação espacial*.

A própria Roswhita Scholz (2010, p.272) se preocupa em ressaltar que existem outras formas de dominação por intermédio da forma valor e que a dissociação sexual não é colocada em absoluto:

> a própria dissociação-valor, como forma fundamental, não pode voltar a ser colocada como absoluto. Pelo contrário, a crítica da dissociação e do valor, com a capacidade de pensar contra si mesma, tem de tematizar também outros

[308] O mesmo interesse na cisão aparece na *Metafilosofia,* de Henri Lefebvre (1967 [1965], p.170), quando ele afirma: “a cotidianidade comporta a cisão da vida ‘real’ em setores separados, funcionais, organizados”. Entretanto, no mesmo livro, Lefebvre não desenvolve essas implicações para a teoria do valor de Marx, embora teça uma crítica radical aos momentos separados como impostos pela lógica do capital.

> momentos do não-idêntico, e assim formas de discriminação como o racismo, o anti-semitismo e o anticiganismo do mesmo modo que o sexismo, e também ainda admitir o Outro tecido "de outra maneira" que mesmo aí não fica absorvido. (SCHOLZ, 2010, p.272)

Essa postura convida a pensar, com base na produção do espaço, que existem outros momentos da reprodução da vida que guardam uma especificidade, como acontece na periferia – moradias autoconstruídas, distantes e pouco servidas de oportunidades de deslocamento, com generalização do desemprego e dos *bicos*, com alto grau de endividamento, entre outras dimensões que formam, em geral, a condição periférica–, como momentos circunscritos à socialização pelo valor e que atuam, tanto quanto o tempo de trabalho fabril no tempo de Marx ainda no século XIX, como momentos de dominação social pelo tempo. É, portanto, uma consideração que a reprodução da vida, em todos os seus âmbitos, indica a existência de um valor – um valor com sinal trocado.

Para um indivíduo que não tem nada – despossuído de tudo, exceto da mercadoria de sua energia, a força de trabalho – manter-se no mercado é preciso que ele seja solvente, ou seja, que através da venda da sua força de trabalho produza mais valor do que aquele que consome. Mas o valor da força de trabalho é variável e relativo ao conjunto global da reprodução social da vida sob o capitalismo. Esta, por sua vez, tem variação de acordo com a localização no globo e, historicamente, tende a baixar devido ao desenvolvimento das forças produtivas. Por outro lado, na periferia, os indivíduos são responsáveis pela própria reprodução de maneira precária – autoconstruída, informal e ilegal, endividada – e, portanto, pode-se pensar que, mesmo fora do tempo de trabalho, mesmo sem emprego, o valor como forma de socialização se realiza na reprodução da vida nas periferias. Isso significa dizer que a vida cotidiana representada pela reprodução social não é outra coisa senão a produção da mercadoria força de trabalho – mesmo que essa se torne cada vez mais estruturalmente não consumível. Assim, o que importa ao moderno sistema produtor de mercadorias é o tanto de horas que estão colocadas à disposição no conjunto da sociedade para o imperativo automatizado das mercadorias[309]. Essa ideia tem que ser colocada em questão considerando-se a produção e realização da mercadoria no sentido ampliado, incorporando a dimensão indireta que transcende o momento da relação de emprego no setor produtivo em senso estrito para o conjunto do corpo social, como todos aqueles não rentáveis que, paradoxalmente, existem como forma de garantir a

[309] Sobre isso, cabe pôr em relevo a reflexão de Antônio Cândido em seu *Elogio à lentidão*: "Acho que uma das coisas mais sinistras da história da civilização ocidental é o famoso dito atribuído a Benjamim Franklin, 'tempo é dinheiro'. Isso é uma monstruosidade. Tempo não é dinheiro. Tempo é o tecido da nossa vida, é esse minuto que está passando".

rentabilidade de certos capitais e a existência da dominação de classes. O valor, como categoria de dominação social, deixa de ser um momento exclusivo da relação capital-trabalho para se confundir com a própria reprodução da vida que, no capitalismo, é a produção da vida como mercadoria, ou seja, lança-se a centralidade da força de trabalho como elemento primordial do modo de socialização e subjetivação capitalista que indica a dominação da forma-mercadoria como um fato social total, a categoria síntese que explica nossa realidade.

Em Marx (2013 [1867]), o valor é descrito como tempo socialmente necessário para a produção de mercadorias. Na periferia, a vida reduzida à forma-mercadoria também demanda tempo para ser produzida. Entretanto, de maneira oposta – e daí a ideia do sinal trocado ou de uma *teoria negativa do valor* –, um maior tempo dedicado à sua produção não configura um aumento do seu valor, como ocorreria com qualquer outra mercadoria. Quanto mais tempo de vida dedicado a produzir a mercadoria *vida nua*, menos valor ela tem. Ou seja, ao produzir a vida como mercadoria, tem-se um rebaixamento do valor da força de trabalho, ao mesmo tempo em que milhões de pessoas passam a estar subsumidas à estrutura de dominação abstrata pelo tempo.

Existe, como demonstraram as marxistas feministas, algo de *invisível* no valor que sustenta sua forma específica de aparecimento social: o trabalho doméstico feminino. Analogamente, sugiro pensar que existe uma invisibilidade também no trabalho da reprodução cotidiana da vida que acontece nas periferias e que passam a integrar os circuitos do valor – uma espécie de matéria-negra que é constitutiva, mas não aparece. E, a partir daí, é possível entender o encadeamento das tramas de dominação que estão em curso no capitalismo tardio.

Expedientes de dominação a que os indivíduos periféricos estão sujeitos indicam, dessa forma, a realização do capital como uma relação social fetichista de dominação. É certo que não ocorre um aumento de riqueza material dentro dessa lógica, não cabendo procurar em dados econômicos de Produto Interno Bruto essa relação que estou pretendendo desenhar. Todavia, é também evidente que o Capital pode prescindir dessa população no circuito produtivo, ponto que foi – durante muito tempo – a questão central para realizar essa dominação. Ambas as estratégias que Marx (2013) descreve para aumento do valor por meio da extração de mais-valor absoluto ou relativo continuam a existir, mas o desemprego se torna pandêmico. Com as mudanças tecnológicas e o desenvolvimento contraditório das forças produtivas e das relações de produção a situação mudou,

conforme nos lembra Lefebvre (2016 [1968], p.47), e a sobrevivência do capitalismo se coloca para além da fábrica, "num front muito mais amplo, mais diversificado e mais complexo".

Dessa maneira, pode-se recuperar toda a força quase premonitória com a qual Marx (2013 [1867], p.738) apresenta a relação entre trabalho e capital. Ele diz: "O capital, portanto, não é apenas o comando sobre o trabalho, como diz Adam Smith. Ele é, em sua essência, o comando sobre o trabalho não pago". O que Marx ressalta é que o capital como uma relação de dominação impessoal se efetua no comando não apenas no "trabalho", mas, sobretudo, nos momentos em que acontece o trabalho não pago. É esse o ponto que se põe em relevo uma dimensão negativa do valor, deslocando a análise do momento produtivo representado pelo signo do emprego para o trabalho não pago no âmbito de toda a vida.

O aumento de produtividade da riqueza material, perseguido pelos capitalistas para realizar o circuito da mercadoria cada vez mais veloz, foi conquistado com a revolução microeletrônica, com a engenharia de automação e com arranjos produtivos mais eficientes que generalizaram o desemprego na medida em que se produz muito mais produtos. Muitos, como Kurz (1993 [1991]), viram aí a derrocada final do capitalismo como uma crise imanente e interna do valor. Contudo, se consideramos o valor como uma forma de dominação abstrata pelo tempo imposta pela socialização fetichista da mercadoria e do trabalho nessa forma do capital de relação social, ela continua acontecendo nas periferias de todo o mundo. Essa concepção, com certeza, ajuda a entender mais a sobrevivência do capitalismo – como uma forma de produção de subjetividades por intermédio dessa dominação – do que procurar alguma coisa nas taxas de inflação de cada país.

O capitalismo sobrevive porque domina as massas por meio do tempo e das atividades do cotidiano[310]. Isso no mundo todo, em todas as classes. É uma forma social que ganhou autonomia e se virou, como a metáfora do feiticeiro que evoca forças que mal pode controlar, usada por Marx e Engels (2010 [1848]), contra todos. Entretanto, é exatamente nas periferias que essa dominação é mais radical: é lá que as raízes dessa forma de dominação estão mais expostas para serem compreendidas e criticadas. E é de lá que emanam os impulsos dessa forma social que parecem alcançar até os centros, ou, ao

[310] O próprio Marx (2013 [1867], p.430) chama atenção para o fato que a organização geral do trabalho transforma "a sociedade inteira numa fábrica".

menos, partes do centro que se deterioram e mais se assemelham às periferias do que ao centro, colocando em movimento este novo tempo do mundo.

Dessa forma, parece-me que as periferias indicam a existência de um valor que alimenta o conteúdo da reprodução automatizada global. Esse valor, contudo, tem o sinal trocado, e indica, portanto, sua sombra, seu negativo necessário. Ao contrário das mercadorias correntes, a reprodução da força de trabalho – como bem identificou Marx (2013) – é uma mercadoria especial, diferente de qualquer outra, visto que, quanto mais horas envolvidas em sua autoprodução (ou seja, ocorrendo fora do consumo de mercadorias correntes, produzidas no circuito produtivo), menos valor ela tem e, por consequência, mais permite que os circuitos de valor se encham de um mais-valor relativo que chega por infinitas vias indiretas. Esse argumento é o desenvolvimento de uma leitura espacializada da teoria do valor[311].

A própria reprodução da vida nas periferias, que recupera a energia humana abstrata que é gasta em músculos e nervos – ou não, já que, mesmo que supérflua no sentido da produção, não é descartável no sentido da dominação –, é, ao final e ao cabo, a produção de uma mercadoria que Marx (2013 [1867]) denominou de força de trabalho. Nesse sentido, a reprodução da vida acaba tragada para as raias do valor – como categoria de dominação social. Por isso, ao se falar de uma vida-mercadoria, necessariamente é preciso falar da dominação social envolvida na produção dessa mercadoria, mesmo que tal mercadoria seja essa mercadoria especial.

O marxismo tradicional entende o valor como resultado do dispêndio de energia humana mobilizada pelo capital. Para essa interpretação, o valor é criado, necessariamente, na relação capital-trabalho – chegando ao dogmatismo inconsequente de limitar essa relação ao campo industrial. Ou seja, segundo essa interpretação, a produção do valor é um fenômeno positivo que se realiza somente na relação assalariada. Mas, com isso, perde-se a crítica fundamental do pensamento marxiano que Postone (2014 [1993]) leva em conta: a realização de uma dominação social pelo tempo que se realiza por meio da sociabilidade fetichista mediada pela forma-mercadoria. Aqui é colocado em relevo o

[311] Vale uma referência à presença pouco sistematizada da teoria do valor tal qual apresentada por Marx (2013) em *O capital* na obra de Henri Lefebvre. Ela é pouco desenvolvida e, às vezes, até de maneira simplista – como na frase de *A produção do espaço*: "abstract labour - Marx's designation for labour in general, for the average social labour that produces exchange value in general" (LEFEBVRE, 1991, p.307). Entretanto, acredito que é importante uma aproximação do pensamento lefebvriano exatamente para (re)interpretar essa formulação teórica.

momento da reprodução da mercadoria força de trabalho que acontece nas periferias dentro do sistema do capital. E essa dissociação do valor não está nos momentos de trabalho, mas exatamente na sombra do primeiro: esse subsolo do valor, dissociado espacialmente, não é – em analogia com a ideia da dissociação sexual de Scholz (1996) – meramente derivado do valor positivo, mas, necessariamente, elemento constitutivo de toda ordem de dominação social. Esse valor que está colocado como dominação sob as formas de reprodução da vida cotidiana é dominado pela forma-mercadoria e, por consequência, é uma forma fetichista.

Parece que, neste momento da história o valor passa por uma anamorfose. Sua expressão hoje é deformada, irreconhecível. Entretanto, por um olhar oblíquo é possível perceber a sua inserção na totalidade. O entendimento deste momento tão específico pode, portanto, ser melhor captado por meio da análise das distorções das formas sociais do que por meio de sua análise direta. Nestas condições, *looking awry*, é a melhor posição para perceber o que se fita.

Com isso em mente, a verdade que a categoria pode revelar, no sentido mais forte do termo, quando incorporado seu entendimento, sua parcela negativa (que não aparece em Marx, mas que pode ser desdobrada a partir de sua ideia), é a forma de realização do fetichismo da mercadoria como fato social total do capitalismo no capitalismo tardio, e como este é plasmado nas periferias do capitalismo, na própria reprodução cotidiana da vida. A ideia de designar uma parte negativa do valor significa ter em consideração a própria forma como a classe trabalhadora mais precarizada, aquela que Benanav (2010) chamou de "em transição" rumo ao desemprego, os excluídos da periferia, passam a integrar a forma de dominação abstrata pelo tempo.

Essa dominação social ocorre nas relações cotidianas da reprodução da força de trabalho e, portanto, da reprodução da vida como mercadoria. E esse cotidiano é, todo ele, determinado pelo imperativo da reprodução ampliada do capital que é, sobretudo, um processo de dominação social. Nas periferias de muitos dos países periféricos, a vida cotidiana e a produção do espaço são marcadas pela informalidade e pela autoconstrução, pela distância dos postos de trabalho e pela dívida. Se o principal lugar de disciplinamento e coerção social era o local de trabalho e, neste século XXI, observa-se a generalização do desemprego e do *bico*, o momento de disciplinamento e coerção social também está generalizado em todos os âmbitos da vida, mesmo – e principalmente – entre os desempregados.

O fundamental que a experiência das periferias revela é que esse processo não é positivo e individualizado, mas, ao contrário, é um processo negativo e diz respeito a todo o corpo da sociedade. Em suas *Teorias da mais-valia*, Marx (1978 [1863], p.481 *apud* BENSAID, 1999, p.159)[312] insiste na noção de trabalhador coletivo:

> Todos juntos, como oficina, eles são a máquina de produção viva desses produtos, do mesmo modo que, se se considera o processo de produção em seu conjunto, eles trocam seu trabalho por capital e reproduzem o dinheiro do capitalismo como capital , isto é, como um valor que se assume como valor, um valor que cresce" "Se se considera o trabalhador coletivo que forma a oficina, sua atividade combinada exprime-se materialmente e diretamente num produto global, isto é, uma massa total de mercadorias.

Da mesma forma, é preciso pensar que a dominação social no capital acontece de maneira generalizada na sociedade[313]. Afinal, trata-se da dominação da "[...] força de trabalho em seu conjunto, pelo capital total da sociedade" (MARX, 2013 [1867], p.867).

Sendo assim, é possível enxergar que existe uma parcela do valor (como dominação social) que acontece na própria reprodução da vida, o que significa reconhecer que a vida – a potência vital – se tornou, em si e para si, uma mercadoria.

Trabalho, capital e suas vicissitudes

Hoje o trabalhador não é somente uma mercadoria no sentido de que a sua força de trabalho é agregada ao processo de produção e convertida em valor – ou, mais propriamente, em mais-valor; mais do que isso, o trabalhador se tornou uma mercadoria nômade e sem lugar. Uma mercadoria não necessariamente consumível e, entretanto, de existência necessária, pois configura a efetivação da dominação social da sociabilidade capitalista mesmo que fora do tempo de jornada de trabalho, aquele intervalo de tempo que era entendido como o único onde realmente se produzia valor. Pois a totalidade espetacular se transformou num grande e inescapável mundo-fábrica, e a produção e circulação de valor extrapola os muros fechados das corporações, indústrias e comércios.

Existem, evidentemente, outros vetores de valor como efetivação da dominação do tempo e do espaço abstratos. Mas essa existência está vinculada à disseminação e autonomização das relações sociais comandadas pela forma-mercadoria. Isso, se se seguir Marx, implica

---

[312] MARX, Karl. 1978 [1863]. **Théories sur la plus-value**. Paris: Ed. Sociales.

[313] A força de trabalho conjunta da sociedade que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias vale aqui como uma única força de trabalho humana, embora consista em inumeráveis forças de trabalho individuais (MARX, 2013 [1867], p.117.

a generalização do trabalho. Contradição explícita, já que o trabalho se generaliza à medida que aumenta o desemprego. Mas aqui, trabalho tem o sentido dado por Postone (2014 [1993]): é, sobretudo, uma categoria de mediação social por meio da qual acontece e se realiza a dominação abstrata pelo tempo[314].

A mercadoria, marco zero da sociabilidade capitalista, é o resultado de uma operação tautológica e estranhada da atividade humana baseada no valor. E mais: essa medida envolve toda a vida social. O tempo de trabalho torna-se um tipo de dominação reificada e abstrata, que submete os produtores e sua vida cotidiana, visto que essa imposição não se restringe aos domínios da produção. O trabalho converte-se em mediação social universal (POSTONE, 2014 [1993], p.169), ou seja, no meio *sine qua non* para firmar a relação e a integração social de indivíduos atomizados e subssocializados. Portanto, o valor é uma forma de dominação escondida sob o hieróglifo social da mercadoria que mascara o conteúdo da interdependência e mediação social sob o signo do trabalho. Aqui, uma crítica do trabalho é fundamental, uma vez que este é, segundo Marx, o processo social por intermédio do qual a formalização abstrata da dominação gira. O momento de produzir um determinado valor de uso é subsumido pelo seu momento de um *resultado social* como abstração baseado na geleia de trabalho humano e nada mais além disso. Marx estava bem ciente de que as relações sociais estão ofuscadas pela inversão do processo social no qual toda relação social aparece como existente fora dos produtores, como uma relação entre objetos. A *manha teológica* à que se refere Marx é o termo apropriado para captar essa forma de mediação social objetivamente abstraída pela própria prática social e que se torna dominada por ela. A dominação social do valor é uma metafísica concreta, que se realiza efetivamente no cotidiano sob a forma do trabalho.

Por isso, uma crítica radical ao capital deve ser também imprescindivelmente uma crítica ao trabalho como forma de mediação social. Foi logro do capital, como sujeito automático, criar uma forma de coexistência e interdependência entre os humanos baseada no tempo em que cada indivíduo dispende na produção das mercadorias. Dessa forma, estariam sujeitos a estruturas abstratas de dominação social.

---

[314] Evidente que este sentido não é em nada contraditório com o que Kathy Weeks (2011) apresenta. Segundo ela, o trabalho é parte fundamental do contrato social – integrando-os não só ao sistema econômico, mas também aos modos familiares, sociais e políticos próprios do capitalismo, um campo amplo de relevância social.

Por certo que os seres humanos sempre produziram coisas para a sua própria existência. Entretanto, a forma-trabalho própria da modernidade imbuiu uma nova alma social a elas[315].

Aqui, parte dessa confusão é tributária dos próprios escritos de Marx, que vacilava entre uma ontologização positiva e uma crítica radical do trabalho. Postone (2014 [1993]) faz questão de ficar com a última perspectiva, a qual me parece mais apropriada. Se a decorrência da primeira colocação é uma luta do movimento dos trabalhadores (Partido Trabalhista, Partido dos Trabalhadores, Movimento Sindical etc.) por uma distribuição mais justa da riqueza material produzida; a implicação da segunda vai até o fundamento da sociabilidade capitalista: a dominação abstrata pelo tempo. Assim, o trabalho não se configura como uma alavanca da emancipação contrária ao capital; o estado de *agregado vivo* do próprio capital, o trabalho, não é uma condição supra-histórica antropológica da existência, mas a forma de atividade específica capitalista da modernidade – dispêndio abstrato de energia humana num espaço funcional de economia empresarial. Nessa abstração já está posta a indiferença em relação ao conteúdo, ao sentido e à finalidade, às necessidades vitais. Trabalho como determinação abstrata é o lado atuante do fim em si mesmo irracional capitalista. Capital e trabalho são, portanto, momentos reflexivos de uma mesma relação social totalizante, presidida pela forma-valor.

Se o valor tem, como consta logo no capítulo primeiro d'*O capital*, uma relação direta com o trabalho abstrato, torna-se evidente que em algum momento da história (moderna) os vários e diferentes trabalhos concretos tiveram que passar por uma equivalência entre eles, sendo tidos como um trabalho homogêneo, podendo ser medidos por uma média social de tempo socialmente necessário, um tempo abstrato que, por sua vez, se impõe socialmente aos produtores. Nesse sentido, o valor pressupõe mais que a divisão do

---

[315] Aqui é preciso se opor à *Ontologia do ser social*, de Lukács (2012 [1984]), que temerariamente busca construir uma *economia ontológica* tratando de categorias válidas trans-historicamente tendo por base problemas com que Marx lidou de maneira historicamente específica. Assim, em determinado momento, Lukács (2012 [1984]) afirma sobre a "essência ontológica do valor econômico" (p.344) que este seria algo "imanente e legal ao próprio ser social" (p.358) – o que, para o húngaro, só pode ser o trabalho. Ou até mesmo "também o trabalho socialmente necessário (e, desse modo, *ipso* facto, abstrato) é uma realidade, um momento da ontologia do ser social, que se dá de modo inteiramente independente da circunstância" (p.315). Creio que essa postura perde de vista um dos argumentos centrais de Marx, o de que o *valor* não é apenas a grandeza dada a um objeto pela atividade do trabalho. Logo nas primeiras páginas d'*O capital*, Marx (2013 [1867], p.155) expõe que essa postura trata de "uma das insuficiências fundamentais da economia política clássica". Em resumo, Marx chama a atenção aqui para o valor como substância do capital (termo caro à filosofia e que Marx não escolhe irrefletidamente), ou seja, seu conteúdo é dado por meio de certas relações historicamente específicas. Sua análise se dá com base nas *formas sociais*, ou seja, estas não são unívocas e absolutas. Aqui, contra o velho Lukács, deve-se tomar a posição do velho Adorno: Na situação presente do capitalismo qualquer "ontologia" seria inautêntica, pois tomaria a positividade do "estado falso". Recairia numa apologia do existente.

trabalho ou o trabalho útil concreto. Ele põe esses pressupostos materiais como condição da valorização do capital. Em decorrência, Marx chega à forma-valor para designar a forma específica que o trabalho assume na modernidade. Exatamente por conta dessa exposição, da forma-valor ligada à forma-trabalho[316], é que Marx (2013 [1867], p.171) diz que "o trabalho é representado no valor [*die Arbeit im Wert darstellt*]". Se o trabalho é representado no valor, então sua existência social [*soziale Existenz*] coincide com o valor – e se o valor é uma categoria de dominação social, o trabalho, por consequência, também o é, pois a mudança de forma para a qual Marx chama atenção muda a natureza mesma da coisa e da matéria. É preciso não esquecer que o valor é uma forma, e como forma só encontra a sua realização, tomando a sua forma mesma, sob o capitalismo.

As formas da reprodução social pré-moderna foram, ao longo dos séculos, dissolvidas à medida que o *trabalho* como abstração social da energia propriamente humana parecia estar sendo canalizado para a produção de mercadorias. Assim, lança os indivíduos, despossuídos dos meios de reprodução da própria vida, a uma condição de nudez, submetendo-os aos regimes de trabalho como única forma de garantir sua sobrevivência: as indústrias precárias, mas também as prisões, os manicômios que, de uma certa maneira, fazem parte da pré-história do *campo de concentração* – o que seria mais bem evidente, é claro, na condição periférica e nas plantações escravagistas nas colônias.

É nesse sentido que Postone (2014 [1993]) se diferencia do *marxismo tradicional*. Para esse último, o trabalho seria apenas exteriormente estranhado e abstraído pelo mercado, sendo explorado pela propriedade privada através de um jogo de forças mais ou menos contingente, como se a troca e o valor não estivessem interiorizados no processo de produção, como se o trabalho não estivesse subsumido realmente ao capital, como se a massa operária fosse ontologicamente primeira em relação às compulsões da valorização; no limite, como se qualquer "trabalho" produzisse valor por si só, de maneira independente do tempo socialmente necessário e da forma capitalista do processo social. Postone procura mostrar em detalhes como o trabalho abstrato torna-se, desde as determinações da circulação simples, o *objeto* e o *terreno* de uma nova forma de dominação abstrata e impessoal. Abstraindo-se como relação e invertendo o processo de produção segundo os fins da valorização do dinheiro (D-M-D'), os homens e sua atividade passam à condição de puros meios desse processo autonomizado, ao mesmo

[316] É preciso destacar que a *forma* não é uma exterioridade qualquer do objeto, mas altera substancialmente a matéria. E Marx não usa a expressão forma de maneira inconsequente.

tempo em que se afirmam ilusoriamente como "autônomos" na luta pelo valor socialmente produzido. Nessas condições, trabalho e dinheiro tornam-se coisas naturais. O trabalho e o valor convertem-se de meios em fins em si mesmos, diabolicamente objetivando-se como formas fetichizadas, como se fossem completamente naturais. As relações mediadas pelo valor e pelo trabalho aparecem então como "formas trans-históricas válidas e ontologicamente fundamentadas. A aparência do caráter de mediação do trabalho no capitalismo como trabalho fisiológico é o núcleo fundamental do fetiche do capitalismo" (POSTONE, 2014 [1993], p.198).

O próprio Marx (2010 [1844], p.48), desde os *Manuscritos*, já colocava essa questão:

> Por um lado, é a produção da atividade humana como *trabalho,* isto é, uma atividade alheia a si mesma, ao homem e à natureza, e, portanto, alheia à consciência e à realização da vida humana; a existência *abstrata* do homem como um mero *trabalhador* que, por conseguinte, diariamente salta de sua nulidade realizada para a nulidade absoluta, para a não-existência social, e por isso real.

O mesmo aparece em Marx (1979 [1863], p. 46 *apud* POSTONE, 2014 [2003] p.374)[317] nos rascunhos para *Das Kapital:*

> A força de trabalho despojada dos meios de produção e de subsistência é, portanto, a pobreza absoluta enquanto tal, e o trabalhador enquanto simples personificação dessa potência de trabalho possui suas necessidades efetivamente, então ele não possui atividade destinada a satisfazer senão como disposição (possibilidade) sem objeto, enfermo de sua própria subjetividade. Ele é enquanto tal, tal é o que define seu conceito, pobre, pobre enquanto personificação e portador dessa potência para si, isolada de sua objetividade.

Marx (2010 [1844], p.30) comenta como "O *trabalho* aparece apenas na forma de *emprego* [*Erwerbstätigkeit*]". Aqui, devemos ler o verbo *aparecer* com toda a carga da dialética aparência-essência hegeliana: uma determinada essência só se realiza na medida em que aparece de fato. Ler desse jeito coloca em xeque qualquer forma de ontologia do trabalho na fundação do ser social. No entanto, o desenvolvimento histórico do capitalismo, com sua dinâmica contraditória, obriga a perceber a contradição de outro ponto de vista, o que significa entender que o *trabalho* não aparece mais apenas na forma do *emprego*, ele se confunde com o próprio fundamento da existência material nua.

E isso, de fato, está espalhado por toda a sociedade, mesmo nos momentos de lazer, lembrando a dura crítica de Adorno (1995) à separação desses momentos: sob a égide do capital não existe diferenciação, apenas a determinação de sua própria reprodução. Isso

---

[317] MARX, Karl. 1979 [1863]. **Manuscritos de 1861-1863**. Paris: PUF.

significa, portanto, que o trabalho no capitalismo tem uma função social única que não coincide com a atividade de trabalho como tal: ele fornece uma nova forma de dependência social mútua (POSTONE, 2014 [1993]; 2004; RUBIN, 1989 [1928]). É essa a leitura que Bonifácio (2017, p.210) sustenta:

> o trabalho só pode ser entendido enquanto totalidade, excluindo qualquer possibilidade de não-trabalho. Quando não se está realizando dispêndio de trabalho vivo, se está consumindo trabalho morto, condição necessária para a sobrevivência no moderno.

Marx (2013 [1867]), ao descrever a constituição da mercadoria, apresenta a separação entre trabalho concreto e trabalho abstrato não de uma maneira meramente formal, mas profundamente dialética: "A categoria trabalho abstrato não se refere a um tipo particular de trabalho concreto em geral; nem ao trabalho concreto em geral; pelo contrário, ela expressa uma função social única do trabalho no capitalismo além da sua função "normal" como atividade produtiva" (POSTONE, 2014 [1993], p.176). Não se trata, portanto, de duas categorias derivadas de uma cisão objetiva do trabalho, mas dos dois lados de uma moeda[318]. Trabalho concreto e trabalho abstrato não são, por conseguinte, categorias autônomas, devendo ser percebidas como fenômenos de um único movimento como produto e produtor das relações sociais e, portanto, da própria subjetividade.

Desse ponto de vista, pode-se, como Postone (2014 [1993]), falar que o esforço de Marx em sua vida foi, sobretudo, uma teoria crítica da constituição social da subjetividade na modernidade. Assim, uma teoria histórica dessa formação de subjetividade até a ordem social existente implica investigar as relações entre várias concepções e práticas que acontecem cotidianamente e de maneira autônoma. Por exemplo, no decorrer de um dia, milhões e milhões de papéis-moedas são trocados em todo o mundo sem, no entanto, causar surpresa ou reflexão sobre o assunto. A prática é tão autonomizada que faz parte do nível mais elementar, do grau-zero da formação do próprio inconsciente.

Nos *Grundrisse*, lê-se: "A reprodução do capital é ao mesmo tempo produção de condições formais determinadas; de comportamentos determinados em que é posto o trabalho objetivado personificado" (MARX, 2011 [1858], p.993). Sendo assim, o trabalho como única forma de mediação social entre as pessoas – uma mediação abstrata e fetichista por meio da mercadoria – é responsável por repercutir uma certa formação subjetiva afeita ao trabalho, a saber, a determinação pelo tempo de um Outro à própria

[318] Talvez, melhor do que a figura de uma moeda, seja o caso de pensar numa fita de Möbius.

experiência subjetiva. É disso que trata a dominação social no regime do capital. E esse "trabalho objetivado personificado" só é possível com o progresso de um tempo abstrato

Por conta dessa situação, acontece o que Postone (2014 [1993], p.247) chama de "progresso do tempo abstrato como forma dominante de tempo", uma vez que esse processo está ligado à consolidação do capital como uma forma de vida. A estruturação da vida social, sob o capital, é dada pela forma-mercadoria. Em consequência dessa constatação, sendo a mercadoria a unidade de síntese dessa relação social do capital, o próprio capital é a mediação da vida. Por fim, cabe lembrar de Marx (2013 [1867], p.228), que afirma ser "o trabalho a substância do capital".

Ainda, Marx (2013[1867], p.591) sustenta que o capital tem como desdobramento de seu funcionamento "pôr todo o tempo do indivíduo como tempo de trabalho, [o que resulta em] degradação do indivíduo a mero trabalhador". Com isso, fica evidente o reconhecimento da ligação entre capital e trabalho como faces de uma mesma moeda, denúncia essa que tanto Postone (2014 [1993]) como Kurz (2004)[319] apresentam.

Portanto, uma sociedade como a capitalista – marcada pelo metabolismo social do capital – está baseada no acúmulo de trabalho abstrato que a produção das mercadorias e a reprodução da vida como mercadoria implicam. Isso só pode significar uma forma de dominação social. É preciso ter em mente que "Marx não se refere ao trabalho como geral e trans-historicamente concebido [...]", mas, ao contrário, o trabalho tem a função de designar um "papel peculiar desempenhado somente na sociedade capitalista" (POSTONE, 2014 [1993], p.19). É necessário, por conseguinte, demonstrar que o trabalho designa uma forma de mediação das relações sociais: "constitui a base de uma forma historicamente específica, abstrata e impessoal de dominação social" (POSTONE, 2014 [1993], p.46).

Assim, cabe reafirmar que "o trabalho seria completamente indissociável da expressão de estruturas disciplinares" (SAFATLE, 2016, p.228-229). Essa interpretação de uma crítica do trabalho serve para pensá-lo como expressão de sujeição disciplinar a uma lógica instrumental que nos aprisiona indefinidamente nas sendas da racionalidade instrumental própria do capital – ou melhor, própria da falta de liberdade e autonomia e que foi foco

[319] Nesse texto como em outros, a crítica de Robert Kurz direcionada à categoria trabalho é sustentada por uma interpretação que parte da existência de um limite interno e absoluto da socialização do valor, o que me parece – como argumentado – não contemplar a totalidade da crítica de Marx quando percebida com base na interpretação de Postone sobre o valor como dominação social.

da crítica de Marx em suas obras. Logo, é preciso ser claro: trabalhar implica se submeter a uma hierarquia de prioridades, submeter o tempo a um padrão de cálculo, ocupar o espaço de determinada forma, limitar a atenção, adiar certas exigências de satisfação. (SAFATLE, 2016, p.236) O próprio Marx (2013 [1867], p.406), n'*O capital*, fala da submissão ao trabalho capitalista como "repressão [*Unterdrückung*] de um mundo de impulsos [*Trieben*] e capacidades produtivas".

É inegável que, na obra de Marx (2010 [1844], 2011 [1858], 2013 [1867]), o trabalho aparece como uma forma de dominação e de restrição da liberdade, já que "o trabalho não produz só mercadorias; produz-se a si mesmo e ao trabalhador enquanto mercadoria" (MARX, 2010 [1844], p.57). Ele completa:

> O trabalhador, portanto, só se sente em si fora do trabalho; no trabalho sente-se fora de si. Só está à sua vontade quando não trabalha, quando trabalha não está no seu domínio. Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto; é trabalho forçado. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades. A estranheza do trabalho ressalta claramente do facto de se fugir dele como da peste, logo que não exista nenhuma coerção material ou de outro tipo. (MARX, 2010 [1844], p.118)

O caráter abstrato dessa forma de mediação social no contexto do capitalismo expressa a natureza, de acordo com Postone (2014 [1993]), da crítica de Marx que comenta ser exatamente uma forma historicamente específica de dominação social. De acordo com a análise de Marx, o objetivo final da produção no capitalismo não é o produto produzido, mas o valor. No entanto, como forma de riqueza, o valor – a objetivação do funcionamento do trabalho como um meio quase-objetivo de mediação social – é independente das características físicas das mercadorias em que é incorporado. Nessa estrutura, a produção no capitalismo necessariamente é orientada quantitativamente em direção a quantidades cada vez maiores de valor. Ou seja, cada vez mais se aumenta a dominação exercida. A forma de mediação social constitutiva do capitalismo está diretamente ligada à forma de dominação social que sujeita as pessoas a imperativos e restrições estruturais impessoais cada vez mais racionalizadas. Essa forma de dominação estrutural autogerada é a elaboração social e histórica, nas obras maduras de Marx (2010 [1844]), do conceito de estranhamento desenvolvido em seus primeiros trabalhos. Dessa maneira, com o desenvolvimento dado por Marx ao longo de sua obra, é possível abordar a sociedade capitalista como um modo de vida social caracterizado por formas de dominação quase-objetivas, imateriais e abstratas.

No momento em que Marx (2013 [1867]) começa a tratar de um "sujeito automático", a saber, "o valor que se valoriza", a partir do capítulo IV d'*O capital*, e se entendemos o valor como quer Postone (2014 [1993]), uma estrutura de dominação, a afirmativa de Marx (2013 [1867]) significaria uma dominação que se reproduz de maneira autônoma dos "sujeitos reais" – já que estes foram reificados e tornados coisa[320].

Trabalho abstrato, tempo abstrato, espaço abstrato

Da estruturação das formas de mediação e relação social baseadas no trabalho abstrato, acontece a determinação dos imperativos à experiência de tempo e espaço que se tornam, também, abstrações reais no sentido dado por Sohn-Rethel (1989 [1978]). Essa interpretação já estava nos escritos de Marx, que percebia como esses conceitos incidem ao longo da história sobre a produção e reprodução da vida real.

A realização do capital como sociabilidade fetichista marcada pela lei de dominação do valor é a própria intencionalidade que determina e organiza a estruturação da tessitura da sociedade. Uma lei cuja imposição e constituição é totalmente abstrata – isto é, vem de fora, é externa, aparentando ser "sobrenatural" – apenas existe efetivamente no cotidiano (MENEGAT, 2008). Não por outro motivo, a disseminação da racionalidade instrumental (WEBER, 2004 [1905]) implica um mundo completamente administrado por esses imperativos e se realiza como sociedade burocrática do consumo dirigido (LEFEBVRE, 2008 [1947]) indicando, em sua constituição, a própria dominação da forma-mercadoria (SOHN-RETEL, 1989 [1978]). Dessa maneira, a reprodução da vida real e cotidiana passa a ser dirigida pela racionalidade do trabalho abstrato[321].

Nossa realidade material e concreta é dominada pelo movimento fantasmagórico de abstrações como valor, dinheiro, mercadoria e capital.

Nesse processo, o estranhamento ganha ares de normalidade e se torna a regra. A vida cotidiana é subsumida ao fetichismo da mercadoria. Isso, lembra Lefebvre (1991 [1974], p.32), decorre do fato de que a sociedade capitalista imbricou três níveis de reprodução

---

[320] Aqui podemos retornar à noção de fetichismo da mercadoria como apresentada por Rubin (1989 [1928]), ou seja, a reificação das relações sociais e as coisas como portadoras de vontade própria.

[321] Interessante notar como esta temática é importante para Franz Neumann (2009 [1944]), em seu *Behemoth*, e para *O homem unidimensional,* de Herbert Marcuse (1982 [1964]): ambos enxergavam como nos fundamentos da racionalidade instrumental se desenvolve uma sociedade à sua semelhança, ou seja, administrada, burocrática e inteiramente organizada. Tanto que a crítica de ambos os autores é mobilizada tanto para a social democracia, como ao fascismo e stalinismo – evidenciando que se trata mais de uma *lógica abstrata* do que um *regime de regulação*.

cotidiana sob o seu véu de misticismo, a saber: a reprodução biológica como mero substrato material, a reprodução da força de trabalho como mercadoria e a reprodução das relações sociais de produção como dominação.

A necessidade da realização da dominação social abstrata fez com que os seus imperativos tautológicos penetrassem em cada poro do tecido social (BONIFÁCIO, 2017). Para que isso fosse possível, foi necessário que o tempo concreto[322] fosse paulatinamente percebido e experimentado como tempo abstrato. Material rico em relatos históricos, o trabalho de Thompson (1967) desenvolve uma análise detalhada sobre as mudanças na percepção e na mediação do tempo e no vínculo entre tempo abstrato e trabalho abstrato para consolidar a relação social do capital. A determinação do tempo abstrato aparece como necessidade histórica da relação social de dominação que o capital realiza.

Assim, por tempo abstrato, entende-se o "tempo uniforme, contínuo, homogêneo, vazio, que é independente dos eventos" (POSTONE, 2014 [1993], p.234). Em suma, ele se converte em uma variável independente, matemática, que parece indiferente à vida humana. Como explica Bonefeld (2017, p.4)[323]: "Entre cada tic-tac o relógio mede a atividade humana sem ter em conta qualquer de seus conteúdos específicos" Foi com a invenção de uma técnica capaz de contar a passagem do tempo de maneira constante, subdividindo-o em horas, minutos e segundos, que se marcou implicitamente o surgimento do tempo abstrato[324]. Afinal, foi o relógio[325] que, finalmente, "dissociou o tempo dos eventos humanos" (MUMFORD, 1934, p.15 *apud* POSTONE, 2014 [1993], p.236)[326].

---

[322] Por tempo concreto, Postone (2014 [1993], p.233) chama os vários tipos de tempo que são funções de eventos, que tomam por base e são compreendidos por meio de ciclos naturais e períodos da vida humana.
[323] "Entre cada tic-tac, el reloj mide la actividad humana sin tener en cuenta sus contenidos específicos." (tradução minha).
[324] "Só com o tempo abstrato foi possível ao dia do trabalho abstrato avançar sobre a noite e abocanhar o tempo de descanso. O tempo abstrato pôde desligar-se de relações e objetos concretos. A maioria dos relógios antigos, como a ampulheta e a clepsidra, não apontavam que horas eram; antes, eles eram aferidos segundo processos concretos, a fim de designarem o tempo apropriado. [...]. A diferença é visível também quando lemos por exemplo em documentos medievais que a jornada de trabalho dos servos nas glebas devia durar da alvorada até o meio dia. Ou seja, a jornada de trabalho era mais reduzida do que hoje não apenas em termos absolutos, mas também relativos, por varias conforme a estação e ser menor no inverno que no verão/ A hora astronômica abstrata, por sua vez, permitiu fixar o início da jornada "às 6 horas", sem considerar as estações do ano nem os ritmos do corpo" (KURZ, 1997, p.250).
[325] Vale lembrar, como faz o autor, que o surgimento da socialização marcada pelo tempo abstrato não é unicamente explicada por um desenvolvimento técnico como o da a invenção do relógio, em vez disso, a própria aparição do relógio mecânico deve ser entendida como referência a um processo sociocultural que, por sua vez, foi reforçado decididamente por essa invenção técnica.
[326] MUMFORD, Lewis. 1934. **Technics and Civilization**. New York: Harper.

> O tempo desaparece no espaço social da modernidade. Ele se escreve tão somente nos aparelhos de medida, isolados, também eles especializados: os relógios. O tempo vivido perde forma e interesse social, salvo o tempo de trabalho (LEFEBVRE, 1991, p.114)[327]

A determinação dessa forma de experiência do tempo está relacionada à organização do tempo social, a como a sociedade funciona e se organiza[328]. Segundo Postone (2014 [1993]), foi exatamente com a urbanização e a disseminação da organização espacial das cidades na Europa que o sistema de *horas constantes* se plasmou no corpo social[329]. A consolidação dessa experiência do tempo tem menos a ver com a diferença entre vida no campo e vida na cidade – afinal, existiam grandes cidades na Europa antes desse regime de tempo – e está mais ligada à produtividade do trabalho e à necessidade da racionalidade instrumental de conseguir determinar os rendimentos vinculados à jornada de trabalho (BENSAID, 1999 [1995]). As torres de relógio se tornaram, portanto, espaços centrais para a organização da nascente vida urbana sob o regime do capital. É precisa a afirmação de Postone (2014 [1993], p.247):

> O progresso do tempo abstrato como forma dominante de tempo está estreitamente ligado ao progresso do capitalismo como forma de vida. Ele se tornou crescentemente predominante à medida que a forma-mercadoria se tornava a forma dominante de estruturação da vida social ao longo dos séculos.

Isso significou a afirmação de uma estrutura de relações sociais que expressa uma nova forma de domínio, ligada a essa forma abstrata de tempo. Por conta dessa natureza, as determinações do tempo na sociedade capitalista representam uma dimensão tão central na análise das categorias marxianas.

Mais uma volta no parafuso: com o regramento do tempo tornando-o uma medição constante, foi possível estruturar toda uma cadeia de repetição. Minuto após minuto, hora após hora, dia após dia, tudo se tornou repetitivo no âmbito tautológico da obsessão capitalista (BONEFELD, 2017; BENSAID, 1999 [1995]; POSTONE, 2014 [1993]). Essa, em alguma medida, foi a crítica subjacente à obra adorniana *Minima moralia*

---

[327] With the advent of modernity time has vanished from social space. It is recorded solely on measuring-instruments, on clocks, that are as isolated and functionally specialized as this time itself. Lived time loses its form and social interest – with the exception, that is, of time spent working. (tradução minha).

[328] É ilustrativo como a invenção técnica do relógio chegou a outros lugares em que a organização social não estava assentada sobre essa forma de determinação. No século XVI, muitos relógios mecânicos foram levados para a China, entretanto, mesmo dois séculos depois, eles eram usados como brinquedos e enfeites sem qualquer significado social prático (POSTONE, 2014 [1993]).

[329] Conferir também Bensaid (1999 [1995]).

(ADORNO, 1992 [1951]), e também a de Lefebvre (1976, p.252) [330] que, de maneira explícita, coloca a questão:

> A análise crítica da vida cotidiana mostra a interferência das repetições [...]. Igualmente, a análise dos fenômenos econômicos e, entretanto, a da reprodução das relações sociais (de produção). Esta reprodução coloca suas esperanças na generalização do repetitivo: se tudo se repete, as relações sociais se prorrogam automaticamente ao voltarem automáticas, ao se integrarem no automatismo geral.

Lefebvre (1967 [1965], p.171), desde o seu *Metafilosofia,* insiste nesse ponto e chama a atenção:

> A cotidianidade se reduz cada vez mais ao repetitivo (que não é mais o dos grandes ritmos e dos ciclos cósmicos, mas o do tempo linear, dos gestos mecânicos e dos movimentos comandados por sinais). [...]. Em seu nível, ou mais exatamente enquanto nível, e malgrado ou antes em razão de seu caráter desarticulado, a cotidianidade se estabelece e se consolida. É sistematizada. É submetida ou controlada (em particular, pelas redes de circulação e de comunicação, e por suas exigências técnicas).

Assim, a repetição com fim em si mesma, que se realiza por meio do tempo abstrato e constante, garantiu a sobrevivência dessa sociabilidade fetichista que se perpetua historicamente. A tautologia torna-se regra num ciclo infinito de repetições incessantes. A cotidianidade moderna se resume a uma constante programação de hábitos sempre direcionados para a produção e o consumo. Com isso, se formam as tramas que sustentam o edifício da dominação. Como bem lembra Martins (2001, p.82):

> O que vitima o trabalhador não é simplisticamente a extração do mais-valor e sua acumulação em mãos alheias às mãos de quem trabalha. O que vitima o trabalhador é sua condenação ao cotidiano, à reprodução, a viver todos os dias o repetitivo, o mesmo e a mesmice.

Por meio dessas determinações, chega-se à determinação do espaço abstrato. Afinal, "o espaço envolve o tempo. [...]. É um tempo social que é produzido e re-produzido através do espaço" (LEFEBVRE, 2016 [1968], p.116).

A ideia de espaço abstrato é usada por Lefebvre (1991 [1974]) para designar o momento em que atividade produtiva se descola da reprodução da vida social para realizar-se como fim em si própria, e, ao se desprender, torna-se presa fácil para as abstrações reais: "trabalho social abstrato, espaço abstrato" (LEFEBVRE, 1991 [1974], p.48). Segundo o

---

[330] El analisis crítico de la vida cotidiana muestra la interferência de las repeticiones, [...]. Igualmente, el análisis de los fenómenos económicos y, más todavia, el de la reproduction de las relaciones sociales (de production). Esta reproduction pone sus esperanzas en la generalización de lo repetitivo: si todo se repite, las relaciones sociales se prorrogan, automaticamente al volverse automáticas, al integrarse em el automatismo geral (tradução minha).

autor, o espaço abstrato funciona "objetalmente" e reproduz as determinações da sociedade em sua realização como espaço formal quantificado pela racionalidade instrumental[331] e sobredeterminado pela acumulação. Ele coincide, portanto, com a própria sobrevivência e realização da relação social fetichista do capital.

Vale lembrar, como faz Lefebvre (1991 [1974], p.48-49), que, ao falar de espaço abstrato, não se trata apenas da disseminação do concreto, do distanciamento da natureza, dos lugares de fluxo das mercadorias, de dinheiro e de veículos. O autor adverte: sua abstração não é transparente. O espaço abstrato se constitui, deve ser ressaltado, como espaço de poder pelo qual realiza a forma-mercadoria e, pela forma-mercadoria, se realiza.

> O capitalismo e o neocapitalismo produziram o espaço abstrato, que inclui o mundo das commodities, a sua "lógica" e suas estratégias mundiais, bem como o poder do dinheiro e o da política. Este espaço é baseado na vasta rede de bancos, centros de negócios e grandes entidades produtivas, assim como nas estradas, aeroportos e redes de informação. (LEFEBVRE, 1991 [1974], p.53)[332]

Esse espaço, como determinação da mercadoria, que se define pela disseminação do estranhamento do ser humano em relação ao seu produto dado o fetichismo da mercadoria, aparece e "[...] age como um sujeito veiculando e mantendo determinadas relações sociais, dissolvendo outras, opondo-se, ainda, a outras" (LEFEBVRE, 1991 [1974], pp.48-49)[333]. O conceito, portanto, se refere à dominação de determinações abstratas que, com incrível potência reducionista, esmaga a experiência dos seres humanos. A experiência, no capitalismo, é danificada – convém lembrar o diagnóstico de vários filósofos (ADORNO, 1992 [1951]; BENJAMIN, 1987 [1928]).

Aqui, é importante salientar como Lefebvre (1991 [1974]) desenvolve sua concepção crítica da produção do espaço tendo por base o espaço urbano que explode-implode as cidades. Uma aproximação possível com a obra de Walter Benjamin[334] sugere que a cidade está se tornando algo como a *imagem dialética* das contradições de toda forma do metabolismo social do capital, ou seja, a manifestação efetiva da forma-mercadoria.

---

[331] "[...] portanto, manipulado por toda espécie de autoridade", adiciona Henri Lefebvre (1991, p.49 – tradução minha).

[332] Capitalism and neocapitalism have producted abstract space, which includes the world of commodities, its 'logic' and its worldwige strategies as well as the power of money and that of the political stace. This space is founded on the vast network of banks, business centres and major productive entitites, as also on motorways, airports and information lattices (tradução minha).

[333] [...] it acts like a subject in that it transports and maintains specifc social relations, dissolves others and stands opposed to yet others (tradução minha).

[334] Muito pouco ainda foi pesquisado sobre a ligação de Henri Lefebvre com a obra de Walter Benjamin. Essa aproximação que menciono é, sobretudo, especulativa.

Para Lefebvre (1991 [1974]), o espaço abstrato envolve tanto a concretização das relações sociais abstratas na realidade material como também o crescente poder de uma racionalidade abstrata. Segundo vários marxistas pouco ortodoxos, como Adorno (2009 [1967]), Sohn-Rethel (1989 [1978]), Lefebvre (1983 [1980]), Postone (2014 [1993]), Kurz (1998), Žižek (2016 [1999]), como também para o próprio Marx (2011 [1858]) – pelo menos a partir dos *Grundrisse* –, o processo material pelo qual a abstração do capital manifesta a si mesma é decorrente da forma dominante do pensamento moderno. Dessa perspectiva, a racionalidade técnica e econômica do esclarecimento (ADORNO; HORKHEIMER, 2010 [1944]), representada por toda noção cartesiana (ZIZEK, 2016 [1999]) das noções de tempo e espaço como homogêneos e infinitamente divisíveis, é o exemplo primordial expresso no pensar das características da sociedade capitalista e em sua lógica da mercadoria. A abstração própria da modernidade deve ser entendida como a expressão do estranhamento da substância humana. Esse é o sentido fundamental dado por Goonewardena (2008, p.128)[335] ao tratar do "desejo pelo abstrato manifesto na racionalidade capitalista-industrial".

Trata-se, portanto, do próprio movimento do mundo fetichista das mercadorias, no qual e pelo qual o espaço se torna alvo de estratégias que objetivam, por fim, a dominação da prática social por intermédio da forma-mercadoria, do valor e do trabalho. Isso significa, ao fim e ao cabo, que esse processo, se levado aos últimos termos, nada mais é do que a submissão das relações concretas e cotidianas às tramas reprodutivas do capital como uma relação social de dominação abstrata.

Temos, dessa forma, um movimento geral que ilustra as várias fases em que a crítica do capital foi mobilizada. O marxismo tradicional priorizou, durante muito tempo, a dimensão de classe – lendo a realidade de uma maneira diretamente fenomênica, sem, no entanto, entender o mecanismo interno. Foi Postone (2014 [1993]) quem revelou o nexo que a teoria de Marx carrega ao entender sua crítica como uma exposição da dominação abstrata pelo tempo, colocando em questão uma forma específica de dominação que é impessoal e, portanto, em algum nível independente da posição de classe[336]. A incorporação da concepção da produção do espaço permite perceber um retorno da questão de classe, pois no espaço estão expressas as diferenças de classe, fato para o qual

[335] [...] will to abstract manifest in capitalist-industrial rationality (tradução minha).
[336] É o trecho mais citado de seu trabalho: "a dominação social no capitalismo, no seu nível mais fundamental, não consiste na dominação das pessoas por outras pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas" (POSTONE, 2014 [1993], p.46).

Lefebvre (1991 [1974]) chamou sucessivas vezes a atenção. Ou seja, a realização do capital não aparece apenas como processo de exploração, mas ligado a um processo de dominação por meio da determinação das condições de possibilidades de experiência. Não se trata mais da expressão pura e simples de dominação de classe, mas de uma dominação disciplinar da reprodução da vida. Uma vida ligada à reprodução do valor, deve, necessariamente, se expressar como homogeneização de um tempo – quantificável, mensurável, calculável – um tempo abstrato. E a condição periférica, especialmente espacial, indica uma diferença de intensidade dessa dominação social muito mais violenta e crua, em que a reprodução da vida coincide inteiramente com a reprodução da força-de-trabalho, mesmo que ociosa. E o que importa, ao fim e ao cabo, é lembrar que a condição periférica avança sob todo o conjunto da sociedade, estrangulando o centro e, por consequência, generalizando a questão de classe pela emergência da proletarização do mundo.

A condição periférica em questão

A urbanização, como produção do espaço sob a égide do moderno sistema produtor de mercadorias, realiza o metabolismo do capital e sua dominação na vida cotidiana. Com isso, as determinações do trabalho abstrato, do tempo abstrato e do espaço abstrato se generalizam à medida que a urbanização segue seu ritmo de extensão planetária. O urbano foi visto com alguma esperança de emancipação por Lefebvre. No entanto, o filósofo francês se confronta, já no seu último ano de vida, com a aporia que é a urbanização capitalista. A explosão da forma urbana e a expansão da forma abstrata imposta pelo capitalismo de reprodução da vida não parecem oferecer saídas para um mundo que não seja aquele "homogeneizado em que as diversidades serão aniquiladas" (LEFEBVRE, 2015 [1990][337], p.569). Nesse urbano, as diferenças são suprimidas mediante leis, códigos, normas, mandamentos, preceitos ou regras que determinam *a priori* os usos que podem ser dados ao espaço.

Esse espaço abstrato resultado da realização da abstração real do valor corresponde a uma cotidianidade programada. Se Lefebvre se concentrou sobre o que seriam as "classes médias" francesas, a periferia do capitalismo reforça que essa cotidianidade programada aparece, de maneira ainda mais matizada, sem, no entanto, deixar de ser dominada, nas periferias urbanas. O que se observa é uma incidência concreta de matriz territorial sobre

[337] homogenized that diversites will be annihilated (tradução minha).

modos de vida, achatando-os e esmagando-os. A produção do espaço de maneira desigual e combinada com o fenômeno da segregação marcando as paisagens dos países periféricos é a forma de realização dessa dominação social na sua expressão mais crua: a condição periférica.

Lefebvre (1991 [1974], p.63) já chamava a atenção, na *Produção do espaço*, para o que iria acontecer no espaço do *neocapitalismo*: "enquanto que há pouco a dizer, muito menos a viver. O vivido é esmagado". Não é o que ocorre nessas situações?

Paulo Arantes (2014), em *O novo tempo do mundo*, constrói uma certa filosofia da história. Diferente das outras, ela olha a história pelo prisma da periferia. Assim, ao falar das periferias, por diversas vezes lembra esse "vivido é esmagado" diante das determinações externas aos sujeitos e que, no entanto, conformam a experiência de vida. Mais radical, pode-se dizer, a experiência é bloqueada antes e chega mais rapidamente ao grau zero, exatamente na periferia.

As causas? Toda a dificuldade intrínseca na reprodução da vida, o estigma social que pesa sobre os indivíduos, a vida de trabalho estranhado. Arantes (2014, p.173), em especial, ressalta: a espera[338]. Segundo o autor: "pessoas que esperam simplesmente não existem" (ARANTES, 2014, p.174). Em contraposição ao capital que flui livremente e de maneira volátil no atual momento da mundialização, a espera é a condição necessária para toda essa ligeireza do capital. E com a pauperização do mundo o que se tem, paradoxalmente, na sociedade do *burn-out*, do *24/7*[339], é uma tendência subterrânea à espera, dadas as contradições internas do capital. Os primeiros a sentir os efeitos dessa forma social, evidentemente, são os pobres:

> Punir os pobres com a pena cruel dessa espera imobilizadora – tanto nas salas de espera social em que se encontram confinados os beneficiários humilhados e explorados do *workfare* quanto a ralé proletária aspirada pelo sorvedouro prisional, para não mencionar ainda a legião dos condenados a mofar nas demais zonas liminares de espera coercitiva (ARANTES, 2014, p. 157).

A condição periférica aparece, então, como posição liminar do capitalismo. E é exatamente por essa sua condição que se torna lugar para as reflexões que se querem

---

[338] O tema da espera aparece nas fábulas de Kafka, que aprisiona seus personagens num interminável esperar na antessala; ou nos contos de Beckett, sobre os dois personagens que simplesmente esperam e mais nada; e ainda, no humor desconcertante das *Memórias do subsolo*, de Dostoievski, pois ao personagem restou apenas a espera da morte inevitável.

[339] Sobre isso, mas numa posição inversa, ver o livro de Jonathan Crary (2013) sobre o capitalismo tardio, o fim do sono e a sociedade do trabalho.

radicais. Pode parecer contraditório que no esforço de ser radical se olhe para a periferia, uma vez que ela é o próprio espaço da exceção. A condição liminar já indica essa sua natureza. Por outro lado, é por meio dessa exceção, constitutiva e estrutural, que se entende a totalidade do metabolismo do capital.

A exceção geral é precedida pela exceção específica: a do direito[340]. São, diz Arantes (2014, p.171), "privados antes de tudo de direitos". O direito positivo tem, na periferia, sua parte negativa – de exclusão estrutural. A justiça incorpora muitíssimo bem a desigualdade, pois sem a última não existiria a primeira – ao menos como se conhece hoje. Convém, neste ensejo, salientar que, para Agamben (2002 [1995], p.188), o "espaço onde a ordem jurídica normal se encontra de fato suspensa" é na vida nua. Essa é a chave para entender as periferias: espaços da vida nua. A vida periférica é uma forma de vida nua simultaneamente decadente, por razões óbvias, e sacra, com sua existência exclusiva para que se possa gerar mais-valor no sistema global. Dessa maneira, a vida nua da periferia é revelada pelo descompasso entre a existência social (simbólica) e política anuladas pelo confinamento compulsório nos terrenos da precariedade e da pauperização.

Marx (2010 [1844], p.30) se questiona retoricamente: "Que significado tem, no desenvolvimento da humanidade, esta redução da maior parte dela ao trabalho abstrato?" Muito embora a categoria não tivesse completamente desenvolvida neste momento, Marx já sabia dos impactos desta forma de socialização para a existência humana.

Com o mínimo necessário para manter sua existência material, "por certo vivem, mas não existem mais" (ARANTES, 2014, p.186). Exceto como unidade abstrata, e, por isso, parece-me fazer sentido falar em *vida abstrata*. A vida nua é uma forma da vida como abstração, como pura energia para ser dominada e que, pela dominação, realiza a força de sobrevida do capital.

> A periferia deve ficar onde está e as pessoas que nela vivem também. Entenda-se, são milhões que não devem ser eliminados, mas retidos, observados, docilizados. Em suma, governados. Modula-se coerção e cuidado, também se encaminham expectativas onde não há horizonte (ARANTES, 2014, p.185).

A periferia cumpre, portanto, a função fundamental de se estruturar como um espaço de dominação social que incide sobre os indivíduos e, dessa maneira, faz sobreviver o modo de mediação social próprio do capital. As vidas, reduzidas a meras unidades, já não

---

[340] Aqui, sobre uma crítica do direito, ver, além de Mascaro (2016; 2013), a obra que o inspirou: *Teoria geral do direito e marxismo*, de Evguiéni Pachukanis (2017 [1924]).

possuem horizonte circunscrito, a não ser a reivindicação impossível da integração completa.

Paulo Arantes (2014), ao analisar os massacres administrativos perpetrados pelo Poder Nazi, lembra como esse Mal Absoluto se realizou incorporando as próprias vítimas dos campos de concentração como seus "agentes de campo". As vítimas eram responsáveis pelos trabalhos que beiravam, lembra o autor, a perversidade – quase a perversidade dos mentores e idealizadores. Eram responsáveis, por assim dizer, pelo *trabalho sujo*. E, claro, não convém tratar de qualquer semelhança prática entre os horrores dos campos de concentração e as "também horrendas" periferias dos países periféricos. Entretanto, a definição que Arantes (2014) esboça para falar de trabalho sujo pode ser interessante para a construção do nosso argumento.

> Quando se fala em *dirty work*, a referência imediata é a um serviço em geral penoso, ou simplesmente à margem da legalidade ordinária, que alguém presta a um terceiro, via de regra em posição de comando ou pelo menos revestido da autoridade suficiente. Para proclamar sua nenhuma disposição de se desincumbir da tarefa, relegada assim à dúbia categoria em questão, a da "sujeira", de qualquer modo necessária ao andamento geral das coisas. (ARANTES, 2014, p.78)

Esse *dirty work* ocorre sob várias formas: no trabalho doméstico das mulheres (SCHOLZ, 1996); no encarceramento dos negros (WACQUANT, 2007); na precariedade das autoconstruções (OLIVEIRA, 2006), enfim, nas dificuldades envolvidas na reprodução da vida do precariado[341]. Como afirma Marx (2013 [1867]) em determinado momento, todo o tempo daqueles que não têm outra coisa senão sua força de trabalho se converte em tempo de trabalho. E, se o tempo é sempre tempo de trabalho, essas pessoas estão, portanto, imbricadas na efetiva submissão aos circuitos de dominação do capital. Afinal, "a dominação se mediria então por esse poder, proprietário e sedentário, de pôr alguém para trabalhar no seu lugar" (ARANTES, 2014, p.79), pois, dessa maneira, efetiva-se a dominação social sobre a qual fala Postone (2014 [1993]).

Não é de se espantar que o tempo – e outros pré-requisitos para a vida (sossego, atenção etc.) – tenha se tornado, efetivamente, um dos importantes ativos de luxo do nosso capitalismo tardio (ARANTES, 2014). E tampouco é motivo de surpresa constatar que esse tempo é o que falta na vida das periferias. Esse tempo morto, que vai se depositando como ruínas nas periferias, é como um ricochete da forma-valor que, nesses espaços, se

[341] Segundo Abramo (2018), tem ocorrido um flagrante processo de queda nos indicadores de habitabilidade nas vilas e favelas do Brasil e do mundo.

realiza de maneira negativa e exerce, na força das determinações da sociabilidade do capital, a dominação.

Não se trata mais apenas da exploração direta do emprego, uma vez que este está em falta em nossa sociedade. Trata-se de um outro processo não menos violento, quiçá mais ainda, a abjeção – a condição periférica de estar excluído das formas sociais hegemônicas que traduzem socialmente riqueza (ou, ao menos, dignidade), mas incapaz de abandonar completamente o sistema. Uma espécie de posição dupla em que o referencial simbólico é o hegemônico, mas que materialmente está completamente fora desse circuito.

Considerações parciais

Neste momento, já é possível afirmar que a sobrevivência do capitalismo como metabolismo social está ligada à perpetuação de certas formas sociais, como o trabalho abstrato e a mercadoria, que configuram o campo da experiência do tempo abstrato e do espaço abstrato como forma de dominação social. A generalização da dominação abstrata se impôs concretamente sobre a realidade, resultado da longa démarche histórica de mercantilização das relações e da realização da mercadoria como fato social total: o grau zero de nossa sociedade moderna e capitalista, baseada na sociabilidade fetichista. Esse processo está assentado na existência de um processo real que faz a abstração do caráter concreto das pessoas e das coisas para produzir mercadorias e reproduzir a vida como mercadoria, ou seja, como força de trabalho.

Emprego e desemprego são, portanto, *as duas faces de uma mesma figura de dominação social*.

Dessa forma, foi necessário compreender a dinâmica do valor como categoria explicativa fundamental que Marx (2013 [1867]) explicitou, menos econômica e mais voltada para entender a dominação social do capitalismo. A isso, cabe adicionar o recorte de classe. Postone (2014 [1993]) argumenta que a luta de classes como realização positiva do trabalho é impossível e não pode levar à emancipação – indo em direção diametralmente oposta à posição do que ele chama de marxismo tradicional. Entretanto, observar a realidade do ponto de vista da periferia, numa paralaxe, obriga-nos a retomar a ideia de luta de classes, não como efetivação do trabalho, mas como luta pela sua destituição – e, por conseguinte, do tempo abstrato e do espaço abstrato. A realidade da dominação abstrata se realiza concretamente de maneira diferente entre as pessoas, com um recorte

de classe: os pauperizados são os que mais sofrem. Os precarizados e periféricos têm, na sua vida cotidiana, expostas as profundas raízes da dominação social.

É importante destacar como a formação do precariado urbano é resultado da urbanização capitalista, mas, ao mesmo tempo, condição para que essa urbanização aconteça. Isso porque o processo de desenvolvimento das forças produtivas sob o capitalismo, sob o regime da lei da concorrência, obriga os capitais a dispensar trabalhadores, colocando contingentes populacionais enormes em situação de desemprego e, a partir daí, a questão da gerência e da dominação dessas populações se torna um problema. Por isso, podemos afirmar que a periferia é, ao mesmo tempo, o resultado da forma contraditória e a causa dos entraves da acumulação do capital.

O esforço aqui foi o de tentar oferecer uma outra forma de compreender o valor, seguindo a interpretação conjugada postoniana e lefebvriana, entendendo-o como uma categoria de dominação social que se realiza na prática cotidiana[342]. Uma crítica como a proposta – que considere a periferia como fundamental para a sobrevivência do capitalismo – tem de incorporar alguns elementos fundamentais para entender o que existe no subsolo do valor, algo em que, como num iceberg, o aparente é apenas parte do problema.

Sendo assim, vale sumarizar alguns pontos. Pretendeu-se, com as considerações em questão: 1) ir contra a tese de uma população descartável. Ainda que possa existir "civilização em excesso", a superpopulação não é descartável, uma vez que esse excesso configura uma potente forma de dominação e disciplinamento; 2) ir contra a tese de uma sociedade consumista. Evidentemente que nunca se consumiu tanto na história, mas esse é um processo profundamente desigual, e manter populações fora do consumo das mercadorias produzidas, numa espécie de autossubsistência, é, na realidade, uma forma de dominação, já que garante a produção da mercadoria "força-de-trabalho" a baixos custos; 3) ir contra a tese de uma crise do valor, já que se trata de uma categoria de dominação social que parece poder ser estendida para outros campos, além da sua realização nos setores produtivos da economia.

Esses três pontos de uma crítica da economia política do espaço – que ainda merecem maiores desenvolvimentos quanto às suas implicações – indicam a ideia de um algo

[342] Produzir hoje, no limite, não é mais produzir isto ou aquilo, coisas ou obras, é produzir espaço (LEFEBVRE, 1991). Produzir espaço é uma prática "concreto abstrata" de relações sociais cotidianas. As relações sociais cotidianas são relações de dominação.

subterrâneo do valor que pode ajudar a compreender a sobrevivência do metabolismo do capital e se evidencia por meio da amarração *produção do espaço*, *reprodução da vida* e *dominação social* em um nó borromeano. Dessa maneira, a tarefa está em explorar as determinações dos nexos entre a produção de mercadorias e a reprodução da vida como mercadoria, que são resultado da separação periférica e pela qual a sociedade contemporânea se recoloca novamente numa repetição incessante. Processo esse que ocorre e se reproduz, mas não sem contradições internas.

CAPÍTULO VIII – AS CRISES DO CAPITAL REVISITADAS: O LIMITE INFINITO DO CAPITAL

Não vivemos num mundo destruído.
Vivemos num mundo transtornado.
Tudo racha e estala como no equipamento
De um veleiro destroçado.
Franz Kafka

Introdução

Tudo que é sólido desmancha no ar. É assim que Marx e Engels (2010 [1848]) captam o movimento do capital. A contradição irremediável do capital pressiona por incessantes mudanças no conjunto da sociedade. Nesse mesmo texto, os autores já intuíam o que depois elaborariam teoricamente de maneira mais refinada. Existe, no fundamento da sociedade capitalista, uma contradição entre as relações de produção – a saber, o trabalho como forma única de mediação social – e as forças produtivas, que pressionadas pela lei da concorrência são direcionadas a níveis cada vez maiores de automação. Essa relação contraditória cria o que Postone (2017) chamou de anacronismo do valor, em que, como visto, o fundamento da sociedade é colocado em xeque pelo próprio movimento desta.

A análise do processo de reprodução e sobrevivência do capital desenrolada até aqui enfatizou unilateralmente uma certa consistência interna observada sob a inconsistência da totalidade, a periferia. Consciente e voluntariamente coloquei em suspensão as contradições que afetam diretamente a sobrevivência do capital. Metodologicamente, isso serviu, até aqui, para sublinhar a autonomia relativa, bem como a coerência e suficiência parcial do movimento do capital em sua reprodução. Entretanto, como bem lembra Marx (2013 [1867]), esse processo é contraditório em si. O que me interessa, a partir de agora, é refletir sobre as contradições do capital, olhando-as também sob o prisma de expansão da condição periférica. Como expresso, parece fundamental refletir sobre as contradições do capital para pensar as negações determinadas de sua existência negativa. As contradições, portanto, são pensadas aqui como momentos internos e necessários ao processo de reprodução e sobrevivência do capital, mas que, ao mesmo tempo, confrontam-no com seus limites internos, abrindo a perspectiva para a sua ultrapassagem.

Muitos viram nessa característica eminentemente contraditória do desenvolvimento da forma do capital o caminho de sua própria dissolução. É desses impulsos que surgem as crises do capital, que se tornaram objeto de discussão na tradição marxista. Em um dos

estudos sobre o conceito de *crise* no pensamento marxiano[343], Jorge Grespan (2012) busca destacar como Marx caracterizou a sociedade capitalista por estar sujeita a crises que são, em última análise, decorrentes do modo contraditório como o capital se realiza.

Assim, por meio da categoria de crise é possível ter em conta como, pela negatividade inerente do capital, a dinâmica do capitalismo sempre recria suas próprias condições, num constante movimento de superação e reposição de suas contradições, de modo que a crise se apresenta como parte integrante e fundamental do movimento desta totalidade, sem a qual não é possível entender o desenrolar da formação social do capital. Postura essa que se opõe à dos economistas liberais, que encaram as crises do capitalismo num registro estritamente econômico e, em geral, como aspectos secundários de origens externas e eventuais. Ao contrário, a crise é um movimento imanente do capital e de sua sobrevivência, revelando-se elemento essencial para compreender seu *modus operandi*.

Num nível mais fundamental, a expressão da crise está na base da crítica do capital. Entretanto as contradições fundamentais engendradas por essa formação social passam por um ocultamento e uma transfiguração na esfera da concorrência dos capitais individuais e aos olhos dos agentes econômicos empíricos, não revelando seu conteúdo à primeira vista. Dessa forma, crise não corresponde direta e absolutamente aos momentos extraordinários em que o capital se desvia de um percurso estável de crescimento, mas aos momentos necessários da contraditória processualidade da acumulação capitalista. As crises são momentos de irrupção que acentuam tais contradições, incorporando-as, complexificando-as e apontando para a sua superação. Não me refiro, portanto, a "pontos fora da curva", mas à própria natureza da acumulação capitalista. Crise, então, é a manifestação das contradições do modo de produção capitalista, contradições essas que, ao mesmo tempo, têm a sua unidade constantemente reposta. Contudo, também dentro da tradição marxista, derivou-se o entendimento de que a contradição basilar dessa forma de mediação social revelaria sua tendência inerente ao colapso através de uma crise final.

Muitos foram os marxistas que se dedicaram a acompanhar índices econômicos para prever crises, pois seria nesses momentos de erupção das contradições que ocorreria a ação revolucionária do proletariado. Todavia, como se observa empiricamente, as crises

---

[343] Existe uma dificuldade nessa tarefa. No projeto d'*O capital* de 1857, a noção de crise ocuparia uma posição de síntese conclusiva, planejando ocupar o final da obra, como ponto de chegada dos estudos sobre o capital e as relações sociais e a instituição capitalista. Contudo, ao abandonar tal plano, vários temas acabaram sendo incorporados de maneira aparentemente fragmentária e dispersa ao longo dos três livros da versão definitiva publicados entre 1867 e 1894. Sobre isso, ver Grespan (2012).

historicamente têm sido os principais mecanismos para racionalizar as irracionalidades do capital, recolocando os pressupostos dessa forma social.

Sendo assim, é importante revisitar a contribuição para uma teoria das crises e reconstruir, na medida do possível, sua reformulação[344]. Embora, no tocante a uma teoria da crise, Marx tenha gerado leituras tão diversas, trata-se, aqui, de tentar encaminhar nos textos do autor e em suas interpretações um outro ponto de argumentação. Em linhas gerais, esse debate aparece entre os limites externos[345] do capital e os limites internos[346] do próprio processo de valorização. É, portanto, nesse caminho da tensão colocada entre os limites do capital que se percebe, a meu ver, o limite infinito deste.

"O verdadeiro obstáculo à produção capitalista é o próprio capital"

Ao apreender o valor – essa *abstração in actu* referida por Marx (2014 [1885], p.183) – como fundamento da formação social do capital, Marx centra sua análise no processo pelo qual a contradição se desenvolve e se manifesta. Ao mobilizar, durante as décadas passadas, a força de trabalho subordinando-a formalmente à compra enquanto mercadoria, o capital, como forma de dominação social, se efetiva no momento em que afirma a força de trabalho como momento nele incluído, mas apenas na exata medida em que, por outro lado, nega essa força e a exclui do processo pelas pressões da concorrência, que atualmente toma forma com a revolução da microeletrônica e da automação. Na dinâmica histórica e social global, a desvalorização da força de trabalho associada ao barateamento das mercadorias que permitem a sua existência é inevitável, da mesma forma que a tendência do capital de generalizar o desemprego, o que implica um bloqueio da realização do lucro por meio do consumo. Assim, o capital se contradiz ao se movimentar por meio do paradoxo de afirmação e negação da fonte do valor a partir do qual ele próprio se forma, se substancializa e se define. É dessa contradição imanente que se desdobram os momentos de crise. Como Marx (2011 [1858], pp.942-943) escreve nos *Grundrisse*:

---

[344] Kurz (2012) faz, em detalhe, uma história da teoria das crises no marxismo.
[345] São aqueles que não são intrínsecos à lógica do capital de autovalorização tautológica. Por exemplo, a capacidade de resiliência natural no provimento de matéria-prima; a capacidade de consumo em realizar o lucro produzido e, até mesmo, a articulação de grupos opostos à sua racionalidade.
[346] Diz respeito às aporias internas ao processo de valorização, ao que lhe é intrínseco, mas dada sua natureza contraditória, é, ao mesmo tempo, entrave a seu movimento. Em linhas gerais, aparece aí o problema da taxa da composição orgânica e a disseminação do desemprego.

> O próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza.

O capital como força totalizadora que se consuma ao tragar as relações sociais para seu interior se efetiva pelo momento de emprego de trabalho vivo, sua fonte de medida para sua substância (trabalho abstrato objetivado). Entretanto, como *contradição em processo,* o capital, ao mesmo tempo, é movimentado por um impulso de reduzir ao mínimo sua dependência do trabalho vivo, de forma a aumentar a produtividade[347]. Como "sujeito automático" (MARX, 2013 [1867], p.297), o capital está enredado nessa contradição de maneira ontológica. Foi Marx, munido da lógica dialética, que captou o fundamento contraditório do capital, explorando sua oposição interna entre o impulso de autovalorização como fim em si mesmo e o aumento da produtividade do trabalho como meio para alcançá-la (GRESPAN, 2012). Dessa forma, a produção como um *autofim* [*Selbstzweck*] revela a tendência autodestrutiva em que o trabalho vivo é substituído por trabalho morto.

Essa questão aparece na razão que Marx denomina como a *composição orgânica do capital*, isto é, a razão entre o capital constante e o capital variável.

> Ao apresentar os papéis que os diversos fatores do processo de trabalho desempenham na formação do produto, caracterizamos, de fato, as funções das diferentes partes componentes do capital em seu próprio processo de valorização. O excedente do valor total do produto sobre a soma dos valores de seus elementos constituintes é o excedente do capital valorizado sobre o valor do capital originalmente adiantado. Meios de produção, de um lado, e força de trabalho, do outro, são apenas as diferentes formas de existência que o valor do capital originário assumiu ao desfazer-se de sua forma dinheiro e ao transformar-se nos fatores do processo de trabalho. A parte do capital, portanto, que se converte em meios de produção, isto é, matéria-prima, matérias auxiliares, e meios de trabalho, não altera sua grandeza de valor no processo de produção. Eu a chamo, por isso, parte constante do capital, ou mais concisamente: capital constante (MARX, 2013 [1867], p.325).

Marx esclarece que o capital investido em meios de produção não altera sua grandeza no processo de produção e, por isso, o capital constante, como valor coagulado, é incapaz de gerar mais valor. Evidente que ele é parte essencial para o processo de produção do capital, todavia a produção do valor estaria vinculada à outra coisa, não ao trabalho morto, objetivado, mas ao componente variável:

> A parte do capital convertida em força de trabalho em contraposição muda seu valor no processo de produção. Ele reproduz seu próprio equivalente e, além disso produz um excedente, um mais-valor que ele mesma pode variar, ser maior ou menor. Essa parte do capital transforma-se continuamente de grandeza

[347] Sobre esse processo, ver Grespan (2012).

> constante em grandeza variável. Eu a chamo, por isso, parte variável do capital, ou mais concisamente: capital variável. (MARX, 2013 [1867], p.325)

O que Marx diz é que apenas a força humana, o trabalho vivo, é capaz de produzir o mais-valor, sendo vampirizado pelo capital morto. É essa dinâmica o fundamento da dominação social intrínseca ao capital, uma dominação social pelo tempo dispendido do trabalho vivo. Mas é exatamente nesse ponto que aparece a contradição mais fundamental do capitalismo, isto é, a oposição numa integração negativa (KURZ, 2010) entre o capital e o trabalho. O capital só existe na medida em que domina o trabalho. O desdobramento dos textos de Marx – que vão desde o *Fragmento sobre as máquinas*[348] até as discussões sobre automatização desde 1844[349] – ganha força quando ele percebe, pela lei coercitiva dos capitais, a tendência de os donos dos meios de produção investirem no capital constante em detrimento do capital variável, o que aumentaria a produtividade. Isso, em seu sistema, levaria ao que Kurz (1993 [1991]) – e seus colegas no âmbito da Nova Crítica do Valor – denomina uma crise de valorização, reveladora do limite interno e absoluto do capital, já inscrita a tendência observada por Marx (2013 [1867], p.856):

> Com o avanço da acumulação modifica-se, portanto, a proporção entre as partes constante e variável do capital; se originalmente era de 1:1, agora ela passa a 2:1, 3:1, 4:1, 5:1, 7:1 etc., de modo que, à medida que cresce o capital, em vez de 1/2 de seu valor total, convertem-se em força de trabalho, progressivamente, apenas 1/3, 1/4, 1/5, 1/6, 1/8 etc., ao passo que se convertem em meios de produção 2/3, 3/4, 4/5, 5/6, 7/8 etc. Como a demanda de trabalho não é determinada pelo volume do capital total, mas por seu componente variável, ela decresce progressivamente com o crescimento do capital total, em vez de, como pressupomos anteriormente, crescer na mesma proporção dele.

O que está em questão aqui é que a expansão da parte constante do capital implica uma dispensa relativa de força de trabalho que muito antes de se tornar dispensa absoluta já opera como limite fundamental à valorização. É essa sua natureza que faz Grespan (2012) identificar a *desmedida* [*masslos*] do capital, sua potência monstruosa[350]. Eis, assim, o limite interno do capital: essa forma de mediação social sufocar-se-ia em seu próprio impulso de expansão. Nas palavras de Robert Kurz (2001, s.p):

> A crise, no entanto, não é senão a perda de substância objectiva do capital, através do seu próprio mecanismo interno: o trabalho escapa-se, como a areia por um buraco no saco, ou como a água por uma fenda no tanque. O capital

---

[348] Ora, à medida que se desenvolve a grande indústria, a criação de riquezas depende cada vez menos do tempo de trabalho e da quantidade de trabalho utilizada, e cada vez mais do poder dos agentes mecânicos postos em movimento durante a duração do trabalho (MARX, 2011 [1858], p.941).

[349] Por exemplo, quando ele cita o trabalho de Schulz: "Calculou-se que, na França, do ponto de vista da atual [1843] produção, um tempo de trabalho médio de cinco horas diárias para cada ser humano apto ao trabalho seria suficiente para a satisfação de todos os interesses materiais da sociedade" (MARX, 2010 [1844], p.32).

[350] A palavra *monstrum* possui, no latim antigo, o sentido de "sem medida".

> esvazia-se e enfraquece, a sua vida alimentada pelo trabalho paralisa. Se seca um dos estados de agregação do sujeito automático, o trabalho, tem de diminuir o outro, o dinheiro – que fica sem substância, e assim "sem validade" e ele próprio obsoleto.

As implicações dessa constatação explicitada por Marx no livro I, de 1867, d'*O capital* só é totalmente desenvolvida no livro III, póstumo [editado por Engels], de 1894, na seção sobre *O conflito entre a expansão da produção e a valorização.* Marx constata o que ele chama de Lei da Queda Tendencial da Taxa de Lucro[351] como um movimento interno da sociedade capitalista que se caracteriza por uma crescente composição orgânica do capital. Isso se deve à tendência do capital constante de ocupar, cada vez mais, um espaço maior no processo de produção proporcionalmente ao capital variável, ou seja, em relação a força de trabalho. A redução relativa ou absoluta do trabalho humano vivo corresponde necessariamente a uma redução do mais-valor sobre a magnitude do capital, repercutindo também como uma redução do lucro.[352]

Marx via como um determinado capital social evolui seguindo a tendência de se expandir aumentando a parcela dos meios de trabalho, o que significaria um gasto sempre menor com o trabalho vivo. Como uma parte cada vez menor do capital global é despendida no capital variável, esse capital global, portanto, absorve, em proporção à sua grandeza, sempre uma quantidade menor de valor[353]. Com o desenvolvimento das forças produtivas

---

[351] A taxa de lucro é a proporção entre o mais-valor e o capital total empregado em sua produção e depende de dois fatores: 1) da taxa de mais-valor (proporção entre o tempo de trabalho excedente e o necessário), pois esta determina, dada a magnitude da força de trabalho empregada, quanto de excedente será produzido; 2) da proporção entre o capital variável e o constante, que compõe o valor do capital total (GRESPAN, 2012).

[352] Michael Heinrich (2013) argumenta contra uma interpretação de crise no pensamento de Marx baseada na Lei da Queda Tendencial da Taxa de Lucro. Para isso, ele se baseia numa série de manuscritos de Marx de 1870 que, a seu ver, não foram incorporados por Engels na edição do livro III d'*O capital*. Esse debate, vale destacar, não é apenas filologia e merece um tratamento adequado, muito mais profundo do que consta aqui.

[353] Tomemos a parte alíquota do capital sobre a qual calculamos a taxa de lucro como 100, por exemplo. Esses 100 representam a composição média do capital global, digamos 80 c, + 20. Com a diminuição relativa da parte variável em relação à parte constante, e por conseguinte em relação ao capital global de 100, a taxa de lucro cai com grau de exploração do trabalho constante e mesmo crescente, cai a grandeza relativa do mais-valor, isto é, a sua relação com o valor do capital global adiantado de 100. Mas não só essa grandeza relativa cai. A grandeza do mais-valor ou do lucro, absorvida pelo capital global de 100, cai de modo absoluto. Com taxa de mais-valor de 100 %, um capital de 60 c + 40 v produz uma massa de mais-valor, e, portanto, uma massa de lucro, de 40; um capital de 70 c + 30 v produz uma massa de lucro de 30; com um capital de 80 c + 20 v, o lucro cai para 20. Essa queda refere-se à massa de mais-valor, e, portanto, do lucro, e, como o capital global de 100 põe em geral menos trabalho vivo em movimento, daí se segue que, com grau de exploração constante, também põe menos mais-trabalho em movimento, e, portanto, produz menos mais-valor. Tomando como unidade de medida qualquer parte da alíquota do capital social, portanto do capital de composição social média, sobre a qual medimos o mais-valor – e isso ocorre em todos os cálculos de lucro –, o decréscimo relativo do mais-valor e o seu decréscimo absoluto são de modo geral idênticos. A taxa de lucro cai, nos casos acima, de 40 para 30% e para 20%, pois de facto a massa de mais-valor produzida pelo mesmo capital, por conseguinte o lucro, cai de modo absoluto de 40 para 30 e para 20. Como a grandeza de valor do capital sobre a qual o mais-valor é medida está dada = 100, uma queda do mais-valor como proporção dessa grandeza constante só pode ser outra expressão para a

e a composição orgânica do capital nos termos apresentados, cada vez mais elevados – ou seja, uma proporção cada vez maior de meios de produção e, consequentemente, menor de trabalho vivo –, no conjunto da produção global cada mercadoria absorve menos trabalho vivo. Cada mercadoria individual contém, dessa forma, uma soma menor de trabalho objetivado nos meios de produção. O resultado, tendencial seria o enfraquecimento – pelo autodesenvolvimento do capital – da sua própria forma de dominação social.

Sobre isso, vale ter em conta o que Adorno (1962, s.p.)[354] diz, uma vez que são raros seus comentários à dialética n`*O capital*, o que não significa que não sejam importantes:

> Os capitalistas são forçados a tentar acumular mais-valor. Para este propósito, eles são impelidos a desenvolver máquinas para substituir a vida com o trabalho morto. Aqui, um momento da esfera de circulação impacta na esfera da produção. No entanto, por serem forçados, os capitalistas criam as condições das forças produtivas que não precisam das cadeias da economia capitalista. Segundo, os capitalistas criam uma dinâmica que se volta contra si mesma; mais e mais trabalho é liberado [da esfera produtiva], criando assim as condições de crise e a ameaça continuamente crescente ao próprio sistema. Para se manter, o sistema deve produzir precisamente esses momentos através dos quais ele enfraquece cada vez mais sua própria possibilidade.

Na análise de Kurz, cada novo desenvolvimento das forças produtivas acaba colocando barreiras a novos aumentos de valor. A consequência só pode ser uma: a substância do capital, o trabalho abstrato, é cada vez menor. É impossível para o capitalismo um retorno do nível da microeletrônica e da automação às máquinas de vapor. No passado, esse mecanismo era possível de se sustentar. Com o aumento dos padrões de produtividade, o produtivo individual podia representar cada vez menos trabalho abstrato, ou seja, cada vez menos valor. No entanto, esse processo ocorria junto com o barateamento respectivo dos produtos, o que alargava os mercados, e o valor da força de trabalho caía junto com ou até mais do que o trabalho abstrato empregado na produção dessas mercadorias.

> O mesmo processo, que reduz continuamente a quota-parte da força de trabalho que produz valor no conjunto do capital, faz baixar também, juntamente com o valor dos alimentos necessários à reprodução dessa força de trabalho, o valor

---

diminuição da grandeza absoluta do mais-valor e do lucro. Isso é, de facto, uma tautologia. Que, no entanto, essa diminuição ocorre, resulta, como foi demonstrado, da natureza do desenvolvimento do processo de produção capitalista (MARX, 2017 [1894], p.83-84).

[354] Capitalists are forced to try to accumulate surplus value. For this purpose, they are impelled to develop machines in order to replace living with dead labor. Here, a moment of the sphere of circulation impacts on the sphere of production. However, because they are forced, capitalists create the conditions of productive forces which do not need the chains of capitalist economy. Second, they thereby create a dynamic which turns against themselves; more and more labor is set free, thereby creating the conditions of crisis and the continuously increasing threat to the system itself. In order to maintain itself, the system must produce precisely such moments through which it increasingly undermines its own possibility (tradução minha).

> dela própria e, portanto, aumenta a quota-parte da mais-valor na produção total de valor (KURZ, 2011, s.p).

Mas Marx havia notado como o aumento de produtividade incessante – próprio do capital – deve levar logicamente a um ponto em que será dispensado mais trabalho do que poderá ser mobilizado pela expansão dos mercados e da produção. Aí Kurz vê a crise derradeira do capital.

No entanto, cabe aqui matizar essa posição com o que Postone (2014 [1993]) denomina de *treadmill effect*, um efeito esteira, em que o tempo homogêneo e divisível em unidades constantes é a expressão de uma abstração da realidade sensorial humana. Postone identifica, assim, a tirania do tempo na sociedade capitalista como uma dimensão central da análise de Marx, porquanto "o gasto de tempo no trabalho é transformado em uma norma temporal" (POSTONE, 2003, p. 214) que está acima da ação individual e a determina, afinal, trata-se de uma forma de dominação social. O autor declara que isso ocorre "[...] justamente quando o trabalho se transforma de ação dos indivíduos em princípio alienado geral da totalidade à qual os indivíduos estão submetidos" (POSTONE, 2003, p. 214). Dessa maneira, "o gasto de tempo se transforma de um resultado da atividade em uma medida normativa para a atividade (POSTONE, 2014 [1993], p. 215). O efeito esteira é explicado por Postone por meio da referência à dupla dimensão do valor que expressa o duplo caráter do trabalho no capitalismo: simultaneamente atividade produtiva ou trabalho concreto e atividade social mediadora, trabalho abstrato. A seu ver, a "[...] relação dinâmica entre valor e valor de uso está intimamente ligada à interação entre produtividade e valor, que só pode ser plenamente desenvolvida quando a forma dominante na produção é o mais-valor relativo" (POSTONE, 2014 [1993], p. 215). Nessa forma, como se sabe, o incremento da produtividade, de modo a reduzir o tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução da força de trabalho, é o meio determinante para aumentar o tempo de trabalho produtor de mais valor. Quando ocorre a generalização do mais-valor relativo na produção social, são gerados mais valores de uso por unidade de tempo, de modo que "o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma dada mercadoria é reduzido", o que modifica a "magnitude do valor de cada mercadoria individual" (POSTONE, 2014 [1993], p. 216). Mas o tempo de trabalho continua o mesmo, apenas cabendo a cada unidade de tempo uma quantidade maior de mercadorias. Para Postone, o *treadmill effect* ocorre porque a cada novo nível de produtividade socialmente estabelecido observamos um retorno do valor ao seu ponto de partida, ou melhor, há uma tendência à homogeneização quando um novo patamar de

produtividade é atingido, já que os capitalistas que primeiro alcançam o novo nível de produtividade têm seus ganhos aumentados em curto prazo e os demais precisam se adequar a esse novo padrão se quiserem se manter no mercado. Postone afirma que há um movimento à frente no tempo na base da produtividade capitalista, pois "[...] cada nível de produtividade, uma vez convertido em socialmente geral, não somente re-determina a hora de trabalho social como [...] é re-determinado por essa hora como o 'nível básico' da produtividade" (POSTONE, 2003, p. 289).

Segundo o próprio autor:

> O incremento da produtividade aumenta a quantidade de valor produzido por unidade de tempo − até essa produtividade se tornar generalizada; nesse ponto, a magnitude do valor produzido nesse período de tempo [...] volta ao nível anterior [...] Esse treadmill effect implica mesmo no nível lógico abstrato do problema da magnitude do valor - em outras palavras, antes da introdução da categoria do mais-valor e da relação entre trabalho assalariado e capital − uma sociedade direcionalmente dinâmica, na qual se buscam níveis de produtividade cada vez maiores (POSTONE, 2014, p. 333-334).

Dessa questão deriva uma segunda, que Marx (2011 [1858], p.420) percebeu nos *Grundrisse* mas, infelizmente, não deu desenvolvimento n'*O capital*. O autor constata que a realização do mais-valor ocorre, como nos diz Karatani (2003) – e aqui, contra a interpretação de Kurz –, dentro e fora da produção, ou seja, na produção e também na circulação. O capital deve comprar força de trabalho para a produção, mas também deve vender as mercadorias para a efetivação do seu lucro. No trecho em questão Marx escreve: "O que precisamente diferencia o capital da relação mestre-escravo é que o trabalhador confronta o burguês também como consumidor e possuidor de valor de troca, isto é, na forma de possuidor de dinheiro" (MARX, 2011 [1858], p.420).

Como visto, a dinâmica contraditória descrita até aqui, que leva ao aumento da composição orgânica, tem o efeito primeiro de reproduzir em escalas cada vez maiores o desemprego, fato para o qual Benanav (2010) e Tupinambá (2017) chamam a atenção. Com o movimento contraditório do capital, surgem os entraves à sua própria reprodução, que é pressionada pelas leis da competição entre os capitais, em que o aumento de produtividade não aparece como proporcional ao aumento do emprego, mas, ao contrário, "historicamente tem gerado mais e mais desemprego" (TUPINAMBÁ, 2017, p.5). Assim, se o desemprego se generaliza, como os trabalhadores podem consumir mercadorias? Claro, várias formas de driblar esse ponto foram pensadas pelos agenciadores do capital, entre elas o crédito, contudo essa forma de solução precária não resolve realmente a questão, apenas a posterga. Na verdade, não há qualquer solução.

A indicação, portanto, é que o próprio desenvolvimento histórico do capital colocaria limites para essa forma de mediação social que é a socialização fetichista capitalista[355].

Foi essa formulação que permitiu a Marx ver a crise do capital como um movimento duplo e paradoxal: ao mesmo tempo em que indica uma dessubstancialização do capital, a crise aparece como crise de sobreacumulação. Nas suas palavras:

> Uma superprodução absoluta de capital teria lugar tão logo o capital adicional para os fins da produção capitalista fosse = 0. Mas a finalidade da produção capitalista é a valorização do capital, isto é, a apropriação de mais-trabalho, a produção de mais-valor, de lucro. Tão logo, portanto, o capital tivesse aumentado em relação à população trabalhadora numa proporção em que não se pudessem ampliar nem o tempo absoluto de trabalho fornecido por essa população nem o tempo relativo de mais-trabalho (de qualquer modo, esta última ampliação não seria praticável num caso em que a demanda de trabalho fosse tão intensa, ou seja, com uma tendência ao aumento dos salários); isto é, tão logo o capital acrescido produzisse uma massa de mais-valor igual ou menor do que antes de seu crescimento, teríamos uma superprodução absoluta de capital, ou seja, o capital incrementado C + ΔC não produziria um lucro maior, mas apenas igual ou até mesmo menor que o lucro do capital C antes de seu incremento por meio de ΔC. Em ambos os casos também ocorreria uma forte e repentina queda na taxa geral de lucro – dessa vez em virtude de uma mudança na composição do capital, não pelo desenvolvimento da força produtiva, mas por um aumento no valor monetário do capital variável (em virtude do aumento dos salários) e pelo correspondente decréscimo do mais-trabalho em relação ao trabalho necessário. Na realidade, as coisas se apresentariam de tal modo que uma parte do capital ficaria total ou parcialmente inativa (pois para se valorizar ela teria primeiro de deslocar o capital já em funcionamento), enquanto a outra parte, devido à pressão do capital desocupado ou semiocupado, se valorizaria a uma taxa de lucro mais baixa. Para isso, seria indiferente que uma parte do capital adicional assumisse o lugar do capital antigo e este passasse a ocupar um lugar no capital adicional. (MARX, 2017 [1894], pp.317-318)

Esse é o processo de sobreacumulação que caracteriza a história do capitalismo mundial lidando com a contradição fundamental. O patamar técnico alcançado durante os vinte anos seguintes à Segunda Guerra Mundial, chamado por David Harvey (1996 [1993]) de modo de acumulação fordista, permitiu uma crescente incorporação de mão de obra até que a expansão dos investimentos levasse, não ao aumento da taxa de lucro, mas à sua queda. Isso levou à estagnação combinada com a inflação, "estagflação", que marcou a década de 1970 em todo o mundo (HARVEY, 1996 [1993]; 2017; GRESPAN, 2009).

Todos os desdobramentos do capital, desse momento até a primeira década do século XXI, podem ser entendidos como tentativas – mais ou menos eficazes – de recompor a

---

[355] O seu próprio pressuposto – o valor – é posto como produto, e não como pressuposto superior, pairando sobre a produção. O limite do capital é que todo esse desenvolvimento procede de modo contraditório, e o aprimoramento das forças produtivas, da riqueza universal etc., do conhecimento etc., aparece de tal forma que o próprio indivíduo que trabalha se aliena [*entäussert*]; se relaciona às condições elaboradas a partir dele não como suas próprias condições, mas como condições de uma riqueza alheia e de sua própria pobreza (MARX, 2011 [1858], p.723).

taxa geral de lucro. Entre eles a alteração da composição orgânica com a mudança tecnológica profunda: "emprego generalizado de computadores; rapidez na transmissão de dados associada ao controle de informações; uso de robôs; o sistema de organização conhecido como "toyotismo" (que possibilitou demissão de trabalhadores em massa)" (GRESPAN, 2009, p.14). Mas essas alterações impedem que se produza o efeito desejado sobre a taxa média de lucro exatamente porque reproduzem os problemas que foram colocados anteriormente. Dessa forma, cada vez mais um volume maior de dinheiro não encontra onde investir, exceto nas operações complexas e cada vez menos regulamentadas do setor financeiro – que tampouco oferecem qualquer solução definitiva, como tratou de demonstrar Kurz em diversas oportunidades.

É, portanto, com base nesse fundamento que se pode entender a afirmação no terceiro livro d'*O capital*:

> A produção capitalista tende constantemente a superar esses limites que lhes são imanentes, porém consegue isso apenas em virtude de meios que voltam a elevar diante dela esses mesmos limites, em escala ainda mais formidável. *O verdadeiro obstáculo* à produção capitalista é o *próprio capital*, [...] (MARX, 2017 [1894], p.316)[356].

O autor continua:

> O fato de que o capital e sua autovalorização aparecem como ponto de partida e ponto de chegada, como mola propulsora e escopo da produção; o fato de que a produção é produção apenas para o capital, em vez de, ao contrário, os meios de produção serem simples meios para um desenvolvimento cada vez mais amplo do processo vital, em benefício da sociedade dos produtores. Os limites nos quais unicamente se podem mover a conservação e a valorização do valor de capital, as quais se baseiam na expropriação e no empobrecimento da grande massa dos produtores, entram assim constantemente em contradição com os métodos de produção que o capital tem de empregar para seu objetivo e que apontam para um aumento ilimitado da produção, para a produção como fim em si mesmo, para um desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais do trabalho. O meio – o desenvolvimento incondicional das forças produtivas sociais – entra em conflito constante com o objetivo limitado, que é a valorização do capital existente. Assim, se o modo de produção capitalista é um meio histórico para desenvolver a força produtiva material e criar o mercado mundial que lhe corresponde, ele é, ao mesmo tempo, a constante contradição entre essa sua missão histórica e as relações sociais de produção correspondentes a tal modo de produção (MARX, 2017 [1894], p.316)

Para Marx, portanto, o limite do desenvolvimento do capital – como forma de mediação histórica – é colocado pelo próprio capital por meio da contradição fundamental de seu devir expansivo. Assim, a história do desenvolvimento do capital só existe se considerada a potência de crise que seu próprio movimento coloca. A contradição mais fundamental

[356] Grifos do original

jaz na tendência interna do capital de desenvolver as forças produtivas a um ponto que leva à abstração do valor na medida em que o modo de produção continua a colocar o valor como sua própria medida[357].

É essa contradição que Postone (2017) denominou de antagonismo do valor, o que já havia sido indicado por Marx (2011 [1858], p.942) desde os *Grundrisse*: "Tão logo o trabalho na sua forma imediata deixa de ser a grande fonte da riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem de deixar, de ser a sua medida".

Dessa maneira, é possível entender quando Karatani (2017) aproxima a ideia de capital, em Marx, da noção de Espírito que Hegel desenvolve. Talvez a principal característica do Espírito seja, segundo Lebrun (1988, p.21), um "movimento de furtar-se perpetuamente a si mesmo, enquanto renega suas próprias fixações". O próprio Hegel (2003 [1807]), na *Fenomenologia do espírito,* afirma que "o Espírito opõe-se a si mesmo; é ele que constitui o verdadeiro obstáculo que ele próprio tem de vencer". A mesma formulação, portanto, que Marx vai adotar para descrever o capital como obstáculo de si mesmo.

Do limite interno ao limite infinito

Depois da crise dos anos 1970, com a dissolução do bloco socialista na última década do século XX, e, por fim, da grande crise dos *subprime* que estourou na passagem de 2008 para 2009, Kurz encontrou indicativos suficientes para apresentar sua própria teoria da crise. Lendo as estatísticas oficiais, ele argumenta que a China não salvará o capitalismo; que a retomada da economia alemã está baseada, como todo o resto, em novas dívidas; que depois da crise de 2008 o que se fez foi apenas deslocar os "créditos podres" do setor privado para os Estados (LOHOFF, 2018 [2014]). Segundo ele, o ponto é que o capitalismo do século XXI está em estado terminal: não pode ser salvo nem por "programas de aquecimento da economia" neokeynesianos, nem por medidas de

[357] A contradição, expressa de maneira bem genérica, consiste no fato de que o modo de produção capitalista implica uma tendência ao desenvolvimento absoluto das forças produtivas, abstraindo do valor – e do mais-valor nele incorporado – e também das relações sociais no interior das quais se dá a produção capitalista; por outro lado, esse modo de produção tem como objetivo a conservação do valor de capital existente e sua valorização na máxima medida possível (isto é, o incremento cada vez mais acelerado desse valor). Seu caráter específico orienta-se para o valor de capital existente como meio para a maior valorização possível desse valor. Os métodos pelos quais ela atinge esse objetivo incluem: o decréscimo da taxa de lucro, a desvalorização do capital existente e o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho à custa das forças produtivas já produzidas (MARX, 2017 [1894], p.332)

austeridade, nem mesmo por propostas para a "criação de empregos"[358]. Muito menos pela economia financeirizada e pela especulação do "capitalismo de cassino" (KURZ, 2001) contemporâneo. Em especial esse último merece um certo destaque, dada a centralidade que tal debate ganhou dentro das discussões referentes à crítica do capitalismo, principalmente após o efeito da crise financeira de 2008/2009.

A financeirização aparece como uma forma de lidar com a sobreacumulação de capitais, jogando para os produtos financeiros complexos (e, muitas das vezes, desregulamentados pelos Estados) capitais que estão ociosos buscando oportunidades de investimento e encontrando na estratosfera das especulações oportunidades de ganho financeiro. O dinheiro converte-se magicamente (a expressão é de Marx, ainda em 1894) em mais-dinheiro quase que automaticamente, alheio ao processo produtivo. É, nos termos de Marx (2017 [1894], p.293), "a expressão da forma mais exteriorizada [*äuberlichste*] e fetichista [*fetischartigste*] do capital" que assume a forma "D – D', dinheiro que gera mais dinheiro, valor que se valoriza a si mesmo, sem o processo que medeia os dois extremos.

É importante destacar que a financeirização da economia não constitui a *causa* da crise, como quer fazer acreditar uma certa esquerda mais afeita a um capitalismo de rosto humano. Verdade que foi a opção para lidar com o momento de crise, contudo, como afirma Frederico Bonifácio (2017, p.193), essa forma de expressão do capital é mais um momento interno da crise.

Isso, para Kurz, é evidência suficiente de que não se trata de uma crise "cíclica" (de ciclos curtos ou longos), tampouco de uma crise do "crescimento", mas, na verdade, de um desenrolar histórico das contradições do capital que aponta para seu próprio colapso. Em suas palavras, estaríamos de frente para

> A crise nova e final do capitalismo [...]. Todas as crises precedentes foram crises de crescimento do capital, que apenas podiam interromper temporariamente o processo de acumulação. No entanto, a nova crise se revela como o fim do processo de acumulação (KURZ, 2018 [1968], pp.58-59).

Uma aproximação robusta teoricamente para o problema que Rosa Luxemburgo (1984 [1913]) também pensou apoiada na formulação marxiana dos esquemas de reprodução ampliada: uma teoria do colapso econômico do capital. O fim da trajetória histórica do

---

[358] Ironicamente encarnado na série *House of Cards* como o programa econômico de Frank Underwood, *America Works,* e que depois retorna "ao mundo real" como programa de governo de Donald Trump.

capitalismo corre o risco de nos empurrar a um "retorno perverso" do sacrifício, a uma barbárie nova e pós-moderna. Com efeito, o capitalismo tem anulado até mesmo os magros "progressos" que trouxe e exigido incessantemente dos homens "sacrifícios" para a salvação do fetiche-dinheiro (KURZ, 2002). Os cortes na saúde pública são comparados por Kurz aos sacrifícios humanos da história antiga, praticados para acalmar os deuses furiosos. Ele afirma que "os sacerdotes sanguinários astecas foram humanos e doces se comparados aos burocratas-sacrificadores do fetiche global do capital que atingiu seu limite interno histórico".

> A recessão sem precedentes na Grécia e a incapacidade do Syriza (Coligação da Esquerda Radical grega) de fornecer qualquer alternativa real para o momento crítico; a crise do sistema bancário japonês; a saída do Reino Unido da União Europeia; a tomada de poder à direita em diversos países da periferia do mundo – o golpe jurídico-parlamentar-midiático no Brasil obviamente incluído –; a crise na Venezuela de Maduro; o fim do boom do crescimento chinês a dois dígitos ao ano; a eleição de Donald Trump nos Estados Unidos; a crise humanitária encetada pela migração síria... são apenas alguns dos momentos (e infelizmente não temos condições de desdobrar cada um deles) de uma reordenação do capital a nível global. Não se trataria, contudo, de mais uma dentre tantas reestruturações produtivas imanentes à missão civilizatória do capital contra seus limites externos; mas de uma guerra de ordenamento mundial ante o limite interno supostamente atingido pela forma valor (BONIFÁCIO, 2017, p.224)

Que existe um limite interno da forma valor parece não haver dúvidas, uma vez que os exemplos empíricos e concretos saltam aos nossos olhos. Entretanto, parece-me que com base nessa constatação não é possível indicar qualquer fim para essa forma social em colapso. Vale repetir a frase de Postone (2016, p.504)[359]: "Que o capital tenha limites não significa que vá colapsar". Assim é manifesta sua própria putrefação. Mas é como um corpo morto que ainda não se deu conta de sua própria morte. Uma espécie de morto-vivo que assombra o mundo.

O limite – interno e absoluto – do capital se comporta como certas funções matemáticas que têm o seu zero apenas no infinito. Esse limite é como uma curva assintótica. Por mais que se aproxime cada vez mais de um limite absoluto, só é possível alcançá-lo no *infinito.*

$$\lim_{t \to \infty} K(t) = 0$$

Marx (2013 [1867], p.295), no capítulo IV d'*O capital*, descreve como o impulso do capital é um "movimento interminável [*endloss*]", ainda que o finito real esteja sempre colocado como potência. Ele identificava aí a própria característica específica do capital

[359] That Capital has limits does not mean that will collapse (tradução minha).

como um movimento perpétuo em que o seu começo coincide com seu fim numa espiral que garante a infinitude desse movimento. Evidentemente que essa constatação não faz com que Marx (2011 [1858], p.418) ignore os limites [*Grenze*] e as barreiras [*Schrankee*] que surgem no processo contraditório do desenrolar histórico do capital. Segundo ele: "O limite quantitativo do mais-valor aparece para o capital somente como barreira natural, como necessidade que ele procura incessantemente dominar e transpor." Nesse sentido, deve-se ter em conta a leitura de Grespan (2012, p.120) sobre essa passagem:

> A distinção entre limite e barreira, indicada pelo texto, é definida pela relação do capital consigo mesmo [...]. O limite é uma certa quantidade, uma magnitude de valor que apenas diferencia o valor produzido do adiantado, que coloca este último como algo exterior ao primeiro. A barreira, porém, é o limite quantitativo que aparece ao capital enquanto barreira que ele mesmo procura dominar e ultrapassar, é o limite enquanto quantidade determinada pelo impulso desmedido e sem barreiras de ultrapassar todas barreiras, é o limite posto para o capital pelo próprio capital como magnitude que ele deve superar ao aumentar seu valor e, assim, constituir-se como capital.

Mais uma aproximação com a ideia de Espírito em Hegel (2003 [1807]) é possível. O Espírito não se coloca em cada uma de suas criações, o resultado são particulares que se apagam no processo da sucessão histórica rumo ao absoluto. "O progresso não significa que determinado *Volksgeist* foi atingido, porém, simplesmente que foi eliminado" (LEBRUM, 1988, p.22). É assim que o Espírito dá mais um passo rumo ao seu devir. Não é da mesma maneira que Marx capta o movimento do Capital, como barreiras particulares que são colocadas pelo próprio movimento deste. O autor acredita que sua realização como absoluto depende dessas barreiras para que ele próprio possa ultrapassá-las. O impulso do capital – como movimento de totalização – coincide, portanto, com o movimento do *Espírito absoluto*[360] em sua busca infinita de sempre se colocar novamente num eterno círculo[361]. Tanto o Espírito como o Capital, dessa perspectiva, põem seu próprio limite, mas essa delimitação está sempre e constantemente sendo empurrada para além. É um finito que se contrapõe a um infinito que é "*finitizado"* pelo movimento do Espírito/Capital e põe um novo infinito[362]. Aqui, todavia, é necessário fazer uma adição

---

[360] Aqui reside uma diferença substancial da leitura de Karatani (2005, p.9), para quem "O fim de *O Capital* nunca é o Espírito absoluto".

[361] O espírito infinito, na concepção hegeliana, é como um círculo, no qual princípio e fim, de forma idêntica, coincidem, isto é, como um movimento em espiral no qual o particular é dinamicamente colocado no universal, o ser é sintetizado no dever-ser e o Real é resumido no Racional.

[362] Sobre isso, valeria notar uma posição que Hegel expressa em sua *Ciência da Lógica*. Da unidade da coisa resulta seu limite. Enquanto limitado, essa coisa é finita. A finitude é, então, um caso especialmente persistente da negação autorelacionante, a contradição do perecer permanente, da relação negativa consigo do negativo. No finito, o limite é rebaixado à barreira e o ser em si, ou seja, a determinação, ao dever ser. Da dialética da barreira e do dever ser resulta, por fim, a suprassunção do finito no infinito, que primeiramente, está na determinação recíproca com o finito e, por conseguinte, é o infinito finitizado (IBER, 2016, p.11).

propriamente adorniana: o Todo é o falso, escreve Adorno (2009 [1969]) em sua *Dialética negativa*. Dessa forma, tanto o espírito absoluto se assenta num crédito que nunca pode pagar[363] como o capital tem como seu constituinte mais íntimo a sua própria crise.

É esse o movimento paradoxal do capital que Marx (2011 [1858], p.334) tentou elaborar ao percebê-lo se "revolucionar constantemente ao derrubar todas as barreiras que impedem o desenvolvimento das forças produtivas, a ampliação das necessidades, a diversidade da produção e a exploração e a troa das forças naturais e espirituais". O próprio autor, entretanto, descreve, no parágrafo seguinte, que embora consiga "[...] superar *idealmente*, disso não se segue de maneira nenhuma que superou *realmente*"[364]. O desdobramento contraditório do capital só pode ser assim apreendido: um processo que coloca contradições para serem superadas, mas que constantemente são novamente colocadas pelo seu próprio movimento.

> A universalidade para a qual o capital tende irresistivelmente encontra barreiras em sua própria natureza, barreiras que, em um determinado nível de seu desenvolvimento, permitirão reconhecer o próprio capital como a maior barreira a essa tendência e, por isso, tenderão à sua superação por ele mesmo (MARX, 2011 [1858], p.334).

Isso, de alguma forma, não parece colocar em xeque a ideia de um único limite interno e absoluto do capital, já que seu próprio desenrolar como universal coloca as barreiras ao mesmo tempo em que as condições para a sua superação?

Essencialmente como valor que se autovaloriza, o capital está condenado à inquietude, ao movimento perpétuo, pois ficar parado é perecer. O *telos* peculiar do capital, então, é se expandir desmedidamente. A acumulação de capital é, portanto, uma teleologia sem fim. O capital ambiciona um objetivo constantemente evanescente. Tão logo ele chega a seu *telos*, revela-se que foi uma miragem; assim que chega a seu fim, ele é posto novamente.

Por conseguinte, essa formulação parece indicar que a ideia de Kurz (2008) sobre a existência de um limite interno e absoluto do capital, dada sua tendência de aumento da composição orgânica, não importaria ao fim e ao cabo. Essa tese, na verdade, pode ser contrariada se for considerada a reprodução da vida precária e a produção do espaço nas periferias, porque nessas condições se perpetua a dominação pelo tempo abstrato, que

---

[363] Ver a leitura que Slavoj Žižek (2012 [2010], p.174-175) faz da obra *Três estudos sobre Hegel*, de Adorno.
[364] Grifos do original.

passa a ser a medida geral e a forma de mediação social de uma integração negativa da sociedade. Ou seja, o capital, como socialização fetichista, pode se reproduzir indefinidamente[365]. A dominação social, no tempo de Marx, só podia acontecer integralmente no momento da produção, manifestada no emprego industrial que Marx (2013 [1867]) captou sob a categoria de valor. Hoje ela se efetiva com a condição periférica de várias outras formas para além do momento da produção. Aí o capital revela seu limite infinito.

Dito de outra forma: é possível o capital existir para sempre? Sim, numa infinidade espúria[366] [*schlechte Unendlichkeit*] de sempre aprofundamento da *condição periférica*. A má infinidade que aparece na formulação hegeliana trata de um progresso indefinido e infindável em que um limite é posto e ultrapassado sucessivamente, sem alcançar uma solução definitiva – uma espécie de suceder infinito de vários finitos.

Seria irônico perceber como o movimento do capital, de se colocar como medida de si mesmo, sem distinção do ponto de partida ou de chegada numa infinidade contraditória, levaria à sua reprodução – como forma de dominação e poder estranho – para as periferias. O ganho de produtividade descrito por Marx por meio da substituição do trabalho vivo pelo trabalho morto é, de certa forma, a continuação para que o capital possa efetivar sua dominação social – agora não mais no âmbito da *produção*, mas no da *reprodução*.

Kurz (2018 [1986], p.59) achava que o capital estava se debatendo com o limite da formação da riqueza abstrata, "pois a riqueza concreta material não pode mais ser produzida no interior dos limites da relação de valor". Entretanto, a condição periférica indica exatamente o subsolo desconhecido da relação de valor por meio do qual se estende o já puído tecido social, entretanto, sem rompe-lo. Assim, se dissocia a produção de valores de uso, riqueza material, da forma de dominação social, a riqueza abstrata. A continua produção da riqueza material pode muito bem continuar a ocorrer, pois as tramas da dominação social agora alcançam o ambiente da reprodução social em geral.

---

[365] Esse argumento se opõe àquele que defende uma crise terminal do capital. Essa última se assemelha, em alguma medida, ao burguês que Marx (2012 [1852], p.128) descreve bradando furioso no contexto de caos político em que estava mergulhada a França entre 1848-1851: "Antes um fim com terror do que um terror sem fim". Entretanto a realidade é mais ardilosa do que gostaríamos e dá todos os indícios de que optará pela segunda alternativa.

[366] O sentido é aquele propriamente hegeliano.

O capital, entendido como uma forma de dominação social, é uma mediação social baseada no trabalho como única maneira de os indivíduos se relacionarem entre si. Isso porque, historicamente, a mercadoria apareceu como organizadora dessa sociedade e, portanto, sua produção e consumo é o grau zero dessa mediação social. Foi com esse cenário que Marx, durante o século XIX, esteve às voltas: o capitalismo industrial-concorrencial. Por consequência, a dominação social se realiza como dominação pelo tempo de trabalho – Marx desenvolve sua crítica partindo da categoria valor. Naquele período, todo o tempo em que ocorria essa submissão do sujeito às determinações externas e abstratas do tempo estava relacionado diretamente com o tempo dispendido no emprego.

Todavia as forças produtivas se desenvolveram, inovações tecnológicas apareceram como resultado da pressão advinda das leis coercitivas da concorrência e a dinâmica do capital teve de se alterar. É isso que Lefebvre (2016 [1968], p.47) tem em mente ao dizer: "o modo de produção capitalista deve se defender num front muito mais amplo, mais diversificado e mais complexo, a saber, a reprodução das relações de produção." Isso significa que a forma de mediação social abstrata pelo tempo, que podemos chamar de trabalho, hoje transcende o momento do emprego – em especial porque este se torna uma forma cada vez mais rara – para coincidir com toda a vida, em especial com a vida do *homo sacer* na periferia. Não é errado afirmar que esse resultado, de ampliar a dominação social abstrata pelo tempo, foi logrado com a *condição periférica.*

É fácil achincalhar de uma tese como a de Francis Fukuyama (1992), de que a história chegou ao fim. Contudo, por mais que suas argumentações, como hegeliano de direita que é, possam ser questionadas por nós, marxistas, sua tese hoje parece inequívoca. Basta ver a baixíssima imaginação política que hoje comanda o mundo, aceitando como natural a forma-mercadoria, o dinheiro, o trabalho, o Estado e outras tantas categorias para as quais Marx apontou suas baterias de tiro. Vale acrescentar que boa parte da esquerda e do próprio marxismo é responsável por essas *robinsonadas*.

A periferia, como forma de realização e de produção do espaço, é que se torna a regra neste momento de capitalismo colapsado. Se observa, portanto, a generalização da condição periférica com mais exploração, mais precarização, mais violência, em suma, com mais dominação.

Como forma de atualização da reprodução das relações de produção, a condição periférica realiza a maneira a partir da qual a dominação do capital acontece. A expansão das periferias expressa exatamente o colapso que o capital vem passando – movimento este que é, para Marx, algo próprio desta forma social.

Todavia, isso não oferece qualquer garantia de saída, como se a negação determinada fosse uma chave automática. Não há qualquer fim do capital à vista. Apostas dessa natureza acabariam sendo por demais otimistas.

A crise do capital revelou seu limite interno. A condição periférica revela seu limite infinito.

Se o capital está dessubstancializado, pouco importa para as condições objetivas da autodeterminação do capital[367]. Aqui, entra o total domínio do reino das aparências, ou, se preferir, o termo debordiano de espetáculo deve servir para qualificar o capital contemporâneo: um espetáculo de si mesmo, uma ficção. Em adição, a reprodução social dos espaços periféricos em que a vida se torna subjugada às determinações abstratas do tempo garante o "lastro" de dominação necessário para a sua perpetuação como espetáculo. O capital se torna pura *aparência* [*Schein*]. O argumento de que o dinheiro é sem valor, e de que o colapso da formação social do capital se avizinha perde de vista a dialética hegeliana entre essência e aparência[368]. Se as contas nacionais, se as empresas, se os capitais individuais, se os Estados, se a impressão de dólar para salvar bancos em crise sugerem a salvação do sistema, então ele está a salvo. A aparência dessa forma fetichista e exteriorizada coincide com sua essência. E a realidade é vivida como mentira, afinal não há nada por trás dos panos. A formação social do capital, então, a despeito da crise e de seu limite interno e absoluto, é capaz de girar em falso cada vez mais. Ou, como num desenho animado, o personagem continua andando sobre o precipício.

---

[367] Em época de café sem cafeína, creme de leite sem gordura, cerveja sem álcool, sexo virtual como o sexo sem sexo, guerra sem guerra (baixas, do nosso lado, é claro), política sem política, Outro sem alteridade [*otherness*], não é de se surpreender que a sociedade da virtualização do real tenha produzido o capital "sem" capital. Para mais, ver Slavoj Žižek (2003 [2002]).

[368] Sobre isso, Henri Lefebvre (1995 [1946], p.219) escreve: "Para ser, a essência deve aparecer; e a aparência, a manifestação, é em realidade o "meio" através do qual a essência se realiza. [...]. É por isso que se pode dizer que a aparência não apenas faz parte da essência, mas também a revela. Ela é a verdade da essência."

Dessa forma, é possível recolocar a teoria das crises em seu devido lugar. Lefebvre (1978, p.211)[369], em *L'État*, é quem oferece a formulação para isso:

> Chega-se a se cogitar que a crise é mais um estado que um instante, que esse estado de crise se normaliza, distinguindo-se pouco da não-crise, que, em suma, a crise pode se revelar estimulante ou, justamente ao contrário, durável como um estado normal.

Sendo assim, a crise permanente do capital já não é a crise em sua concepção clássica. Pelo contrário, ela é um final sem fim, um apocalipse sustentável, uma suspensão indefinida, e, por tudo isso, um estado de exceção permanente. Assim, o resultado é um colapso administrado.

Foucault leitor de Marx

A crise não é, dessa forma, nem mais fim do capital nem a porta de entrada da revolução. Ela se torna outra coisa: um modo de gestão. Num ensaio de título irônico, *Merry Crisis and Happy new Fear,* o coletivo do Comitê Invisível procura construir o entendimento de que a crise é, antes de tudo, adotada agora como uma técnica de governo.

Num momento de expectativas decrescentes causado pela contingência de se estar sempre próximo do colapso que, no entanto, nunca acontece, a promessa de progresso e desenvolvimento vem sendo sistematicamente substituída pela chantagem da catástrofe que, como forma de lidar com ela, comanda as operações em curso. Assim, a crise passa a funcionar como uma forma de gerência do próprio colapso, uma vez que é por conta dela que as formas de dominação abstrata são efetivadas com maior intensidade – e, até mesmo, com maior aceitação.

Se a crise não é mais um mero fato econômico isolado, ela se torna no capitalismo tardio uma técnica de governo biopolítico. Parece, portanto, ser sensato tentar reaproximar Foucault de uma leitura da contradição interna do capital que Marx desenvolveu.

Biopolítica é o neologismo criado por Foucault (2008 [1979]) para se referir às novas formas de poder emergentes destinadas à administração dos corpos e à gestão calculada da vida: uma nova forma de governar que se tornou vigente desde o século XVIII e se desdobra desde então. O termo aparece pela primeira vez na conferência de Foucault no

---

[369] On en vient à se dire que la crise est un état plus qu'un instant que cet état de crise se normalize, peu distinct de la non-crise, qu'en somme la crise peut se révéler stimulante ou bien au contraire durable comme un état normal (tradução minha).

Rio de Janeiro em 1974 sobre "O Nascimento da Medicina Social". Mas em *O nascimento da biopolítica* o autor utiliza o termo para designar uma nova governamentabilidade, composta, sobretudo, por tentativas mais ou menos racionalizadas de intervir sobre as características vitais da existência humana. O termo designa a entrada do corpo e da vida nos cálculos explícitos do poder, que se torna um agente de transformação da vida humana objetivando tornar o corpo *docile* – pronto para aceitar mais instruções quando necessário.

Parece-me que, neste momento, "a crise intervém como método político de gestão das populações" (COMITE INVISÍVEL, 2016, p.19) e, portanto, como uma prática biopolítica. E é exatamente pela intervenção desse método – muito eficiente – que é possível garantir sua continuidade. A crise gerada pela alteração da composição orgânica solapando as bases nas quais se assenta a substância do capital é mantida perpetuamente por soluções fetichistas e exteriorizadas que, por sua vez, incidem no corpo.

Dessa maneira, o colapso do capital se efetiva no corpo que o sustenta. Como no mito de Sísifo, o capital, como mediação social fetichista que é, condena a todos à perpétua sustentação da crise que, dia após dia, não cessa de não acabar.

Pode-se, de uma certa maneira, falar de uma biopolítica da crise uma vez que ela é responsável por um rearranjo da forma como a governabilidade se realiza. Ela se distancia das instituições do poder visível e se estende até o limite de suas extremidades, lá onde ele se torna capilar (FOUCAULT, 2008 [1979]), efetivando-se na reprodução da vida cotidiana. O ritmo de urgência combinado com a era das expectativas decrescentes (ARANTES, 2014) combina a crise com a biopolítica, que incide como forma de poder para fazer gerir a condição periférica que se generaliza.

Postone (*apud* ARBOMENIT, 2016, s.p.) comenta esse cenário:

> Os atuais desenvolvimentos de crise poderiam, pelo contrário, levar à construção de Estados altamente militarizados, onde um grande número de pessoas se torna obsoleto e é mantido na ordem com medidas repressivas autoritárias[370].

[370] Esse cenário descrito por Postone pode muito bem servir para uma crítica da estrutura adotada por Karatani (2014) em seu *The Structure of World History*. Karatani desenvolve a ideia de como os modos de intercâmbio se sucederam ao longo da história do mundo. Em sua análise ele antevê o modo de intercâmbio D, baseado na associação livre e na organização de uma república mundial. Segundo o autor, esta deveria ser um *retorno do recalcado* (como em Freud), que opera a recuperação num nível mais elevado da primeira lógica, a da reciprocidade. Sua análise do modo de trocas de mercadorias lhe dá indícios suficientes para sustentar essa leitura. Entretanto, o que Karatani pode ter pedido de vista – uma correção advinda de

A condição periférica está longe de indicar qualquer superação do capitalismo, ao contrário, ela parece reforçar sua perpetuação, implicando a sujeição do tempo e do espaço abstrato a uma vida reificada e sacrificável. A ironia suprema: a sociedade moderna não abriu mão do totemismo primitivo. Mas isso Adorno e Horkheimer (2010 [1944]) já sabiam.

Algumas coisas que se desmancham no ar são sólidas

O capital, em pleno colapso, se desmancha ao colocar os limites para a sua própria reprodução em seu movimento de efetivação intrinsecamente contraditório. Entretanto, sua formação social fetichista de dominação social não se esfacela, os limites descritos do capital são limites infinitos. O que acontece é uma reestruturação das relações de dominação que, antes baseadas no tempo do emprego, ou seja, da produção, hoje passam a se realizar na vida como um todo no momento da reprodução. Em especial, o que permite perceber essa mudança de chave é a vida cotidiana das periferias precárias.

No momento de crise do capital, é exatamente a forma de vida periférica, atravessada pela condição periférica, que melhor representa a normalidade e o funcionamento do sistema. Insisto neste ponto, pois são os seus predicamentos que parecem melhor traduzir o que significa a continuidade precária deste modo historicamente determinado de mediação social. As periferias, portanto, representam, de alguma forma, o fenômeno crítico do capital, sua dissolução interna. Disso resulta a expansão da forma periférica: as características da periferia são aquelas que tendem a se generalizar. A condição periférica é a novidade que determina a continuidade da dominação.

A ausência de emprego não significou uma maior emancipação, mais tempo dedicado ao ócio ou o pleno desenvolvimento das capacidades humanas. Ao contrário, significou/significa submeter-se de maneira mais violenta e direta às estruturas de dominação abstrata pelo tempo. O que vem significando, para um número cada vez maior de pessoas, uma existência frágil e precarizada. Uma vida nua.

---

ninguém menos que Adorno (2009) – é que não existe qualquer garantia da escalada rumo a uma condição mais emancipatória da história humana. É possível, como lembra Postone nesse trecho, passar para situações militarizadas e autoritárias, o que significa um retorno do recalcado diferente do que Karatani quer – um retorno da lógica B, de saque e redistribuição, num nível mais elevado. Essa lógica poderia, para manter a apresentação dada pelo autor, ser chamada de lógica E. Entretanto não cabe aqui desenvolver esse movimento.

Assim, o mundo cai em pedaços, transtornado como o veleiro de Kafka em que tudo range e estala, mas continua navegando. O morto que não morre: a metáfora do capital como vampiro que Marx usa aparece aqui com um outro sentido.

Sua força de perpetuação vem do que Postone (2014) chama de dialética da transformação e reconstituição. O capital num eterno pôr novamente. Em suas palavras, o próprio desenrolar do capital obriga à "transformação permanente da vida social na sociedade capitalista para a reconstituição contínua das suas formas sociais básicas" (POSTONE, 2014, p.452). Isso significa perceber como o valor, a mercadoria e o trabalho aparecem hoje no *front* mais amplo mencionado por Lefebvre (2016 [1968]).

Essas categorias fundamentais do capital cujo movimento histórico foi percebido por Marx na segunda metade do século XIX se colocam sempre numa transformação permanente enquanto se reconstituem e se recolocam para a realização no conjunto social. O valor aparece não mais apenas como coagulado nas mercadorias no mercado, porque a própria vida é transformada em mercadoria e, portanto, todo o tempo envolvido na reprodução da vida é uma forma de dominação social abstrata pelo tempo. O trabalho atravessa o momento do emprego, a vida é toda trabalho para produzir a si mesma como mercadoria.

A contradição que existe no próprio desenvolvimento das forças produtivas que solapam a própria substância do capital cria uma forma dessubstancializada de economia que, na prática, pouco importa. Pouco importa, pois o capital recoloca os seus pressupostos para efetivar a dominação social de uma outra forma: por meio da generalização da periferia, da degradação da vida e do aumento da precariedade.

Este nunca foi um problema para o capital que, como sujeito automático e abstrato, se estrutura numa miríade de espelhos e fumaças que garantem sua reprodução *ad infinitum* e, num mesmo golpe, a subjugação das pessoas às suas tramas de dominação.

Slavoj Žižek (2003, p.27-28), em seu melhor estilo *pop-hollywoodiano*, oferece o material necessário para continuar o argumento:

> *O show de Truman* (1998), de Peter Weir, com Jim Carrey no papel de um vendedor de seguros da cidadezinha que gradualmente descobre ser o protagonista de um programa de TV permanente e transmitido 24 horas por dia: sua cidade natal é construída dentro de um gigantesco set de filmagem, com câmeras que o seguem permanentemente. Entre seus predecessores, vale a pena mencionar o livro "*Time Out of Joint*" (Tempo Fora dos Eixos), de Philip K.

> Dick, no qual o protagonista, vivendo uma vida cotidiana modesta na mesma idílica cidade californiana no final dos anos 50, gradualmente descobre que a cidade inteira é um embuste encenado de forma a mantê-lo satisfeito. A experiência subjacente de "*Time Out of Joint*" e "*O show de Truman*" é que o paraíso consumista californiano do capitalismo tardio é, em sua própria hiper-realidade, de certa forma irreal, insubstancial, privado de inércia material. Então não é apenas Hollywood que encena uma aparência de vida real privada do peso e da inércia da materialidade – na sociedade consumista do capitalismo tardio, a própria "vida social real" de algum modo adquire características de uma sociedade encenada, com nossos vizinhos na vida "real" agindo como atores e figurantes. [...] novamente a verdade máxima do universo capitalista, utilitário e desespiritualizado é a desmaterialização da própria "vida real", a inversão desta em um show espectral.

A vida real adquire de certa forma as características de uma farsa representada. Essa característica talvez figure entre as mais marcantes do capitalismo tardio que Debord (1997 [1967]) chamou de *Sociedade do Espetáculo*. As imagens que passam a fazer mediação já não guardam qualquer responsabilidade para com o conteúdo, ou, mais precisamente, o conteúdo se "esvazia" para se adequar às imagens. E o capital, enquanto movimento absoluto, se efetiva na sua própria fantasmagoria como sua forma mais avançada – ao mesmo tempo que mais exteriorizada e fetichizada.

É um verdadeiro paradoxo dizer que ocorre a reconstituição das formas sociais básicas do capital e que ele está morto. Outro paradoxo é afirmar ser o colapso do capital, ao mesmo tempo, sua forma mais avançada de dominação social. Mas é exatamente essa a natureza das contradições.

Os proletários não têm nada a perder?

Sendo assim, um novo conteúdo das crises aparece. Marx e Engels (2010 [1848], p.72), no *Manifesto*, escreveram: "Uma nova revolução só é possível na sequência de uma nova crise". Muitos marxistas se empenharam em procurar sinais de uma crise econômica vendo nos menores espasmos a oportunidade da revolução, contudo a crise já não se comporta mais dessa forma. Ela se converte na gestão da população para perpetuação.

Exatamente graças a essa mudança – da crise como fim para a crise como perpetuação – tem-se também uma substancial alteração na última frase do *Manifesto Comunista*. A famosa: "Os proletários não têm nada a perder, exceto suas correntes".

Evidentemente que numa crise do capital no final do século XIX estariam em jogo as correntes que dominavam o proletariado europeu. Todavia o movimento da história colocou novas questões ainda sem respostas. A objetividade do *Manifesto* para a situação

europeia no final da década de 1840 não serve mais para a segunda década do século XXI. A mudança da crise colocada em questão pelo capitalismo tardio, com um novo conteúdo que a torna perene, obriga à reformulação da frase de Marx e Engels. Os proletários têm, na verdade, **tudo** a perder[371]. A crise, como forma de gerência, cria uma vida que não é uma vida digna de se viver, totalmente dessubstancializada – ironicamente, à semelhança do próprio capital. A crise como perpetuação de um morto-vivo joga a vida humana no ostracismo. Žižek (2009) lembra-nos de como a ontologia política que melhor se aproxima ao *status quo* do capitalismo tardio é a figura do *homo sacer*. A saber: a vida humana "reduzida a uma abstração, vazia e cartesiana, despojada de todo o nosso conteúdo simbólico [...]. reduzidos a uma "subjetividade sem substância como Marx colocou no *Grundrisse*" (ZIZEK, 2009, s.p.)[372].

Um outro manifesto, este mais recente, o coletivo Comitê Invisível (2016), lembra que o colapso, antes de ser ambiental (como acredita uma parte da esquerda) ou do valor (como acredita outra), é existencial. Reside na subjetividade estranhada do humano resultado das formas de dominação que se realizam pelas *abstrações reais* que a própria humanidade criou. Se o capital se prolonga indefinidamente, o mesmo não se pode dizer da humanidade. Está em jogo, com a sobrevivência do capital, tudo aquilo que uma vez foi chamado de humanidade, em risco em razão de uma vida que é efetivamente ausente, dessubstancializada. Uma vida que repugna; no fundo, uma vida que leva à náusea.

Sob o capitalismo, os indivíduos se encontram estranhados de sua atividade produtiva na medida em que são obrigados a vender sua força de trabalho como mercadoria para um capitalista; sua vida sensual, atividade ou trabalho, parece, para eles, algo objetivo, uma mercadoria a ser comprada e vendida como qualquer outra. Em seus escritos, Marx tinha em conta que o que estava em jogo com o desenrolar do capitalismo era a objetividade humana. A obra de Marx deixa de ser interpretada por recortes (considerando-se um jovem Marx e um Marx maduro), mas ajuda a fundamentar uma crítica do movimento das relações sociais e da formação social que se efetivam na sociedade capitalista, ao mesmo tempo em que considera os seus efeitos na subjetividade e objetividade humanas. Embora Marx opere entre a década de 1840 – época de escrita dos *Manuscritos* – e a

---

[371] Essa ideia aparece em Žižek (2009). Entretanto, Franz Fanon (1961), em *Les Damnés de la Terre*, já percebia como a condição do proletariado nos países colonizados indicava esse risco de perderem tudo.
[372] reduced to an abstract, empty Cartesian subject dispossessed of all our symbolic content, [...] reduced to 'substanceless subjectivity', as Marx put it in the Grundrisse (tradução minha).

década de 1860 – época de escrita d'*O capital* – mudanças substanciais[373], o autor não perde de vista que o metabolismo próprio do capital transforma as relações entre sujeitos em relações entre coisas, levando à coisificação irrefreável das relações intersubjetivas e de si mesmo.

Hoje a crise do capital que culmina com a expansão da condição periférica procede à desefetivação [*Entwirklichung*] da humanidade, resultando no estranhamento [*Entfremdung*] do humano de sua própria humanidade. À sua época, Marx (2010 [1844], p.24) afirmava que o salário tendia a ser sempre o mais baixo, "[...] compatível com a *simple humanité*, isto é, com uma existência animal". É certo que no contexto de crise do capital – de uma mudança na ordem do tempo que passa a ser descrita pela condição periférica e marcada pela generalização do desemprego, ou seja, do fim do salário – até a simples humanidade está em risco.

Aparece em Marx, ao longo de toda a sua obra, o *ser humano* como pressuposto, numa espécie de presença que é, também, ausência. Isso porque o exame de sua realidade o faz construir uma representação do que é o ser humano, entretanto esse pressuposto o impede de definir plenamente o que é o *humano*, devendo-se valer de predicados para tal. Por isso, Ruy Fausto (1983) interpreta o pensamento de Marx não como uma história do ser humano, mas como uma história da *constituição* do ser humano. Por consequência, trata-se, para utilizar uma expressão do próprio Marx (2011 [1858]), da pré-história da humanidade. Nesse sentido, Fausto (1983, p.28) afirma:

> A pré-história de um ser é, com efeito, a história de seus predicados. Para dizer a pré-história de um ser só se deve dizer os seus predicados. Ou, dizendo a coisa negativamente: toda expressão de um ser enquanto sujeito no nível de sua pré-história, dado que ela implica a posição de algo que ainda não é *real*, compromete o rigor do discurso, perverte a sua assertividade. Mas no nível da pré-história de um ser os predicados desse ser não são suas *determinações* – sobretudo não são *suas* determinações – porque nesse nível ele ainda está ausente enquanto sujeito.

Por isso, em Marx, a história é pensada como um devir da constituição do ser humano como um sujeito pleno, em contraposição ao sujeito automático que é o capital, o que significa dizer que o *humano* ainda não é *humano*. Ou, como diz Fausto (1983, p.29), "ele

---

[373] Se nos escritos da década de 1840 a práxis ocupa momento fundamental na elaboração marxiana, ela quase nunca é mencionada em *O capital*. O mesmo ocorre com as categorias de alienação e estranhamento. Tão caras nas formulações de 1840, elas aparecem pela última vez com vigor nos manuscritos de 1857, que serviram como esboço para *O capital*. Em *O capital* elas praticamente desaparecem e é o fetichismo que ocupa centralidade categorial. Não porque a alienação tenha cessado de existir ou porque Marx a tenha considerado desimportante, mas porque ela não comportava mais a capacidade explicativa buscada pelo autor em sua obra fundamental (BONIFÁCIO, 2017).

é, mas como significação *muda, não posta*". O humano que aparece só aparece por meio de seus predicados; e esses predicados, em vez de serem determinações do sujeito *humano*, são, de fato, negações do humano enquanto humano. Dessa forma, se Marx tem os predicados do *ser humano* como objeto, isso exige uma certa precisão, pois tais predicados obrigam a se ter em conta algo do sujeito. Por essa razão, para Ruy Fausto, isso já está pressuposto em Marx. Tem-se, portanto, que o fundamento antropológico dos *Manuscritos* não é simplesmente o "homem" – mas o homem tornado coisa, logo, os homens sujeitados ao trabalho social eanhadostr. Trata-se, então, de uma "antropologia negativa": o homem posto no fundamento, mas posto enquanto negado.

A rigor, o que Marx (2013 [1867]) constrói n'*O capital* não é tão diferente. O argumento central nesse texto não tem a ver com o operário ou com o capitalista. Seu argumento é em torno do próprio capital, do capital como sujeito. Este é o sujeito: o sujeito que domina [*übergreifendes Subjekt*], o sujeito automático [*automatisches Subjekt*], o sujeito de um processo [*Subjekt eines Prozesses*].

Ruy Fausto (1983) investe em esclarecer os fundamentos de uma antropologia filosófica no pensamento de Karl Marx. Tendo por base sua afirmação de que a história do homem até aqui é, na verdade, sua pré-história, Marx afirma que o ser humano ainda não o é plenamente, aparecendo somente como devir. Assim, a história – ou, mais precisamente, a pré-história – é o processo de dessubstancialização do humano[374], e só assim pode ser superar. Conforme já dito, o ser humano nunca é, ele só aparece por meio de predicados. O que Ruy Fausto quer salientar é exatamente o fato de que o proletariado é a *materialização* desse processo de sucessivas dessubstancializações. Não é errado, por essa razão, dizer que o proletariado aparece como o espaço vazio necessário para uma ação política. Como descreve Marx (2011 [1858]), sobretudo em um trecho dos *Grundrisse* conhecido como *Formações econômicas pré-capitalistas*, a história universal que precede o capitalismo seria exatamente a história da constituição da grande contradição fundante do modo de produção capitalista, aquela contradição entre o capital e o trabalho. A história universal, anterior ao modo de produção capitalista, seria a história pela qual a maioria dos homens são separados da natureza, ou dos seus meios de reprodução. Finalmente, no capitalismo, a maioria da humanidade somente se relaciona

[374] Não reside aí uma aproximação ao projeto filosófico de Giorgio Agamben? Podemos considerar a figura jurídica do *homo sacer* no direito arcaico romano como a primeira figura de dessubstancialização do humano que vai se generalizando ao longo dessa pré-história.

com os meios de reprodução através do mercado[375]. Portanto, num nível mais fundamental, o "homem é e não é. Ele é, mas é somente através de seus predicados, que são negações" (FAUSTO, 1983, p.31).

O que Marx (2010 [1844]) descreveu como o processo de estranhamento do ser genérico do humano [*Gattungswesen*], resultando no "*Estranhamento do homem* pelo próprio *homem*" (MARX, 2010 [1844], p.85), é finalmente visível em toda a sua profundidade no momento do capitalismo tardio em que a crise se torna forma de gestão da vida dessubstancializada (ZIZEK, 2009), à imagem e semelhança do capital, em que tudo se converte em espetáculo (DEBORD, 1997 [1967]). Talvez neste momento fique mais evidente a ideia que Alain Bihr (2001) desenvolve ao conceituar o capital como um poder de estranhamento que, ao se autonomizar, cria uma estrutura de relação social de negação da humanidade justo quando o afirma ideologicamente, *pari passu* à *Dialética do Esclarecimento* (ADORNO; HORKHEIMER, 2010 [1944]). As abstrações reais criadas pelos próprios humanos atuam em sua reificação.

Esse processo de reificação se realiza num duplo movimento dialético. Ao mesmo tempo em que guarda uma tendência de implicação genérica, ou seja, que diz respeito ao conjunto de toda a humanidade, esse processo se efetiva materialmente na *condição periférica* em que essa humanidade, de certa forma, é uma humanidade de segunda categoria, ou seja, uma humanidade enquanto negação. Assim sendo, sua tendência de generalização está vinculada, necessariamente, ao processo de expansão da condição periférica, que fica mais evidente neste momento do capitalismo tardio em que as contradições internas do capital se sobressaem e, com isso, revelam seu limite infinito.

Dessa maneira, o que está em questão foi, de certa forma, colocado por David Harvey (2014) nos termos de uma *contradição perigosa*, aquela de uma *natureza humana contra a alienação universal*[376]. Os termos que Harvey utiliza acabam por mistificar a humanidade como se houvesse qualquer coisa de ontológica trans-histórica no *ser*

---

[375] De uma certa maneira, pode-se pensar que o capitalismo permite esse *insight* de Marx por revelar, retrospectivamente, o conteúdo de negação do humano ao longo da história, ou, se preferir, da *pré-história do homem*.

[376] O termo alienação é usado pelo próprio Harvey, mas poderia, para manter a tradução proposta por Ranieri (2010), utilizar o termo *estranhamento*.

humano[377]. A questão, entretanto, está exatamente na condição *inumana,* resultado da forma-mercadoria.

Esse tema aparece com o tratamento adequado em Adorno (2009 [1967], p.281), que reflete sobre a violência engendrada pela era da Revolução Francesa, na qual ouvia-se o lema *Liberté, Egalité et Fraternité*. Nas palavras do autor, a "humanidade civilizada permanece, como sempre, inumana". Não são os campos de concentração, como o de Auschwitz, em que se desenvolveu uma verdadeira indústria de matar pessoas, o "melhor" retrato dessa humanidade inumana?[378] As condições que o fizeram possível ainda persistem e fazem do campo de concentração a alegoria da formação social do capital em crise[379]. Seja por conta da precarização social generalizada, seja por conta do colapso ecológico ou do desmembramento da mediação social fetichista do valor, a hipótese que Luttwack (1979) sustenta é a de que o fascismo é a onda do futuro.

As ideias de *liberdade, igualdade e fraternidade* se revelam nada mais do que como abstrações[380] que só se realizam como ideais no momento do consumo de serviços e bens[381]. A crise do capital resulta justamente na perda dessa capacidade de consumo e na generalização da condição periférica – que o lema da modernidade nunca alcançou plenamente. O fascismo (LUTTWAK, 1994), o autoritarismo (ZIZEK, 2017) e a

---

[377] Aqui é preciso uma nota. Não se trata de reivindicar um *humanismo* – entendendo por humanismo a filosofia ou a política que *põe* o homem. Porque, como bem lembrou Ruy Fausto (1983, p.32), "pôr [*setzen; poser*] o homem, isto é, postular uma prática humana num universo inumano (o do capitalismo e, em geral, o de toda a pré-história do homem), implica aceitar, se tornar cúmplice, deste universo inumano." Eis a diferença de Marx *supor* e não *pôr* o humano. Assim, o humanismo deve ser rejeitado. Entretanto, a recusa do humanismo não significa aceitar a implicação do princípio não humano como ponto de partida, ou seja, tampouco é o anti-humanismo qualquer fundamento filosófico ou político. A resposta é do próprio Ruy Fausto (1983, p.33), que recorre à ideia de *Aufhebung* do humanismo: "A política marxista não deve ser definida nem como um humanismo, nem como um anti-humanismo: ela deve ser definida e pensada em termos de supressão, de *Aufhebung*, de negação (*no sentido dialético*) do humanismo. Negar dialeticamente o humanismo não quer dizer expulsar o homem, o humano, em sentido absoluto, como o faz a negação vulgar do anti-humanismo, mas negar a *posição* do homem (isto é, negá-lo conservando-o); operação que se torna necessária – e isto explica o caráter da negação – pelo fato de que, se efetuarmos a posição do homem ou do princípio humano, o *humano* se inverte em *inumano*". Sobre isso, vale conferir também o último capítulo de Alain Badiou (2007 [2001]) n'*O século*.

[378] Vale notar o texto de Adorno (1996 [1965]), *Educação após Auschwitz*, em que talvez ele expresse sua posição com maior clareza. Sua postura política e ética – como professor que era – estava orientada em torno do imperativo ético de que "Auschwitz não se repita".

[379] A comparação não é descabida. Além de Adorno, temos Agamben (*O que resta de Auschwitz*, São Paulo: Boitempo), Postone (*The Holocaust and the trajectory of twentieht century*, Chicago: University of Chicago Press, 2003) e Paulo Arantes (2014).

[380] A construção social da modernidade por meio da revolução francesa só foi possível com uma cultura positiva da burguesia capaz de evocar valores abstratos: liberdade abstrata, igualdade abstrata, fraternidade abstrata. Assim se desfaziam de qualquer vínculo direto de ter que responder, materialmente, ao chamamento desses valores. Sobre isso, ver Adorno (2009 [1967]), especialmente o capítulo *2. Espírito do mundo e história natural*. Ver também Adorno (2001 [1965]).

[381] Sobre isso, conferir o trabalho de Bonifácio (2017).

violência (ARANTES, 2014) são os caminhos por onde passa este tempo do mundo contemporâneo: barbárie administrada.

Não é esse o arranjo cada vez mais inumano que a biopolítica de gestão da crise encaminha a humanidade? O amalgama social que funcionou a partir das abstrações do *Iluminismo* se dissolveram de tal forma que, em seu lugar, sobrou uma gestão brutal da vida. Fascismo, autoritarismo e violência são partes de uma mesma estrutura que toma conta de todo o mundo, oferecendo uma espécie de forma de gerir a vida sacrificável que se tornou a regra.

Por ora, para evitar acusação de premonição, vale lembrar que o mundo não encontrou o freio de emergência para parar o trem da história rumo à barbárie – seja ela a violência direta ou o aumento exponencial da depressão, que figura entre as principais causas de morte no século XXI, principalmente entre os jovens[382]. Na desmedida de seu movimento autorreferencial e eterno, o capital não faz outra coisa senão desumanizar os humanos, na exata medida em que se coloca como sujeito – que age – sobre todo o mundo. É o espetáculo absoluto e resoluto da negação do humano.

Considerações parciais

Aqui, ao colocar em questão o movimento contraditório do capital, encontra-se a peça basilar deste. Sua principal característica é a ausência de qualquer equilíbrio. A bem da verdade, o capital consiste em um *desequilíbrio estrutural inerente*, em uma irracionalidade nos próprios termos de sua métrica, ou seja, em uma contradição ontológica, própria do *ser-capital*. Seu caráter antagônico coloca a crise como linha-base, obrigando sempre a um constante processo de mutação das condições de sua existência para garantir sua sobrevivência. Marx e Engels (2010 [1848]), no *Manifesto Comunista*, estavam bem cientes dessa necessidade interna do capital, mas viam nesse movimento a necessidade histórica da revolução. Entretanto, n'*O capital*, Marx (2013 [1867]) não

[382]O suicídio, em 2015, ultrapassou o número de mortes causados por HIV entre os jovens. Ver a reportagem *d'Agência Brasil* de 21 de setembro de 2017: *O suicídio é a quarta maior causa de morte de jovens*. O estudo de Gonçalves e outros (2014) indica, ainda a ação da condição periférica: ao relacionar fatores sóciodemográficos e distúrbios mentais atendidos na atenção primária à saúde, os autores descobrem que a maior parte dos pacientes são mulheres com menos de 35 anos, com ensino médio incompleto, negras, um terço destas vivem com menos que meio salário mínimo. Conferir também um dos estudos mais aprofundados sobre o tema, de Maria Rita Kehl (2009): *O Tempo e o cão*.

apresenta a necessidade da revolução, mas apenas a da crise, reconfigurando seu aparato crítico.

Não é errado afirmar que o capitalismo, desde o seu nascimento, nunca teve um estado "normal". Sua existência só é possível pela produção de um excesso, já que, para sobreviver, é necessário que o capital possa se expandir, ampliando o seu exercício da dominação abstrata por seus próprios meios. Não existe aí uma espécie de homologia estrutural entre a expansão capitalista e a noção freudiana do superego? O princípio básico do superego se refere também a uma espécie de desequilíbrio básico estrutural: quanto mais obedecemos aos seus comandos, mais culpados nos sentimos. Tal como o capitalismo, o aumento da produção para satisfazer a uma falta somente produz mais falta. Por outro lado, a mudança lacaniana em direção a um superego permissivo não indica o "fim" desse excesso, mas sua alteração: o superego não restringe a busca do gozo, ao contrário, a estimula. Mas o resultado disso é exatamente a impossibilidade do gozo. Ou seja, quanto mais o superego permite o gozo, menos ele acontece. É o mesmo movimento do capital, que sempre busca aumentar sua produtividade, mas quando o faz resulta em sua dessubstancialização:

> Ele [o capital] diminui o tempo de trabalho na forma de trabalho necessário para aumentá-lo na forma do supérfluo; por isso, põe em medida crescente o trabalho supérfluo como condição – questão de vida e morte – do necessário (MARX, 2011 [1858], p.943).

É nessa contradição que nos encontramos como humanidade rumo à barbárie, sem qualquer indicação de que a formação social fetichista do capital possa implodir. O capital com seu limite infinito se reproduz na sua própria infinidade, rearranjando os ordenamentos das superestruturas e infraestruturas da sociedade, que aparecem como limites apenas para, em seguida, serem superados pela sua própria força e colocados mais adiante. A crise é um indicativo paradoxal: ao mesmo tempo em que encaminha a dessubstancialização de seu conteúdo, é o vigor dos regimes de dominação.

Argumentar em direção a uma tese da infinidade espúria do capital não significa ignorar os efeitos *estritamente* econômicos da crise. Eles estão por toda parte: a reestruturação das leis trabalhistas que oblitera algumas das condições favoráveis conquistadas, a financerização e o capitalismo de cassino como principal fluxo dos dinheiros, a disseminação do desemprego como uma pandemia, a execução hipotecária de moradia generalizada em todo o mundo, a extração predatória dos recursos naturais. Tudo isso é indicativo do limite interno do capital, que busca soluções paliativas para sua contradição

inerente. Entretanto sua forma de dominação fetichista e abstrata não cessa. Ela aparece sob uma outra forma. Se, durante muito tempo, apareceu sob a condição do emprego – foi esse fenômeno que Marx viu – agora ela se efetiva, ainda como dominação social abstrata, sob o signo da condição periférica.

As próprias engrenagens de sua racionalidade contraditória levam o capital a esmagar as ilusões de desenvolvimento, não só do *Terceiro Mundo*. Agora, os próprios países centrais se encontram em maus bocados. A cada rodada do aumento de produtividade social global a condição periférica avança, dissolvendo as relações de produção ao mínimo para uma existência animalesca. E é na cidade, no núcleo mais fundamental do vivido e nas relações cotidianas que a crise se apresenta como franco processo de colapso da modernização. A expressão é de Kurz (1993 [1991]), muito embora o uso que dou a ela não indique o *fim* da modernidade, mas a ideia, um pouco descabida, de que o colapso se perpetua sem nunca findar. Talvez seja o sentido mais preciso dado por Lefebvre (1999 [1970]) ao falar do *momento crítico* em sua análise do processo de urbanização.

Dessa forma, parece fazer sentido pensar o deslocamento da expressão da crise do âmbito da produção para o momento da reprodução. O próprio Henri Lefebvre, no magistral texto *De la théorie des crises à la théorie des catastrophes*, está ciente de que a crise hoje não é *meramente* uma crise econômica, mas uma catástrofe social perpétua:

> A teoria das catástrofes difere da tese luxemburguista. Para Rosa Luxemburgo, o modo de produção capitalista deve cessar de funcionar; ele tende por lei interna para esse limite e esse fim, em que a acumulação do capital torna-se impossível. Certos traços da análise luxemburguista podem ser retidos; mas não se trata mais de uma crise econômica se generalizando (LEFEBVRE, 1978, p.257)[383].

É necessário, portanto, reorganizar a concepção de história como aparece normalmente no marxismo. A história não é, como querem os marxistas positivistas, um desenvolvimento linear que parte de formas menos avançadas para formas mais avançadas de realização do caráter verdadeiramente humano. Por outro lado, tampouco se trata, como boa parte da tradição da *Nova Crítica do Valor* preconizou, do fato de que o capital se endereça para um colapso inevitável. O capitalismo pode continuar existindo a despeito de seu limite interno e absoluto. Como sistema fetichista que é, sendo regido

---

[383] La théorie des catástrofes diffère de la thése luxemburgiste. Pour Rosa Luxemburg, le mode de production capitaliste doit cesser de fonctionner; il tend par sa loi interne vers cette limite et cette fin où l'accumulation du capital devient impossible. Certains traits de l'analysee luxemburgiste peuvent se retenir; mais il ne s'agit plus une crise économique se généralisant (tradução minha).

por um sujeito automático da valorização do valor (a expressão é do próprio Marx) que se efetiva num movimento contraditório e infinito, a dominação aparece como mecanismo autorreferencial do acúmulo de capital, mesmo que dessubstancializada de seu conteúdo, e, dessa forma, ele se prorroga.

Assim, se Marx (2013 [1867], p.244) escreveu que "para transformar o dinheiro em capital, o possuidor do dinheiro tem que contratar um trabalhador para, assim, movimenta-lo.", o que se observa hoje é que este movimento pode continuar ocorrendo de maneira fetichista e espetacular. Hegel (2003 [1807], p.504), ao final de sua *Fenomenologia*, diz que a consciência divina[384] é a "mais perfeita *extrusão da substância*" – talvez seja exatamente isso em questão na realização mais *extrusiva* do capital. A forma mais exterioriadas do capital, o capital fictício, pode, muito bem prescindir disso e continuar a acumulação numa forma dessubstancializada, totalmente fantasmagórica e espetacular. Aqui, a sociedade do espetáculo ganha um novo conteúdo talvez impensado pelo próprio Guy Debord (1997 [1968]).

Poderia remeter, de alguma forma, aos termos pertinentes que David Harvey (2005 [2001], p.122) elabora referente ao *ajuste espacial*. Entretanto, a forma do capital traduzida na fórmula D-D`, indicativa de sua própria perda de medida, indica como a ficção parece se realizar. Tal circunstância obrigaria a uma mudança nos termos de Harvey. Gostaria de sugerir a ideia de um *ajuste espetacular*, em que, a desmedida se torna, ela mesma a continuidade desta forma social. Harvey escreve que "[...] não há ajuste espacial a longo prazo para as contradições internas do capitalismo". Essa afirmativa é correta, entretanto, como todos sabem, o capital sobrevive exatamente a partir de suas contradições. E é o ajuste espetacular, em seu show de fantasmagoria, que indica algo a mais dessa perpetuação espectral.

Nesse sentido, cabe ter em conta que Postone (2017b) considera essa sua existência infinita, criando o que ele chama de *trabalho redundante* como forma de perpetuar a dominação. Se o emprego, com o movimento contraditório do capital de aumentar a composição orgânica, está se esfarelando, o mesmo não pode ser dito do trabalho. Esse último agora coincide com toda a vida produzida como mercadoria nessa dominação fetichista, sujeita aos imperativos do tempo e do espaço abstrato. Isso significa que deve existir uma posição da luta social para a superação dessa forma social, afinal o seu fim já

[384] Robert Kurz (2002 [1995]) fala da ascensão do dinheiro, das formas fictícias do capital, aos céus.

é sempre atualizando internamente as suas determinações, que o prorrogam indefinidamente. Vale ter em conta o que Duarte e Alvarenga (2012, p.58), dialogando com essa questão, escrevem:

> a tese do "limite absoluto" já atingido pelo capital é em grande parte defensável – contra aqueles que querem simplesmente afirmar a saúde de um capitalismo tecnologicamente turbinado –, contanto que se perceba mais uma vez que isso também é mediado social e politicamente por "sujeitos" de classe. E também que a *teoria* não detém a totalidade – o real escapa sempre em alguma medida à conceituação – e por isso não pode virar uma profecia (como algumas vezes Kurz tentou fazer, dizendo que tudo seria decidido nas próximas décadas). Não há fim do sistema à vista a não ser como o resultado histórico de uma luta social de superação prática e consciente do capital (DUARTE; ALVARENGA, 2012, p.58).

Não há qualquer fim automático do metabolismo do capital porque ele não é apenas uma forma de circulação da riqueza material ou dos bens. O capital é uma forma específica de mediação social baseada numa expressão da dominação social que atua subjetivamente, determinando a experiência e os afetos. Portanto, insisto, trata-se mais de um sistema de dominação do que de um sistema econômico no sentido estrito. Portanto, a própria crise é um indicativo de sua natureza. A crise diz menos respeito a um fundamento econômico e mais à forma como o capital, como sujeito autômato, lida com sua contradição interna e, com isso, muda a forma como é expressa a sua dominação social.

Assim, por mais que haja uma desordem por baixo dos céus, a revolução para a mudança social, que durante muito tempo se anteviu como posterior ao momento de crise, parece se asfixiar por todos os lados. Ocorre que, nesse processo, o que se tem é o aprofundamento da "polarização civilizada em andamento no núcleo orgânico do sistema pelo comportamento selvagem dos novos bárbaros das suas periferias internas" (ARANTES, 2004, p.51). A condição periférica, esta sim, se alastra[385] como fogo na pradaria num mundo de crise infinita do capital.

É sobre as periferias que toda a estrutura da sociedade burguesa desmorona. Mas das ruínas ainda sopram os ventos da história. E se acumulam, umas sobre as outras, num movimento sem fim.

---

[385] O capital, em sua astúcia transcendental, percebeu como o alastramento da precariedade de vida colocada em curso por seu próprio movimento automático resultaria num alastramento da condição periférica. Diagnóstico rapidamente tratado com doses cavalares de fetichização da pobreza, como algo *cool* na estética *hipster* que desponta em todo o mundo como espontânea e característica das classes jovens nesta era de rebaixamento dos horizontes, transformando a precariedade em glamour. Além disso, toda sorte de consumo consciente ou de empresas que vendem – literalmente – a oportunidade de se fazer caridade foi umas das respostas colocadas na mesa para lidar com o mal-estar criado.

Se Marx, observando a realidade europeia da segunda metade do século XIX, afirmava ser o "trabalhador industrial" o sujeito de negação do capitalismo e de sua superação, hoje a história tratou de se apresentar diferentemente. Se o capitalismo, hoje, na sua sobrevivência, produz o espaço – e, por isso, faz sentido falar de uma economia política do espaço –, o que pode negar esse modo não está mais nas fábricas. Está nas "zonas cinzentas" das periferias urbanas de todo o mundo.

Como Karl Korsch (2008 [1923]) observa, o capitalismo logrou uma relativa melhora do bem-estar dentro de seus próprios marcos para a classe trabalhadora, levando-a a uma aceitação fatalista das leis gerais do sujeito automático, tomando-as naturais e eternas. Durante um tempo, o aumento de produtividade por meio da expansão do mais-valor relativa foi possível refletir um barateamento dos produtos dos valores de uso que alcançaram parcelas maiores da sociedade, mas que começou a encarar uma regressão no momento em que o desemprego se tornou a regra e a condição. Objetivamente, a melhora da qualidade de vida pelo consumo já não é possível nas periferias. Mesmo quando elas acontecem quase que por passe de mágica, elas não podem existir por tanto tempo. São intermitentes e frágeis. E todo esse processo é feito com a recuperação da adoção de uma violência direta e física[386].

Se um dia se denunciou a relativa diminuição da violência direta e física ao passo em que uma violência simbólica, marca de uma dominação social, se tornava hegemônica, hoje a condição periférica parece fazer uma inversão: a violência não física da violência econômica está fundida à pura violência física. Essa exigência que começa a se descortinar, lembra Menegat (2011), é tanto a exigência da extração de valor num contexto de "uso anêmico do trabalho vivo" como também um modo de "controle sobre as massas que sobram".

Enquanto a máquina do crescimento desmedido do capital "funcionava"[387], o seu horror ficou contido nas zonas cinzentas das periferias. Agora ele se generaliza, neste momento em que tudo rui. A condição periférica é a marca do tempo do capitalismo de crise. Coisa

---

[386] Cabe lembrar que, para Norbet Elias (1994 [1939], p.200), a violência tem um papel fundamental, já que "exerce uma influência decisiva sobre os indivíduos, saibam eles disso ou não [...]. Uma pressão contínua, uniforme, se exerce sobre a vida individual pela violência física armazenada por trás das cenas da vida diária.

[387] As aspas são necessárias para designar o momento do capitalismo em que a acumulação de capital foi possível com uma espécie de pacto entre as classes sociais. Sobre isso, ver Menegat (2001) e Harvey (1996 [1993]).

que a periferia sempre soube e que foi captada pela sensibilidade de Walter Benjamin em reconhecer a catástrofe como uma força permanente.

Este momento do capitalismo tardio em crise indica a sua necessidade de reciclar velhas práticas imperialistas do passado, como tratou Harvey (2005 [2003]) em *O novo imperialismo*. Fica claro como o sol que não existe possibilidade de universalizar o Estado Democrático de Direito, embora alguns críticos ainda estejam ofuscados por esta forma política. Agora, trata-se de universalizar a exceção, ou seja, a condição periférica. "A exceção como regra de sua normalidade" (ARANTES, 2007, p.81). Com o desenvolvimento das contradições do capital, não se trata mais de considerar a natureza excepcional da periferia como condição permanente. Ao contrário, sua natureza excepcional é realmente transitória, entretanto, no sentido inverso do que muitos esperam, trata-se de uma contração da norma vigente do centro em uma permanente expansão da condição periférica. Parece que nunca fez tanto sentido a tese de Walter Benjamin (2013 [1940, p.86): "A tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" em que vivemos é na verdade a regra geral."

O que a crise revela então é a impossibilidade de o emprego continuar como forma de mediação para garantir a condição de existência para milhões de indivíduos. Algo com que a periferia, de um jeito ou de outro, teve que se haver historicamente. Evidentemente, como sujeito abstrato – mais próximo a uma divindade afeita ao sacrifício de sangue –, o capital pode muito bem existir sem essas pessoas, o que leva à seguinte constatação: a barbárie instaurada pelos seus desdobramentos coloca uma questão de vida e morte entre a dimensão abstrata da reprodução do capital e a existência material de milhões de indivíduos – uma espécie de reedição materialista do Deus vingativo do antigo testamento.

O que parece existir na crise do capital não é outra coisa senão a efetivação negativa de seu brutal processo civilizador, um sonho que só pode ser sonhado como pesadelo.

CAPÍTULO IX – A RELEVÂNCIA DA CONDIÇÃO PERIFÉRICA PARA O TEMPO PRESENTE: UMA HISTÓRIA SEM FUTURO

O progresso já viu melhores dias
Hans Magnus Enzensberger

Introdução

O capital deve ser entendido como um processo tautológico de dominação fetichista por meio do qual as mercadorias, fruto do trabalho humano, dominam a humanidade como uma abstração real. Isso significa dizer o paradoxal para expor o estado falso das coisas: o capital não existe, muito embora, mesmo não existindo, sobredetermine a vida.

Explico-me, lembrando do filme *Cidade dos Sonhos,* de David Lynch (2001). Em um determinado momento, há uma cena em que Rita e Betty, as personagens principais, se encontram num teatro antigo – *Clube Silêncio*. No palco, um homem que parece esperar pelas protagonistas repete diversas vezes, em diferentes idiomas, que não há qualquer banda ali, tudo se trata de uma *gravação*. "There is no band. Il n'y a pas de band. No hay banda. It is a tape recording". Ele trata de demonstrar: um outro sujeito aparece tocando um trompete. Enquanto o instrumento soa pelo teatro, o músico o afasta de sua boca, deixando claro que não se trata de um *live*, mas de um *playback*. A próxima apresentação anunciada é uma moça que canta uma música triste com a maquiagem borrada. As personagens que assistem se emocionam e começam a chorar. A atriz despenca no chão, num súbito desmaio, mas a música segue ininterrupta. O aviso do primeiro homem no palco foi inútil, pois a dupla de protagonistas que estava assistindo ao show chora. Pouco importava se se tratava de uma ilusão. Na prática, a mentira em *playback* tem mais realidade que o corpo da cantora.

Não é essa a mesma estrutura da sociedade marcada pelo poder abstrato do capital? Como no *Clube Silêncio*, em que o truque é revelado e depois se expõe a verdadeira mágica, em que a condição de espectadores resiste à revelação, o capital, como estado falso, "funciona" a despeito disso. É dessa forma que se podem compreender as metáforas sobrenaturais empregadas por Marx (2013 [1867]) no capítulo *A mercadoria* para descrevê-la: algo corriqueiro que se revela um grande espetáculo de mágica que nos aflige num misto de aflição e encantamento

Aqui, parece-me que estamos diante do próprio estado falso das coisas como colocado por Theodor Adorno (2009 [1967]): o capital em seu movimento não pode prescindir

completamente da dimensão *concreta* dos *valores de uso*. A produção material é o pressuposto da reprodução da vida. Entretanto, essa produção material é estranhada e dominada abstratamente, de forma que a própria vida humana é reduzida de agência e sujeitada por esses imperativos que lhe são externos. Assim, trata-se de um *estado falso das coisas* porque estranhamento, fetichismo e reificação são o que sustentam a vida – ou, para usar os termos do autor: "vivemos uma situação humanamente inautêntica".

Capital e fantasmagorias

Já se sabe que a sociedade burguesa se formou, se consolidou e se expandiu como um sistema planetário de produção de mercadorias. No decorrer dos anos, essa forma de mediação social foi conquistando áreas cada vez mais distantes, tragando-as para as suas próprias determinações. A expansão, por várias vias e estratégias, do capital tem a ver com sua própria *natureza* e *lógica interna* como sujeito abstrato. Seu funcionamento contraditório tem, como pressuposto, a tendência à formação do que Marx (2011 [1858]) chamou de mercado mundial. Diante dessa tendência, o capital se pôs como o universal, o que fica mais evidente, é claro, a partir do século XXI – eis o século da confirmação da dominação geral do capital. O irônico é que seja este também o século que se "inicia" com uma crise, já de grandes proporções, em 2001, a *Nasdaq Crash*, seguida por outra, a *Crise do Subprime*, em 2008, ainda de maior impacto. Mas a ironia não significa descabimento da assertiva proposta[388].

O ponto que verdadeiramente importa é reconhecer que talvez nunca antes na história o capital tenha se tornado – prática e efetivamente – o universal de nossa época histórica (ZIZEK, 2004). O que isso significa? Suas determinações abstratas incidem sobre as formações particulares e até mesmo nos estratos não econômicos da vida.

Entretanto, como universal, sua existência não é monopólio de ninguém nem de nenhuma nação. O capital se tornou – novamente – na prática um sujeito automático e indiferente à vida humana que o anima.

A dominação moderna está inextricavelmente entrelaçada à forma social do capital; só pode ocorrer dentro dessa forma e, na medida em que as formações sociais alternativas

[388] Como busquei argumentar no capítulo-ensaio anterior, a crise é o próprio mecanismo para exercer a dominação hoje e não indica o enfraquecimento do capital, ao contrário, indica sua força.

exibem a mesma atitude ontológica, isso apenas confirma que elas são, em seu núcleo mais profundo, mediadas pelo universal.

Todavia, seria necessário complementar e dizer que essa *universalidade* é, antes de tudo, uma universalidade *abstrata*. De fato, sua existência como uma formação histórica do capital colore e dá corpo a formações particulares (ZIZEK, 2004). É preciso ter em conta a definição de Marx que passa, de várias formas, a tratar o capital como uma *fantasmagoria*. A sua existência evanescente e espectral dá o tom de sua inserção no mundo concreto. Ou, como afirmaria Robert Kurz (2005, s.p.): "o princípio essencial não material deita a mão ao mundo material como um fantasma". Aqui, a expressão não é mera metáfora, mas designa uma propriedade específica.

Shakespeare evoca em diferentes peças personagens-fantasmas como recurso estético que realça a profundidade psicológica de seus textos (Hamlet, Júlio César, Macbeth, Ricardo III): o público sabe muito bem que *fantasmas não existem*, muito embora eles apareçam em momentos cruciais da peça para dar seu encadeamento. Esses espectros são *abstrações reais*. Sua inexistência concreta não implica sua ineptidão. É nessa chave que, depois de vários seminários falando sobre o Outro, Lacan (*apud* MILLER, 2005 [1997]) diz que esse Outro não existe, sua existência é tão fantasmática quanto a das próprias almas penadas pérfidas.

O capital, para Marx, como abstração real, também possui a mesma qualidade dos fantasmas para Shakespeare[389]. Sobre isso, Kurz (2005, s.p.) explica:

> O paradoxo da abstração real consiste em que a abstração, em si não física/material corpórea [...] se apresenta assim como uma relação social real e uma objetividade física real, nomeadamente em objetos que em si mesmos não são abstratos, mas que são tornados objetos realmente abstratos pelo mecanismo de projeção social. (KURZ, 2005, s/p).

Talvez possamos extrair algumas considerações com base em uma leitura d'*O castelo*, novela de Franz Kafka (2000 [1922]). A história é protagonizada por K., um agrimensor, contratado para ir ao castelo para prestar seus serviços. Contudo, apesar da ordem de Klamm, senhor do castelo, K. não consegue alcançar seus objetivos: pior, descobre por meio do prefeito que não havia necessidade de sua presença. Não é precisamente essa a natureza do capital hoje? Algo evanescente, etéreo, que nos convoca sem exatamente

[389] Valeria dizer que Marx tinha Shakespeare em alta conta. Na juventude, Marx chegou a escrever poemas e peças.

conseguir *encaminhar-nos* em nosso objetivo. O fim que Kafka dá a K. é ainda mais interessante: ele se torna obcecado por acessar o castelo – destino muitíssimo semelhante que a sociedade tem hoje com o capital. Em ambos os casos, esforço fadado ao fracasso. *O castelo* é, ao mesmo tempo, poderoso e intangível.

> O castelo, cujos contornos já principiavam a se desvanecer, permanecia silencioso como sempre, nunca ainda K. tinha visto o menor sinal de vida nele, talvez não fosse possível reconhecer alguma coisa daquela distância e, no entanto, os olhos exigiam isso e não queriam suportar a quietude (KAFKA, 2000 [1992], p.106).

A natureza evanescente do castelo não implicou sua fragilidade, ao contrário, poderíamos supor, pela história de K., que essa é a origem de sua verdadeira força. Há aí uma lição sobre o poder abstrato do capital.

A ausência de uma concretude imediata do capital não quer dizer que ele seja impotente, sem ação. O imperativo do capital existe, muito embora o capital mesmo não exista concretamente. Então, o que se chama de capital, que aparece em Marx – e disso ele tinha pleno conhecimento –, existe apenas abstratamente. O movimento do capital é, antes de tudo, uma abstração que se estende para a vida concreta. Ou seja, o capital que falamos só existe em abstrato. O que temos no *mundo concreto e imediato* são traduções locais desse universal abstrato, consolidando um universal concreto que é todo ele suturado.

É nesse sentido que se deve entender a afirmação de Slavoj Žižek (2004, s.p.): "O capitalismo de hoje finalmente superou sua normalidade totalizadora e adotou uma lógica de excesso errático."

Vivendo na era das expectativas decrescentes[390]

As condições materiais do mundo ocidental estão hoje em contradição profunda com as expectativas de futuro que são colocadas. A segunda metade do século XX, marcado pelo amplo crescimento dos *trinta gloriosos*[391], criou uma certa situação em que as expectativas estavam em ascensão. O investimento na produção, a quantidade e a qualidade do emprego, bem como do consumo nos países do bloco capitalistas,

---

[390] A interpretação que desenvolvo aqui é inspirada diretamente na palestra que Gabriel Tupinambá realizou, em junho de 2018, na Escola de Arquitetura, Urbanismo e Design da UFMG, intitulada *A economia política do futuro.*

[391] A expressão é de Jean Fourastié em seu livro sobre o período de crescimento pós-Segunda Guerra Mundial: *Le trente glorieuses ou la révolution invisible 1946-1975.* A expressão, entretanto, ganhou maior reverberação com a *Era dos extremos*, de Eric Hobsbawn.

aumentaram. Foram três décadas de prosperidade econômica combinada com aumentos de produtividade, altos salários e um amplo espectro de políticas públicas e benefícios sociais, que forjaram uma população com altas expectativas em relação ao futuro. Em especial, essa expectativa era ainda mais forte nas gerações mais jovens. Nos países dependentes, pelo menos naqueles que conseguiram um crescimento econômico expressivo – em decorrência do *boom* das *commodities*, vale dizer –, como foi o caso do Brasil, esse período foi registrado na primeira década do século XXI. Mas já era um momento em que todo o mundo sentia a regressão colocada em pauta pelas irracionalidades da acumulação.

O século XXI, com a promessa da vitória do capitalismo (uma vez que a União Soviética havia sido dissolvida anos antes) e de um mundo *melhor* do que nos últimos cem anos – com duas guerras mundiais e tudo o mais –, instaurou, na verdade, uma regressão de todas essas expectativas. A nova condição econômica colocou uma série de questões para a experiência do tempo presente, e o baque das ruínas dessas promessas implantou um regime de expectativas decrescentes.

Um dos primeiros a atentar para esse rearranjo em relação às expectativas de futuro foi Christopher Lasch (1979 *apud* TUPINABÁ, 2018)[392], que colocou a expressão *Era de expectativas decrescentes* em um lugar de destaque. Esse é o subtítulo de seu livro. Nessa obra, o autor percebe um certo "sentido de fim" que já vinha sendo indicado nas artes e na filosofia, mas que só havia chegado até a imaginação popular com o deteriorar da máquina de crescimento capitalista. Ele se refere a uma espécie de *desastre em suspenso* que alterou substancialmente a forma como as pessoas se relacionam subjetiva e intersubjetivamente: "viver para o momento é a paixão predominante – viver para si, não para os que virão a seguir, ou para a posterioridade. Estamos rapidamente perdendo o sentido de continuidade histórica" (LASCH, 1979 *apud* TUPINAMBÁ, 2018). Assim, Lasch descreve um efeito da vida individual que forma um novo *tipo* de narcisismo. Ao introduzir a ideia de expectativas decrescentes, o autor ajuda a elucidar uma forma de economia libidinal nova que, de fato, guarda relação com a maneira pela qual se percebe o futuro.

---

[392] LASCH, Christopher. 1979. **The culture of narcissism: american life in an age of diminishing expectations**. Nova York: W.W. Norton & Company.

Outro autor, Franco Berardi (2011, p.13) [393], reconhece cabalmente que "o futuro acabou". Aqui, o autor ressalta como no movimento cultural, nas vanguardas artísticas e no movimento punk a ideia de um *lento cancelamento do futuro* já estava em questão. Entretanto, segundo ele, foi apenas na passagem do século XX para o XXI que "tais predições bizarras" desses clarividentes sem futuro se realizaram. Evidente que aqui Berardi não está se referindo à sucessão dos tempos. Em vez disso, ele está interessado na percepção psicológica do futuro. É por esse motivo que ele coloca a questão diferentemente de Lasch (que teve como foco os efeitos subjetivos dos indivíduos), preocupando-se em estudar as possibilidades políticas que permitiram esse processo de desvanecimento do futuro. Para Berardi, depois do Holocausto só haveria futuro com perspectiva de progresso se os campos de concentração não tivessem existido, mas, ao contrário, a violência parece se disseminar por todo o globo em variadas formas e intensidades, o que leva a uma perda de relevância do futuro e do que se espera dele. Dessa forma, o autor olha para a dimensão propriamente política que constitui esse processo.

Por fim, mais recentemente, a socióloga Gargi Bhattacharyya (2013, p.76)[394] escreveu um livro sobre austeridade e endividamento em que aborda como as "*inovações econômicas"* teriam um impacto na expectativa do futuro; é claro, um impacto negativo. Um dos exemplos levantados por ela é ilustrativo:

> O impacto das expectativas decrescentes pode ser visto claramente em uma das medidas de pobreza mais influentes do Reino Unido. A pesquisa sobre Pobreza e Exclusão Social (PSE) reúne pontos de vista sobre aspectos da vida considerados 'essenciais', listando itens e atividades como um casaco impermeável, duas refeições por dia para adultos (três para crianças) ou a capacidade de celebrar ocasiões familiares, marcadores do que coletivamente consideramos essencial para uma qualidade de vida decente. A pesquisa de 2014, analisando dados de 2012, revelou uma surpreendente e perturbadora mudança nas atitudes do público. Embora ainda exista um alto nível de consenso sobre o que é necessário para levar uma vida decente, tem havido uma considerável erosão de nossa concepção de padrões de vida aceitáveis (BHATTACHARYYA, 2013, p.66)[395].

---

[393] [...] idea that the future is over (tradução minha).
[394] [...] economical inovations (tradução minha).
[395] The impact of diminishing expectations can be seen clearly in one of the most influential UK measures of poverty. The Poverty and Social Exclusion (PSE) survey collates views on aspects of life considered 'essential', listing items and activities such as a waterproof coat, two meals a day for adults (three for children), or the ability to celebrate family occasions as markers of what we collectively consider essential for decent quality of life. The 2014 survey, analysing 2012 data, revealed a surprising and disturbing shift in public attitudes. Although there remains a high level of consensus about what is necessary to lead a decent life, there has been a considerable erosion of our conception of acceptable living standards (tradução minha).

Segundo a autora, a subserviência inquestionável a imperativos econômicos e a institucionalização do desespero através de um gama de adaptações e ajustes na regulação e administração da vida cotidiana são projetados para diminuir ativamente nossas expectativas, tanto individual como coletivamente.

Coincide, portanto, o desenvolvimento dessa hipótese de crítica social com o avanço da razão neoliberal, que instaura um novo regime em relação à expectativa do futuro. Lasch, Berardi e Bhattacharyya estão todos corretos. Tanto os efeitos subjetivo-psicológicos ressaltados pelo primeiro como a degradação política enfocada pelo segundo, ou ainda as inovações econômico-financeiras postas em relevo pela última, estão corretos e fazem parte de um quadro mais geral e mais amplo.

É importante salientar que esses autores perceberam nos países centrais o que poderíamos dizer se tratar de *efeitos de superfície* de uma mudança mais substancial que foi constatada justamente por um intelectual brasileiro – desde o ponto de observação de um país periférico. Paulo Arantes (2014), em *O novo tempo do mundo*, afirma:

> [...] tecnicamente, pelo menos, ingressamos num regime de urgência: linearmente desenhado, o futuro se aproxima do presente explosivamente carregado de negações. Não basta anunciar que o futuro não é mais o mesmo, que ele perdeu seu caráter de evidência progressista. Foi-se o horizonte do não experimentado

O filósofo chama a atenção para uma dimensão mais estrutural que está relacionada com uma mudança interna do regime de acumulação. O desenvolvimento tecnológico[396] direcionado para o ganho de produtividade com um fim tautológico é, para Paulo Arantes, o principal elemento. A determinação que desencadeia o decrescimento da expectativa, *pari passu* com o elevar da produtividade, é exatamente o campo técnico.

O resultado disso é que passa a existir a sensação de uma compreensão do futuro com o presente[397]. Dessa forma, o que significa, neste novo tempo do mundo, pensar que o futuro está comprimido já no presente? Isso significa que toda relação com o tempo histórico construída ao longo de pelo menos dois séculos é alterada substancialmente.

---

[396] Hans Magnus Enzensberger (2003 [1997], p.10) explica: "Todos os dias o processo dos avanços frenéticos deixa atrás de si mais pessoas desoladas. Há muito que ele ultrapassou a maioria delas".

[397] Sobre a ralé brasileira, Lorena Freitas (2011), diz que está ausente nesse grupo qualquer percepção temporal de futuro ordenada em função de um plano de vida racional, dentro de uma lógica do cálculo e da previsão de longo prazo, exatamente porque as condições materiais se impõem no presente e, de certa forma bloqueia as expectativas em relação ao futuro. Não é, de certa maneira, uma antecipação experimentada da periferia desta condição do tempo histórico?

É claro que tal *compressão* não se dá pela via de um *aceleracionismo* vulgar, mas porque os ganhos de produtividade resultam em um aumento do desemprego. Por sua vez, o emprego foi durante toda a história capitalista o grande amálgama social que forjou identidades e realizou a mediação social entre os indivíduos, garantindo sua sobrevivência. O dissolver dessa forma social põe em questão o *horizonte de expectativas* que todo o projeto da modernidade ocidental criou historicamente. Por isso Paulo Arantes fala de um *novo tempo do mundo*.

Partindo da obra *Futuro passado*, de Reinhart Koselleck (2013 [1979]), Paulo Arantes percebe uma mudança substancial na experiência do tempo histórico. Se havia uma determinada relação entre o espaço de experiência do passado e o horizonte de expectativas do futuro[398] na era pré-moderna, em que o já experimentado informava o que esperar do futuro, com a modernidade essa relação é alterada, entendendo-se o futuro como algo nunca antes experimentado[399].

Koselleck observa como a doutrina cristã pré-moderna organizava esse campo de relações, estabelecendo limites intransponíveis ao horizonte de expectativas que partia do espaço de experiência construído até então. De certa maneira, as expectativas já estavam circunscritas às experiências do já vivido – com exceção, é claro, duma fantasia póstuma, concentrada apocalipticamente no fim do mundo. Mas a modernidade alterou essa relação, com a descoberta de um novo horizonte de expectativas que ganhou presença com a ideia de progresso, conceito que talvez melhor traduza a modernidade. Ou seja: "Do ponto de vista da terminologia, o *profectus* espiritual foi substituído por um *progressus* mundano (KOSELLECK, 2013 [1979], p.316). Deus está morto! Assim falou

---

[398] Embora sejam conceitos da história, valeria notar o conteúdo profundamente *espacial* da metáfora mobilizada por Reinhart Koselleck.

[399] Koselleck inicia sua reflexão a partir do quadro de Altdofer *A batalha de Alexandre em Isso*, realizado em 1529 e representa, com a pintura a óleo sobre o painel, um fato ocorrido em 333 a.C. Entretanto, em sua representação, parece ser retratada a Batalha de Pavia, que ocorreu em 1526, ou os persas que se assemelham com os turcos que, no mesmo ano de composição do quadro (1529) sitiaram Viena. Koselleck (2013 [1979], p.22) diz: "Em outras palavras, Altdorfer captou um acontecimento histórico que era, ao mesmo tempo, contemporâneo para ele. Alexander e Maximiliano assemelham-se de maneira exemplar". O filósofo da história continua lembrando que, quando Friedrich Schlegel, quase trezentos anos depois, ao contemplar a obra prodigiosa se deixou tomar por uma perplexidade sem tamanho, vendo no quadro um anacronismo que o próprio pintor não o via. Existe algo de diferente do século XVI para o século XIX. Mais diferente do que 333 a.C e 1529. Schlegel estava inserido numa forma específica de viver o tempo histórico que é diferente da de Altdorfer: "Grosso modo, nos trezentos anos que o separam de Altdorfer, transcorreu para Schlegel mais tempo, de toda maneira um tempo de natureza diferente daquele que transcorrera para Altdorfer, ao longo dos cerca de 1.800 anos que separaram a batalha de Issus e sua representação" (KOSELLECK, 2013 [1979], p,23). Uma nova qualidade surgia no tempo histórico que diz respeito a forma que se estabelece a relação entre o horizonte de expectativas e o espaço de experiência.

Zaratustra por meio de Nietzsche com algo que pode ser lido também no sentido de uma filosofia da história.

O conceito de progresso foi determinante do final do século XVIII até pelo menos o começo do século XXI, por delimitar o espaço de experiência e o horizonte de expectativas. Foi, como já se sabe, a força motriz do capitalismo – ironicamente gravada na bandeira brasileira com o termo Ordem a seu lado. Com esse conceito, e com a própria ideia de história linear com um certo *telos* próprio – de que até mesmo Marx[400] foi refém por um tempo – consolidou-se a posição de que o futuro é sempre diferente do passado. Esse parece, de fato, o *Zeitgeist* da modernidade. Entretanto, pelo que se percebe, estamos às voltas com uma mudança substancial em direção à formação e consolidação de um *Novo Tempo do Mundo*, como argumenta Paulo Arantes (2014).

A língua alemã ajuda a entender essa passagem: uma relativa mudança da *Neuzeit*, Modernidade, para um *Neue Zeit*, literalmente um *Novo Tempo*. A separação dos termos dá o sentido contrário das mudanças com as categorias de *espaço de experiência e horizonte de expectativas*, de Koselleck. Nas palavras de Paulo Arantes (2014, p.67)[401]:

> Acontece que, a certa altura do curso contemporâneo do mundo, a distância entre expectativa e experiência passou a encurtar cada vez mais e numa direção surpreendente, como se a brecha do tempo novo fosse reabsorvida, e se fechasse em nova chave, inaugurando uma nova era que se poderia denominar das *expectativas decrescentes.*

Em um só golpe aboliu-se a ideia de progresso que desvaloriza o passado e se coloca à espera de um futuro cada vez melhor. A ideia do progresso como uma geocultura legitimadora da economia-mundo capitalista entrou em franca decadência. Pelo menos desde a Primeira Guerra Mundial[402], entre 1914 e 1918, já se começa a indicar tal ruptura, que não passou despercebida a Walter Benjamin (1987 [1928]), que iniciou sua contagem regressiva para a barbárie. A partir daí o horizonte de expectativas já estava danificado

---

[400] Em textos como *A ideologia alemã* (MARX; ENGELS, 2008 [1846]), há teleologia da história, que "evolui" do feudalismo ao capitalismo e ao comunismo, à medida que as forças de produção se desenvolvem e entram em contradição com as relações de produção. No *Manifesto*, Marx e Engels (2010 [1848]) chegam a dizer que o comunismo é inevitável. Entretanto, com o desenvolvimento de sua crítica ao capital – e, também, de alguma forma, de sua crítica à modernidade –, Marx abandona essa posição, como se vê nas cartas a Vera Zasulich.

[401] Grifos do original.

[402] Os generais, de César a Napoleão, estudavam as batalhas antigas, pois elas ensinavam a vencer as batalhas vindouras. Maquiavel escreveu que seria errôneo pensar que a invenção das armas de fogo pudesse alterar substancialmente a estratégia bélica. Todavia, a Primeira Guerra Mundial inaugurou um novo marco: não importa o quanto se estude, o principal determinante se tornou a inovação técnica. É de se notar que bombardeios aéreos e armas químicas tivessem sido desenvolvidos nesse contexto.

para sempre. Nos termos de Ruy Fausto (2002, p.61), o que ocorre é uma combinação de "novas criações históricas que representam entretanto, do ponto de vista da história da liberdade – e também da exploração – um retrocesso histórico". Ou seja, é uma regressão que se realiza, exatamente através do progresso.

Entretanto, não se trata de uma história em marcha à ré. O retrocesso e a regressão fazem parte de uma certa experiência histórica que imbrica passado e presente numa constituição própria deste novo tempo do mundo. A autoconsciência fetichista da história nesta modernidade, da ordem, razão e progresso, está tão entranhada na vida social que até as *novidades ruins*, para remeter a ninguém menos que Brecht, tendem a serem vistas como um mero acidente histórico: ou seja, a própria regressão tem um modo, *sui generis*, de progressão.

Essa construção de uma nova experiência do tempo histórico e de um novo horizonte de expectativas para o futuro no novo tempo do mundo obriga a uma reconstrução da relação política que se estabelece entre a história do tempo presente [*Zeitgeschichte*] e as experiências e expectativas, uma vez que, lembra-nos Koselleck (2013 [1979]), p.308), "[...] são constitutivas, ao mesmo tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente o fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro". É por intermédio dessa relação que se estabelecem as condições das histórias possíveis: o que poderia ter sido – o que na língua portuguesa aparece com a forma do futuro do pretérito. Em outras palavras, o que constitui o tempo histórico, em Koselleck, são as concepções sociais sobre sua temporalidade de experiências e expectativas. Para ele, portanto, a temática historiográfica não é propriamente o passado, mas o futuro, não o fato, mas a possibilidade; mais precisamente, as possibilidades e os projetos passados – o *futuro passado*.

Mas, e quando, por inovações tecnológicas e rearranjos produtivos, o horizonte do não experimentado já não está mais lá? O diagnóstico de Paulo Arantes, profundamente *koselleckiano* e radicalmente diferente de Lasch, Berardi e Bhattacharyya, é que agora a questão do fim do futuro não é mais uma questão de percepção (seja ela individual ou coletiva). O que acontece na instauração desse regime de urgência que caracteriza o *novo tempo do mundo* é que as condicionantes materiais da sociedade obrigam a um reordenamento da própria experiência histórica em que o lugar onde eram depositadas as expectativas de futuro já está carcomido a ponto de não sustentar nada ali. Dessa forma,

poderia, "filosofando um pouco" (ARANTES, 2014, p.165)[403], dizer que esse rearranjo da orientação espaço-temporal do capitalismo instaura um "*novo regime de historicidade"* em que se tem, assim, a *"onipresença do presente".*

Essa forma de uma experiência de vida cotidiana *sui generis* que aparece juntamente com o *novo tempo do mundo* não pode ser descrita senão como uma experiência regressiva. Não no sentido de se voltar para o passado, mas de subtrair dela todas as expectativas que um dia foram colocadas no futuro. Isso significa um reposicionamento do relógio do mundo, implicando reconhecer o estado de urgência em que vivemos.

Talvez somente neste momento seja possível perceber a real extensão do mal-estar na civilização a que estamos submetidos, descrito, com a perspicácia que lhe é característica, por Freud (2010 [1930]). Diante da existência – existência essa que no tempo presente confere todo o substancial peso da análise freudiana – ocorre *das Unbehagen*, um mal-estar, um certo descontentamento. Assim, é pelas lentes do presente que se devem extrair todas as consequências do que nos diz Freud (2010 [1930], p.28): "A vida, tal como nos coube, é muito difícil para nós, traz demasiadas dores, decepções, tarefas insolúveis". Isso parece indubitável diante do rebaixamento de expectativas e do alastrar da condição periférica. Freud continua:

> Para suportá-la, não podemos dispensar paliativos. ("Sem construções auxiliares não é possível", disse Theodor Fontane) Existem três percursos, talvez: poderosas diversões, que nos permitem fazer pouco de nossa miséria, gratificações substitutivas, que a diminuem, e substâncias inebriantes, que nos tornam insensíveis a ela.

Abre-se, com isso, espaço para erigir a sociedade do espetáculo – literalmente –, oferecendo toda sorte de diversão, toda sorte de parafernália eletrônica, toda sorte de entorpecentes[404].

---

[403] Grifos do original

[404] É nessa esteira que se deve entender o aumento alarmante dos narcóticos em todo o mundo, especialmente entre os jovens. O consumo de cocaína, entre 2004 e 2014, mais do que duplicou. Conferir a reportagem de Camila Neuman para o site *Uol*, do dia 6 de maio de 2015: Cresce o consumo de drogas sintéticas no Brasil e no mundo. Inclusive há de se notar que Freud (2010 [1930], pp.33-34) chama bastante atenção para essa dimensão: "Sabe-se que ao *afogar as mágoas* podemos nos subtrair à pressão da realidade a qualquer momento e encontrar refúgio num mundo próprio que tenha melhores condições de sensibilidade. É notório que justamente essa característica dos entorpecentes determina também o seu perigo e nocividade. Em algumas circunstâncias eles são culpados pelo desperdício de grandes quantidades de energia que poderiam ser usadas na melhoria da sorte humana." A vida ficcional de Jessie Pinkman, da série *Breaking Bad,* é bem este. Para uma análise mais detalhada, ver: OLIVEIRA, Diogo. 2018. Quando a drogas conservam a ordem. Justificando – Carta Capital. Disponível em: http://justificando-cartacapital.com.br/2018/01/05/quando-as-drogas-conservam-ordem/

No fundo, a decomposição das expectativas é indicativa, também, do fenecimento das promessas que um dia o capital lançou à Terra[405]. Esse colapso, entretanto, acontece sem que nada possa ser colocado em seu lugar. Toda a dinâmica em que a modernidade e seu desenvolvimento desigual e combinado se desdobrou, que levou gerações e gerações a sonharem com situações revolucionárias, finalmente teve o seu fim decretado. E agora que, atirados no poço do capital, esperávamos encontrar o fundo para podermos nos alçar de volta de suas profundezas, descobrimos que não existe qualquer fundo para bater contra, apenas a vertigem da queda livre que, sem um brusco impacto, vivemos dia após dia.

Das periferias à condição periférica em todo o mundo

O capital não existe fora de suas traduções locais. Esse é um argumento importante para compreender as implicações em torno da produção capitalista do espaço. Isso significa dizer que sua existência, exatamente por ser universal, só é possível plasmada no particular. Entretanto, cabe salientar que errância não é o mesmo que aleatoriedade.

Numa história do capital em seu movimento incessante, Kojin Karatani (2012) acabou esclarecendo um padrão espacial interessante: o modo de intercâmbio de mercadorias apareceu exatamente num ponto que era a periferia de toda a estrutura imperial que se tinha na Europa. Era preciso uma relação mais ou menos *fora* desta para que aquela pudesse se desenvolver plenamente, até começar a disputar a hegemonia no modo de produção, no intercâmbio e na mediação social para, finalmente, se consolidar. Até mesmo o capitalismo não surge no centro: a Inglaterra teve de desenvolver a produção industrial em vistas de sua incapacidade de competir com o império comercial holandês e, da mesma forma o nascimento do pensamento burguês se beneficiou imensamente da situação marginal que a ilha da Grã-Bretanha se encontrava em relação aos mandos e desmandos do que restou do poder católico (TUPINAMBÁ, 2018b).

A própria dinâmica do capitalismo se desenvolveu em um padrão de sucessão de centros que decaíam para dar lugar à centralidade de espaços que eram, antes, periferias (KARATANI, 2012). Após a queda do Reino Unido, que decai desde o final do século XIX, houve a ascensão do Estados Unidos como *centro* do crescimento econômico

[405] Talvez encontremos aí, e não no smartphone, a causa para o fato de a geração Millennials (nascidos no final de 1990 e início da década de 2000) fazer menos sexo. A última vez que taxa de inatividade sexual tão baixa foi registrada ocorreu na década de 1920. Conferir: Geração Y é a que menos faz sexo desde nascidos em 1920, diz estudo. Jornal O Globo, 2 de agosto de 2016.

mundial ao longo do século XX. O movimento histórico do capital tem um efeito espacial: de centro em direção para as periferias. Já no seu crepúsculo, outros países que estavam na periferia pareceram ganhar relevância em termos de crescimento econômico: a China, ou ainda, os chamados tigres asiáticos, ou até mesmo os Brics do século XXI. O que se tem é, cada vez mais, a completa ausência de margens para onde expandir – tudo já é, de alguma forma, manchado por essa forma de relação. Todavia, não se trata aqui de arriscar fazer uma geografia da mundialização do capital ou sua *tradução*. O que me interessa é pensar a dinâmica de desenvolvimento do capital; seu desdobramento lógico, por assim dizer, também acompanha uma dinâmica espacial em que essa abstração real se realiza localmente, cheia de ajustes e "gambiarras". A cada atualização espacial se tem também um avanço nas estruturas que organizam a dominação do capital. Novamente, atualização não significa solução de contradição alguma, pelo contrário, em geral, elas se elevam a patamares inimagináveis.

O desenvolvimento do capitalismo é, por certo, o desenvolvimento de suas contradições internas que vão se generalizando. Henri Lefebvre (2016 [1968]) sabia que não se tratava de contradição apenas entre capital e trabalho na fábrica, como boa parte do marxismo achou – e ainda acha. As contradições agora estão no espaço social inteiro, cada vez mais generalizadas. A principal, a meu ver, é a generalização da precariedade. O desenvolvimento das forças produtivas poderia muito bem prover conforto material para todos, no entanto aumenta a contagem daqueles que perecem da mais crassa necessidade – ao menos isso se torna mais democrático: até os chamados países centrais têm que se haver com essa situação. Ao contrário do esperado, uma quantidade gigantesca dos recursos é mobilizada para a construção de potentes aparatos repressivos (das mais variadas ordens) e para o enriquecimento de um número cada vez mais restrito de indivíduos.

Até mesmo a geografia desse processo civilizatório trocou de sinal. Há bem pouco tempo, durante toda a história do desdobramento do capital sobre o mundo, as disparidades das formas socioeconômicas e culturais entre centro e periferia eram concebidas baseadas em uma referência dada pelo próprio centro. Ali estavam os *parâmetros,* construções sociais evidentemente, da medida da qualidade do que a mediação social por meio do capital poderia conquistar. Essa promessa foi sustentada – cinicamente – até os seus próprios limites. Depois de atravessar essa linha imaginária, era preciso uma outra legitimação, que veio a calhar com toda a verborragia neoliberal que mistura *darwinismo social* com

autoajuda esotérica: tudo isso para incutir a competição como modelo de subjetivação e a empresa como forma de existir no mundo[406].

Por quê? A promessa do capital de diminuir a desigualdade e prover qualidade de vida material para mais pessoas se esfacelou. Em vez disso, a desigualdade não para de crescer[407], e a precariedade aumenta a passos largos, junto com a violência deste mundo que desaba.

Toda a gramática neoliberal que surge é a gramática que deve legitimar esse processo, já que a socialização dos meios de produção está fora de questão, e – até mesmo a redistribuição de renda está em xeque – o que se precisa é justificar a pauperização para a qual o mundo se encaminha. *A culpa não é do capital: é sua*[408].

A esse aumento da pobreza, da precariedade, da violência, chamo de uma nova condição: a condição periférica.

Com a mudança de sinal desse processo e o rearranjo de suas legitimações, a ordem do dia não está mais no centro – agora, ele não passa de uma ilusão transcendental. A tendência do mundo é a forma da periferia.

Não é ilustrativo desse processo o caso de Detroit? O próprio espírito do fordismo parecia emergir da cidade que foi o berço das maiores montadoras de carros de todo o mundo: Chrysler, Ford e GM. Depois dos rearranjos na composição orgânica e dos efeitos da globalização, as empresas – que nada têm de compromisso com o lugar – não hesitaram em abandonar a cidade, deixando-a entrar em pleno colapso. Nos últimos trinta anos, formaram-se massas de desempregados e *homeless* – um em cada três moradores vive abaixo da linha de pobreza. São mais de 40 mil casas, edifícios e terrenos abandonados.

---

[406] Conferir Dardot e Laval (2016) sobre essa *nova razão do mundo*, o neoliberalismo.
[407] Não precisa ser marxista para perceber isso. Basta ver o trabalho de Piketty.
[408] É a partir deste ponto que Mark Fisher (2009) identifica o que ele chama de "impotência reflexiva". Depois das gerações dos anos 1970, este tipo específico de economia libidinal entra em cena e determina subjetivamente os indivíduos. Eles sabem que as coisas estão indo mal, e mais ainda, sabem muito bem que não podem fazer nada a respeito disso. Essa reflexividade opera como uma espécie de "profecia auto realizadora" integrando um ciclo endêmico das várias formas de depressão e desilusão. Nos termos de Fisher, essa é a condição de possibilidade para o funcionamento do *realismo capitalista* que passa a ser geral. *Mutatis mutandis*, é o cenário subjetivo que a periferia experimenta desde de sempre. O texto de Lorena Freitas (2011, p.298) sobre o "fracasso em massa da educação da ralé brasileira" revela que os estudantes periféricos, em geral, enfrentam uma série de dificuldades proveniente do tipo de socialização que experimentam, que os leva a uma descrença estrutural com sua capacidade de aprendizado e, por consequência, com expectativas de ascensão social.

Desde 2012, Detroit é o município com mais de 200 mil habitantes mais violento dos Estados Unidos[409].

Entre sobreviventes e afogados, um só lado cresce assustadoramente. O dos afogados da/pela/na modernidade. É claro que sem deixar de circular devidamente como *espetáculo* debordiano, como aconteceu com a fotografia da criança síria numa praia italiana, em setembro de 2015.

Eis aí a experiência miserável da vida danificada: um enorme fracasso civilizatório que, se um dia foi um *dano colateral,* hoje já é friamente calculada. *Guerra é paz, liberdade é escravidão, ignorância é força. Crise é normalidade*. Essa condição periférica é a marca de que a produção do espaço foi completamente incorporada às raias da dominação social do capital.

Os centros decadentes de hoje parecem não ter outro lugar para assentar a expectativa de crescimentos futuros. A periferização que anda junto com a crise parece tomar conta de tudo. A história do capital de uma era de expectativas decrescentes coincide com a periferização de todo o globo.

Parece que Paulo Arantes (2014, p.187) compreendeu perfeitamente "o que caracteriza o espaço do novo tempo do mundo: a total ausência de consciência se essa condição é transitória ou permanente". O mundo se encontra atolado nessa embaraçosa situação.

Condição periférica e dominação, ou: o espaço diferencial como abstrato

Com a expansão da condição periférica pelo espaço, uma série de pesquisas que hoje inundam os bancos de tese, dissertações e artigos científicos dentro do campo de uma crítica social, atentos a esse processo, também verteram esforços na compreensão e denúncia desse fenômeno. De fato, o posto de observação brasileiro não deixava outra opção aos acadêmicos críticos: a maior parte da história da produção do espaço nas cidades brasileiras se deu nas periferias, entre a ilegalidade (MARICATO, 2003) e a vulnerabilidade da posse (ROLNIK, 2015), retratada como invasões de terra pelo discurso hegemônico (NASCIMENTO; BITTENCOURT, 2016) e, em geral, realizada por intermédio da autoconstrução (NASCIMENTO, 2016).

[409] Isto é dinheiro, Motor Fundido, 24 jul. 2013.

Assim, tendo em conta a expressão da produção do espaço no capitalismo periférico, chamo atenção aqui para a importância de se considerar o papel da autoconstrução[410] na produção do espaço urbano como uma chave fundamental para se efetuar a crítica da economia política do espaço no contexto da periferia. Afinal, estima-se que cerca de 70% da produção residencial nas cidades brasileiras seja por meio da autoconstrução (TONUCCI, 2017). Esse fenômeno social é uma "solução de subsistência" (KOWARICK, 1979, p.61) que provê a habitação, condição *sine qua non* para que se estruture o espaço urbano dos baixos salários dos países periféricos. Como demonstrou Chico de Oliveira (1972; 2006), esse foi o expediente necessário para acontecer a nossa industrialização, construída *no* e *pelo* barateamento da força de trabalho, por meio de um regime extra nos fins de semana para a construção da moradia, não prevista na conta salarial. Mesmo que no nível fenomênico possa parecer que não se constitui como uma produção propriamente capitalista, a casa autoconstruída cumpre uma função na dinâmica de acumulação na medida em que implica o rebaixamento dos custos da reprodução da força de trabalho. Dessa maneira, tem-se em marcha o contínuo processo de exploração, dominação e espoliação urbana. Nos termos de Chico de Oliveira, seria o caso de um exemplo de funcionalização do atraso no capitalismo brasileiro. Ou melhor (já que não se trata de um atraso no sentido propriamente temporal, mas de uma espécie de anunciação), é a funcionalização da precariedade para o desenvolvimento da dominação social.

Essa *funcionalização* que a teoria da marginalidade dos intelectuais reunidos em torno do Cebrap, como Chico de Oliveira (1982; 1972) e Lúcio Kowarick (1980; 1975) mencionam tem mais que ver com um processo determinado àquela época em que escreviam, os idos anos de 1970 e 1980. No processo de industrialização tardia brasileira e sendo uma economia periférica, sujeito a sua integração ao capitalismo globalizado de uma maneira subalterna e dependente, o Brasil passou por um período em que ocorreu, através de uma intensa dinâmica migratória, a formação de um exército industrial de reserva que pressionava os salários para baixo e, assim, a industrialização de baixos salários – e de sobrelucros escoados para o exterior – pudesse acontecer. Por isso que

[410] A autoconstrução é entendida como a provisão de moradia em que a família, de posse de um lote urbano obtido no mercado formal ou informal, decide construir por conta própria a sua casa, utilizando seus próprios recursos e, em vários casos, mão de obra familiar, de amigos ou ainda contratada (NASCIMENTO, 2016, p.19).

Chico de Oliveira menciona que houve uma funcionalidade das paisagens arcaicas e precárias da autoconstrução tão presente nas periferias brasileiras[411].

Essa prática precária, em geral, é mobilizada por iniciativas individuais ou de pequenos grupos e conformou o que hoje se conhece como favelas, *callampas*, *acampadas* e *villas miséria*. Mas não só. Boa parte dos loteamentos irregulares que conformam a urbanização dos baixos salários nos países dependentes e periféricos são também produtos da autoconstrução. Mais uma volta no parafuso. Em um determinado momento, a autoconstrução passou a ser adotada como estratégia de movimentos sociais, partidos políticos e outras formas de ativismo[412].

Segundo Zibechi (2015), o marco desse tipo de ação foi cravado na madrugada do dia 29 de outubro de 1957, quando moradores de um bolsão de miséria do centro de Santiago se organizaram para ocupar um terreno estatal na zona sul da cidade com cerca de 1.200 famílias que resistiram à ação policial, e construíram ali o assentamento *La Victoria* (GARCÉS, 2002 *apud* ZIBECHI, 2015)[413]. Eis assim o que se chama de *ocupações urbanas* (em geral, acompanhadas do adjetivo *organizadas*[414]). Entretanto, não faltam trabalhos que encontram raízes ainda mais antigas para essas práticas, desde os quilombos ou cortiços no Rio de Janeiro em que os "escravos de ganho" residiam (SANTOS, 2006). Esse tipo de ação social se repete até os dias de hoje com pequenas variações. A arqueologia dessa forma social não é meu objetivo neste momento[415]; o que me importa aqui é questionar até que medida esse tipo de prática pode ser entendido como diferente ou oposta às determinações do capital.

Evidentemente, essa forma de se instalar é a resposta à necessidade urgente de milhares de famílias pobres de viverem nas cidades, uma vez que os mercados imobiliários são altamente restritos e segregados e muito da política habitacional ineficaz. À população,

---

[411] Sobre esse assunto, conferir o livro *São Paulo 1975: crescimento e pobreza*, de Kowarick, Brant e Camargo (1976).

[412] Vale notar o frutífero debate entre Chico de Oliveira e membros do Usina em ocasião de um seminário em 2005 que resultou numa série de artigos publicados na revista *Estudos avançados* em 2006. Conferir Oliveira (2006), Lopes (2006) e Ferro (2006).

[413] GARCÉS, Mário. 2002. **Tomando su sitio: el movimiento de pobladores de Santiago, 1957-1970**. Santiago: LOM.

[414] (*Ocupação) organizada* pode ser assim caracterizada: organização coletiva anterior à ocupação, com a eleição cuidadosa de um espaço adequado e de uma ação surpresa, preferencialmente durante a noite, na busca de um guarda-chuva legal com base nas relações com as igrejas ou partidos políticos e na elaboração de um discurso legitimador da ação clandestina (ZIBECHI, 2015, p.42)

[415] Muito embora uma pesquisa historiográfica sobre a origem de práticas de auto-organização e autogestão na América Latina pudesse esclarecer uma série de questões.

incapaz de acessar a moradia por essas vias, sobra apenas o caminho da autoconstrução[416] ou da vida em condição de população de rua.

A produção do espaço nas periferias urbanas – especialmente as autoconstruídas – do Brasil aparece, em Holston (2013 [2008]), como um processo de formação de um tipo de cidadania novo. Quando os trabalhadores pobres de São Paulo, local do campo do autor, se viram constrangidos a deixar as áreas centrais pela dinâmica de expansão dos setores dos capitais que atuam na produção imobiliária em sua ânsia de engolir mais renda fundiária, eles

> Tiveram de construir suas próprias casas, se organizar para conseguir serviços básicos e lutar para manter suas casas em meio a diversos conflitos, frequentemente violentos, pela propriedade dos imóveis. Ainda assim, em algumas décadas eles urbanizaram esses bairros e melhoraram de forma notável suas condições de vida. Além disso, como os moradores passaram décadas transformando barracos em casas de alvenaria mobiliadas, decoradas e bem acabadas, essa autoconstrução se tornou um domínio de elaboração simbólica. Ela expressa narrativas coletivas e igualitárias de estabelecimento das periferias e narrativas individuais de realizações desiguais. Dessa forma, a autoconstrução transformou as periferias em espaços de futuros alternativos, produzidos nas experiências de se tornar proprietário, de organizar movimentos sociais, de participar de mercados consumidos. (HOLSTON, 2013 [2008], p.29)

Da mesma forma, a luta por "direitos" não apenas ofereceu uma estratégia clara para os pobres, mas significou uma "mudança na subjetividade, [...] que muda o status dos atores". Com isso, Holston mostra que, desde a década de 1970, as classes trabalhadoras vêm formulando nas periferias das cidades uma cidadania que desestabiliza o entrincheiramento corriqueiro. A forma de uma moradia que precisou de uma série de "provações", como a ilegalidade e o conflito, sem esquecer a autoconstrução, forneceu, segundo o autor, o contexto e a substância de uma nova cidadania urbana. Certamente esse movimento representa uma ruptura com a cidadania entrincheirada historicamente de uma sociedade colonial, patrimonialista e escravocrata como é o Brasil: "o significado da propriedade fundiária, a prática da legalização ilegal e a norma do direito de tratamento especial" (HOLSTON, 2013 [2008], p.36).

Contudo, vale ter em conta que o entrincheiramento é o destino também de muitas das insurgências observadas na periferia. Nas palavras do autor: "Se este estudo demonstra como uma cidadania insurgente pode irromper nas próprias fundações do entrincheirado, mostra também que o insurgente inevitavelmente se atola no passado que herda"

---

[416] Abordei esse tema no artigo *Ocupações, remoções e luta no espaço urbano: a questão da moradia*, publicado pela *e-Metropolis* em 2014.

(HOLSON, 2013 [2008], p.401). Holston (2013 [2008], p.321) tem o interesse de demonstrar que a luta por direitos, ao fim e ao cabo, configura a modernidade capitalista. Ele está bem ciente de que essa subjetividade, resultado da cidadania insurgente, é a de "proprietários, contribuintes e consumidores", nada tão distante daquela dos entrincheirados. Poder-se-ia questionar a escolha do termo *insurgente*, já que a insurgência aqui aparece, paradoxalmente, dentro da ordem. Essa nova cidadania, fruto de uma construção social baseada na necessidade, é o que fez esses indivíduos aparecerem como cidadãos: portadores de direitos políticos, donos de imóveis, usando a lei a seu favor, criando esferas de participação institucional e se transformando em consumidores modernos. Rapidamente o sentido de propriedade, de "trabalhador" abstrato, de cidadão de direitos, o consumo das mercadorias e a burocracia trataram de docilizar a insurgência, circunscrevendo-a aos limites das determinações formais das abstrações reais do movimento do capital. Não se trata necessariamente de insurgência, mas, na verdade, de uma extensão do entrincheiramento. Mais e mais pessoas são entrincheiradas mirando a terra de ninguém, que é o movimento automático do capital.

Por mais que Holston tenha relativizado o que ele chama de cidadania insurgente, muito do que vem sendo escrito e pensado toma as periferias (e, em especial, as autoconstruídas) como espaços de *potência política e de transformação*. Por exemplo, Ananya Roy (2017 [2011], p.7), em artigo citado anteriormente, *Slumdog cities*, escreve "contra narrativas apocalípticas e distópicas da favela", enquanto fornece relatos para entendê-la por meio do urbanismo subalterno como terreno de subsistência, de luta e de ação política transformadora, uma vez que guarda nesses espaços de pobreza "formas de agência popular que muitas vezes permanecem invisíveis e negligenciadas". Assim, parece que, para ela, o papel dos intelectuais críticos é encontrar, por detrás do véu da distopia favelada, alguma potência de transformação.

Até mesmo aqueles à direita, que acreditam fielmente na metaentidade do mercado, veem as favelas como "sistemas alternativos engenhosos para algum tipo de auto-organização", conforme Rem Kolhaas (*apud* ROY, 2017 [2011]), com evidente ênfase nas economias de empreendedorismo que os pobres colocam em marcha para surpreender, em consonância com o influente guru do neoliberalismo para os pobres, Hernando de Soto (2000 *apud* ROY, 2017 [2011]).

Mas é preocupante perceber como uma certa esquerda acadêmica lança mão de esquemas utópicos que seriam, por assim dizer, falsamente hegelianos, como se a dinâmica de tese

e antítese fosse resultado de um autômato inteligente do chamado "materialismo histórico"[417]. Nessa perspectiva, muitos são aqueles que invocam as favelas como anunciação das transformações sociais por vir.

Por exemplo, Gibson-Graham (2008 *apud* ROY, 2017 [2011])[418] apresenta as favelas e os espaços marginalizados como "novos mundos". O urbanista Solomon Benjamin (2008), por sua vez, confere aos pobres uma forma distinta de agência política que é necessariamente subversiva, o que se aproxima da postura de Simone (2010 *apud* ROY, 2017 [2011]) [419], que se refere às periferias como espaços de possibilidade, uma fonte de inovação e adaptação. Outro exemplo é Zibechi (2015, p.25), que afirma que as periferias são territórios "fora do controle dos poderosos", destacando positivamente as redes sociais de intercâmbio recíproco (LOMNITZ, 1975, p.219 *apud* ZIBECHI, 2015)[420] com ênfase nos vínculos familiares e de compadrio, na solidariedade e na reciprocidade, considerando-as como "potências que residem em seu seio como o segredo de sua sobrevivência, de sua existência, de seu viver diário".

Outros trabalhos influenciados pela discussão do *comum*[421] atentam para o que chamam de um comum que estaria sendo gestado nas margens e periferias do capitalismo (TONUCCI FILHO, 2017; TONUCCI FILHO; MAGALHÃES, 2017, p.447). Seguindo a intepretação de uma corrente do pensamento crítico, como a dos franceses Dardot e Laval, e da dobradinha ítalo-estadounidense Hardt e Negri, a dupla Tonucci Filho e Magalhães (2017) interpreta o fenômeno da produção do espaço nas metrópoles brasileiras pensando o fenômeno do neoliberalismo que estaria sendo contraposta por uma lógica do fazer-comum que se encontra nas vilas, favelas, ocupações: em suma, na condição periférica. As estratégias de sobrevivência, informalidade, engenhosidade coletiva e reprodução social que encerram as práticas solidárias e compartilhadas desses

---

[417] Aqui, evidentemente, faço referência à primeira tese *Sobre o conceito de história,* de Walter Benjamin, e a interpretação de que me valho é de Löwy (2005 [2001], p.41): "Em primeiro lugar, o autômato é um boneco, uma marionete, chamado 'materialismo histórico'". O uso das aspas por Benjamin e o estilo da frase sugerem que esse autômato não é o verdadeiro materialismo histórico, mas aquele que *se costuma* chamar assim. Quem costuma? Os principais porta-vozes do marxismo de sua época, isto é, os ideólogos da II e da III Internacional. Aos olhos de Benjamin, o materialismo histórico torna-se efetivamente, nas mãos desses porta-vozes, um método que percebe a história como um tipo de máquina que conduz automaticamente ao triunfo do socialismo. [...]. Ora, esse autômato, esse manequim, esse boneco mecânico não é capaz de ganhar a partida."

[418] GIBSON-GRAHAM, J. K. 2009. Diverse economies: performative practices for other worlds. **Progress in Human Geography**, n.32, v.5.

[419] SIMONE, Abdou Maliq 2010. **City life from Dakar to Jakarta**. Nova York: Routledge.

[420] LOMNITZ, Larissa. 1975. **Cómo sobreviven los marginados**. México: Siglo XXI.

[421] Sobre o conceito de Comum, ver Tonucci Filho (2017), em especial a seção intitulada *Do dicionário ao conceito: definições de partida*.

territórios periféricos (embora ressalvem que não são todos), poderiam, para os autores, serem consideradas comuns urbanos. Para eles, essas "práticas socioespaciais insurgentes e contra-hegemônicas" estariam direcionadas "*contra* o valor de troca e a dominação" (TONUCCI FILHO; MAGALHÃES, 2017, p.479).

Não se trata de negar que realmente existe algo de diferente nesses territórios autoconstruídos. Sua inserção não ocorre via mercado, e podem até destituir parte de uma prática de especulação imobiliária que estava retendo o terreno para fins de especulação. Em um certo sentido, não é errado falar que existe nesses territórios outra natureza de vínculos sociais. O problema, a meu ver, está em ler um fenômeno dessa natureza com um déficit de dialética negativa.

Um déficit de dialética negativa significaria encontrar nessa "pluralidade de práticas urbanas comuns" algo que "escape e/ou se contrapõe ao Estado e ao capital". Ainda que se trate de um "campo opaco e incerto demarcado pela instabilidade e abertura da periferia", ao final as "relações informais de reciprocidade e compartilhamento sobrepõem-se às teias de subjugação da vida e do espaço" (TONUCCI FILHO; MAGALHÃES, 2017, p.450)[422]. Isso significaria crer, como Zibechi (2015, p.157), que "as periferias das cidades são a esperança de uma mudança radical anticapitalista".

O messianismo benjaminiano passa longe. O pensamento angustiado por mudanças se vê absorto num estado de torpor e cambaleante, se sustentando por muletas das falsas esperanças. A esperança, para Raoul Zibechi, pode até tardar, mas nunca há de falhar. Mesmo que se postando criticamente a qualquer interpretação teológica de uma necessidade histórica, incorre-se no mesmo caminho acreditando que não há sucessão no tempo que não seja no rumo da derradeira emancipação. Eis uma inércia sempre positiva do trem da história. Se assim fosse, não faria sentido acionar os freios de emergência dessa locomotiva.

A apoteose da periferia vem junto com uma hipóstase positiva da condição periférica. Num materialismo histórico autômato, vê-se o positivo surgir automaticamente do ponto negativo. Mas isso não passa de espelhos e fumaças. As implicações: perde-se de foco que o capital hoje existe porque essa forma precária não é um *fora*. Ao contrário, a

[422] Na interpretação de Tonucci Filho e Magalhães (2017, p.447): "Abre-se, portanto, um espaço para a gestação do comunismo, tal qual defendido por Marx, por meio das próprias contradições agenciadas pelo capital."

precariedade mobilizada para a efetivação da dominação abstrata. A condição periférica é funcional e fundamental para a sobrevivência do capital.

Essa posição significa concordar com a formulação de Moishe Postone sobre a constituição social da subjetividade como mediada por determinações abstratas. A consideração imediata dessa proposição é que "ela se opõe à noção de que a possibilidade de consciência crítica ou revolucionária deva estar ontológica ou transcendentalmente enraizada em elementos da vida social supostamente não capitalistas" (POSTONE, 2014 [1993], p.55).

Ao fim e ao cabo, essas práticas periféricas estão em certa consonância com um projeto de dominação social do capital, e sua afirmação positiva só significa a sua perpetuação. Trata-se de espaços de dominação, antes de qualquer coisa, pois é a forma mais eficiente de produzir o espaço encontrado pelo capital como uma forma de controle da população. Seja para reproduzir a força de trabalho a baixos custos, para inocular o afeto proprietário ou até mesmo para ter territórios de estigma social e de criminalização, a produção do espaço das periferias autoconstruídas tem uma inserção direta na forma do metabolismo social do capital de efetivar sua dominação por meio do cotidiano dessas pessoas. Mais do que anticapitalismo em gérmen, trata-se do capitalismo em sua expressão máxima.

Dado esse fato, não há na forma periférica um momento de redenção prometido que possa indicar qualquer linha de fuga do capital – ao contrário, são as expressões dessas práticas periféricas aquelas que melhor traduzem o espírito do capital de hoje em dia.

Afirmações como a de Zibechi (2015, p.39), para quem "O território é, então, o espaço onde se desenvolvem relações sociais diferentes das capitalistas hegemônicas, aqueles lugares onde os coletivos podem praticar modos de vida diferenciados", perdem de vista a prevalência do capital como uma abstração real e, dessa forma, parecem cair numa *ilusão fetichista*. Como explica Žižek (1992 [1990]), esse fenômeno ideológico é, por fim, a forma mais poderosa da ideologia: ela funciona à perfeição exatamente quando parece existir uma lacuna para se atuar contra ela.

Em outras palavras, os espaços periféricos realmente "são diferentes da cidade tradicional das classes médias e alta. Essa diferença se verifica tanto pelo modo de construção, com base no trabalho coletivo, como pela forma de ocupação e distribuição do espaço urbano, e se sustenta em relações solidárias recíprocas e igualitárias" (ZIBECHI, 2015, p.56).

Nesses espaços, de fato parece existir uma "*uma economia diferente* da hegemônica, uma economia que, pela prática, contesta a economia capitalista" (ZIBECHI, 2015, p.56).

Essa característica levou Henri Lefebvre (1991 [1974]) a desenvolver o conceito de espaço diferencial para designar um *espaço da transformação social* que se desenvolve diretamente das contradições determinadas do espaço abstrato. Para ele, as contradições internas da produção capitalista do espaço levariam à dissolução das relações sociais que estariam orientadas para a homogeneização, fragmentação e hierarquização, implicando o aparecimento de novas práticas sociais (a prática urbana). Em sua concepção de produção de espaço como um processo dialeticamente imbricado na reprodução social, Lefebvre afirma que existe algo de *resistência* contra a homogeneização que o capitalismo impõe em sua forma social. Segundo ele: "As diferenças perduram ou surgem nas margens do reino homogeneizado, seja na forma de resistências ou na forma de externalidades" (LEFEBVRE, 1991 [1974], p.373)[423]. Nessas condições, o espaço diferencial para o autor é, ao mesmo tempo, condição e estratégia para uma luta anticapitalista, uma vez que a diferença está em contemplar seu uso. Nesse *espaço diferencial* seria possível, para Lefebvre, *changer la vie, changer la societé*.

Diante dessa apologia ao espaço diferencial em oposição ao espaço abstrato, do qual o capital se vale, muitos foram aqueles que buscaram encontrar o diferente nas margens e periferias. Por exemplo, para me ater aos textos mais próximos e mais recentes, Gustavo Resgala (2017) vê as periferias urbanas como um espaço diferencial por conta das pressões impostas pela precariedade e necessidade, o que leva a uma *inventividade social*[424]. Bastos et. al (2017, p.259) enxergam, nas ocupações urbanas, um "[..] ato de coragem: uma atitude radical que nasce preocupada em resgatar a vida cotidiana da dominação do espaço abstrato" (BASTOS, et. al. 2017, p.259)[425]. Já Natália Lelis (2016)

---

[423] Differences endure or arise on the margins of the homogenized realm, either in the form of resistances or in the form of externalities (tradução minhal).

[424] O objetivo de seu texto é pensar formas de moedas sociais para fortalecer esse espaço diferencial.

[425] Aqui é importante ter em conta que Bastos et. al. (2017, p.253) estão cientes das contradições e das (im)possibilidades desse processo. Segundo os autores, existe o "desafio de analisar as ocupações como dialeticamente tensionadas entre o espaço abstrato e o espaço diferencial teorizados por Lefebvre entre a dominação e a apropriação: nem um, nem outro, mas ambos ao mesmo tempo; um espaço contraditório, aberto e movente. Apostamos que há mundos diferentes para além de suas amarras e dos absurdos da repetição, nosso trabalho busca compreender as diferenças que brotam com as ocupações urbanas belo-horizontinas. Movidos pela possibilidade de encontrarmos, nessas ocupações, o germe de um espaço diferencial, buscamos entrelaçar teoria e prática na tentativa de construir e de compreendê-las". A conclusão a que eles chegam é: "se podemos afirmar que as ocupações são respostas concretas da população de baixa renda e dos movimentos sociais às contradições do espaço abstrato da metrópole ([...]), disso não decorre imediatamente, como se viu, que as ocupações urbanas sejam o germe de um espaço diferencial" (BASTOS, et. al. 2017, p.265). Entretanto, ainda assim, insistem nas "potências associadas à produção de um espaço outro a partir de uma vida cotidiana diferente, orientada pelo valor de uso, através da

interpreta as ocupações urbanas quase como a *materialização* dos espaços diferenciais de que gostaria Lefebvre (1991 [1974], p.64), ou seja, aquele espaço/momento que "[...] religará o que o espaço abstrato separa: as funções, os elementos e momentos da prática social" (LEFEBVRE, 1991 [1974], p.64).

Eles se esforçam para encontrar "o espaço diferencial como espaço-tempo aqui e hoje" (LELIS, 2016, p.442), e não apenas no campo da teoria ou da filosofia. Esses trabalhos de inspiração lefebvriana partem do princípio talvez melhor sintetizado por Carolina Coelho-de-Souza (2015, p.378):

> As diferenças [do espaço diferencial] estão à margem da homogeneização; são resistências, exterioridades; o diferente é o excluído, o periférico. Os poderes diferenciais se encontram geralmente na defensiva, eles resistem, afirma Lefebvre. Mas, para Lefebvre, as diferenças precisam contra-atacar, e não apenas permanecer na defensiva, para não se deixarem absorver pelas potências homogeneizantes que utilizam da capacidade de integrar, recuperar ou eliminar aquilo que transgride.

Existiria, nessa interpretação, um entendimento de que nas margens desse sistema apareceria algo de *diferente*. Entretanto, a meu ver, um entendimento de *margem* aqui é tomado muito *geograficamente:* confunde-se margem com periferia e, portanto, pobreza com potência, degradação com emancipação. De fato, o modo pelo qual a produção capitalista do espaço se realiza nas periferias urbanas (e, mais ainda, nas periferias urbanas dos países periféricos) é *diferente*. Mas aqui é preciso ter em conta uma nova chave de interpretação que Slavoj Žižek não deixou passar desapercebida.

Não se trata mais de um poder institucional que define a virulência e a vitalidade do capital. Sua força homogeneizante, de transformar tudo numa única paisagem, é algo completamente datado e que, caso fôssemos manter o mesmo diagnóstico, incorreríamos num anacronismo míope. O poder do capital, hoje, diz Žižek (2004, s.p.)[426], está exatamente na sua capacidade de "produzir variedade, diferenças". Ora, os mercados ficam saturados e tudo o que é preciso fazer é produzir novos nichos de mercado, mesmo que estes se integrem negativamente.

Dessa forma, quando escrevemos que o capital caminha em direção à centralização, consolidação, homogeneização, não estaríamos nos concentrando em uma figura do

---

apropriação: um momento de fissura e irrupção na ordem da cidade capitalista" (BASTOS, et. al. 2017, p.265).

[426] Produce variety, difference (tradução minha).

capitalismo cujos dias estão contados? Žižek (2004, s.p.)[427] revela que uma atitude desse tipo poderia muito bem "ser aplaudida pelos modernizadores capitalistas contemporâneos". Mais do que uma estrutura explícita e ostensiva de dominação, temos que entender a lógica fetichista do capital como um *hacking* das relações sociais preexistentes[428]. Tudo fica subsumido à lógica da mercadoria, mas sem qualquer homogeneização, pois a mercadoria tem o raro dom de se metamorfosear em diferentes expressões de um mesmo conteúdo, o que, com certeza, ofusca a visão na exata medida em que se torna visível[429].

No texto de Zibechi (2015) surgem algumas afirmações que podem – e devem – ser problematizadas. Por exemplo, reverberar que o discurso no qual as comunidades em questão produzem uma fratura radical com o princípio de propriedade não é, ao menos no Brasil, uma questão verdadeira. Bittencourt (2016) e Ribeiro (2017) mostram, estudando ocupações urbanas, como o afeto de propriedade realmente é constitutivo mesmo desses espaços. Por consequência, isso implica questionar o limite de afirmações como: "o valor de uso da terra prevalece sobre seu valor de troca" (ZIBECHI, 2015, p.42). Esse fato tem relação com a força material da abstração real da mercadoria que penetra todos os espaços e atua produzindo um determinado modo de vida – por isso a dificuldade de pensar a produção de novas subjetividades como gostaria Joviano Mayer (2015)[430].

Por fim, é fundamental ter em conta que esse tipo de ocupação, a expressão espacial da condição periférica, não representa outra coisa senão a integração desses indivíduos aos circuitos de exploração e dominação social, uma vez que a urbanização e o trabalho são as mediações sociais colocadas por essa forma fetichista de socialização que é o capital. Talvez fosse o caso de pensar que a condição periférica é *constitutiva do* capitalismo e não a "espacialização" da sua negação[431].

---

[427] be applauded by contemporary capitalist modernizers (tradução minha).
[428] O melhor exemplo disso talvez seja o McDonald's que, na Índia, vende hambúrgueres que não são bovinos.
[429] Não é esse o *outcome* negativo de maio de 1968? Talvez seu efeito seja exatamente a derradeira confirmação do vetor para o qual aponta o capitalismo. As mais variadas e diferentes demandas que pipocaram em todo o mundo foram acolhidas no próprio núcleo do capitalismo, que as absorveu e as traduziu em sua própria linguagem: a mercadoria.
[430] "A autoconstrução tem [...] esse potencial de produzir subjetividades de resistência da casa e do território compartilhado, além de favorecer a criação de vínculos de solidariedade entre os(as) moradores(as) que, não raro, contribuem uns com os outros na construção da moradia." (MAYER, 2015, p. 135).
[431] Aqui, a formulação é análoga a de Moishe Postone (2014 [1993], p,32): "[...] a classe trabalhadora é constitutiva do capitalismo e não a corporificação da sua negação".

Não se trata, é claro, de questionar a luta por condições melhores para a reprodução da vida, de melhor qualidade material e subjetiva levada a cabo nas periferias. Minha oposição aqui é em relação ao próprio campo da teoria crítica do urbano e a algum tipo de ativismo e movimentos sociais que se afirmam *revolucionários*[432] e insistem em chamar essas experiências de "anticapitalistas", mesmo que em gérmen, como se houvesse alguma potencialidade escondida na precariedade, o que aparece no emprego de termos como "comum" ou "espaço diferencial", ou ainda sob a alcunha generalista e fetichizada de "luta". Essas definições deixam de lado questões fundamentais como o capital como forma de mediação social por meio do trabalho, da mercadoria e do valor, que engendra uma forma específica de dominação social abstrata. Essa é uma operação de positivação danosa, tanto para a teoria crítica como para uma possível prática emancipatória. O fetichismo da luta é, ele próprio, incorporado no fetichismo da mercadoria. O resultado: ler uma coisa quando o que está escrito é outra. Na esteira de minha tese está a ideia da impossibilidade de existir um fora do capitalismo, identificado seja como heterotopia, como comum, como diferencial ou com outros conceitos deslocados.

> A abordagem que vou delinear não nega a existência nem a importância de tendências residuais não capitalistas capazes de introduzir alguma heterogeneidade na ordem dominante e promover distanciamento crítico dela;

---

[432] Uso o termo para me referir a uma palestra de Slavoj Žižek no contexto do evento *Marxismo 2009*, em Bloomsbury, no dia 2 de julho de 2009, que ele nomeou de: "*What does it mean to be a revolutionary today?".* Em sua fala, ele afirma ser fundamental, para se manter fiel à ideia de comunismo, uma crítica atual sobre os papeis do socialismo de Estado, do *welfare state* e até mesmo de outras perspectivas, como a *democracia real ou radical*. Para Žižek, é necessário acabar com uma certa nostalgia histórica de um passado puro (seja Stalingrado ou as tribos primitivas), como também com um fetichismo que poderia chamar de espacial: querer encontrar algum lugar onde "things are really happening". Para continuar a digressão em forma de nota, lembro do filme chileno-espanhol *Machuca*, dirigido por Andrés Wood em 2004. O filme narra a história de uma criança de classe média alta, Gonzalo Infante, às vésperas do Golpe de Pinochet contra o governo de Salvador Allende. Gonzalo é aluno de uma escola católica renomada e clássica da elite de Santiago, mas que, como diz um dos conservadores de direita retratados no filme, era comandada por *padres rojos*, que estavam incumbidos em práticas de uma educação inclusiva em consonância com a política educacional adotada por Allende. Para tanto, passaram a aceitar nas classes jovens pobres, claramente deslocados do conjunto. Gonzalo Infante se torna amigo improvável de um deles, Pedro Machuca, que vive em uma *acampada* na periferia de Santiago. Os dois frequentam a casa um do outro e, embora crianças, notam os abismos que os separam. Várias cenas confirmam esse abismo, por exemplo, quando uma amiga dos dois jovens, também pobre, diz que Gonzalo é um esnobe ou xinga sua mãe, que estava num protesto contra Allende. O interessante, entretanto, é o final do filme. Com o golpe militar, a *acampada* que Machuca morava é removida pelo exército como um "antro de marxistas" (a expressão é do filme). Gonzalo estava no terreno no momento vendo os horrores de um despejo: as pessoas eram arrancadas de suas casas sob a mira de fuzis. Um dos soldados trata Gonzalo como um dos ocupantes e o leva em direção aos outros, que sofriam nas mãos dos militares; ele tenta dizer que não era morador, mas o soldado o ignora. Até o momento em que Gonzalo diz "Olhe para mim!". Existia uma diferença tácita entre o jovem de classe média alta e o pobre que, agora, o soldado havia captado, permitindo que ele fosse embora, abandonando seu amigo. Essa estratégia sempre esteve ali, mesmo que Gonzalo não houvesse se atinado para ela: ele não fazia parte daquilo e *todos* sabiam. Bastava dizer "olhe para mim, olhe como sou diferente deles". Não é algo do tipo que realmente acontece com muitos dos *teóricos* e *acadêmicos* de hoje?

> mas fornece a base para uma crítica das tentativas teóricas que se concentram exclusivamente nessas tendências porque consideram que o capitalismo é um todo unitário. Enquanto essas abordagens sobre o problema da resistência e oposição concebem a sociedade capitalista apenas como reificada e deformante e tratam o pensamento e as práticas críticos como historicamente indeterminados, a análise do capitalismo pretende indicar que as possiblidades de distanciamento crítico e heterogeneidade são geradas socialmente a partir do interior da estrutura do próprio capitalismo (POSTONE, 2014 [1993], p.55)

Esse quadro mais matizado em relação às possibilidades e impossibilidades é o que aparece ao final do texto de Ananya Roy (2017 [2011]), em que a autora se posiciona contra as narrativas apocalípticas e distópicas da favela, mas, depois de um exame crítico da bibliografia do urbanismo subalterno, também reclama da celebração do *habitus* das cidades faveladas e das posturas que atribuem uma única agência automatizada a essa população. Esse quadro aparece em textos como os de Ribeiro (2017), Bastos *et. all.* (2017) e Bittencourt (2016). O próprio Holston (2013 [2008], p.400), que leu a autoconstrução e as vivacidades dela decorrentes no território das periferias como uma cidadania insurgente, vê nelas "também uma estratégia de dominação"[433].

É isso que vemos avançar em todo o mundo, seja nas favelas em Paris, que ressurgem no leito do rio Sena abrigando aqueles mais precarizados, seja nos cortiços ingleses que suas condições de vida remetem ao período vitoriano, ou seja a explosão dos sem-teto nos Estados Unidos. Todas essas formas estão em sintonia com as periferias e representam a condição periférica avançada.

Dessa maneira, está em relevo um momento que é, de fato novo – muito embora já circunscrito no próprio *ser* do capital que, historicamente só se pode reproduzir na medida em que produz uma periferia. Essa periferia não é mais apenas *reserva,* seja de mão de obra, ou seja de território para exploração, mas a periferia inaugura uma determinada condição, a condição periférica, que se torna o próprio meio de exercício da dominação abstrata do capital no lugar do trabalho que, como emprego, foi o amalgama desta forma social.

Da forma como percebo, é preciso nos aproximarmos de ninguém menos que Agamben (2002, p.37). Embora seja um europeu que não estude periferias e sim escritos antigos,

---

[433] Seria necessário ter em conta o que Robert Kurz (2016 [2003, p.161) afirma: "Agamben traz à evidência a medusa oculta por detrás das frases democráticas, por detrás da eternamente ruminada promessa de aspiração à felicidade, de saúde e satisfação de necessidades, do direito humano à inviolabilidade do corpo, etc., o que é uma maneira de a *vida nua* de banimento e abandono ficar fechada na suposta *vida qualificada* do cidadão do Estado Democrático de Direito".

ele parece ter compreendido o *zeitgeist* de nossa época: "Uma forma de vida verdadeiramente heterogênea não existe mais.[434]"

Estado crítico do estado de exceção: a violência

Todo esse processo desemboca num *estado crítico*: a violência. Seja a violência estrutural e sistêmica, designando o próprio funcionamento do sistema, ou a violência *strictu sensu*, percebida no cotidiano, em maior ou menor intensidade, como relacionada ao uso de armas, agressões[435]. O ponto interessante é notar que, cada vez mais, elas estão sobrepostas.

A dinâmica da reprodução social no capitalismo tardio, a sociedade burocrática do consumo dirigido se funda no que Henri Lefebvre (1992 [1968], p.199) chamou de "ações terroristas das formas". A própria maneira como acontecem as relações sociais no capitalismo está assentada numa violência. Seguindo essa constatação, Lefebvre apresenta um esquema para entender as estruturas de repressão e sua evolução: todas as sociedades de classe seriam, de alguma forma, *sociedades repressivas* – pela própria natureza da estrutura de classe se faz necessária a existência de determinados mecanismos de persuasão e opressão. Os rearranjos da sociedade, em especial ao longo do século XX, foram identificados pelo autor como um fenômeno que denomina de *sociedades super-repressivas*, na qual os mecanismos anteriores já fazem parte da própria vida cotidiana, estando completamente absorvidos pelos indivíduos. Com o desenvolvimento desse processo, Lefebvre chega a ideia de *sociedade terrorista*, em que a violência e o terror se tornam difusos planetariamente.

De uma certa maneira, parece ser profícuo refletir sobre a política nestes tempos, ou, para fazer coro à Mbembe (2018 [2003]), se trata de uma *necropolítica*. Uma reflexão que interrogue as relações entre política e morte que só podem funcionar em um estado de emergência total.

---

[434] Aqui, em franca oposição ao que afirma Zibechi (2015, p.56 – grifo meu): "mas parece **fora de dúvida** que esses espaços abrigam potencialidades de mudança social que ainda não fomos capazes de descobrir em toda a sua magnitude". Penso que ao se tratar deste assunto, deve-se manter um saudável ceticismo.
[435] Sobre isso, vale conferir o livro *Violência*, de Slavoj Žižek (2014 [2007]).

O poder punitivo, seja o do complexo policial-militar-carcerário, o que passa pelos meandros dos tráficos[436] – ambos, atacado e varejo – até o do poder judiciário racista, é o exemplo do estado de guerra civil para o qual se encaminha a realidade urbana marcada pela condição periférica: uma forma de gestão do estado crítico em que o estado de exceção se encontra.

Não é preciso gastar mais tinta para repetir o que, com maestria e erudição, Giorgio Agamben (2004 [2003]) já falou. Sendo assim, suas próprias palavras, registradas numa recente entrevista, explicam:

> O estado de exceção era um dispositivo provisório para situações de perigo. Hoje se tornou um instrumento normal de governo. Com a desculpa da segurança diante do terrorismo, se generalizou. A exceção, por isso se chamava estado de exceção, é norma. O terrorismo é inseparável do Estado porque define o sistema de governo. Sem o terrorismo, o sistema atual de governo não poderia funcionar. Há dispositivos como o controle das impressões digitais, ou o escaneamento que te fazem nos aeroportos, que foram adotados para controlar os criminosos e agora são aplicados a todos. Da perspectiva do Estado, o cidadão se transformou em um terrorista virtual. Do contrário, não se explica o acúmulo de câmeras que nos vigiam em todas as partes. Somos tratados como criminosos virtuais. O cidadão é um suspeito, numerado, como em Auschwitz, onde cada deportado tinha seu número (AGAMBEN, 2018, s.p.).

Essa formulação apareceu no jurista alemão Carl Schmitt, segundo Kurz (2016 [2003], p.136), "um dos pensadores mais lúcidos e simultaneamente mais malignos da ideologia alemã no século XX". Foi ele quem, em *Teologia Política* (SCHMITT, 1985 [1922], p.11 *apud* KURZ, 2016 [2003], p.136)[437] definiu como funcionaria o *estado de exceção*: "Soberano é quem decide sobre o estado de exceção". Com isso, Schmitt estaria colocando em evidência, ainda na primeira metade do século XX, o calcanhar de Aquiles da doutrina moderna do Estado Democrático de Direito (de que, até hoje, se esquiva embaraçosamente) e sua inaudita verdade escondida: o estado de exceção lança luz – ironicamente ou não, desde o *Iluminismo* – sobre a essência normal (KURZ, 2016 [2003]). Conforme bem ressaltado por Agamben (2004 [2003]), a estrutura paradoxal do estado de exceção consiste que, nesse caso, a transgressão da lei e o seu cumprimento não podem ser distinguidos. Assim, todos os abusos dos aparelhos de segurança aparecem nas *zonas cinzentas* do próprio direito positivo, resultando numa série de abusos que perpassam a vida quotidiana num asselvajamento continuado de todo o mundo.

---

[436] A raia da barbárie nos interpela mais uma vez mais, desta vez, na manchete do caderno de notícias *Uol*, escrita por Hanrrikson Andrade, em 31 de Julho de 2018: Dobra o percentual de crianças de 10 a 12 anos que entram para o tráfico no Rio, diz estudo de ONGs.

[437] SCHMITT, Carl. 1985 [1922]. **Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität**. Berlin.

Mas, retornando à formulação schmittiana, poder-se-ia perguntar: mas quem seria *o soberano?* Pergunta para a qual só se pode responder: *o capital*. Esse *soberano em abstrato* lança mão de um tribunal sumário planetário que caminha ao lado da decomposição das formas de mediação social e é de dar inveja à *Na colônia penal*. Assim, todos os englobados nesse *banimento* pelo soberano sofrem a sujeição ao princípio vazio[438] da soberania, degradados a sujeito-objeto da soberania. Ao mesmo tempo em que o poder soberano age violentamente – direta ou indiretamente –, a violência aparece também como o novo amálgama social.

Um desses efeitos de expansão da violência no nosso quintal: no Rio de Janeiro, nos últimos seis anos, passou-se da contratação de 500 novos policiais militares por ano para o número escabroso de 6 mil por ano[439] (MENEGAT, 2014). A instituição que detêm – em tese – o monopólio da violência, faz seu uso: a letalidade policial cresce, não apenas no Brasil[440], mas em todo o mundo. Parece ser esse o tipo de atividade que escora o mundo que desaba.

Paulo Arantes (2014, p.171) é taxativo: "a curva é descendente e, como se disse, de expectativas decrescentes". Com o encurtamento, ao passo que descem até o subsolo da civilização moderna, o poder punitivo e a violência são, por sua vez, ascendentes – e exponenciais. Conforma-se, a partir daí, um *paradigma gestionário de exceção*. Tornam-se rotina expedientes *de exceção* (que, portanto, deixam de ser de exceção e se tornam a norma, mas deixo a lógica formal de lado). O regime de urgência instaurado pelo novo tempo do mundo explica e justifica a violência como forma de *administração do mundo como barbárie* [441].

---

[438] Conforme explica Kurz (2016 [2003], p.159): A forma do valor ou a relação de valor, encarnada na forma do dinheiro reacoplada em si própria através do processo de valorização, no fundo constitui primariamente esse vazio metafísico, a absurda "mera forma de uma legislação universal" de Kant, esvaziada de qualquer conteúdo que aparece em Agamben como vigência sem significado ou princípio vazio.

[439] Conforme notícia veiculada no RJTV de 28 de julho de 2017, o número de desligamentos e aposentadorias na mesma corporação também só cresce. Em uma reportagem de setembro de 2018 da *Redação Hypeness* foi vinculado os dados da Ouvidoria da Polícia do Estado de São Paulo que o número de suicídio envolvendo policiais militares cresce rapidamente, está acima da média da sociedade civil e é muito maior do que os militares mortos em confrontos. Desde 2008, nos Estados Unidos essa realidade já é conhecida, conforme coluna publicada no New York Times, em 8 de Abril: *Suicide Bigger Threat for Police Than Criminals.*

[440] Conferir a reportagem de Clara Velasco e Gabriela Caesar, para o portal G1, do dia 10 de maio de 2018: Cresce número de pessoas mortas pela política: aumento é de 20%.

[441] Enquanto escrevo essas palavras, em setembro de 2018, recebo a notícia que um homem negro foi morto por policiais. Depois de uma tarde chuvosa, aguardava no ponto de ônibus segurando um guarda-chuva que foi confundido com um fuzil pelos agentes da lei. Eis a assustadora tradução da ideia de *homo sacer*. É nesse mesmo registro que se deve entender a surpreendente, e não menos assustadora, reportagem do portal

Como tal crise generalizada chega a esse ponto? Bonifácio (2017) argumenta que o aumento da violência tem a ver com a crise do valor. Algo que Tupinambá (2018) chegou a comentar relacionando essa crise com a era das expectativas decrescentes. As ideias propriamente modernas, que sustentaram o capitalismo, como as de cidadania, direitos humanos, emprego, sujeito de direitos, encontram neste momento seu ponto de colapso. Essa inflexão é traduzida, no nível imediato, por uma redução radical das condições de consumir serviços e bens, o que, por sua vez, "realizava" os ideais modernos. Lefebvre (1991 [1974]) chamou esse circuito de *condição de usuário*. Aqui, devemos entender a expressão como a condição de um usuário de serviços e de bens de consumo coletivo que define, em larga medida, o conteúdo da cidadania capitalista. Dessa forma, a política se resume a reivindicar o bom funcionamento desses serviços. Mas, quando esses serviços que sustentavam a sociedade deixam de ser acessíveis como eram, a experiência dos indivíduos só pode ser traduzida pelo sentimento de perda. Eis a mudança da *condição de usuário* para a *condição periférica*, que reorganiza a demanda dos indivíduos – e não poderia ser de outra forma – sob o signo da violência. Ou seja, o recrudescimento da violência e sua generalização são o resultado de um processo de dissolução do social e de seu amálgama. A história do capital foi, durante muito tempo, a história da formação do mercado de trabalho, da consolidação do emprego como forma de mediação social e de sua disciplinadora produção subjetiva nos indivíduos. Entretanto, o fim dessa forma de mediação parece iminente com esse novo tempo do mundo e a expansão da condição periférica. Dessa forma, se já não se tem o que fazia a sociedade manter-se unida e funcionar, em seu lugar, a violência – na base da força bruta ou abstrata – mantém as coisas no lugar e o regime de dominação reinventado[442]. O *continuum* punitivo-securitário de que fala Wacquänt (2007 [2000]) não é outra coisa na condição periférica

Diário de Notícias, de Portugal que, também em setembro de 2018 publicou a reportagem com o título: "Na Bulgária, caçar refugiados é um desporto" em que conta como Valev, dono de um ferro-velho búlgaro, organiza um grupo paramilitar, armado com 50 outros homens, sete tanques e um helicóptero, que vigia as fronteiras do país contra emigrantes. A expressão da manchete é do próprio Valev.

[442] Para nos referirmos somente ao Brasil, as manchetes escorrem sangue: Policiais deram mais de 100 tiros em carros de jovens mortos no Rio (G1, 2 de dezembro de 2015); 2017 teve recorde de mortes no campo (Jornal do Brasil, 5 de junho de 2018). Em três dias, Ceará tem duas chacinas maiores que a da Candelária (Jornal O Povo, 29 de janeiro de 2018). Jovem é morto com tiro na cabeça durante abordagem policial em Ouro Preto (16 de setembro de 2017). São Paulo registra 10 chacinas com 39 mortos em 2017, 66% mais do que o ano passado (Bom Dia Brasil, São Paulo, 10 de novembro de 2017). Número de chacinas dobrou durante intervenção no Rio (O Dia, 26 de abril de 2018). Dentre esses casos, merece destaque a morte do jovem estudante Marcus Vinicius, de 14 anos, que foi baleado por um blindado militar enquanto vestia o uniforme militar, ocorrida no dia 20 de junho de 2018. Exatos três meses antes, Marielle Franco, vereadora do PSOL no Rio de Janeiro, foi assassinada com oito tiros.

do que um *continuum* de vítimas que mais parece um aforismo benjaminiano, agora encarnado.

Sendo assim, olhar para o mundo do trabalho e para o seu *fim* pode esclarecer sobre o estado crítico do estado de exceção. Afinal, como foi dito, o próprio emprego – como mediação social – é hoje uma exceção.

Seja no *reality show* "O Aprendiz", com as falas com aura de sabedoria de Roberto Justus (*apud* VIANA, 2012, p.56) – (O Márcio [demitido da vez] foi acusado aqui e não reagiu. O Luiz [que se salvou] gagueja, falou errado, estava se debatendo para sobreviver, esse é um instinto que eu preciso ter num executivo) –, ou na *ficção*, como no filme *Le Couperet*, de Costa-Gravas (2005), em que um executivo desesperado por emprego elimina rivais assassinando-os. O interessante para notar é como até a *realidade concreta* já está completamente marcada pela violência que aparece onde o emprego desaparece. Ironicamente, é preciso ressaltar, junto com Marx, que o emprego apareceu exatamente às custas da violência.

Tendo isso em conta, para me fazer claro, cabe retornar a Florestan Fernandes (*apud* ARANTES, 2014, p.384)[443] e à sua explicação sobre a forma peculiar de luta de classes no Brasil. No capitalismo dependente e periférico, a guerra social se expressa entre duas categorias "empíricas" facilmente observáveis: os possuidores de bens (que monopolizam os benefícios do sistema) e os não possuidores de bens (que vivem o inferno como condenados pelo sistema). Essa brutal assimetria que lembra a Europa do século XVII desloca para a margem o conflito entre capital e trabalho. Ao contrário, a forma de sair da categoria de "condenados pelo sistema" é, exatamente, se integrar às arraias da relação capital e trabalho: a porta estreita do assalariamento. Florestan, para o susto de seus camaradas, conclui que, numa economia dependente, ocorre o fenômeno de uma identificação positiva com a proletarização, vista como ascensão social e como uma forma de privilégio. O trabalho é o que concretiza a conciliação dos condenados do sistema com sua posição social.

[443] Paulo Arantes não nos dá a fonte da citação de Florestan.

A geração de emprego, então, passa a ser percebida como um favor do capital. Se ele não precisa mais de gente, as pessoas continuam a depender de sua *boa vontade*[444]. E aí o emprego passa a ser louvado, perseguido e disputado.

Mas é importante salientar que esse diagnóstico não significa a eliminação do trabalho – ao contrário, em termos de trabalho, o capital, que encontra sua substância nessa forma de mediação social, já não desperdiça uma única gota sequer, ainda que, cada vez mais, não pague nem um único centavo por isso – generalizando a forma da viração, da precarização e do desemprego.

A metáfora que Viana (2012) busca tem uma exatidão sombria: em Auschwitz[445], Primo Levi (2002 [1986])[446] se deu conta de um processo muito específico. A situação em que estavam submetidos incutia nos prisioneiros uma colaboração inaudita. Os alemães recrutavam entre os próprios prisioneiros aqueles que iriam executar o *trabalho sujo*. Designava-os como *Sonderkommand*[447], o grupo que era um tipo muito específico de colaboradores. Primo Levi cita o caso de um pedreiro que estava no campo de concentração e foi convocado pelos seus captores para a construção de um muro para uma posição de defesa. O ódio que ele sentia dos alemães não o impediu que construísse muros sólidos e bem assentados, que iriam proteger seus inimigos[448]. O esforço, nesses casos, não era apenas um medo de represálias, mas "um exercício da mente, como evasão do pensamento da morte, como modo de viver o dia a dia; de resto, é experiência comum que os afazeres cotidianos, ainda que penosos ou cansativos, ajudam a desviar a mente das ameaças mais graves" (LEVI, 2002 [1986] p.105 *apud* VIANA, 2012, p.148).

---

[444] A população de Mariana, que clamava pela continuidade do funcionamento da Samarco, mesmo depois do crime ambiental de tamanhas proporções, ou a cínica propaganda do McDonald's, que é a empresa que mais gera a oportunidade do primeiro emprego, são a confirmação desse tipo de situação que interpreta a santa benevolência do capital.

[445] Impossível não remeter à inscrição sinistra no pórtico de entrada do campo de concentração: Arbeit Match Frei. O trabalho liberta.

[446] LEVI, Primo. 2002 [1986]. **Os sobreviventes e os afogados**. São Paulo: Paz e Terra.

[447] A rotina dos prisioneiros responsáveis pela execução das câmaras de gás é narrada no livro *Sonderkommando: no inferno das câmaras de gás (*Editora Objetiva, 2010), que serviu de inspiração para o filme *O filho de Saul* (*Saul Fia*, 2015), do húngaro Lásló Nemes.

[448] Seu relato é nauseante: "O mundo no qual se precipitava era decerto terrível, mas também indecifrável: não era conforme nenhum modelo, o inimigo estava ao redor, mas também dentro, o nós perdia seus limites, os contendores não eram dois, não se distinguia uma fronteira, mas muitas e confusas, talvez inúmeras, separando cada um do outro. Entrava-se esperando pelo menos a solidariedade dos companheiros de desventura, mas os aliados esperados não existiam; existiam, ao contrário, mil mônadas impermeáveis e, entre elas uma luta desesperada, oculta e contínua. Essa revelação brusca, que se manifestava desde as primeiras horas de cativeiro, muitas vezes sob a forma imediata de uma agressão concêntrica por parte daqueles em que se esperava encontrar os futuros aliados, era tão dura que derrubava a capacidade de resistir. Para muitos foi mortal, indireta ou até indiretamente: é difícil defender-se de um golpe para o qual não se está preparado." (LEVI, 2002 [1986], p.32-33 *apud* VIANA, 2012, p.147).

A disputa entre esta classe específica de colaboradores não é mero exagero retórico. O holocausto se tornou aquilo que Adorno temia: o modelo da sociedade *normal*[449]. Assim, penso que a *colaboração*[450] no dia a dia não está tão distante dos campos de concentração[451]. Em ambos os casos, a categoria moral da *escolha* – como se um indivíduo tivesse escolha em qualquer dos cenários – falha em captar a especificidade do mundo balizado pela generalização do medo. É preciso aqui dar ainda mais relevo à *banalidade do mal* que Hannah Arendt (1983 [1963]) analisou – entretanto, agora não mais como uma exclusividade de Eichmann ou dos nazistas. "Fui empregado para espancar" – diz um dos guardas d'*O processo*, de Kafka (2005 [1925, p.89) – "por isso espanco".

Thomas Hobbes (2003 [1651], p.253 *apud* SAFATLE, 2017)[452] foi perspicaz ao perceber que o afeto fundante do laço social – ao menos desde a modernidade – é o medo. Em suas palavras: "de todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las". Como explica Safatle, para Hobbes, o ser humano é um tipo específico de animal que não tem um lugar que lhe seja natural. Portanto, estando deslocados dessa natureza primeira, eles podem desejar tudo. A consequência dessa afirmação é que se todos podem desejar tudo, imediatamente funda-se um tipo de relação que é violenta e concorrencial. Nas palavras do próprio Hobbes, esse é um "estado de guerra de todos os homens contra todos os homens". A saída para esse estado de guerra seria, para Hobbes, o estabelecimento da figura do Estado – o Leviatã. Ou seja, o contrato social que sustenta a sociedade existe por decorrência do afeto do medo[453].

---

[449] "A singularidade de Auschwitz apenas pode ser pensada em conjunto com a universalidade do campo de concentração na modernidade, e vice-versa" (KURZ, 2016 [2003], p.161). Na Minima Moralia, Adorno (2008 [1951], p.51) esclarece: "Milhões de judeus foram assassinados, e isso seria um entreato e não a catástrofe mesma. O que, afinal, ainda espera essa cultura? E mesmo que restasse um tempo de espera infindável, seria possível imaginar que aquilo que aconteceu na Europa não tenha consequência, que a quantidade de vítimas não se convertesse em uma nova qualidade da sociedade toda, na barbárie?" Hoje, arrisco, já teríamos uma resposta à esta questão.

[450] A colaboração aparece também nas *plantocracias*, como demonstra Mbembe (2014 [2013], p.42): "o negro da plantação é uma figura múltipla. [...] A vítima de hoje poderá, amanhã, transformar-se em carrasco ao serviço do seu senhor. Não é de estranhar que o liberto de hoje se torne um proprietário e caçador de escravos amanhã."

[451] Aqui, mesmo que as medidas de colaboração com a violência estejam direcionadas contra o próprio sujeito. O capital conseguiu incutir a ideia de sacrifício como momento fundamental da vida social, o que aparece tanto na pseudoliteratura de autoajuda como nos discursos de consultores motivacionais. O lema da companhia de artigos esportivos *Nike* é ilustrativo: *no pain, no gain*.

[452] HOBBES, Thomas. 2003 [1651]. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes.

[453] A origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens teriam uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns têm dos outros (HOBBES, 2003 [1651], p.28 *apud* SAFATLE, 2017, p.55).

Partindo dessa premissa *hobbesiana*, Safatle (2017, p.18) coloca que "se, de todas as paixões, a que sustenta mais eficazmente o respeito às leis é o medo, então deveríamos começar por nos perguntar como ele é produzido, como ele é continuamente mobilizado." A moderna sociedade produtora de mercadorias, portanto, transformou o medo contínuo da morte, da despossessão dos bens, da invasão da propriedade, do desrespeito à integridade em uma forma de coesão social. Sendo assim, o filósofo sustenta ser o *medo* o afeto político central para a compreensão da sociedade: como o afeto do medo circula[454].

O deserto das expectativas rebaixadas que avança em nossa *terra brasilis* parece anunciar a dramática periferização de todo o planeta. Retorno da acumulação violenta, mas não mais no sentido de criar o "mercado de trabalho", como foi o caso do famoso capítulo XXIV de Marx n'*O capital*. Agora é o contrário: violência para controlar a falta de empregos. A condição periférica coloca a *violência* como amálgama social. A primeira, portanto, se realiza numa condensação da *abstração real*, em geral em balas de estanho e porretes de madeira. Violência direta de uma dominação abstrata.

A truculência *aparentemente* sem sentido é o excesso necessário deste mundo administrado. Parece mesmo contraditório que algo tão irracional como a violência (gratuita?) coincida com o projeto da modernidade, baseada na razão técnico-econômico-instrumental[455].

Do devir-negro ao devir-periférico do mundo

A origem dessa violência pode ser rastreada desde o século XV. As grandes navegações são, por assim dizer, um preâmbulo à globalização. Se o horror nazi levou a uma série de

---

[454] Talvez precisemos partir da constatação de que sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuito de afetos. Como sistema de reprodução material de formas hegemônicas de vida, sociedades dotam tais formas de força de adesão ao produzir continuamente afetos que nos fazem assumir certas possibilidades de vida a despeito de outras (SAFATLE, 2017, p.17).

[455] Mais uma referência que aparece no texto de Silvia Viana (2012, p.145): como se sabe, o comando nazista em pouco tempo se livrou daqueles que gozavam sobre o sangue alheio no ofício corriqueiro da morte. Aqueles que, pelo contrário, sentiam a repulsa instintiva diante da carnificina eram mais eficientes, pois importava para a atividade não a perversão, mas a administração mais racional da relação entre tarefa e atividade, entre organização prescrita e organização real do trabalho. Dentro em pouco, no decorrer de seu aprendizado, sua preocupação se concentra exclusivamente na execução do trabalho: matar. O mais depressa possível, o maior número possível de judeus. Assim, eles vão desenvolvendo certas técnicas: técnicas de sucessivas camadas de judeus estendidos de bruços sobre os corpos ainda quentes dos da leva anteriormente exterminada, técnica da pontaria à queima-roupa na nuca, guiada pela aplicação da baioneta no pescoço, pois sendo muito embaixo o tiro nem sempre mata, e muito em cima, na cabeça, a bala faz explodir o crânio, espirrando sangue e pedaços de cérebro e ossos nas botas, nas calças e nas abas do casaco do algoz.

reflexões quanto à natureza banal do mal ou à sua racionalização instrumental, os seus fundamentos já poderiam ter os contornos distinguidos com o tráfico de escravos[456]. No entremeio de três séculos e meio (1500-1850), foram traficados 12,5 milhões[457] de homens, mulheres e crianças negras da África para a Europa e o Novo Continente[458].

Esse momento, não por coincidência, é correspondente ao nascedouro simultâneo do capitalismo e da modernidade.

Na obra incomparável de Susan Buck-Morss (2018 [2000]), fica demonstrado como os diletos arautos do Iluminismo, que se valiam da metáfora da escravidão para defender a propriedade privada (e a autopropriedade do corpo), não escreveram o suficiente sobre a escravidão dos corpos negros[459]. A ausência dos negros no discurso moderno sobre o humano – e, portanto, por consequência, do humanismo e da humanidade – é o subsolo por meio do qual o projeto moderno se difundiu.

Os negros, operando no fundo dos porões da máquina social que se tornava planetária, terão sido os primeiros foguistas da locomotiva Modernidade.

Olhando para esse quadro, Achiles Mbembe (2014 [2013]) apresenta uma tese pertinente e intrigante:

> Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A esse novo caráter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o *devir-negro do mundo* (MBEMBE, 2014 [2013], p.18).

Seu argumento, olhando para a história de constituição do capitalismo e para a sua atual formação, é que a forma da escravidão ganha o mundo: *devir-negro do mundo*. Esse é o

---

[456] Nas palavras de Mbembe (2018 [2003], pp.20-21): "as premissas materiais do extermínio nazista podem ser encontradas no imperialismo colonial"

[457] Nota metodológica que esclarece a natureza perversa: não inclui os que morreram na travessia nem o tráfico ilegal.

[458] Dados públicos divulgados pelo site www.slavevoyages.org

[459] "No século XVIII, a escravidão havia se tornado a metáfora de base da filosofia política ocidental, conotando tudo o que havia de mau nas relações de poder. A liberdade, seu conceito antítese, era considerada pelos pensadores iluministas como o valor político supremo e universal. Mas essa metáfora política começou a deitar raízes no exato momento em que a prática econômica da escravidão – a sistemática e altamente sofisticada escravização capitalista de *não* europeus como mão de obra nas colônias – se expandia quantitativamente e se intensificava qualitativamente, a ponto de, em meados do século XVIII, ter chegado a lastrear, de maneira paradoxal, a expansão ao redor do mundo dos próprios ideais do Iluminismo que tão frontalmente se contradiziam" (BUCK-MORSS, 2018 [2000], p.33 – grifos do original).

resultado, para Mbembe, do próprio desdobramento da modernidade. Como bem afirma o autor, "o Negro não existe enquanto tal" (MBEMBE, 2014 [2013], p.40): ele é um produto de uma determinada forma de vínculo social baseada na submissão e na exploração. Poderia, portanto, dizer que é um produto da máquina social e técnica indissociável do capitalismo[460]. É *mercadoria*.

É olhando para esse processo histórico que Mbembe percebe o movimento como uma totalidade e a divide em três momentos: i) do século XV ao XIX, acontece a espoliação organizada em proveito do tráfico atlântico. Aqui os negros-africanos são transformados em homens-objetos, homens-mercadorias e homens-moeda; ii) o final do século XVIII é marcado por uma série de ebulições nas quais os negros reivindicam o estatuto de sujeito, com as inúmeras revoltas de escravos, o combate pela abolição do tráfico, as lutas pela descolonização, pelos direitos cívicos e pelo desmantelamento do *apartheid*; iii) entretanto, de onde olha, Mbembe percebe um terceiro momento, com a alvorada do século XXI, em que a privatização sob a égide do neoliberalismo reconduz à objetificação dos sujeitos, decorrente do poder reificante do capital. Esse é, em seu argumento, o ponto que insere sua intervenção em analisar e denunciar uma determinada forma de dominação que ganha corpo e se torna evidente.

> Poder predador, poder autoritário e poder polarizador, o capitalismo precisou sempre de subsídios raciais para explorar os recursos do planeta. Assim o foi e assim o é, ontem e hoje, ainda que atualmente esteja a colonizar o seu próprio centro, e que as perspectivas de um *devir-negro do mundo* nunca tenham sido tão evidentes (MBEMBE, 2014 [2013], p.299).

O argumento de Mbembe é que *todos* estariam sujeitos a esse *poder abstrato* do capital de converter-se em mercadoria. "O Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria." (MBEMBE, 2014 [2013], p.19). Aqui é preciso ter em mente todas as implicações que Marx discute sobre a forma-mercadoria.

---

[460] Há um *outro* quadro de Klee que pode servir para pensar a dominação por estruturas cada vez mais racionalizadas e técnicas: "*Máquina de Gorjeios*" (1922) aproxima dois elementos que se referem a uma fusão entre o mundo natural e o mundo industrial, numa combinação do orgânico e do mecânico. Enquanto o termo *gorjeio* se refere aos pássaros que aparecem no desenho e são tema recorrente na obra de Klee, a máquina é sugerida pela manivela, fazendo lembrar uma caixa de música em que os pássaros que permanecem de bicos abertos gorjeiam quando ela se move. Ou seja, a dominação, no capitalismo, possui uma base que é assentada no emprego da técnica.

Seria preciso explicitar que a mercadoria possui um duplo de valor: de uso[461], concreto, e de troca, abstrato[462]. A partir daí conclui-se que, finalmente, o capital alcançou a metamorfose da vida em mercadoria: o que, antes, já havia sido feito com os negros. Aqui convém lembrar até mesmo do próprio Marx. No capítulo oitavo d'*O Capital*, apresenta um relato sobre os campos de arroz da Geórgia e nos pântanos do Mississipi em que aparece toda a avidez em extrair do gato humano a maior quantidade possível de trabalho no menor tempo possível. Alí, a vida nos negros é sacrificada da forma mais inescrupulosa. Muitos – inclusive o autor J.E. Cairnes que Marx cita – acredita que essa fase havia sido superada. Entretanto, o próprio Marx (2013 [1867], p.339) diz: "*Mutato nomine de te fabula narratur* [A fábula fala de ti, só que com outro nome!]". A condição de um escravo e de um trabalhador não é a mesma, mas a potência que o momento atual do capitalismo revela parece ter girado ao contrário os ponteiros do relógio – revelando uma forma que não é completamente inédita na história.

O interessante aqui é notar que, em Mbembe (2014 [2013], p.34), o atual momento do capitalismo conduziu a um rearranjo das relações de raça que ele capta sob a ideia do *devir-negro do mundo*. Isso seria, para ele, uma tendência interna à própria modernidade capitalista de "transnacionalizar a condição negra". Do devir-negro chegamos ao devir-periférico. Eles não são diferentes, mas integram o mesmo processo de dominação social do capital.

Da mesma maneira que a condição negra se generaliza como condição dos sujeitos, a condição periférica também alcança todo o planeta. Enquanto uma tem como foco a relação intersubjetiva dos indivíduos, que passam a ser assujeitados por estruturas de poder, a outra evidencia o caráter voltado para a produção do espaço e para sua dialética de produtor e produto das relações sociais.

A condição periférica, portanto, indica um momento constitutivo do desenvolvimento histórico do capitalismo em que a própria relação centro-periferia, que configurou, entre outras coisas, relações internacionais e intraurbanas, passa por um rearranjo, estando todo

---

[461] "O Negro é antes de tudo o resto de um corpo – gigantesco e fantástico -, um membro, órgãos, uma cor, um odor, carne humana e carne animal, um conjunto inaudito de sensações" (MBEMBE, 2014 [2013], p.76).

[462] "Realidade de uma vida vazia; o assombramento, para milhões de pessoas apanhadas nas redes da dominação de raça, de verem funcionar os seus corpos e pensamentos a partir de fora, e de terem sido transformadas em espectadores de qualquer coisa que era e não era a sua própria vida" (MBEMBE, 2014 [2013], p.19).

o espaço, agora, marcado pela precariedade, escassez e um reconhecimento intersubjetivo danificado.

Considerações parciais

A situação da condição periférica é uma expressão nova e recente, que ganha notoriedade pela sua extensão e intensificação que neste momento histórico de desenvolvimento das contradições do capitalismo engendra. É, de certa forma, o desenrolar de uma forma pretérita que sempre existiu no seio da acumulação capitalista, mas que é metamorfoseada no capitalismo tardio da crise infinita: se a *funcionalização da pobreza* dos anos 1970, como descritas, se dava a fim de pressionar por uma redução dos salários, hoje a situação é outra. A acumulação e a realização do lucro se efetivam agora por meio das formas mais exteriorizadas e fetichizadas, como puro espetáculo, na medida em que, por conta da constante elevação composição orgânica, se descola da forma de dominação social historicamente consolidada pelo capital, o trabalho. Desse desgarra-se, uma outra forma de dominação se efetiva, realizando a dominação do capital. Uma dominação pela precariedade que se aumenta, pela pobreza pandêmica, pela dissolução social: em suma, por meio da *condição periférica*.

O atual período histórico de desenvolvimento das contradições do capitalismo tardio é o momento em que acumulação se torna autonomizada da dominação e, por conseguinte, a dominação se torna independente da categoria que até então serviu de lastro, o trabalho. Essa imbricada dialética levou a uma forma historicamente determinada que só agora se revela completamente: a alteração no regime de acumulação em direção a uma forma mais exteriorizada e fetichizada, que realiza o "sonho" do capital, também implica na alteração na forma por meio da qual acontece a dominação social. A dissolução do trabalho como mediador social entre os indivíduos que era também o terreno no qual a dominação social se realizava, indica um momento de passagem no qual a astúcia do capital se metamorfoseou. A consequência imediata desta alteração é uma subtração de sujeitos da esfera do reconhecimento social – sem trabalho simplesmente não aparecem –, assim, soma-se a precariedade e privação do acesso dos bens e serviços, por fim, até uma expectativa em relação ao futuro parece em debacle para aqueles subtraídos da forma-trabalho. Essa situação, de uma certa maneira, sempre já esteve presente na periferia. Entretanto, há uma novidade: a generalização da condição periférica. E é exatamente com o alastramento desta condição, tal qual fogo na pradaria, que lhe atribui, ao mesmo tempo, um novo conteúdo: transforma a superpopulação, antes, relativa, em

uma superpopulação absoluta, uma massa de inempregráveis que está integrada a totalidade social de uma maneira sui generis: excluída de participar do processo produtivo e, portanto, de vender sua força de trabalho para acessar os recursos necessários à sua sobrevivência (que acontece se endividando ou em redes de reciprocidade), mas pertencentes as raias da dominação social fetichista e abstrata de um poder estranhado e estrangeiro. Estas duas esferas, produção e dominação, são, por assim dizer, não coincidentes.

Na década de 1970 restou evidente que o boom do pacto fordista do pós-guerra, que ainda se assentava no consumo massivo de trabalho vivo na produção industrial, estava esgotado – esgotado pelas tendências contraditórias do próprio processo social. Observou-se, então o fenômeno da estagflação, de uma coexistência da queda do crescimento econômico simultaneamente ao aumento das taxas de inflação, ao passo que a força de trabalho era demitida em massa (HARVEY, 1996 [1993]). Diante disso, as economias de mercado passaram por uma metamorfose que deu as bases para a nova forma de acumulação de riqueza, embora muito precária no longo prazo. A revolução neoliberal que tomou conta de todo o mundo, aplicada de maneira doutrinária pelos governos, deu as condições de possibilidade para o ganho de autonomia e importância dos mercados financeiros - a desburocratização e desregularização deste setor, bem como a doutrina de investimentos voláteis e ágeis (HARVEY, 2013 [2010]). Com isso, o capital portador de juros muito rapidamente substituiu o capital industrial como principal elemento da acumulação global e de angariação de riquezas. Surge, aí, um novo regime de acumulação baseado na propagação explosiva de créditos e títulos financeiros de todos os tipos, se tornando o verdadeiro motor da economia.

O movimento de ascensão econômica foi possível com essa passagem para uma economia financeira-especulativa. A década de 1990, quando aconteceu o boom da *new economy*, que levou a cotação das ações de várias empresas a patamares elevados, colocou um certo otimismo nesta medida que, junto com a derrocada do socialismo soviético, levou a promulgação, feita pelos apologistas do capital, do fim da história. Neste tempo de apogeu, reinou, temporariamente, um clima eufórico. Mas durou pouco. O inchaço dos mercados financeiros rapidamente ficou as claras, na passagem para o século XXI com a bolha da internet e, apenas oito anos depois, a ainda mais profunda e destrutiva, bolha imobiliária – que atingiu até mesmo as instituições bancárias globais, o coração desta forma de acumulação. Entretanto, o sistema bancário que havia se estremecido a ponto de ruína foi escorado rapidamente pelo poder do Estado que assumiu as dívidas e despejou

mais dinheiro na circulação. Manteve-se o membro necrosado às custas de infecionar todo o sistema, mas este é o próprio funcionamento da forma contraditória do capital.

Assim, a acumulação de riquezas por meio dos mercados financeiros explica porque a acumulação não sucumbiu, mesmo derretendo as bases da valorização, o emprego de trabalho vivo. Agora, essa angariação de dinheiro se sustenta por uma acumulação espetacular, que tem uma estrutura de espetáculo, de ficção. Marx (2017 [1894]) já parecia ciente desta natureza ao, no livro III d'*O Capital*, apresentar a ideia de capital fictício. Marx foi capaz de antever a importância dessa forma fictícia do capital em substituir o capital diretamente produtivo como força-motriz da acumulação exatamente por perceber o desenvolvimento contraditório desta forma social, e já em seus estudos para a escrita d'*O Capital*, colocar a tendência solapsista do capital em destruir as bases de sua própria valorização, evidentemente, sem colocar nada no lugar senão a especulação e o espetáculo.

Nestas condições, não se trata de reportar a financeirização como aparência em contraposição a uma essência que corresponderia a uma "economia real" que fornece o lastro da primeira. Ter essa noção impede de cair na ingenuidade de, ao olhar para o capitalismo especulativo espetacular, acreditar num retorno a um certo capitalismo saudável, baseado na produção e no trabalho. Marx demonstrou que, no movimento do capital, é impossível fazer a roda girar ao contrário e a financeirização faz parte dos desdobramentos da própria forma do capital que é contraditória. Assim, angariação de dinheiro e acumulação de riqueza se descolam do princípio de mediação social que, historicamente, se constituiu: o trabalho.

Neste momento, há, portanto, uma desidentificação entre acumulação e dominação. Esta desidentidade aparece na condição periférica. O circuito da acumulação, de angariação de dinheiro toma seu rumo espetacular, exteriorizado e fetichizado que é quasi-independente. Esse movimento é, na verdade, tanto espetacular como especular. Por outro lado, a dominação social perde seu verniz civilizacional que o capitalismo parecia ter logrado em atribuir a si mesmo outrora. Se durante um tempo pareceu ser possível manter um reconhecimento social crescente, com o consumo de bens e serviços também ascendente, com uma certa promessa civilizacional, hoje já se sabe que o movimento da acumulação é tão maior quanto menos "humano" – No filme *Le Capital*, de Costa-Gravas (2012), as ações do Banco Phoenix crescem na proporção das demissões, como uma espécie de divindade sacrificial sempre insatisfeita. A intuição de Marx e Engels (2010

[1848]) de se referirem ao capital como um demônio que foge do controle do bruxo que o invocou é mais real do que provavelmente a dupla pensou. A dominação perpetrada por esta forma social putrefata, mas perpétua, saí do âmbito da produção e se estende por todo o tecido social. A condição que permitia a efetivação desta dominação, a condição de trabalhador, sai de cena e é substituída pela condição periférica.

O capitalismo contemporâneo parece ter conseguido produzir a abundância com uma mão, enquanto, com a outra, aprofunda a miséria. O resultado disso é uma arbitrariedade sobre o rumo da vida, uma relativização: a vida dos sobreviventes é uma sobrevida – assim como toda mercadoria é, de alguma forma, um produto excedente, produzido para outrem. A condição periférica indica um pouco dessa qualidade de sobrante, de supérfluo com que toda a humanidade se vê às voltas. Algo de prenúncio estava nos campos de concentração, "o lugar no qual se realizou a mais absoluta condicio inhumana que já se deu sobre a terra" – escreve Giorgio Agamben (2015 [1996], p.41).

Conforme lembra Mbembe (2017 [2016]), num curto mas profundamente instigante texto, essa *reviravolta* aparece, exatamente, depois de um certo decantar dos efeitos que o capitalismo neoliberal deixou ao mostrou suas garras quase meio século atrás. Em seu retrovisor está uma "multidão de sujeitos destruídos, muitos dos quais já estão convencidos de que seu futuro imediato será uma exposição contínua à violência e à ameaça existencial". Sua conclusão é aterradora e sinistra: "a política se converterá na luta de rua e a razão não importará".

No decurso da dialética do esclarecimento, mais de 70 anos depois do texto de Horkheimer e Adorno (2010 [1944]), a própria razão instrumental levou a dissolução da razão. Assim, poderíamos arriscar colocar no banco de réus o *Iluminismo*. O poder nazi guarda uma genealogia mais ou menos evidente com o imperialismo colonial, mas também, lembra Mbembe, se conecta na serialização de mecanismos técnicos para conduzir as pessoas a morte, aperfeiçoados entre a Revolução Industrial e a Primeira Guerra. Ainda, prossegue o autor, é possível rastrear o *terror* até a revolução francesa e a adoção da guilhotina, "vista como menos humilhante do que o enforcamento, tal inovação na tecnologia de assassinato visa não só civilizar as maneiras de matar, mas eliminar um grande número de vítimas em um espaço relativamente curto de tempo" (MBEMBE, 2018 [2003], p.22). A lei da produtividade é implacável.

Uma forma única de articular a racionalidade instrumental e a racionalidade produtiva e administrativa que, como fim, tem o extermínio da razão. Destino compartilhado de tantas outras formas de mediação social neste badalar do novo tempo do mundo. Em seu lugar, as formas da luta violenta tomam conta, vide a rápida ascensão do fascismo e das novas formas de escravidão, que se realizam nesta condição periférica.

Diante dessas determinações impostas pela condição periférica, não se pode deixar de assumir que as próprias periferias se convertem no *nomos* do espaço político que se vive. Um espaço político de subtração.

A vida abstrata, condição subjetiva dos indivíduos que vivem a condição periférica, se situa no limiar entre a descartabilidade e o sacrifício. No fundo, a inclusão ao sistema é precária, ou, melhor dizendo, negativa. A vida, nessa situação, é pura sujeição à determinação desse abstrato semovente num momento paradoxal: compreensão do futuro no presente e extensão do instante da morte, mesmo que morte subjetiva ou simbólica. Nessas condições parece não haver qualquer unidade gramatical para ligar-se à razão comunicativa. Assim, não passa de algo efêmero e supérfluo, lançado à arbitrariedade de um Outro aniquilador que agencia cegamente todo o mundo sem existir concretamente, o que, corriqueiramente, no plano da vida cotidiana, passa a ser traduzido em termos de meritocracia sem mérito ou azar sem sorte.

A crise da forma de mediação social decorrente do desenvolvimento técnico leva ao aviltamento *na* dignidade. O próprio caráter repressivo que a cidadania liberal-burguesa desenvolve esbarra, necessariamente, na exclusão social como forma de lidar com a contradição fundamental dessas formas sociais. Nas palavras de Kurz (2016 [2003], p.151), trata-se de uma "integração na cidadania de mortos-vivos, de sujeitos desubjectivados". A condição periférica é caracterizada pela sua forma supérflua, exatamente o mecanismo de que se vale para a dominação social.

Diante da crise do valor, que é postergada ao infinito, temos a expansão da condição periférica. Essa expansão vem juntamente com a tentativa de salvar o valor em frangalhos. Kurz (2005, s.p.) chamou a atenção para o regresso do mais-valor absoluto:

> o capital mostra a carantonha destapada da barbárie, fazendo desaparecer, assim, a aparência de potencial civilizatório. Mas, ao contrário do capitalismo da máquina a vapor, o capitalismo da microelectrónica já não consegue sugar suficiente força de trabalho nesta base. Quando é empregue cada vez menos força de trabalho, também de nada serve o mais brutal esgotamento desta – a massa de mais valia cai, apesar de tudo (KURZ, 2005, s.p.).

A distribuição da violência em escala planetária, que não poupa nenhuma região do mundo, não é qualquer solução para os novos arranjos técnicos que injetam o anacronismo das forças produtivas no coração das formas de mediação social. Daí que a reflexão autêntica só poderia ser a Dialética, que traz em si a negação, negação do "estado falso" que está dado.

Num mundo de pernas para o ar, deveríamos nos voltar para a crítica da religião, ou, mais especificamente, do capitalismo como religião. Nesse esforço, Benjamin bem demonstrou como o capitalismo tem a estrutura de uma religião, mas sem dogma: ele é puro rito. Um conjunto infindável e insensato de rituais obrigatórios para que tudo continue a funcionar. *Ajoelhou, agora tem que rezar*. E de novo. E de novo. Até que se passe a, de fato, acreditar. Não é exatamente essa a solução pascalina para a religião? Entretanto, essa espetacularização dos rituais esvaziados de conteúdo [463] não tem mais como oferecer nada em que acreditar – a promessa se esvai como a fumaça de uma vela que se apaga, restando o sumo breu em que nos encontramos.

A era urbana coincide com o "tempo das expectativas decrescentes" (ARANTES, 2014), e não necessariamente com o "da extensão da cidadania" (MONTE-MÓR, 2005; LEFEBVRE, 2008 [1972])[464]. Como Adorno e Horkheimer (2010 [1944]) já alertaram, a humanidade – se é que ainda podemos chamá-la assim – parece caminhar com passos firmes em direção à barbárie. Bem verdade que em seu último ano de vida Henri Lefebvre (2015 [1989], p.567)[465] já olhava para a promessa de emancipação pela sociedade urbana com olhos bem mais melancólicos: "O urbano, [...], está em processo de deterioração e talvez de desaparição", ou ainda:

> As cidades tiveram um crescimento extraordinário, suscitando muitas esperanças. Mas, na realidade, a vida na cidade não deu lugar a relações sociais inteiramente novas (LEFEBVRE, 2015 [1989], p.567)[466].

De uma natureza quase premonitória, Walter Benjamin (2013 [1940], p.83) alertava para o fato de que "o estado de exceção [*Ausnahmezustand*] no qual vivemos é a regra". A condição periférica é a comprovação cabal desse desfecho civilizatório. A tradição dos

---

[463] Aqui, sabe-se, como Primo Levi, que o nazismo se estrutura com o mesmo princípio.
[464] Lefebvre (1999 [1972], p.28) via o urbano "não como realidade acabada [...], mas, ao contrário, como horizonte, como virtualidade iluminadora." Seria, para ele, o espaço em construção da revolução social, de abertura para o novo (nova ética, novo costume, novo conjunto de hábitos) (MONTE-MÓR, 2006).
[465] The urban, [...], is in the process of deteriorating and perhaps disappearing (tradução minha).
[466] Cities experienced and extraordinary growth, kindling considerable hopes. But, in reality, city life did not produce entirely new social relations (tradução minha).

oprimidos nos ensina que a condição periférica que hoje se torna visível é, na verdade, a condição geral.

Coda: fragmentos para um fechamento

Era um pouco o que Schoemberg dizia a Cage: "Você compõe como quem bate a cabeça contra a parede". Para o quê a única resposta possível era: "Então melhor bater a cabeça até a parede quebrar"
Vladimir Safatle

A condição periférica revela os intemperismos que a acumulação de capital coloca à vida. A vida danificada é o resultado *natural-espontâneo* do desenvolvimento das forças capitalistas, de abstrações reais que pesam sobre o cotidiano. A condição periférica permite demonstrar o mundo às avessas do capital.

As coisas já são tão humanizadas – ao passo que as pessoas são tão reificadas – que sofrem com o fetichismo, como a propaganda de combustível veicular que faz os faróis dianteiros dos carros piscarem[467]. Com toda a certeza, a piscadela das mercadorias que Marx menciona não era tão literal assim. Mérito do marketing conseguir traduzir – sem se dar conta disso – o movimento do mundo-mercadoria em sua expressão mais concreta e recente. Eis o mundo administrado e invertido, mundo das coisas vivas e das pessoas mortas.

No conto de José Saramago *As coisas*, a vida cotidiana é lançada à esfera do absurdo – porque verdadeiramente já é – neste mundo de ponta-cabeça. A frase que inicia o conto – "A porta, alta e pesada, ao fechar-se raspou as costas da mão direita do funcionário [...]" –, já na sua construção sintática, coloca sobre a porta a motivação da ação, uma vez que não há, evidentemente, um sujeito humano. Ao longo do conto, outras coisas revelam uma condição humana, em contraposição à burocracia gélida, na qual se veem os *humanos*. O sofá tem febre, o elevador hesita, o relógio *escolhe* parar por motivação própria. As coisas parecem vivas, ao passo que a vida do *cidadão utente* é frígida. Nesse universo surreal construído por Saramago, meros objetos extrapolam o seu sentido convencional e passivo. Em contrapartida, os indivíduos que aparecem – explicitamente – como humanos *abstratos* são apresentados acompanhados da ideia de *utilidade*, atravessados por uma condição de mercadoria. Nenhum recebe nome próprio, eles são tratados por suas funções: funcionário (a mais genérica de todas), mas também enfermeiro, médico, soldado. Está ali registrada na literatura a generalização da reificação

[467] Propaganda da Petrobras, veiculada em 2010: um cachorro na vitrine olha para uma moça (*close* nos olhos caninos), desejando ser comprado; a moça vê um homem charmoso (*close* nos olhos da moça), desejando-o; o homem passa diante da vitrine de um carro de luxo (*close* no olhar do homem), desejando-o. Por fim, o carro mira um posto de gasolina da Petrobras (*close* no farol dianteiro, que pisca). Uma voz anuncia "Gasolina Petrobras, o sonho de consumo de todo carro".

num mundo de impessoalidade. Ironicamente, esse momento coincide com aquele em que o "processo de fabrico tinha atingido um tal grau de perfeição" (SARAMAGO, 2007 [1978], p,73).

Robert Musil (1989 [1930]), autor de *O homem sem qualidades*, num determinado momento diz o que levava sua personagem, Ulrich, um matemático de 32 anos, a se identificar com a dessubstancialização. Sua condição de "sem um caráter, sem ter caráter algum" era a "mesmice" na qual "as formas pré-configuradas" já estavam postas, "a linguagem pronta, não apenas da boca, mas das sensações e percepções". Ulrich percebia que ele, na verdade, não era ele, muito embora reconhecesse que, para alguns, "era agradável e seguro encontrar o mundo já pronto". Mas, e quando este *mundo já pronto* está em pleno colapso? O que se coloca no lugar? Se, antes, a linguagem pronta e as formas pré-configuradas serviam para um reconhecimento intersubjetivo, mesmo que precário, essas formas que erodem ficam impedidas de serem esse mediador, sobrando então não outra coisa senão indivíduos sem substância, sem propriedade, sem qualidade – indefinidos.

> Ulrich pensou ter entrado numa máquina que o dividia em pedaços impessoais antes de que se falasse em sua culpa ou inocência. Seu nome, aquelas duas palavras, não significava nada ali. Seus trabalhos não existiam naquele mundo. Seu rosto valia apenas como referência. [...]. Mesmo naquele momento via graça no desencantamento estatístico de sua pessoa, e o procedimento de medir e descrever do órgão policial entusiasmava-o como um poema de amor inventado pelo próprio Satanás. O mais singular era que a polícia não apenas pode desmembrar uma pessoa a ponto de nada sobrar dela, mas pode reconstruí-la de novo com essas pecinhas insignificantes, tornando-a única e por elas identificável (MUSIL, 1989 [1930], p.134).

Eis a sociedade dos *homens sem qualidades*. A ausência de caráter não é, quase um século após o livro de Musil, uma exclusividade de Ulrich. A mercadoria como metro do mundo se coloca também como medida para a existência humana. E, assim como a mercadoria, todos são medidos pelo mesmo parâmetro abstrato, todos são parcelas quantitativas de uma mesma abstração.

O filme *Dogville*, de Lars von Trier (2003), é revelador do movimento de dissolução social colocado em marcha. A trama – que deve ser entendida junto com o *cenário sem cenário*, em que não há nada exceto alguns poucos móveis e marcações no chão – narra à chegada de Grace, uma fugitiva, à pequena cidade. Em troca de abrigo, Grace executa pequenas tarefas para os habitantes, tarefas que *não são necessárias*, mas que, mesmo assim, ela faz. A vida em *Dogville* segue tranquilamente até a visita de uma viatura policial que cola um cartaz de "procura-se" com o rosto de Grace. Na cidade instala-se

um mal-estar, uma vez que pensam estar cometendo um crime ao não entregá-la à polícia. Entretanto, a situação se resolve pela mesma lógica: ela deve *trabalhar* mais em troca da benevolência dos habitantes. Nesses termos, cada minuto contém uma escalada exponencial de violência: a exigência do trabalho aumenta, abusos físicos e sexuais se tornam correntes. A vida da pacata cidade chega a um ponto de total brutalidade, em que Grace é mantida amarrada em correntes e sujeita a estupros. Não é essa a condição estrutural de uma cidade em que a salvaguarda de se *integrar* na sociedade leva, ao limite, a uma situação de pura violência? O funcionamento do que aparece como benevolência em situações de *crise* mostra seu real conteúdo: a própria barbárie.

Poder-se-ia, ainda, sugerir um novo *O processo*, de Kafka. Se, em 1925, Franz Kafka via uma autonomização do direito e do judiciário no mundo em que Josef K. estava imerso sem compreendê-lo, agora – em pleno século XXI – é o processo de produção que se autonomiza, domina e cria o mal-estar característico da contemporaneidade. A irrealidade de uma ambiguidade onírica própria do universo kafkiano chega ao mundo concreto. Finalmente.

* * *

As relações sociais sob a égide do capital são sustentadas por um processo social de abstração que funciona como uma espécie de formalização imposta às formas materiais da existência coletiva. Essa determinação faz girar o eixo constitutivo em direção a uma dinâmica autonomia adquirida pelo valor. É essa determinidade que Marx tinha em mente ao comentar a *objetividade fantasmagórica* da mercadoria, o resultado de uma abstração que corresponde ao encobrimento do caráter social da atividade social. Assim, a objetividade fantasmagórica que nos assombra é resultado de um processo histórico em que as determinações abstratas operam autonomamente, muito embora sejam resultado de práticas sociais; essa contradição ocupa o lugar central da formulação de Marx. Afinal, formas criadas pela própria sociedade, ao se autonomizarem, tornam-se as forças que dominam a sociedade. Uma semelhança profunda com a crítica de Feuerbach à religião. Essa mediação é um tipo *suis generis* da metafísica que assombra o cotidiano.

A sociabilidade crítica que tem seu sentido reduzido à angariação de dinheiro vive sujeitada pelas determinações da abstração que a comanda. A apresentação fenomênica se torna seu próprio conteúdo, organizando o fundamento tautológico de sua própria reposição incessante. A distinção exposta por Marx é, aqui, fundamental: a diferença das

equações M-D-M e D-M-D guarda uma alteração fundamental. A primeira tem o fim qualitativamente diferente do início. Por sua vez, em D-M-D acontece uma reiteração da forma monetária tautologicamente colocada como seu próprio fundamento; o fim e o começo são os mesmos, uma espécie de espiral infinita. O fim é, simultaneamente, início, e a abstração meramente quantitativa se impõe sobre o qualitativo.

> O ciclo M-D-M parte do extremo de uma mercadoria, que sai da circulação e entra no consumo. Consumo, satisfação de necessidade, em uma palavra, valor de uso. O ciclo D-M-D, ao contrário, parte do extremo do dinheiro e volta, finalmente, ao mesmo extremo. Seu motivo indutor, sua finalidade determinante é, portanto, o próprio valor de troca (MARX, 2013 [1867], p.127).

O capital, em toda a sua contradição e efetividade abstrata, é o sujeito efetivo da modernidade. Essa *coisa social* surpreende a todos com sua *quase-metafísica*: o capital como sujeito e os indivíduos como meros suportes dessas abstrações reais – *unidade* de determinações diversas, mas unidade entendida como uma relação social cega, objetivada, autonomizada e contraditória, e por isso mesmo dinâmica, num processo quase-natural ou quase-vivo que tende a se fetichizar para os agentes, sem que nenhuma reconciliação efetiva com os indivíduos esteja realmente à vista. Nessa linha, o fetichismo é compreendido como a *naturalização* dessa autonomização das formas do capital, na aparência algo totalmente objetivo. O fetichismo do capital surge em todas as categorias da economia política por intermédio da célula da forma-mercadoria, entretanto se desdobra como processo cheio de contradições.

As contradições dessa forma de mediação social historicamente determinada que é o capital se desdobram ao ponto de crise, engendrando a generalização de um *mal-estar* nos indivíduos. Essa sensação é decorrente das condições de fundo por meio das quais a forma do capital se desenvolve, paradoxalmente dissolvendo as suas próprias formas sociais pelas quais o metabolismo e a interdependência dos indivíduos se desenvolveram da modernidade até hoje. Tendo por base sua tendência profundamente contraditória, o movimento desse sujeito automático que é o capital coloca em risco a manutenção de sua própria existência, concomitante ao seu prolongamento no tempo. Essa dialética deve servir para que se possa compreender, finalmente, que ao colocar em risco suas próprias condições de reprodução, o capital compromete igualmente as condições de possibilidade da vida social *em geral*.

A lógica da identidade que a mercadoria impõe obriga a uma reconciliação sempre forçada com a totalidade e sua constelação de estranhamento. Essa reconciliação forçada

deve ser negada, como se resgatando o não idêntico no núcleo da identidade. Entretanto, a lógica da identidade inibe cada vez mais esse processo. A dominação da abstração real do capital se realiza de forma complexa:

> Quanto mais amplamente crescem as forças produtivas, tanto mais a perpetuação da vida concebida como seu próprio fim perde a sua obviedade. Degenerescência da natureza, essa finalidade própria se torna em si mesma questionável, enquanto nela amadurece a possibilidade de algo diverso. A vida prepara-se para se tornar o meio desse algo diverso, por mais indeterminado e desconhecido que ele possa ser. Sua organização heterônoma, porém, o inibe cada vez mais. Como a autoconservação foi desde sempre difícil e precária, as pulsões egóicas, seu instrumento, possuem uma força quase irresistível, mesmo depois que, por meio da técnica, a autoconservação se tornou virtualmente fácil, uma força maior do que as pulsões objetivas: foi isso que Freud, o especialista nessas pulsões, desconheceu. Supérfluo em vista do estado das forças produtivas, o esforço torna-se objetivamente irracional, e, por isso, o encanto torna-se metafísica realmente dominante. O estágio atual de fetichização dos meios enquanto fins na tecnologia aponta para a vitória dessa tendência até o contrassenso manifesto (ADORNO, 2009 [1967], pp.221-222)

O que parece entrar em derrocada é a promessa de *civilização* que o capitalismo mobilizou por conta de haver, como lembraram Marx e Engels n'*O manifesto*, *civilização em excesso*. Com a explosão do nexo social do emprego, que funcionou, durante pelo menos dois séculos inteiros, como cimento social, este perde sua capacidade de mediação social, e o que um dia chamamos de civilização não está mais no horizonte. Em seu lugar parece haver apenas penúria. O emprego, representado pelo trabalho abstrato, sai de cena para dar lugar à própria vida nua como vida abstrata, a forma última da dominação social que prescinde da *condição empregada* pois, agora, a dominação ocorre pela *condição periférica* que não para de crescer.

O problema estaria na manutenção das formas sociais que passam irrefletidamente como naturais enquanto só existem como históricas. Este, talvez, seja o verdadeiro ponto de inflexão da falência da crítica – quando crise e crítica coincidem na positivação do mundo. A questão aqui, então, é demonstrar como neste novo tempo do mundo temos uma concatenação de novas formas de expressão dessas formas sociais que, para mim, são melhor compreendidas pela chave da condição periférica. Este é, portanto, o momento do maior avanço das relações fetichistas: não se trata "apenas" da produção de coisas na forma-mercadoria. Essa determinação da existência ultrapassou as fronteiras que ocupou durante o século XIX e, agora, está disseminada em todo o mundo, em todos os momentos: trata-se da produção da vida como mercadoria. Por meio da exploração se entra, de vez, no reino da *abjeção*. A contraditória condição periférica que,

simultaneamente, é excluída das formas sociais de reconhecimento, segue incapaz de abolir o sistema desse reconhecimento.

O decrescimento das expectativas em relação ao futuro e a tendência crescente em direção à violência planetária são as consequências diretas de um anacronismo entre as atuais capacidades técnicas produtivas, as mais elevadas que uma vez já existiram com a forma de mediação abstrata do valor: toda a produção e reprodução deve passar pelo buraco da agulha da forma-valor.

* * *

É claro, e desde muito tempo já sabido, que "a mercadoria ama o dinheiro", diz Marx (2013 [1867], p.181) – "*but the course of true love never does run smooth*", ele próprio complementa citando Shakespeare. A mercadoria deveria servir ao processo de angariação de dinheiro, mas a contradição interna a esse movimento acaba impedindo esse romance de acontecer: em seu lugar, precariedade e a mais grosseira necessidade estão na ordem do dia para o mundo[468].

> Nos nossos dias, tudo parece prenhe do seu contrário. Observamos que a maquinaria dotada do maravilhoso poder de encurtar e fazer frutificar o trabalho humano leva à fome e a um excesso de trabalho. As novas fontes de riqueza transformam-se, por estranho e misterioso encantamento, em fontes de carência. Todo nosso engenho e progresso parecem resultar na dotação das forças materiais com vida intelectual e na redução embrutecedora da vida humana a uma força material (MARX, 1978 [1856], p.578 *apud* POSTONE, 2014 [1993], p.404)[469].

Entretanto, aqui, deve-se ter em mente toda a potência "revolucionária" da modernidade que impõe incansavelmente um processo de transformação permanente na organização do metabolismo social sem nunca alterar as suas formas – o que, por conseguinte, sempre volta a sacudir toda a estrutura da reprodução social. O próprio desenvolvimento das forças produtivas, que cria em ascensão de qualidade e quantidade novos valores de uso,

---

[468] Aqui, é preciso citar uma série de textos recentes que já começam a apontar para essa situação: Moishe Postone (2018) em uma entrevista já aponta para este cenário de degradação social. Giovanni Alves (2018) comenta sobre a *nova precariedade salarial*, que, conforme Ricardo Antunes (2018), é uma precariedade generalizada que resulta num tipo específico de *novo proletariado* em que até a servidão é entendida como privilégio. Pietro Basso (2012) vê esse fenômeno global como o Walmartismo em que o que ainda há de emprego é convertido na mais direta dominação de todo o tempo do trabalhador em troca de salários decrescentes no tempo. Mas o campo de visão de Ludmila Costhek Abílio (2018), desde a vida nas periferias de São Paulo, revela que nem essa condição empregatícia existe mais: é a subsunção real da "viração" que se generaliza pelas relações de trabalho, constituída de oportunidades instáveis de sobrevivência.

[469] MARX, Karl. 1978 [1856]. Discurso no aniversário do *People's Paper* em 14 de abril de 1856. In: TUCKER, Robert (org.). **The Marx-Engels Reader**. Nova York: Norton.

parece direcionar o mundo para perecer da mais crassa necessidade material. O desenvolvimento não gera mais riqueza, mas mais pobreza. Ou melhor, quanto maior a riqueza, maior a pobreza. Essa formulação aparece em Marx em diversos momentos de sua obra.

O resultado final já não é mais (ou não é apenas) a exploração, mas a condição de superfluidade que é simultaneamente recolocada pelo rearranjo da dominação. Nessa catástrofe redundante da crise infinita do capital o que se vê no horizonte é, portanto, a reconfiguração da dominação social em uma forma determinada de regressão social de uma parcela cada vez maior da sociedade. E, nesse fosso, ficam evidentes as formas mais avançadas do capitalismo – e suas contradições: uma riqueza especular, fictícia, de poucos, convive com a crassa necessidade, nua e crua, de tantos.

É nessa espiral descendente, como num redemoinho que engole embarcações inteiras e as leva para o fundo do mar, que estamos. A autoconsciência do capital é a dominação abstrata das pessoas feita por estruturas formadas por elas próprias. O capital, como vampiro, suga o trabalho vivo para a sua própria sobrevivência. Mas sua quididade é contraditória e encaminha-o para um agenciamento cego que lhe é próprio, o que resulta na eliminação das condições de sua reprodução. Vê-se, em ato, o momento de autonomização da produtividade material e a transferência da dominação para um outro lugar, agora fora da produção, fato que se desenrola na lógica contraditória da história do desenvolvimento do modo de produção capitalista.

Ao enfocar o contexto da reprodução cotidiana da vida – o amplo *front* em que o capital deve se defender, e não mais apenas a esfera da produção imediata, ou seja, todo o exterior da fábrica –, percebe-se que ela própria tornou-se mercadoria. A forma-mercadoria alcançou com força total todo o terreno social, a despeito da contradição interna desse movimento. Talvez seja o sentido a ser dado para a subsunção real da vida ao capital. O que se vê, então, é a encarnação da produção capitalista em todos os poros da sociedade. No nível mais fundamental, trata-se de perceber como as formas de ser e as determinações de existência próprias do capital alcançam, se realizam e dominam a vida.

Seria preciso ir com Marx para além de Marx e, com isso, evitar alguns anacronismos próprios às interpretações, insuficiências e vulgarizações feitas pelo "marxismo tradicional". Do conceito de valor para o de mais-valor, Marx descobre que o trabalhador produz, nas primeiras horas do seu dia de trabalho, uma quantidade suficiente para seu

próprio sustento e, nas horas restantes, esse mais-valor produzido é o próprio campo da dominação social. Ou seja, a dominação social, em Marx, está ligada diretamente com a organização da produção. Mas, hoje, com a mudança da composição orgânica do capital, essa distância entre dominação e organização da produção acabou aumentando a tal ponto que a chave de interpretação deve ser outra. Perceber as coisas pelo prisma da condição periférica permite compreender que a dominação abstrata atual se efetiva na organização da reprodução da vida.

A primeira certificação desta tese é a de que o capital se afirma e se consolida mundialmente como um sistema que, mesmo enfrentando crises profundas, demonstra ter um enorme poder de autossuperação e de reprodução de suas estruturas de socialização reificadas e fetichizadas. Fica evidente a tendência totalizante do sujeito abstrato; sua própria história corresponde à história concreta do mundo, atravessada pelas suas determinações. Daí também se percebe a contradição deste mundo ao mesmo tempo plenamente desencantado *e* reencantado pelo fetichismo, plenamente "racional" (e mesmo "planejado", no âmbito do Estado e das grandes empresas) *e,* ainda assim, totalmente incontrolável e irracional quando considerado em seus resultados sistêmicos.

A novidade inaugurada por este *novo tempo do mundo* é exatamente a expansão da *condição periférica*, verdadeiro devir periférico do mundo[470]. Mais uma contradição: a novidade não passa de mais do mesmo.

Diante desse processo, uma crítica capaz de dizer que horas são deve entender os rearranjos pelos quais as formas sociais do capital passam para engendrar e, continuamente, reproduzir a dominação social abstrata. As estruturas da reprodução social da moderna sociedade produtora de mercadoria se realizam como formas abstratas radicalmente reais, como fantasmagorias efetivas, relações que suspendem qualquer noção ligada à efetividade da humanidade.

---

[470] Aqui é fundamental ressaltar que, muito embora meu argumento central seja o *devir periférico do mundo*, essa tendência ocorre de maneira muito desigual. Existe um claro padrão geográfico, social, étnico, racial e de gênero que faz a condição periférica chegar antes. O núcleo duro da modernidade capitalista, a sociedade eurocêntrica ocidental, *ainda* se resguarda de várias formas desse perecimento das formas sociais. Entretanto, os expedientes usados para tanto também, como espero ter demonstrado, se tornam frágeis.

Por quê? O alvedrio determinante é o imperativo do sujeito automático que é o capital: ele comanda o arranjo das coisas como uma metaentidade abstrata que, no entanto, incide concretamente no rumo da vida de cada um.

> O produto – a propriedade do capitalista – é um valor de uso, como o fio, as botas etc. Mas apesar de as botas, por exemplo, constituírem, de certo modo, a base do progresso social e nosso capitalista ser um "progressista" convicto, ele não as fabrica por elas mesmas. Na produção de mercadorias, o valor de uso não é, de modo algum, a coisa qu'on aime pour lui-même [que se ama por ela mesma]. Aqui, os valores de uso só são produzidos porque e na medida em que são o substrato material, os suportes do valor de troca. E, para nosso capitalista, trata-se de duas coisas. Primeiramente, ele quer produzir um valor de uso que tenha um valor de troca, isto é, um artigo destinado à venda, uma mercadoria. Em segundo lugar, quer produzir uma mercadoria cujo valor seja maior do que a soma do valor das mercadorias requeridas para sua produção, os meios de produção e a força de trabalho, para cuja compra ele adiantou seu dinheiro no mercado. Ele quer produzir não só um valor de uso, mas uma mercadoria; não só valor de uso, mas valor, e não só valor, mas também mais-valor (MARX, 2013 [1867], pp.317-318).

Entretanto, hoje, entender somente o mais-valor realizado na linha de produção é insuficiente. Uma outra forma de capital se coloca como hegemônica: o capital financeiro. É bem verdade que Marx já havia sugerido essa tendência. Entretanto, em sua época, era impossível perceber as peripécias que a forma da dominação social executava – uma dominação abstrata pelo tempo, como insiste Moishe Postone – até chegar aos dias atuais.

A sugestão de uma *condição periférica* está na esteira da problematização do momento contemporâneo: como a dominação do capital se realiza na contemporaneidade? Parece-me ser exatamente pelas formas precárias e violentas características da periferia, que já não se restringe exclusivamente a esses espaços.

A governabilidade vigente – em especial dos países periféricos – está atravessada por formas de dominação social abstratas da sociabilidade fetichista do capital: a informalidade, a violência, a precariedade, a crassa necessidade não são algo que se combate, que se investe em reverter. Ao contrário, elas são agenciadas, objetivando, com isso, a manutenção e reprodução dessa forma de vida dessubstancializada.

Os fantasmas do capital, hoje, saem das fábricas e assombram toda a vida[471].

Se a forma-valor é que determina esse fetichismo elevado a toda vida, temos que entender também suas próprias metamorfoses. Seguindo a formulação de Postone, para quem o

[471] Depois da *aparição do demônio na fábrica, no meio da produção*, conforme analisado por José de Souza Martins (2008 [1993]), vemos uma legião de demônios aparecendo em todo canto. Anjos e demônios têm sido convocados sobremaneira na modernidade tardia para se aguentar a desintegração social em curso.

valor é uma categoria de dominação social e com intentos sobre as transformações nas forças produtivas e nas relações de produção, sugiro que, para entender a atual expressão dessa dominação social, é preciso entender o *subsolo* do valor.

Talvez, nesse curto-circuito dentro da teoria do valor, se possa pensar uma dessemelhança que exista internamente a essa forma social. Como uma anamorfose, é preciso de um certo olhar para perceber sua forma de inserção dentro de um quadro mais amplo. Dessa maneira, seria possível uma teoria crítica própria para o tempo presente.

Evidentemente, continua a se tratar de uma dominação abstrata pelo tempo, mas que, agora, ao suprassumir o momento do *emprego* (algo com que, efetivamente, Marx, em seu tempo, esteve às voltas), alcança todo o cotidiano de cada indivíduo. Não se trata de um sistema apenas de produção de mercadorias, senão da reprodução da vida como mercadoria. Dessa maneira é possível determinar a dinâmica geral da forma do capital como um desenvolvimento de uma totalidade substancial.

* * *

Parece não restar dúvida quanto à onipresença da crise. Essa palavrinha, quase mágica, aparece nos jornais, em qualquer esquina ou na fila de padaria, nos discursos dos políticos e nos artigos acadêmicos e relatórios técnicos, e assusta tanto quanto a palavra *diabo* para os religiosos. Acompanhada ou não das mais várias qualificações, ecológica, política, econômica, das instituições, da democracia, na verdade é uma tradução para um só processo: a crise decorrente das contradições da forma social do capital.

Estaríamos de frente para o momento em que as mudanças decorrentes das próprias pressões dessa forma social encaminharam-na para se chocar com suas barreiras internas. A planetarização do moderno sistema produtor de mercadoria evidenciou toda a sua contradição. As mudanças aqui ressaltadas indicam o seu próprio colapso. A velha dialética é, aqui, imprescindível para entender o mundo contraditório das mercadorias.

Como já foi dito, o desenvolvimento do capital encerra uma contradição interna e fundamental: a competição dos capitais individuais obriga o desenvolvimento das forças produtivas, em geral direcionadas ao progresso da automação. Isso significa que, cada vez mais, ocorre menos emprego de trabalho vivo nos processos produtivos. Tem-se, portanto, uma realidade em que o trabalho assalariado, como forma de mediação social, perde em densidade determinante das formas de reprodução do moderno. Uma economia

pautada na lógica da produção pela produção acabaria conduzindo, em termos relativos e absolutos, a reduzir o trabalho vivo, como Marx já demonstrou n*'O capital*.

Esse processo levaria, segundo Kurz, à dissolução inevitável do capital, diagnóstico que poderia ser mais otimista do que o próprio Kurz gostaria de admitir. Que o capitalismo tem limites, é verdade, mas que esses limites são absolutos, não o é.

O diagnóstico referente à existência de uma contradição interna que leva a uma crise *ontológica*, própria do movimento do capital, é fundamental para entender o tempo presente. Entretanto, parece-me mais sensato pensar numa *crise infinita*. O colapso não indica o inevitável fim dessa forma social. O capital e sua forma social podem, muito bem, se reproduzir *ad infinitum*, sempre no limite de seu limite.

Em decorrência do desenrolar do capital, as formas sociais nas quais a interdependência dos humanos se desenvolveu historicamente desde a modernidade estão se dissolvendo. Todavia essa dissolução não indica nada para pôr em seu lugar, ou um estado mais elevado da existência humana – ao contrário, parece encaminhar a todos para a barbárie autodestrutiva da tautologia desse sujeito automático.

Seria preciso corrigir boa parte do *marxismo*: em sua obra *O capital*, Marx não apresenta a necessidade histórica de uma revolução socialista. Teimar nessa interpretação seria o caso de incorrer no crasso erro de insistir na ideia moderna de uma teleologia da história humana. Muito pelo contrário, Marx explicita a necessidade da *crise* dessa forma social, o que parece estar suficientemente comprovado empiricamente ao longo, pelo menos, do último século.

Seria possível, portanto, pensar um fundo kantiano no esforço da crítica[472]? A crítica como uma forma de explorar os limites de um determinado objeto? Mas aqui se revela sua verdadeira dimensão: a dialética está no próprio objeto, está no capital. Marx, portanto, capta a verdade-contraditória, o momento interno desse processo de mediação social que se assenta no movimento das leis de acumulação e dominação – e que, ao longo do tempo, com seu desenrolar promoveria a destruição da substância do valor –, colocando a possibilidade da crise como a constante de nosso tempo.

[472] A crítica da razão pura, ou a crítica da razão prática de Kant, não é outra coisa senão os limites da razão pura ou da razão prática.

Precisamos, em meio à tempestade, reconhecer que, longe de indicar o fim dessa forma social, a crise é a manifestação da continuação – sob uma determinada condição – dessa mesma forma.

* * *

A crise, como desenrolar necessário da forma capital já antevista por Marx como desdobramento lógico, coloca uma alteração nas formas sociais por meio das quais o capital se realiza. Essa forma histórica de mediação social passa por mais uma metamorfose: o processo incessante de revolução que o sujeito abstrato impõe ao mundo.

Durante pelo menos dois séculos e meio, a atividade produtiva dos homens, seu trabalho, foi colada numa forma historicamente determinada de organização e tradução social: o trabalho como emprego. Com isso, fundou-se uma forma específica de dominação social em que os indivíduos, para sobreviverem, devem *vender* a força fisiológica de seu metabolismo como força de trabalho. Devem tornar-se mercadoria, o metro de tudo sob a égide do capital. Essa maneira de realizar a sobrevivência humana não é outra coisa senão uma forma de dominação social.

O processo de consolidação do mundo do trabalho, em letras de ferro e fogo marcadas nos anais da história, formou e colocou o emprego como forma primordial de ocorrer a mediação entre indivíduos e sociedade. A isto, a tradição da economia política chamou de valor-trabalho que, na crítica marxiana, se transfigurou numa categoria de dominação. Seu desenrolar seguiu-se: o século XX foi o século do trabalho. A expectativa normativa do trabalho assalariado colocada para os indivíduos como imposição tem a ver com o papel de mediador social que o emprego representou no capitalismo industrial. A sociedade do trabalho que se formou baseada na forma-valor, a dominação social perpetrada pelo capital, não ocorre isenta de contradições. O processo que já existia, em germe, desde as primeiras formas do capital industrial nos séculos XVIII e XIX atinge seu auge na década de 1970. A tendência de incremento da composição orgânica, para lidar com a competição entre os capitais individuais pelo abocanhamento do lucro, leva à redução do emprego, uma vez que adota a automação como principal método de ganho de produtividade – a consequência é óbvia: o aumento sistemático do desemprego. A quarta revolução industrial, da microeletrônica, começa a alterar as formas de mediação social que estavam consolidadas: a categoria trabalho se descola do emprego neste *novo tempo do mundo*: a crise do valor se instaura.

A eliminação massiva dos seres humanos do processo produtivo não pode ser mais recuperada. Esse é um processo histórico irreversível da relação entre capital constante e capital variável que foi se alterando ao longo do tempo. O avanço tecnocientífico tem reconfigurado o âmbito da produção. Não no sentido de uma produção mais *humanizada*, mas da criação de uma população supérflua, impedida de reconhecer-se como *humanizada*. A alta tecnologia representa uma regressão diante da socialização do mundo burguês e da condição que estava colocada até agora, exatamente porque inviabiliza essa socialização, tornando anacrônico o passaporte social básico, que era o trabalho. Dessa forma, abre-se espaço para uma nova condição que avança por todo o mundo e que chamei, aqui, de *condição periférica*.

Faz parte desse diagnóstico a concepção de uma forma de vida determinada: atravessada pela precariedade, pela violência e pela necessidade latente que, hoje, alcança cada vez mais pessoas em todo o mundo. Esse processo não está descolado do movimento do capital. A ideia de condição periférica serve para esclarecer como a periferia representa a ponta mais avançada da formação social do capital, e indica a espiral descendente, ou seja, rumo à barbárie social.

Na verdade, busquei argumentar que é exatamente essa nova condição – que coincide com o novo tempo do mundo, nos termos de Paulo Arantes – que representa a possibilidade da sobrevivência do capital como poder abstrato que domina o mundo.

Se entendermos esse poder social exterior, automático, abstrato que domina os homens e mulheres de todo o mundo por meio de suas formas sociais, poderemos, num primeiro momento, achar que os avanços tecnológicos estariam encaminhando a humanidade para a sua emancipação. Entretanto a *análise concreta da realidade concreta* é, ela própria, atravessada pelas formas abstratas desse sujeito automático. Ou seja, as relações de dominação passam por um reordenamento que coloca a *condição periférica* como forma de perpetuação de dominação social. As formas de expressão dessa dominação são várias e não passam perto de estarem esgotadas neste texto. Mas, por hora, poder-se-ia recorrer a ninguém menos que Paulo Arantes, que esclarece quais são as circunstâncias:

> O nome do jogo é exploração, nua e crua, tanto mais intensa quanto mais trabalho vivo vai se tornando redundante e o emprego, escasso, uma forma brutalizada de controle social, além do decorrente encarceramento em massa (ARANTES, 2007, p.289).

Essa mudança também é um eterno retorno do mesmo: exploração e dominação continuam na ordem dia. A forma-mercadoria, por mais flexível e plástica que possa ser, abarcando e conseguindo traduzir toda e qualquer demanda em sua própria linguagem, continua sendo a razão do fetichismo desse moderno arcaísmo.

Todavia, para que seja possível captar e compreender esse processo de mudança-permanência, é preciso um rearranjo dos aparatos conceituais de que a *crítica da economia política* se valeu até aqui. Henri Lefebvre talvez tenha sido um dos primeiros a enveredar por esses caminhos, o que, com certeza, lhe conferiu certo isolamento intelectual no cenário do marxismo continental de seu tempo. Contudo sua obra não esclarece muito sobre as mutações pelas quais a teoria do valor deveria passar para dar conta dessa realidade. Aqui, sugiro que é exatamente neste momento que o valor revela seu próprio *subsolo*: um valor de sinal trocado.

Como explorado por Moishe Postone, a ideia de valor, em Marx, trata de uma categoria referente à dominação social que é perpetrada pelo tempo de trabalho a que as pessoas estariam sujeitas. A dominação engendrada pelo capital é a dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas que as próprias pessoas constituem. Marx procurou compreender essa forma de abstração, de dominação estrutural – que abrange e se estende além da dominação das classes –, com suas categorias de mercadoria, valor e capital. Ou seja, a realização da dominação estaria fundamentada na forma-valor da própria riqueza, uma forma de riqueza que confronta o trabalho vivo (os trabalhadores) com um poder estruturalmente estranho e dominador que Marx percebeu ocorrer exatamente no momento da produção, em que os indivíduos estavam nas fábricas despendendo o seu tempo no processo produtivo. Mas as mudanças tecnológicas que fazem com que se empregue menos trabalho humano não significam um recuo nas formas de dominação, senão uma dominação ainda mais intensa, também marcada pela sujeição dos indivíduos aos imperativos abstratos da reprodução da própria vida como uma mercadoria – a vida tornada vida nua, dominada o *tempo todo*.

“Desde já, é evidente que o trabalhador, durante toda a sua vida, não é senão força de trabalho, razão pela qual todo o seu tempo disponível é, por natureza e por direito, tempo de trabalho que pertence, portanto, à autovalorização do capital” – diz Karl Marx (2013 [1867], p.337), numa espécie de formulação muito mais abrangente, seguindo com sua ironia ácida característica: “Tempo para a formação humana, para o desenvolvimento intelectual, para o cumprimento de funções sociais, para relações sociais, para o livre jogo

das forças vitais físicas e intelectuais, mesmo o tempo livre do domingo – e até mesmo no país do sabatismo – é pura futilidade".

É fato o que Lefebvre afirmou: hoje o capital deve sobreviver num front muito mais amplo, que engloba a produção do espaço e a reprodução de toda a vida. Mas penso que valeria o adendo: nessas duas esferas incide a expressão da dominação social como esse valor negativo e a expansão da dominação periférica.

O crepúsculo da mediação social pelo emprego vem seguido da alvorada da condição periférica, movimento que não impede a dominação do capital de continuar a se realizar. No horizonte não há qualquer sinal de emancipação. Pelo contrário. O cinismo, próprio da modernidade, quando o colapso anunciado da civilização burguesa despontou no horizonte, não hesitou em rifar as velhas salvaguardas ideológicas que um dia foram bravateadas pelos arautos do capital. Liberdade, igualdade, fraternidade não passavam de um embuste. O mesmo desfecho teve a ideia de justiça ou democracia, que não deixa de esboroar em todo o mundo.

Assistimos, assim, ao desmonte de todo mecanismo civilizatório que havia sido propagandeado. Não se trata mais, como gostaria Trotsky, de um *desenvolvimento* desigual e combinado. Ao menos, poderia dizer o otimista, há desenvolvimento. Na verdade, trata-se mais de um *apocalipse desigual e combinado*[473].

* * *

A *força abstrata* do capital em sua forma contemporânea, que se realiza como um *valor negativo* num contexto de *crise infinita*, fica evidente na *era das expectativas decrescentes*: *a condição periférica*. Reconhecer essa *nova condição* na qual o capital sobrevive é possível tendo por base três dimensões que, a meu ver, estão interconectadas e formam o *nó borromeano* que sustenta e, assim, permite ao capital reproduzir-se a si mesmo e sobreviver: produção do espaço, vida cotidiana e dominação social.

Diante disso, procurei demonstrar como a condição periférica aparece em cada uma dessas dimensões e se desdobra a partir delas. No meu argumento, a condição periférica guarda uma necessidade intrínseca com cada um dos elementos do nó borromeano.

---

[473] Como foi bem lembrado no título do livro de Williams (2011).

A produção do espaço, hoje, creio, está vinculada a uma determinada forma que historicamente se desenvolveu até este ponto de inflexão: a periferia. Com o desenrodilhar das contradições determinadas da forma-capital que domina a vida, torna-se clara a profundidade da reificação que ela alcança. O espaço, para usar um termo de Henri Lefebvre, é, ele todo, tornado abstrato – a exemplo da potência abstrata do próprio sujeito automático. A implosão da fábrica leva à explosão das determinações de dominação social para todo o território. Tem-se, com isso, o esclarecimento do lugar que a condição periférica ocupa neste momento histórico: a forma de manifestação específica da atual produção do espaço.

Insisto que a periferia não é uma forma que escamoteia as determinações do capital. Ao contrário. Ela própria é a forma mais avançada da reprodução das relações de dominação própria do capital, agora sem qualquer amortecedor ideológico: sua forma nua e crua lança a um outro patamar as raias da dominação. Evidentemente que não se trata de uma *novidade* absoluta, uma vez que a produção dessa forma determinada sempre esteve em questão nos países colonizados, nas áreas mais pobres. O fato é que o imperativo que Lefebvre atribuiu ao capital – é preciso produzir espaço – agora pode ser devidamente qualificado: é preciso produzir espaço periférico.

Esse encaminhamento não cessa em si próprio. É premente considerar como tais mudanças incidem na esfera da vida cotidiana que se desenrola, de certa forma, condicionada por essa estrutura de dominação.

A forma de mediação social que durante muito tempo foi baseada no emprego – embora a periferia, desde o princípio, já representasse uma certa dissolução ou limite dessa forma – começa a se alterar e, com isso, todo o arranjo de relações cotidianas. Parece-me, portanto, fundamental entender o deslocamento que as categorias de estranhamento, reificação, fetichismo e dominação realizam. Antes restringidas ao momento do trabalho fabril, ao emprego, agora estão colocadas em todas as esferas da vida – elas se realizam exatamente na vida cotidiana.

Que forma de subjetivação espreita essa *mudança*? Uma forma de experiência danificada que condiz com o estatuto da vida nua que se desenrola: uma existência dessubstancializada e abstrata, talhada pelas determinações do capital. Essas determinações conformam as formas sociais por meio das quais se realiza a existência humana – se é que ainda há algo de humano nisso.

Humanidade prorrogada: eis a consequência imediata da condição periférica. Para compreender a real extensão desse fenômeno, que toma de assalto toda a esfera da vida – transcendendo o espaço do emprego propriamente dito – e alcança todo o espaço, é necessário inquirir quanto à natureza da dominação social em jogo. Por isso acredito que a interpretação dada por Postone à crítica marxiana é de grande valia aqui. Postone percebeu que a categoria de valor, em Marx, não tem a função de ser uma categoria econômica que descreva a riqueza material ou os valores de uso de uma dada sociedade. Ao contrário, ela designaria uma riqueza abstrata que corresponde a uma dominação social organizada pela estrutura abstrata do tempo racionalizado.

É certo que durante muito tempo essa dominação aparecia exclusivamente no momento do emprego. Designava, portanto, um tipo de assujeitamento do indivíduo aos ditames de um outro estranho e abstrato que não pode ser suficientemente compreendido na tradução sociológica da luta de classes. Existe algo da dominação que está nas formas sociais por meio das quais a vida é reproduzida. Essa relação, entretanto, é fundamentalmente alterada: o emprego se dissolve na tendência contraditória do capital, entretanto o emprego dissolvido não resulta em uma redução da dominação social, visto que, como uma garrafa de Klein, a dominação social dobra-se sobre si mesma, e agora ocupa um novo terreno social que alcança toda a vida. Toda a vida é transformada em trabalho e, por consequência, toda vida se sujeita à dominação. Essas formas sociais estão coladas a tal ponto que caberia a pergunta se a extração do parasita significaria a possibilidade de sobrevivência do hospedeiro.

Na verdade, a periferia sempre soube disso. A periferia sempre foi marcada por um *sobretrabalho* que não é sempre traduzido em *emprego*. Por isso penso que faz sentido colocar a *condição periférica* como o predicado da contemporaneidade e, desta forma, pode se tornar uma chave de leitura para toda a história do capital.

Vemos aí como o nexo entre produção do espaço, vida cotidiana e dominação social é a chave fundamental para compreender a sobrevivência do capitalismo hoje. Espaço abstrato, tempo abstrato, trabalho abstrato – expressões da vida dessubstancializada diante do *poder abstrato* do capital.

* * *

Em seu magistral ensaio, Hans Magnus Enzensberger (2003 [1997], p.134) lembra que "desempregados, idosos e refugiados, juntos, formarão no futuro a maior parte da população". É claro que estes são aqueles que dispõem à vontade de seu tempo. Entretanto o próprio ensaísta coloca o problema: "ver nisso um privilégio seria o mais puro escárnio". Estando eles amontoados em alojamentos exíguos, sem dinheiro, sem segurança, só se demonstra que o tempo ocioso é, sim, a própria oficina do diabo.

Não que as mentes desocupadas possam traquinar e fazer a revolução como Marx, com certeza, muito otimista, desejou:

> Um desenvolvimento das forças produtivas capaz de reduzir o número absoluto de trabalhadores, ou seja, em que toda a nação possa efetuar a produção total em um menor intervalo de tempo, provocaria uma revolução, pois inutilizaria a maior parte da população (MARX, 1965 [1894], p.274 *apud* KURZ, 2018 [1986], p.53)[474].

No famoso *Fragmento das máquinas*, ele afirma:

> O *trabalho excedente das grandes massas* deixa de ser a condição do desenvolvimento da riqueza geral, tal como *o não trabalho de alguns poucos* deixa de ser a condição do desenvolvimento dos poderes gerais do cérebro humano. Por essa razão, desmorona-se a produção baseada no valor de troca, e o processo de produção material imediato acha-se despojado da sua forma mesquinha, miserável e antagónica, ocorrendo então o livre desenvolvimento das individualidades. E assim, não mais a redução do tempo de trabalho necessário para produzir trabalho excedente, mas antes a redução geral do trabalho necessário da sociedade a um mínimo, correspondendo isso a um desenvolvimento artístico, científico, etc. dos indivíduos no tempo finalmente tornado livre, e graças aos meios criados, para todos (MARX, 2011 [1858], p.696)[475].

A automação não leva, automaticamente, à emancipação. Na verdade, o processo de angariação de dinheiro se sustenta no nível fantasmagórico de maneira autonomizada, na medida em que a dominação social das classes subalternas acontece, hoje, em todo o terreno da vida, e não mais exclusivamente no momento do emprego, como Marx viu acontecer no século XIX.

Dessa forma, acredito que é necessário ler o ditado popular "tempo ocioso, oficina do diabo" de maneira diferente: o corpo é imposto a sofrimentos que são dignos da oficina do próprio diabo, submetido à relação de dominação, sujeito a toda sorte de violência e

---

[474] MARX, Karl. 1965 [1894]. **Das Kapital**. Berlin.
[475] Grifos do original.

absorto num estado de penúria – agora o *tempo todo*, e não apenas no tempo de trabalho[476].

Eis que essa condição revela a situação na qual a população sobrante se encontra. Ela não é mais, estruturalmente, empregável. Não se trata mais de uma população excedente relativa, mas absoluta. Evidentemente que não está mais próxima de fazer uma rebelião, mesmo *inutilizada*: essa população fica prostrada submetida a uma forma determinada de dominação, aquela que atravessa a periferia e forma, hoje, o devir periférico do mundo.

Em outras palavras, a *condição periférica* é o momento em que a dominação do capital se estende para toda a vida e se baseia não nas horas despendidas no emprego que Marx via levar ao estranhamento, mas na carência, na precariedade e na privação. O paradoxo exposto em sua crueza: ao mesmo tempo são supérfluos e necessários: supérfluos para a produção de valores de uso; necessários para a efetivação da dominação.

Uma espécie de descolamento acontece: as estruturas de dominação não dependem mais exclusivamente da ficção social do emprego para se realizarem. Já não há mais emprego e, portanto, não é mais o momento da dominação. Da mesma forma, a produção dos *valores de uso* depende cada vez menos do emprego de trabalho vivo com a automação exacerbada. A condição periférica, portanto, é o ponto de extrusão da autocontradição interna da relação do capital, uma vez que um capital individual, interpelado pelas leis coercitivas da concorrência, é impelido à racionalização, cientificação e automação. Sendo assim, expulsa massas cada vez maiores de força de trabalho, ou seja, produz mais produtos com menos trabalho vivo.

Isso levaria, segundo Kurz, à derrocada do capitalismo. Entretanto parece-me que o que acontece é um rearranjo das dimensões da dominação, que se metamorfoseia "por trás das costas dos sujeitos". Se, antes, estava inscrita no momento do trabalho, agora está imposta em toda a vida. A periferia sempre esteve mais ou menos sujeita a esse predicamento. O que acontece agora é que a condição periférica é premente e claramente perceptível no horizonte de todo o mundo, como o anúncio do porvir que já está aí.

---

[476] Aqui, é oportuno lembrar o que disse Marx (1996 [1865], p.111) sobre o tempo. Segundo ele: "O tempo é o campo de desenvolvimento humano. O homem que não dispõe de nenhum tempo livre, cuja vida, afora as interrupções puramente físicas do sono, das refeições, etc., está toda ela absorvida pelo seu trabalho (…) é menos que uma besta de carga. É uma simples máquina, fisicamente destroçada e espiritualmente animalizada". O desenrolar da história confirmou a desumanização que estava em curso.

Por isso entender o valor somente como *representação* do trabalho nas mercadorias não é suficiente para compreender a sobrevivência do capital: tomando-o como categoria de dominação social, percebe-se que as estruturas abstratas agora ordenam e comandam até mesmo a esfera externa ao trabalho. Comandam toda a vida.

***

A condição periférica não foi descoberta, ela foi desvelada pelo movimento contraditório das formas sociais que chegam às contradições do espaço. É, portanto, uma forma determinada historicamente que a sociabilidade do capital assume num momento de inflexão que se prorroga no tempo. Mais especificamente: a condição periférica indica o futuro da dominação social sob o capitalismo da crise infinita.

O aspecto formal das categorias – para dizer como Adorno – é o seu próprio conteúdo histórico decantado. O moderno sistema produtor de mercadoria em seu movimento reorganizou as formas sociais que passam a atender a seus próprios imperativos. O conteúdo histórico mudou, o aspecto formal também deve fazer o mesmo. A dimensão que Karl Marx descreveu em sua *crítica da economia política* ganhou, no século XXI, com o desenrolar contraditório do capital, novos conteúdos.

Dessa forma, uma grande esfinge parece bloquear o caminho: o capitalismo significou, historicamente, uma forma de mobilização das expectativas futuras, o combustível próprio da modernidade – que significou colonização e a realização da missão civilizatória – que implicou na constituição do progresso como vetorização desta força social. E quando este combustível, de mobilização de expectativas, chega ao fim? Depois de tocado pelo poder abstrato do capital todo o planeta, não restou mais espaço para sua expansão desmedida. Então, ao contrário do que podem sugerir algumas interpretações que indicam a eminência de um momento pós-capitalista[477], me parece mais desafiador a seguinte: se é possível o capital existir hoje, então não sabíamos bem do que se tratava.

Žižek (2013 [2012], p,87) parece ter razão ao afirmar: "É somente hoje que, em relação ao capitalismo global em sua forma – pós-industrial, o capitalismo realmente existente está chegando ao nível de seu conceito."

[477] Para o bem, como o otimismo de Hardt e Negri, ou para o mal, como pode indicar o trabalho de Bruno Lamas sobre um pós-capitalismo regressivo ao estágio escravocrata.

A partir de Marx seria possível sugerir uma interpretação desviante: o capitalismo se trata de uma força de dominação social abstrata – seja pela mobilização do tempo à determinações externas e estranhas, ou seja pela angariação, fictícia e espetacular, do dinheiro que, em seu movimento contraditório de desenvolvimento, encaminha toda a humanidade não para estágios mais propriamente *humanizados*. Ao contrário, enfrenta-se a barbárie exatamente pela irracionalidade do anacronismo inato desta forma de mediação social historicamente constituída. Evidente, que esta já é um lugar de chegada para uma série de pensadores – penso que Adorno e Horkheimer, Postone, Lefebvre, Žižek, Kurz, entre outros, já estavam plenamente cientes deste sentido do capital.

* * *

Para chegar a essa formulação, foi preciso olhar obliquamente para as categorias da crítica. O *novo tempo do mundo* transformou-as em manchas e foi preciso um arranjo categorial para revelar uma forma até então impensada. De maneira mais extensiva e abrangente, busquei deslocar as categorias para abarcar outros momentos para além da produção direta de mercadorias para a reprodução da vida como mercadoria, talhada pelo predicamento que julgo ser o conteúdo da forma de mediação social contemporânea: a condição periférica.

A minha tentativa não foi a de arriscar criar novas categorias, mas de aplicar uma torção dialética das categorias sobre elas mesmas para, assim, revelar o conteúdo do atual momento neste novo tempo do mundo. Para me manter próximo ao filósofo de Frankfurt, fazer o pensamento pensar contra ele mesmo, ou seja: *este olhar errado é o que pode acertar os ponteiros da crítica*.

É, de certa maneira, a dialética que melhor traduz a inquietude [*Unruhe*] desse olhar torto. Partindo da atenção destacada para o não conceito, sempre presente em negativo no conceito, para a ideia de uma interpretação residual/sintomal, é possível perceber elementos que sustentam o regime de totalização imposto pelo capital. Entretanto esse deslocamento é complementado pela postura paraláctica que assume o resíduo também como uma totalidade em si, que permite pensar inconsistências no sistema como um todo. Aqui, nenhuma das três perspectivas é absoluta, mas elas são mobilizadas de maneira complementar.

O que se faz aqui, portanto, é uma tentativa de pensar o não conceito do urbano para, em seguida, refletir sobre o que é o resíduo dessa produção capitalista do espaço para, aí então, assumir uma paralaxe entre esse resíduo e o sistema de totalização que lhe é imposto. Se existe aí uma paralaxe espacial, há também uma espécie de paralaxe teórica que atravessa todo este trabalho.

O tempo presente inaugura uma novidade histórica que era, até então, impensada: a periferia se tornar o centro do capitalismo. Isso obrigou a uma inversão da razão histórica que leva a uma suprassunção do método apenas residual-crítico. Este é suplantado pela ideia de paralaxe.

* * *

O esforço para compreender o tempo presente coincide também com o imperativo de reformular o arsenal disponível para que se torne possível essa compreensão. No meu caso, recorro ao recurso teórico desenvolvido pela *Crítica da economia política* que Marx iniciou. Entretanto, desde então, o movimento contraditório do capital tem passado por alterações, mas talvez nunca por uma mudança tão radical e fundamental como a do tempo presente. Foi na última década do século XX e na primeira década deste século que essa questão começou a ser colocada, sobretudo por Robert Kurz, em seu ensaio seminal *A crise do valor de troca*, de 1986; por Moishe Postone, em *Tempo, trabalho e dominação social*, de 1993; além de, é claro, pela trilogia de conjuntura, de Paulo Arantes, que culminou, em 2014, com a obra *Novo tempo do mundo*. Nesses textos o esforço para uma requalificação da crítica se torna explícito.

A acuidade de nossa crítica depende da capacidade de se referir corretamente às constantes alterações pelas quais seu objeto passa. Uma crítica incapaz de dizer que horas são não pode ser uma crítica efetiva.

Diante do cortejo tedioso da crítica engessada, vi-me empreendendo uma tentativa de rearranjar as constelações conceituais da crítica da economia política de uma maneira que ela pudesse ser inteligível, permitindo enxergar outras formas de se mobilizar o aparato conceitual disponível e, assim, de explicitar as relações e conexões que se mantiveram invisíveis e só puderam tomar essa intepretação tardiamente. Há, portanto, aqui, um esforço de ler os conceitos da *crítica* extemporaneamente, tornando-os mais adequados à

nossa realidade. Com isso, espero contribuir para uma compreensão mais assertiva da realidade em que o capital sobrevive na contemporaneidade.

Claro que não se trata de uma tarefa fácil. O grau de contradição que a crise do capital impõe chega a embaralhar nossa gramática. Existem muitos tabus de dentro do marxismo que são incompatíveis com o caráter iconoclasta da crítica. Seria preciso, para lidar com esses tabus, nada mais do que o *caráter destrutivo* que Walter Benjamin, com certeza, aplicou em suas próprias reflexões. No ímpeto de criar espaço, renunciando ao conforto do homem-estojo e aceitando a sua própria friabilidade é que a crítica pode sobreviver num mundo em que o capital insiste em não morrer.

> O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas, por isso mesmo, vê caminhos por toda a parte. Mesmo onde os demais esbarram em muros ou montanhas, ele vê um caminho. Mas porque vê caminhos por toda a parte, também tem que abrir caminhos por toda a parte. Nem sempre com força brutal, às vezes, com força refinada. Como vê caminhos por toda a parte, ele próprio se encontra numa encruzilhada. Nenhum momento pode saber o que trará o próximo (BENJAMIN, 1986 [1920-1933], p.188).

Como diria Paulo Arantes, toda crítica tem – ou, ao menos, deveria ter – um quê de *profanação*.

Foi percebendo uma parte da teoria crítica entrincheirada em si mesma, apegada a certos conceitos como se fossem dogmas, que me coloquei o desafio de pensar as condições de possibilidade para a sua discussão.

O primeiro passo a ser dado para tanto foi resgatá-la do economicismo e reafirmar a importância de entender uma crítica que ultrapasse os processos de espoliação econômica – eles são importantes e, em grande medida, definidores da realidade contemporânea e do estado atual das coisas, entretanto existem determinações mais fundamentais para explorar. Isso alguns pensadores marxistas[478] pouco ortodoxos já sabiam, embora pareça ter sido esquecido por boa parte dos marxismos contemporâneos. Assim, dever-se-ia colocar como ponto focal a crítica do modo em que a atividade humana é historicamente determinada e organizada por uma estrutura abstrata de dominação que tenta se passar por natural, eterna e trans-histórica. Os conceitos propriamente "dialéticos" da crítica da economia política de Marx seriam válidos apenas para o presente do mundo moderno numa teoria historicamente reflexiva. O entendimento que busquei construir se funda

[478] Pode-se citar Horkheimer, Adorno, Benjamin, Sohn-Rethel, Backhaus, Kurz, Postone, Scholz, Henri Lefebvre, entre outros.

numa interpretação das categorias da *crítica da economia política* como uma antropologia crítica da modernidade, que diz respeito mais às formas sociais por meio das quais a vida humana é reproduzida – dominada pelo poder abstrato que ela própria criou.

Isso tem uma implicação importante. Ao direcionar a crítica para essas formas sociais, percebe-se que nada dessas formas pode existir fora das condições em que elas existem. Forma-valor, forma-trabalho, forma-mercadoria, forma-jurídica, forma-propriedade, forma-capital, enfim, são todas expressões de relações sociais marcadas pelo regime do capital que implicam uma dominação social. Sendo assim, a conclusão já se apresenta diante de nós: não é possível uma crítica radical sem que esteja direcionada a essas formas sociais, da mesma maneira que, ao acreditar que uma ou outra dessas formas poderia ser preservada, incorrer-se-ia na errada concepção de que "poder-se-ia abolir o papa preservando-se o catolicismo" (MARX, 2013, p.162).

Mais um passo é necessário na trilha da crítica. Marx não direcionou sua crítica *apenas* para o modo como a distribuição da riqueza ocorria na sociedade. Muitos dos marxismos entenderam que o mais-valor, e o trabalho abstrato, seria uma condição insuperável e, portanto, tudo o que se poderia fazer seria uma disputa em torno de como esse mais-valor seria distribuído no conjunto da sociedade. Penso que Marx não aprovaria essa redução[479]. Sua crítica está direcionada a um nível muito mais fundamental: ao próprio modo e processo de produção dos valores de uso que sustentam a reprodução da vida. O que o capital criou foi um modo de mediação social subsumido à dimensão do tempo abstrato, do espaço abstrato e do trabalho abstrato – enfim, de uma vida abstrata. Marx percebeu que essa forma de criação da riqueza material de uma sociedade era vinculada a uma riqueza abstrata. Dessa maneira, uma crítica que não coloca a superação dessas formas assume que se poderia continuar, indefinidamente, com essa forma de metabolismo social.

* * *

Em alguma medida, qualquer tentativa nessa direção deve partir de uma interpretação negativa das formas sociais vigentes. Marx, nesse quesito, operou uma crítica da ontologização das categorias burguesas que estavam sendo utilizadas. Escapava, ao

[479] Portanto, remeto-me às suas próprias palavras: "O que diferencia as épocas não é o que é produzido, mas *como*." (MARX, 2013 [1867], p.257).

mesmo tempo em que fazia uma crítica imanente, das *robinsonadas* que outros economistas não se importavam em continuar a fazer.

O uso das categorias econômicas, em Marx, é, portanto, inseparável da sua crítica. A função que desempenham em seu sistema crítico é profundamente diferente das suas acepções "normais". As categorias fundamentais mais básicas de sua crítica, expressas de maneira desenvolvida nos *Grundrisse* e no *Das Kapital*, referem-se a mediações específicas que esclarecem a natureza do poder do capital como determinação da dominação abstrata que é, pelo próprio capital, colocada em movimento.

Mas, depois de um século e meio, talvez fosse necessário passar o próprio Marx pelo mesmo escrutínio. Não por invalidade ou erro de seu pensamento, mas porque os tempos são outros. Assim como Marx fez um acerto de contas com a economia política vulgar e revelou o núcleo fundamental do fetichismo e da dominação abstrata por meio de suas próprias categorias, o mesmo impulso foi aplicado ao pensamento de Marx. Dessa forma, busquei ao longo de todo o trabalho construir uma releitura negativa de categorias que, por intempéries do tempo ou por infortúnio das interpretações, acabaram reificadas e ossificadas.

Ao pôr as categorias sob esse prisma, da dialética negativa, todo o arranjo explicativo e seus encadeamentos são refeitos – algo desse movimento pode ajudar para compreender o tempo presente.

> Quando uma categoria se transforma – por meio da dialética negativa – a constelação de todas as categorias se altera, e, com isso, uma vez mais cada uma delas (ADORNO, 2009 [1967], p.144).

Um renovado paradigma para a crítica radical somente poderá ser desenvolvido por meio desse movimento negativo. Esse é o pressuposto para a libertação da crítica da sombra das formas sociais burguesas. Seria necessário, por assim dizer, uma *antimodernidade* e não suas versões *alternativas* ou *pós-modernas.* A "jaula de ferro" das categorias capitalistas deve ser rompida.

Quais os desdobramentos dessa abordagem para a crítica? Evitar um marxismo que romantize as periferias como um fetiche ou uma ilusão, como boa parte do marxismo fez, durante muito tempo, com o trabalho. Essa postura não se confunde também com aquela

própria dos que estão no alto da torre de marfim e podem dizer: "quanto pior, melhor!"[480]. Tampouco se trata do hedonismo niilista com o qual o personagem que representa a elite no apocalipse retratado no filme *Filhos da Esperança* (Alfonso Cuarón, 2006) responde ao mundo em cacos "eu tento não pensar nisso". Por fim, também não é o caso de tornar a crítica uma hóspede no *Grand Hotel Abgrund*, marcado por uma paralisia que, no fim, é uma posição de conforto.

* * *

Penso que, diante do visto até agora, do breve século XX e das continuidades e rupturas do século XXI, se alguma ética é possível, ela deve partir de um certo pessimismo. Algo que Benjamin (1971 [1929], p.312 *apud* LOWY, 2005 [2001])[481] já estava bem ciente:

> Pessimismo em toda a linha. Desconfiança quanto ao destino da literatura, desconfiança quanto ao destino da liberdade, desconfiança quanto ao destino do homem europeu, mas sobretudo desconfiança tripla diante de qualquer acomodação: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos. E confiança ilimitada apenas na I. G. Farben e no aperfeiçoamento da Luftwaffe.

De uma certa maneira, há de se ter em mente a frase atribuída a Pierre Naville: É preciso organizar o pessimismo.

Assim, a intenção não foi outra senão descrever os quadros gerais do atual momento do capitalismo por intermédio de um rearranjo da constelação da crítica, chamando as coisas pelo seu próprio nome e evitando pleonasmos ou eufemismos – para ver a dificuldade de nossa época em entender e transformar o mundo.

* * *

Muitas das questões aqui apresentadas permanecem inconclusas, ou, pelo menos, com várias pontas soltas. Não havia qualquer presunção de fechamento, não com a temática que abordei. Por conta do próprio movimento do pensamento, que esbarra em outras questões contíguas até então não pensadas a não ser à medida que se desenvolvem, muitos caminhos ainda estão por serem abertos. Sou o primeiro a reconhecer o elevado grau de generalidade a que encaminhei até aqui as reflexões e, ato contínuo, constato a ausência

---

[480] Quando Malenkov era o primeiro secretário do Partido Soviético, ele resumiu sua visão da história assegurando ao seu público que a primeira guerra mundial resultou na vitória da Revolução Soviética, e a segunda foi fundamental para o surgimento da Revolução na China, a terceira guerra mundial produziria com inevitabilidade histórica a vitória do socialismo em todo o mundo. A coisa toda agora soa como uma piada macabra, embora Malenkov estivesse falando seriamente, em uma ocasião solene.

[481] BENJAMIN, Walter. 1971 [1929]. Le Surréalism. In: **Mythe et violence**. Paris: Lettres Nouvelles.

de uma reflexão mais específica sobre determinadas particularidades das formas dos capitais que cada formação econômico-sócio-espacial engendra. Com toda certeza, essa é uma ausência por demais fundamental. Uma reflexão sobre a atual composição, por exemplo, da formação territorial brasileira poderia ser elucidativa de vários argumentos aqui presentes. Entretanto tive que priorizar o movimento mais geral para expor algumas ideias de maneira mais ampla e, assim, apresentar – sem tirar todas as devidas consequências – a condição periférica.

Algo que passou a chamar minha atenção muito tardiamente é a relação do *devir periférico do mundo* com a crítica estética – tradição que foi cara para muito dos autores aqui mobilizados. Penso que se deveria estar suficientemente atento as transformações na estética cultural e midiática que vêm ocorrendo no conceito de periferia. A estética do *acabamento sem reboco* que ganha adeptos[482], o turismo-safári de favelas[483] e até o mercado de luxo de moradias populares[484] devem ser pensados e entendidos no contexto deste devir periférico do mundo. Nesse mesmo ensejo, a *Rede Globo de Televisão* tem investido em apresentar a periferia: Central da Periferia (2006), Minhas Periferias (2006-2007) e o programa Esquenta (2011-2016) estão nesse recorte. Além da série Cidade dos Homens (2002 e 2005), a minissérie Antônia (2006) indica essa tendência que deve ser problematizada, e a novela Segundo Sol (2018) também se passa nesse mesmo registro[485].

Penso que também existe a oportunidade de abordar, conjunta ou separadamente, várias questões tratadas aqui de maneira empírica que, com certeza, enriquecem e aprofundam o entendimento do tempo presente. As várias técnicas de pesquisa disponíveis, da quantificação à etnologia, poderiam ser empregadas em diferentes desenhos de pesquisas que partam do desenvolvimento dado até aqui.

Mas também as veredas da *crítica da economia política* não estão esgotadas. Pelo contrário, muitas temáticas não tive a oportunidade de tratar, nem mesmo minimamente, e carecem de reflexão. A primeira que me vem à mente é a ausência de um tratamento

---

[482] Descasque o reboco: o visual *destroyed* está na moda. **Casa Cláudia**, 14 de dezembro de 2016.
[483] Olimpíada alavanca turismo em favelas. **O dia**, 28 de agosto de 2016.
[484] GARÇONI, Ines. Vidigal atrai moradores ilustres e ganha status de favela chique. **O Globo**, 18 de maio de 2013.
[485] No contexto das atividades no *Verão de Arte Contemporânea* de 2017, o grupo Indisciplinar me convidou para participar do seminário: *A razão neoliberal ataca o território*. Na discussão, esse processo foi lembrado por uma participante que disse perceber uma romantização das periferias e da pobreza nas novelas da Rede Globo. O companheiro de discussões Bernardo Neves foi sagaz ao responder sobre como esse processo que marca uma mudança de linguagem guarda uma dimensão "constituinte" na dinâmica do capital: pobreza e periferia é o que vamos ter, então já é melhor irmos nos acostumando a isso.

adequado para uma teoria marxista do dinheiro e da circulação. Penso que uma abordagem por esse viés deveria vir a ser feita a partir de um amarração com uma teoria mais geral: uma teoria que pudesse abordar as interconexões entre condição periférica e financeirização numa escala da geopolítica mundial – assim, seria possível perceber tendências que apenas foram pinceladas muito rapidamente aqui, como o aumento da desigualdade e a concentração de renda, o retorno da escravidão, a crise de refugiados e imigrantes, o galopar da extrema-direita, a automação não só da indústria, mas também dos serviços[486], entre tantas outras.

Cada um desses elementos esclarece uma faceta do atual momento do capitalismo, de forma que seria preciso um esforço de análise e interpretação específico, seguido de uma concatenação destes.

O desafio do tempo presente, é claro, excede, em muito, a *interpretação* do mundo. Se for o caso de continuar sendo fiel ao pensamento exposto por Marx em sua décima primeira tese à *Feuerbach*, faltaria o adendo: *transformar o mundo*. Assim, ter-se-ia que se colocar o esforço de pensar uma teoria e uma política da organização coletiva para este momento. Pensar a práxis, enfim[487].

* * *

O que vemos acontecer neste momento da história do capital é uma tendência secular de dissolução do que, historicamente, permitiu essa forma social existir. Entretanto essa dissolução não indica o *fim* do capital, mas sua expressão marcada pela condição periférica. Vivemos num mundo em que a forma de mediação social pelo trabalho como emprego está encolhendo, as salvaguardas ideológicas estão sendo retiradas, e até mesmo o reconhecimento intersubjetivo é impedido. A civilização do trabalho, baseada na cidadania salarial fordista-keynesiana e no consumo, que conseguiu durante muito tempo balizar o processo de subjetivação moderno com todo o arsenal de sonhos, anseios e

---

[486] A meu ver, essa temática deveria receber um tratamento à parte. A ciência e a tecnologia, quando tornadas as determinações mais fundamentais do conteúdo do processo de produção de mercadoria, colocam em evidência compreender o rearranjo das forças produtivas imediatas neste contexto. A aplicação produtiva da ciência e o rápido avançar da automação obrigam a um entendimento específico do desenvolvimento tecnológico e de sua aplicação.

[487] "Se a principal tarefa da política emancipatória do século 19 foi quebrar o monopólio liberal burguês por meio da politização de pessoas comuns, a classe trabalhadora; se a tarefa do século 20 foi politicamente conscientizar as imensas populações rurais da Ásia, da África, da América Latina; talvez a principal tarefa do século 21 seja politizar e disciplinar essa estrutura excluída das massas em favelas." (ZIZEK, 2007, s.p.). Mas ***como*** fazer isso?

expectativas circunscritas a unívoca ordem burguesa, ruiu. Quando a sociedade do trabalho, inscrita a duras penas, sai de cena, sai de cena junto com ela a *política* – pelo menos como se acostumou a fazer até então.

Acredito que seja uma empreitada verdadeiramente complicada – e necessária –olhar pela perspectiva do que apresentei até aqui: pensar uma política da transformação social *neste* e *para este* momento é, para mim, um dos grandes desafios intransponíveis para o tempo presente. Aqui o desafio mais interessante – e para o qual não tenho qualquer resposta – aparece: que tipo de desdobramento podemos pensar para uma política da transformação social? O que significa a emancipação humana numa era de expectativas decrescentes? O que significa a atividade política atravessada pela condição periférica?

Muito do que se derivou de uma política marxista considerava um período de crescimento do capital em que as pessoas eram, ano após ano, incorporadas na forma-social do capital. A bem da verdade, Marx se manteve sempre crítico a essa tendência, como é muito bem observado em seus escritos desde d'*A ideologia alemã* até a *Crítica ao Programa de Gotha*, muito embora os próprios marxistas tenham se enganado e caído numa exaltação da forma-trabalho (para não falar nada de outras formas, como o Estado). Era por meio dessa forma que o reconhecimento, o atendimento das necessidades humanas e o próprio capital se realizavam. Mas os tempos mudaram, o que se tem agora é uma quantidade gigantesca de pessoas supérfluas na produção e, ao mesmo tempo, necessárias as tramas da dominação social espalhada por todo o tecido social

Alcançamos uma época em que o fantasma do fascismo volta a rondar todo o mundo, quando muitos acreditaram que tivesse ficado de vez no passado. As expectativas decrescentes também valem para nosso arsenal político de transformação social: não há qualquer garantia de superação do capital. O esforço continuado que deve ser feito é repassar que muito da tradição crítica e política não dá conta dos desafios do tempo presente e, portanto, temos que testar soluções, teóricas e práticas, que estejam à altura da ruptura de época que atravessamos, até agora às cegas.

> Se as formas correntes de resistência são tão desesperançadas e impotentes, onde então pode surgir um embate efetivo? Uma crítica moral do capitalismo, que enfatize as maneiras pelas quais ele leva ao sofrimento, apenas reforça o realismo capitalista. A pobreza, a fome e a guerra podem muito bem serem apresentadas como uma parte inevitável da realidade, enquanto a esperança de que essas formas de sofrimento possam ser eliminadas facilmente pode ser colocada como um utopismo ingênuo. O realismo capitalista só pode ser ameaçado se for demonstrado que é de algum modo inconsistente ou

> insustentável; se, por assim dizer, o realismo ostensivo do capitalismo acabar por não ter nada disso (FISHER, 2009, p.16)[488].

Este é o momento em que se torna premente o esforço de pensar e experimentar novas formas de organização social que possam, efetivamente, estar à altura destes tempos interessantes.

* * *

Para onde vamos neste fio de pólvora? A pergunta deve, realmente, ter um caráter existencialista. O alarme de incêndio a que Benjamin se referia parece, já há algum tempo, ter soado. Portanto, a tarefa com a qual nos defrontamos, neste tempo de urgência da crise sempre presente do capital, é a mesma já colocada por Walter Benjamin (1987, p.45): "Antes que a centelha chegue a dinamite, é preciso que o pavio que queima seja cortado." Não há tempo de espera, nem mesmo para a paciência do conceito.

Em contraste com essa urgência, não tive aqui qualquer pretensão de corrigir os rumos da modernidade, tampouco de resolver as contradições em sínteses superiores – muito menos de depositar esperança em algum grande projeto de emancipação. Ao leitor que esperava isso resta meu pedido de desculpas. Meu objetivo é muito mais modesto: reconhecer e argumentar sobre a impossibilidade do processo social fundado na lógica abstrata da dominação que, diante das irracionalidades observadas, chega a colocar em questão a própria existência física da humanidade.

Essa situação se encaminhou para uma forma de *dialética transtornada* em que tudo range e estala como se estivesse prestes a romper. O ponto da contradição em que a realidade se reproduz não oferece mais qualquer impulso que não seja o de um estado de emergência generalizado. Assim, os escombros acumulam-se em montes de ruínas sem que existam desdobramentos de algo **novo** no seu interior[489].

---

[488] If current forms of resistance are so hopeless and impotent, where can an effective challenge come from? A moral critique of capitalism, emphasizing the ways in which it leads to suffering, only reinforces capitalist realism. Poverty, famine and war can be presented as an inevitable part of reality, while the hope that these forms of suffering could be eliminated easily painted as naive utopianism. Capitalist realism can only be threatened if it is shown to be in some way inconsistent or untenable; if, that is to say, capitalism's ostensible 'realism' turns out to be nothing of the sort (tradução minha).

[489] "O conceito de progresso deve ser fundado na ideia de catástrofe. Que as coisas continuem assim - eis a catástrofe. Ela não consiste naquilo que está por acontecer em cada situação, e sim naquilo que é dado em cada situação. Assim Strindberg afirma: o inferno não é aquilo que nos aguarda, e sim esta vida aqui." (BENJAMIN, 1985 [1927-1940], pp.784-785).

***

Há uma videoinstalação de Viola que se chama *Capela das ações frustradas e dos gestos fúteis*[490]. Representa nove situações[491] que se repetem num *looping* infinito. A história deve ter esse aspecto. O futuro e o passado estão ali indiferentes e indistinguíveis. Por mais que tentemos extrair dos vídeos alguma cadeia de acontecimentos, o que se vê é um eterno repetir que segue incansavelmente – oroboro. Gostaríamos de deter cada uma dessas ações e cada um desses gestos, mas a tautologia toma conta. Ruínas que se esfacelam novamente sobre ruínas. Essas sucessões repetidas sobre elas mesmas são o predicado da história neste novo tempo do mundo.

[490] The chapel of frustrated actions and futile gestures (Bill Viola, 2013).

[491] Um homem carrega um carrinho de mão com cascalho para, em seguida, ele próprio descarregá-lo e iniciar novamente o carregamento. Uma mulher entrega um presente para a outra, elas se abraçam e viram de costas. Em seguida retornam ao enquadramento e o presente percorre o sentido contrário. Um homem puxa um carro ladeira acima. Quando alcança o topo, ele o larga e deixa descer ladeira abaixo. Ele desce e busca-o novamente, repetindo o processo. Um casal se abraça e, em seguida, o homem estapeia o rosto da mulher. Eles repetem os mesmos atos. Uma pessoa deposita a água de uma jarra num vasilhame com uma rachadura, por meio da qual ela rapidamente vaza; o ato se repete. Uma mulher desloca alguns utensílios, um a um, de um lado para o outro. Um homem tranca e destranca uma porta. Dois homens, portando canecos, se revezam no ato de jogar água dentro do barco em que estão. Enquanto um joga água, o outro a retira. Por fim, um homem cava um buraco para tapá-lo novamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABÍLIO, Ludmila Costhek. 2017. Uberização do trabalho: subsunção real da viração. **Blog da Boitempo**, 22 fev. 2017. Disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2017/02/22/uberizacao-do-trabalho-subsuncao-real-da-viracao/ Acessado em: 28 out. 17.

ABÍLIO, Ludmila Costhek. 2018. Uberização e viração: mulheres periféricas no centro da acumulação capitalista. **Margem Esquerda**, n.31, p.54-59.

ABRAMO, Pedro. 2018. Favela e mercado informal: as transformações recentes na forma de acesso ao habitat popular. Palestra. Faculdade de Ciências Econômicas, UFMG. 14 de Novembro de 2018.

ABROMEIT, Richard. 2016. Valor sem crise – crise sem valor? Sobre a ausência de uma teoria da crise em Moishe Postone. **Exit!**, n.13. Disponível em: http://www.obeco-online.org/richard_aabromeit2.htm Acessado em 05 fev. 2018.

ADORNO, Theodor; HORKHIEMER, Max. 2010 [1944]. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar.

ADORNO, Theodor. 1962. **Seminar on Marx**. Disponível em: https://reificationofpersonsandpersonificationofthings.wordpress.com/2012/06/25/adorno-1962-seminar-on-marx/ Acessado em: 29 de maio de 2018.

ADORNO, Theodor. 1984 [1958]. Une réconciliation extorquée. In: ADORNO, Theodor. **Notes sur la Littérature.** Paris: Flammarion, p.171-199.

ADORNO, Theodor. 1992 [1951]. **Minima Moralia. Reflexões a partir da vida danificada**. São Paulo: Ática.

ADORNO, Theodor. 1995. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes.

ADORNO, Theodor. 1996 [1965]. Educação após Auschwitz. In: ADORNO, Theodor. **Educação e Emancipação.** Rio de Janeiro: Graal.

ADORNO, Theodor. 1998. **Critical models: intervention and catchwords** 3. Nova York: Columbia Press.

ADORNO, Theodor. 2003 [1942]. Reflections on class theory. In: TIEDEMANN, Rolf (org.). **Can one live after Auschwitz?** Standford: SUP, p.93-110.

ADORNO, Theodor. 2003 [1969]. A astúcia da dialética. **Caderno Mais**, p. 4-7, 31 ago. 2003. Entrevista concedida em 1969, publicada na Folha de S.Paulo.

ADORNO, Theodor. 2009 [1967]. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar.

ADORNO, Theodor. 2014 [1963]. **Três estudos sobre Hegel**. Presidente Prudente: Editora UNESP.

ADORNO, Theodor. 2015 [1937]. **Para uma metacrítica da teoria do conhecimento**. São Paulo: Editora UNESP.

AGAMBEN, Giorgio. 2002 [1995]. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

AGAMBEN, Giorgio. 2004 [2003]. **Estado de exceção: homo sacer, II**. São Paulo: Boitempo.

AGAMBEN, Giorgio. 2009 [2007]. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Chapecó: Argos.

AGAMBEN, Giorgio. 2014 [2011]. **Altíssima pobreza: homo sacer, IV**. São Paulo: Boitempo.

AGAMBEN, Giorgio. 2015 [1996]. **Meios sem fim: notas sobre política**. Belo Horizonte: Autêntica.

AGAMBEN, Giorgio. 2017 [2014]. **O uso dos corpos: homo sacer, III**. São Paulo: Boitempo.

AGAMBEN, Giorgio. 2018. O estado de exceção se tornou norma. (Entrevista). **El Pais**, 30 de Abril de 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/19/cultura/1461061660_628743.html Acessado em: 29 de jun. 2018.

ALTHUSSER, Louis. 1979 [1965]. **A favor de Marx**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

ALTHUSSER, Louis. 1987 [1970]. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Edições Graal.

ALTHUSSER, Louis. 1999 [1995]. **Sobre a reprodução**. Petrópolis: Vozes.

ALVES, Giovanni. 2018. O novo (e precário) mundo do trabalho no Brasil: perspectivas para a década de 2020. **Margem Esquerda**, n.31, p.35-41.

ANDERSON, Kevin. 2010. **Marx at margins**. Chicago: The Univeristy of Chicago Press.

ANTUNES, Ricardo. 2018. **O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital**. São Paulo: Boitempo.

ARANTES, Paulo. 1996. **Ressentimento da dialética.** São Paulo: Paz e Terra.

ARANTES, Paulo. 2004. **Zero à esquerda**. São Paulo: Vozes.

ARANTES, Paulo. 2007. **Extinção**. São Paulo: Boitempo.

ARANTES, Paulo. 2014. **O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência**. São Paulo: Boitempo.

ARANTES, Pedro Fiori. 2009. Em busca do urbano: marxistas e a cidade de São Paulo nos anos de 1970. **Novos Estudos**, n.83, p.103-128.

ARANTES, Pedro Fiori. 2013. A anti reforma urbana e um novo ciclo de lutas nas cidades. **Correio da Cidadania**, 01 de novembro de 2013. Disponível em: http://www.correiocidadania.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=9047%3Asubmanchete091113&catid=72%3Aimagens-rolantes Acessado em: 13 de junho de 2017.

ARENDT, Hannah. 1983 [1963]. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras.

BADIOU, Alain. 2007 [2005]. **O Século**. Aparecida: Ideias & Letras.

BASSO, Pietro. 2012. O walmartismo no trabalho no início do século XXI. **Margem Esquerda**, n.18, p.25-39.

BASTOS, Camila; MAGALHÃES, Felipe; MIRANDA, Guilherme; TONUCCI, João Bosco; CRUZ, Mariana; VELLOSO, Rita de Cássia. 2017. Entre o espaço abstrato e o espaço diferencial: ocupações urbanas em Belo Horizonte. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v.19, n.2, p.251-266.

BENANAV, Aaron. 2010. Misery and Debt: On the Logic and History of Surplus Populations and Surplus Capital. **Endnotes**, n.2, p. 21-39.

BENEVOLO, Leonardo. 1992 [1981]. **As origens da urbanística moderna**. Lisboa: Editorial Presença.

BENJAMIN, Solomon. 2008. Occupancy urbanismo: radicalizing politics and economy beyond policy and programs. **International Journal of Urban and Regional Research**, n.32, v.3.

BENJAMIN, Walter. 1985 [1927-1940]. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BENJAMIN, Walter. 1986 [1920-1933]. **Documentos de cultura, documentos de barbárie** (escritos escolhidos). São Paulo: Edusp.

BENJAMIN, Walter. 1987 [1928]. **Rua de Mão Única**. São Paulo: Brasiliense.

BENJAMIN, Walter. 1991 [1930]. Théories du fascisme allemand. **Lignes**, n.13, v.1, p.57-81.

BENJAMIN, Walter. 2013 [1940]. Teses sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Editora Autêntica.

BENSAID, Daniel. 1999 [1995]. **Marx, o intempestivo**. São Paulo: Civilização Brasileira.

BHATTACHARYYA, Gargi. 2013. **Crisis, austerity and everyday life: living in a time of diminishing expectations**. Londres: Palgrave Macmillan.

BIHR, Alain. 2001. **La reproduction du capital: prolégomènes à une théorie générale du capitalisme**. Tomo I. Paris: Page Deux.

BITTENCOURT, Rafael. 2016. **Cidadania autoconstruída: o ciclo de lutas sociais das ocupações urbanas na RMBH (2006-2015)**. (dissertação). Arquitetura e Urbanismo. Belo Horizonte: UFMG.

BLUNDEN, Andy. 2018. **The Meaning of Abstract and Concrete in Hegel and Marx**. Disponível em: https://www.ethicalpolitics.org/ablunden/pdfs/abstract-and-concrete.pdf Acessado em: 19 jul. 2018.

BOLAFFI, Gabriel. 1979. Habitação e urbanismo: o problema e o falso problema. In: MARICATO, Ermínia. (Org). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, p.37-69.

BONEFELD, Werner. 2009. Emancipatory Praxis and Conceptuality in Adorno. In: HOLLOWAY, John; MATAMOROS, Fernando; TISCHER, Sergio. (Org.) **Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism**, p.122–147. London: Pluto.

BONEFELD, Werner. 2012. Negative Dialectics in Miserable Times: Notes on Adorno and Social Praxis. **Journal of Classical Sociology**, v.12, no.1, p.120–134.

BONEFELD, Werner. 2015. Kapital and its subtitle: a note on the meaning of critique. **Class & Struggle**, v.75, n.1, p.53-65.

BONEFELD, Werner. 2016. **Notes from tomorrow: On reason, negation and certainty**. Delhi: Radical Notes/Aakar Books.

BONEFELD, Werner. 2017. Sobre el tempo del trabajo abstracto. **Revista Herramienta**, n.4, p.2-9.

BONIFÁCIO, Frederico. 2017. **Deus e o diabo na terra do sol: crise, conservadorismo e necessidade do mal no Brasil contemporâneo**. (Dissertação). Geografia. Belo Horizonte: UFMG.

BOTELHO, Maurilio Lima. 2015. Favelização mundial e o colapso urbano da sociedade capitalista. **Sinal de Menos**, ano 7, n.11, v.2, p.248-270.

BÖTTCHER, Herbert. 2018. Capacidade de acção – e em concreto!. **Exit!**. Disponível em: http://www.obeco-online.org/herbert_bottcher2.htm Acessado em: 14 jun. 2018.

BRAUDEL, Fernand. 1996 [1979]. **Civilização Material, Economia e Capitalismo: séculos XV-XVIII. Volume 3: O Tempo do Mundo**. São Paulo: Martins Fontes.

BUCK-MORSS, Susan. 1991. **The dialectics of seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project**. Cambridge: MIT Press.

BUCK-MORSS, Susan. 2018 [2000]. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1 edições.

CANETTIERI, Thiago; NEVES, Bernardo. 2017. Crise, golpe e acumulação: 10 tópicos da conjuntura do capitalismo desde a América Latina. **InDebate**. 31 de Mar. 2017. Disponível em: http://indebate.indisciplinar.com/2017/03/31/crise-golpe-e-acumulacao Acesso em: 01 abr. 2017.

CANETTIERI, Thiago; PAOLINELLI, Marina Sanders. 2017. A produção do ambiente construído nas cidades no contexto de crise do capital: o papel das políticas públicas. **Anais.** Seminário Internacional América Latina: Políticas e Conflitos Contemporâneos. Belém: UFPA.

CANETTIERI, Thiago. 2014. **A produção das novas periferias metropolitanas: Expulsão e migração dos pobres da Região Metropolitana de Belo Horizonte na primeira década do século XXI**. (dissertação). Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

CANETTIERI, Thiago. 2015. Da universidade moderna e ciência convencional à sua superação: notas para uma crítica da ciência. **Revista Terceiro Incluído**, v. 5, p. 36-48.

CANETTIERI, Thiago. 2016. A metropolização da pobreza de São Paulo: dinâmica imobiliária, violência e a organização socioespacial da metrópole. **Revista Geografares**, v.21, p. 61-78.

CANETTIERI, Thiago. 2017. O urbanismo destrutivo: sobre a necessária destruição criadora na produção capitalista do espaço. **Cadernos de Geografia (PUC-MG)**, v. 27, p. 467-485.

CANETTIERI, Thiago. 2018. Crise do capital e condição periférica. **Revice**, n.4, v.2.

CARDOSO, Adauto. 1997. Reforma urbana e planos diretores: avaliação da experiência recente. **Cadernos IPPUR**, ano XI, n.1 e 2, p.79-111.

CARLOS, Ana Fani. 1999. “Novas” contradições do espaço. In: DAMIANI, Amélia; CARLOS, Ana Fani; SEABRA, Odette. **O espaço no fim de século: a nova raridade**. São Paulo: Contexto.

CASTELLS, Manuel. 2014 [1976]. **A questão urbana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CLARK, Timothy James. 2013 [2012]. **Por uma esquerda sem futuro**. São Paulo: Editora 34.

COELHO-DE-SOUZA, Carolina. 2015. O espaço da resistência: uma construção teórico-prática inspirada em Henri Lefebvre. (Orgs.). COSTA, Geraldo; COSTA, Heloisa; MONTE-MÓR, Roberto. **Teorias e práticas urbanas: condições para a sociedade urbana**. Belo Horizonte: C/Arte.

COLMÁN, Evaristo. 2011. Sobre as glosas marginais ao tratado de economia política de Adolfo Wagner, de Karl Marx. **Serviço Social em Revista**, v.13, n.2, p.170-179.

COSTA, Geraldo. 2003. A contribuição da teoria do espaço de Lefebvre para a análise urbana. In: **X Encontro Anual da ANPUR**, Belo Horizonte.

COSTA, Geraldo. 2007. Teorias sócio-espaciais: diante de um impasse? **Etc espaço, tempo e crítica**, n.2, v.1, julho-setembro, p.5-20.

COSTA, Geraldo. 2013. Aproximação entre teoria e prática: reflexões a partir do pensamento do Henri Lefebvre. **Revista UFMG**, Belo Horizonte, v. 20, n.1, p.168-189.

COSTA, Geraldo. MAGALHÃES, Felipe Nunes. 2011. Processos socioespaciais nas metrópoles de países de industrialização periférica: reflexões sobre a produção do espaço metropolitano de Belo Horizonte, Brasil. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v.13, n.1, 9-25.

COSTA, Heloisa Soares. 1988. A reforma urbana e a busca da cidadania. **Revista Indicador**, n.27.

CRARY, Jonathan. 2013. **24/7: Late capitalism and the ends of sleep**. New York: Verso books.

CROCHÍK, José Leon. 2003. O desencanto sedutor: a ideologia da racionalidade tecnológica. **Inter-ação**: **Revista da Faculdade de Educação**, n.28, v.1, p.15-35.

CUNHA, Daniel. 2009. Penúltimos combates. A luta de classes como desejo reprimido no Krisis/Exit. **Sinal de Menos**, ano I, n.1, v.1.

CUNHA, Daniel. 2015. O dinheiro como coração das trevas: notas sobre o último livro de Robert Kurz. **Sinal de menos**, ano VII, n.11, v.2.

CUNHA, Euclides. 1982 [1902]. **Os sertões**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DAMIANI, Amélia. 1999. As contradições do espaço: da lógica (formal) à (lógica) dialética, a propósito do espaço. In: DAMIANI, Amélia; CARLOS, Ana Fani; SEABRA, Odette. **O espaço no fim de século: a nova raridade**. São Paulo: Contexto.

DAMIANI, Amélia. 2004. A propósito do espaço e do urbano: algumas hipóteses. **Revista Cidades**, v. 1, n. 1.

DAMIANI, Amélia. 2012. Introdução a elementos da obra de Henri Lefebvre e a Geografia. **Revista do Departamento de Geografia – USP**. Volume Especial 30 Anos.

DARDOT; Pierre; LAVAL, Christian. 2016. **A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo.

DAVIS, Mike. 2006. **Planeta Favela.** São Paulo: Boitempo.

DAWSEY, John. 2009. Por uma antropologia benjaminiana: repensando paradigmas do teatro dramático. **Mana**, v.15, n.2, p.349-376.

DEBORD, Guy. 1997 [1967]. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto.

DELEUZE, Gilles. 2006 [1968]. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal.

DUARTE, Claudio; ALVARENGA, Raphael. 2012. Entre ruína e desespero: negação e constituição do sujeito em Robert Kurz e Slavoj Žižek. **Revista Sinal de Menos**, n.9, 2012.

DUSSEL, Enrique. 1990. **El ultimo Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana**. México: Siglo XXI.

DUSSEL, Enrique. 1994. **1492: El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"**. La Paz, Plural Editores.

ELDEN, Stuart. 2004. **Understanding Henri Lefebvre**. London: continuum books.

ELIAS, Norbert. 1994 [1939]. **O processo civilizador: formação do Estado e civilização**. Rio de Janeiro: Jorze Zahar.

ENGELS, Friedrich. 2008 [1845]. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra.** São Paulo: Boitempo.

ENGELS, Friedrich. 2009 [1890]. Carta à Joseph Bloch, 21-22 de setembro de 1890. In: TUCKER, Robert. **The Marx-Engels reader**. New York: W.W. Norton & Company, p.760-765.

ENGELS, Friedrich. 2013 [1872]. Prefácio da segunda edição d'O Capital. In: MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Boitempo.

ENZENSBERGER, Hans Magnus. 2003 [1997]. **Ziguezague: ensaios**. Rio de Janeiro: Imago.

FAINSTEIN, Susan. 1997. Justice, politics and the creation of urban space. In: Merryfield, A. Swyngedouw, E. (Orgs.) **The urbanization of injustice**. New York: New York University Press, p.18-44.

FANON, Franz. 1961. **Les Damnés de la Terre**. Paris, François Maspéro.

FAUSTO, Ruy. 2002. **Marx: Lógica e Política**. Tomo III. São Paulo: Editora 34.

FAUTO, Ruy. 1983. **Marx, lógica e política**. Tomo I. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense.

FEDERICI, Silvia. 2006. Precarious labor : a feminist viewpoint. **Bluestockings Radical Bookstore Lecture.** Disponível em : https://web.archive.org/web/20090129174238/ Acessado em: 22 de abril de 2018.

FEDERICI, Silvia. 2009. **The reproduction of labour-power in the global economy, marxist theory and the unfished feminist Revolution**. Santa Cruz: UCSC Press.

FEDERICI, Silvia. 2010. Feminism and the politics of the Commons. In: HUGUES; Craig; PEACE, Stevie. (Orgs.) M**ovements and conteporary radical politics**. Oaskland: Ak Press.

FEDERICI, Silvia. 2017 [2004]. **Calibã e a bruxa, mulheres, corpos e acumulação primitiva**. São Paulo: Editora Elefante.

FEDERICI, Silvia. 2017. Economia politica e conflito ai tempi del lavoro gratuito. **Ombre Corte**, 22 mai. 2017. p.99-106. Disponível em: http://www.radioarticolo1.it/audio/2017/05/22/32146/salari-rubati-economia-politica-e-conflitto-ai-tempi-del-lavoro-gratuito-con-francesca-coin Acessado em: 01 ago. 2017.

FERNANDES, Sabrina. 2014. **Crisis of práxis: depoliticisation and leftist fragmentation in Brazil**. (Tese). Ottawa, Ontário: Carleton University.

FERREIRA, João Sette Whitaker. 2003. Alcances e limitações dos instrumentos urbanísticos na construção de cidades democráticas e socialmente justas. **Quinta Conferência das Cidades**. Câmara Federal: Brasília.

FERRO, Sérgio. 1979. **O canteiro e o desenho**. São Paulo: Nobel.

FISHER, Mark. 2009. **Realism Capitalism: Is there no alternative?** New York: Zero Books

FIX, Mariana; ARANTES, Pedro. 2009. Como o governo Lula pretende resolver o problema da habitação. **Brasil de Fato**, jul.

FIX, Mariana. 2004. A 'fórmula mágica' da parceria público-privada: Operações Urbanas em São Paulo. In: Schicchi, M. C; Benfatti, D. (Org.). **Urbanismo: Dossiê São Paulo - Rio de Janeiro**. Campinas: PUCCAMP/PROURB, p. 185-198.

FIX, Mariana. 2011. **Financeirização e transformações recentes no circuito imobiliário no Brasil**. Tese (Doutorado). Instituto de Economia, Universidade de Campinas: Campinas.

FOUCAULT, Michel. 1998 [1979]. **Microfísica do poder**. Ed. Graal. Rio de Janeiro.

FOUCAULT, Michel. 2007 [1978]. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. 2008 [1979]. **O nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes.

FRANK, Andre Gunder. 1966. The development of underdevelopment. **Monthly Review**, v.18, n.4.

FREITAS, Lorena. 2011. A instituição do fracasso: a educação da ralé. In: SOUZA, Jessé. (Org.) **A ralé brasileira: Quem é e como vive**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

FREITAS, Luiz Fernando. 2015. Do profavela à Izidora: a luta pelo direito à cidade em Belo Horizonte. (dissertação). Direito. Belo Horizonte: UFMG.

FREUD, Sigmund. 1996 [1938]. Algumas lições elementares de psicanálise. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. v. 23. Rio de Janeiro: Imago.

FREUD, Sigmund. 2010 [1930]. O mal-estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. **Obras completes**, v.18. Rio de Janeiro: Companhia das Letras.

GAUDEMAR, Jean-Paul de. 1977. **Mobilidade do Trabalho e Acumulação de Capital**. Lisboa: Estampa.

GOETHE, Johaan. 2004 [1808]. **Fausto**. São Paulo: Editora 34.

GONÇALVES, Daniel; MARI, Jair; BOWER, Peter; GASK, Linda; DOWRICK, Christopher; TÓFOLI, Luis Fernando; CAMPOS, Monica; PORTUGAL, Flávia; BALLESTER, Dinarte; FORTES, Sandra. 2014. Brazilian multicentre study of common mental disorders in primary care: rates and related social and demographic factors. Cadernos de Saúde Pública, v.30, n.3.

GONÇALVES, Pedro Paulo. 2014. **O trabalho infantojuenil urbano e o programa de erradicação do trabalho infantil em Belo Horizonte**. (dissertação). Planejamento urbano e regional. Rio de Janeiro: UFRJ.

GOONEWARDENA, Kanishka. 2008. Marxism and everyday life: on Henri Lefebvre, Guy Debord, and some others. In: GOONEWARDENA, Kanishka; KIPFER, Stephan;

SCHMID, Christian (orgs.). **Space, difference, everyday life: reading Henri Lefebvre**. London: Routledge, p.117-133.

GOONEWARDENA, Kanishka. 2012. Space and revolution in theory and practice. In: BRENNER, Neil; MARCUSE, Peter; MAYER, Margit. **Cities for people, not for profit: critical urban theory and the right to the city**. New York: Routledge.

GORENDER, Jacob. 2013 [1983]. Apresentação ao Capital – livro I. In: MARX, Karl. **O Capital**, livro I. São Paulo: Boitempo.

GRESPAN, Jorge. 2001. Marx, crítico da teoria clássica do valor. **Crítica Marxista** (São Paulo), v.12, p.59-76.

GRESPAN, Jorge. 2009. A crise de sobreacumulação. **Crítica Marxista** (São Paulo), v.29, p.11-17.

GRESPAN, Jorge. 2012. **O negativo do capital**. São Paulo: Expressão Popular.

HABERMAS, Jürgen. 2004 [1996-1998]. **Verdade e Justificação**. Belo Horizonte: Loyola.

HARDT, Michael; NEGRI, Toni. 2018. The powers of the exploited and the social ontology of praxis. **TripleC**, n.16, v.2, p.415-523.

HARVEY, David. 1978. The urban process under capitalism: a framework for analysis. **International Journal of Urban and Regional Research**, n.2, v.1, p.101-131.

HARVEY, David. 1989. **The Urban Experience**. Baltimore: John Hopkins Univeristy Press.

HARVEY, David. 1996 [1993]. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola.

HARVEY, David. 2004. **Spaces of neoliberalization: towards a theory of uneven geographical development**. München: Franz Steiner Verlag

HARVEY, David. 2005 [2001]. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume.

HARVEY, David. 2005 [2003]. **O Novo Imperialismo**. São Paulo: Loyola.

HARVEY, David. 2009 [1973]. **Social Justice and the city.** New York: Verso books.

HARVEY, David. 2010. **The crises of capitalism.** Palestra. The Royal Society of Arts, Londres. 4 de maio de 2010. Disponível em: https://youtu.be/26o22Y33h9s. Acessado em: 15 de setembro de 2016.

HARVEY, David. 2011. The urban roots of financial crises: reclaiming the city for anticapitalista struggle. **The Socialist Register**, v.48, p.1-35.

HARVEY, David. 2012. **Rebel cities: from right to the city to urban revolution**. New York: Verso Books.

HARVEY, David. 2013 [2010]. **O enigma do capital**. São Paulo: Boitempo.

HARVEY, David. 2014 [2003]. **Paris Capital da Modernidade**. São Paulo: Boitempo.

HARVEY, David. 2015. **A crise da urbanização planetária**. Blog da Boitempo. Disponível em: http://blogdaboitempo.com.br/2015/01/10/david-harvey-a-crise-da-urbanizacao-planetaria/ Acessado em: 02/04/2015.

HARVEY, David. 2017. **Ways of the world**. New York: Verso books.

HEGEL, Georg Wilhem. 2003 [1807]. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes.

HEGEL, Georg Wilhem. 2016 [1812]. **Ciência da lógica: doutrina do ser**. Petrópolis: Vozes.

HEGEL, Georg. 1995 [1808]. Quem pensa abstratamente? **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v.22, n.69, p.235-241.

HEINRICH, Michael. 2004. **Na introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital**. Nova York: Monthly Review Press.

HOBSBAWM, Eric. 1981 [1962]. **A era das revoluções (1789-1848).** São Paulo: Paz e Terra.

HOLSTON, James. 1993. **A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia**. São Paulo: Companhia das Letras.

HOLSTON, James. 1996. Espaços de cidadania insurgente. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n.24, p.243-253.

HOLSTON, James. 2013. **Cidadania insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras.

HONNETH, Axel. 1993. **The critique of power: reflective stages in a critical social theory**. Cambridge: The MIT Press.

HORKHEIMER, Max. 1943. **On the sociology of class relations**. s.e. s.p. Disponível em: http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/horkheimer/content/pageview/6591479 Acessado em: 03/04/2018.

HORKHEIMER, Max. 1980 [1937]. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril.

HORKHEIMER, Max. 1993 [1931]. The actual situation of social philosophy and the tasks of an institute of Social Research. In: HUNTER, Frederick; KRAMER, Matheus; TORPEY, John (org.). **Between Philosophy and Social Science – Selected Early Writings**. Cambridge: MIT.

IBER, Christian. 2016. Apresentação à Ciência da Lógica. In: HEGEL, Georg Wilhem. **Ciência da lógica: doutrina do ser**. Petrópolis: Vozes.

JAMESON, Fredric. 1990. Cognitive mapping. In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence. (orgs.) **Marxism and the interpretation of culture**. Chicago: University of Illinois Press, p.347-360.

JAMESON, Fredric. 1997 [1990]. **O marxismo tardio**. São Paulo: Boitempo.

JAMESON, Fredric. 2011. **Representing Capital: a reading of volume one**. Nova York: Verso Books.

JAPPE, Anselm. 2003. Uma questão de ponto de vista: anotações a propósito da crítica do Iluminismo. **Revista KRISIS**, n.26.

JAPPE, Anselm. 2006. **As Aventuras da mercadoria: por uma nova crítica do valor**. Lisboa: Antígona.

JAPPE, Anselm. 2009. **O teórico da emancipação** (entrevista). 10/10/2009. Disponível em: http://www.exit-online.org/textanz1.php Acessado em: 07/07/2015.

JAPPE, Anselm. 2014. Alienação, reificação e fetichismo da mercadoria. **Limiar**, n.2, v.1, p.4-30.

JAPPE, Anselm. 2017 [2016]. **The writing on the wall: on the decomposition of capitalismo and its critics**. New York: Zero Books.

JAY, Martin. 1984. **Marxism and totality**. Los Angeles: University of California Press

JENNINGS, Michael. 1987. **Dialectical images: Walter Benjamin's theory of literary criticism**. London: Cornwell University Press.

KAFKA, Franz. 1997 [1915]. **A metamorfose**. São Paulo: Companhia das Letras.

KAFKA, Franz. 1998 [1919]. **O veredicto/Na colônia penal**. São Paulo: Companhia das Letras.

KAFKA, Franz. 2000 [1922]. **O Castelo.** São Paulo: Companhia das Letras.

KAFKA, Franz. 2005 [1925]. **O processo**. São Paulo: Companhia das Letras.

KARATANI, Kojin; WAINWRIGHT, Joel. 2012. Critique is impossible without movement. **Dialogues in Human Geography**, n.30, v.2, p.30-52.

KARATANI, Kojin. 2003. **Transcritique: on Kant and Marx**. Cambridge: MIT Press.

KARATANI, Kojin. 2008. Beyond capital-nation-state. **Rethinking Marxism**, n.20, v.4, p.569-595.

KARATANI, Kojin. 2014. **The structure of world history: from modes of production tom odes of Exchange**. Durham: Duke University Press.

KARATANI, Kojin. 2017. Capital as spirit. **Crisis & Critique**, n.3, v.3, p.167-189.

KATZ, Cindi. 2001. Vagabond capitalism and the necessity of social reproduction. **Antipode**, v.33, n.4, p.709-728.

KEHL, Maria Rita. 2009. **O tempo e o cão: a atualidade das depressões**. São Paulo: Boitempo.

KOJÈVE, Alexandre. 2002 [1930]. "À Guisa de Introdução". In: KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à Leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, pp. 11-31.

KONDER, Leandro. 1991 [1988]. **O que é dialética?** São Paulo: Brasiliense.

KORSCH, Karl. 2008 [1923]. **Marxismo e filosofia**. Rio de Janeiro: EDUFRJ.

KOSELLECK, Reinhart. 2013 [1979]. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio.

KOWARICK, Lúcio; BRANT, Vinicius Caldeira; CAMARGO, Cândido. 1976. **São Paulo 1975: crescimento e pobreza**. São Paulo: Loyola.

KOWARICK, Lucio. 1975. **O Capitalismo e Marginalidade na América Latina**. São Paulo: Paz e Terra.

KOWARICK, Lúcio. 1980 **Espoliação Urbana**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

KOWARICK, Lúcio. 1987. Movimentos urbanos no Brasil contemporâneo: uma análise de literatura. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n.3, v.1.

KOWARICK, Lúcio. 1994. Investigación urbana y sociedad: comentários sobre nuestra América. **Revista EURE**, Santiago de Chile, v.20, n.59, p.37-45.

KOWARICK, Lúcio. 2000. **Escritos Urbanos**. São Paulo: Editora 34.

KRACAUER, Siegfried. 2009 [1927]. **O ornamento da massa: ensaios**. São Paulo: Cosac Naify.

KURZ, Robert. 1993 [1991]. **O colapso da modernização: Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

KURZ, Robert. 1994. O fim da política. **Revista Krisis**, n.14.

KURZ, Robert. 1997. **Últimos combates**. São Paulo: Editora Vozes.

KURZ, Robert. 1998. O duplo Marx. **Revista Krisis**, n.19

KURZ, Robert. 1999. A ditadura do tempo abstrato: sobre a crise compartilhada de trabalho e lazer. **Folha de São Paulo**. Disponível em: http://www.obeco-online.org/rkurz41.htm Acessado em: 29/09/2017.

KURZ, Robert. 2000. O capitalismo de cassino levará ao fim. **O Povo**, 19 de novembro de 2000. Disponível em: http://www.obeco-online.org/rkurz70.htm Acessado em: 04/02/2018.

KURZ, Robert. 2001. **Ler Marx**. Berlim: Eichborn**.** Disponível em: http://www.obeco-online.org/livro_ler_marx.htm Acessado em: 04/02/2018.

KURZ, Robert. 2002 [1995]. **A ascensão do dinheiro aos céus**. Disponível em: http://www.obeco-online.org/rkurz101.htm Acessado em: 22/08/2018.

KURZ, Robert. 2002. Ontologia Negativa. **Revista Krisis**, n.25.

KURZ, Robert. 2003. Para além das lutas de classes**. Exit!,** n.30, v.5.

KURZ, Robert. 2003. Por debajo de toda crítica. **Rebelión: la izquierda a debate.** Disponível em: https://www.rebelion.org/hemeroteca/izquierda/kurtz230403.htm Acessado em: 21/03/2017.

KURZ, Robert. 2004. A substância do capital: o trabalho abstrato como metafísica real social e o limite interno absoluto da valorização. **Revista Exit! Crise e crítica da sociedade da mercadoria**, n.1.

KURZ, Robert. 2007. O tempo é assassino. **Zeit Ist Mord**. Disponível em: http://www.obeco-online.org/rkurz255.htm Acessado em: 29/09/2017

KURZ, Robert. 2008. Dominação sem sujeito: Sobre a superação de uma crítica social redutora. **Teoria Crítica Radical, superação do capitalismo e emancipação humana**. Ceará: Instituto de Filosofia da Práxis.

KURZ, Robert. 2011. A teoria de Marx, a crise e a abolição do capitalismo. **Revista Exit! Crise e crítica da sociedade da mercadoria** n.8.

KURZ, Robert. 2012. Crise e Crítica: o limite interno do capital e as fases do definhamento do marxismo – primeira parte. **Revista Exit! Crise e crítica da sociedade da mercadoria**, n.10.

KURZ, Robert. 2014 [2012]. A revolução teórica inacabada. In: KURZ, Robert. **Dinheiro sem valor: linha gerais para uma transformação da crítica da economia política**. Lisboa: Antígona.

KURZ, Robert. 2015 [2003-2012]. **Poder mundial e o dinheiro mundial: crônicas do capitalismo em declínio**. Rio de Janeiro: Consequência.

KURZ, Robert. 2016 [2003]. Imperialismo de exclusão e estado de exceção. **Exit! Crise e Crítica da Sociedade da Mercadoria**, n.13. Disponível em: http://o-beco.planetaclix.pt/kurz/4155.html Acesso em: 06 de Jul. 2018.

KURZ, Robert. 2018 [1986]. **A crise do valor de troca**. Rio de Janeiro: Editora Consequência.

LABICA, Georges. 1997 [1965]. Marxisme et poésie. Prefácio. In: LEFEBVRE, Henri. **Métaphilosophie**. Paris: Syllepse.

LACAN, Jacques. 1998 [1966]. **Escritos**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

LAGO, Luciana. 2009. Trabalho e moradia na periferia: para uma política urbana economicamente orientada. **Revista em Pauta**, v.6, n.24, p.31-47.

LAMAS, Bruno. 2007. História urbana e a constituição do trabalho abstrato: notas para uma teoria crítica do espaço urbano moderno. **Versus: contribuições para a crítica da sociedade do trabalho**, v.6, s.p. Disponível em: <versus.webutu.com/index_artigos.html> Acessado em: 26/04/2017.

LAMAS, Bruno. 2013. A explosão da cidade e a trajectória do capitalismo. **Versus: contribuições para a crítica da sociedade do trabalho**, v.13, s.p. Disponível em: <versus.webutu.com/index_artigos.html> Acessado em: 26/04/2017.

LAMAS, Bruno. 2015. Vida sem valor: o fetiche do capital e a economia política da vida nua. **Versus: contribuições para a crítica da sociedade do trabalho**, v.17, s.p. Disponível em: <versus.webutu.com/index_artigos.html> Acessado em: 26/04/2017.

LAZZARATO, Mauricio. 2014. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo: n-1.

LEFEBVRE, Henri. 1959. **La somme et le rest**. Paris: PUF.

LEFEBVRE, Henri. 1967 [1965]. **Metafilosofia: prolegômenos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LEFEBVRE, Henri. 1969. De la science à la stratégie urbaine. **Utopie**, n.2, v.3, p.57-86.

LEFEBVRE, Henri. 1972. **Le pensée marxiste et la ville**, Paris: Casterman.

LEFEBVRE, Henri. 1973. **A reprodução das relações de produção**. Porto: Publicações Escorpião.

LEFEBVRE, Henri. 1975. **El Manifesto Diferencialista**. México: Siglo Veintiuno.

LEFEBVRE, Henri. 1976. **Hegel, Marx e Nietzsche: O reino das sombras**. México: Siglo Veintiuno editores.

LEFEBVRE, Henri. 1976. Reflections on the politics of space. **Antipode**, n.8, p.30-37.

LEFEBVRE, Henri. 1977. **Problemas actuais do marxismo**. Portugal: Biblioteca Ulmeiro.

LEFEBVRE, Henri. 1977b. **De l'État – Tome III: Le mode de production étatique**. Paris: Union Generale dÉditions.

LEFEBVRE, Henri. 1978. **De l'État – Tome IV : Les contradictions de l'État moderne**. Paris: Union Generale d'Editions.

LEFEBVRE, Henri. 1983 [1980]. **La presencia y la ausenscia**. México: Fondo de Cultura Económica

LEFEBVRE, Henri. 1986. **Le retour de la dialectique: 12 mots clef pour le monde moderne.** Paris: Messidor/Editions Sociales.

LEFEBVRE, Henri. 1987. The everyday and everydayness. **Yale French Studies**, n.73, p.7-11.

LEFEBVRE, Henri. 1990. Conversa com Henri Lefebvre. **Espaço & Debates**, n.30.

LEFEBVRE, Henri. 1991 [1974]. **The production of space**. Oxford: Blackwell Publishing.

LEFEBVRE, Henri. 1992 [1968]. **A vida cotidiana no mundo modern**o. São Paulo: Ática.

LEFEBVRE, Henri. 1995 [1946]. **Lógica formal, lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LEFEBVRE, Henri. 1999 [1970]. **A Revolução Urbana**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

LEFEBVRE, Henri. 2001 [1967]. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro.

LEFEBVRE, Henri. 2008 [1947]. **Critique of Everyday Life**. London: Verso books.

LEFEBVRE, Henri. 2014 [1973]. **Toward an architecture of enjoyment.** Mineapolis: Minnesota university press.

LEFEBVRE, Henri. 2015 [1989]. Dissolving City, Planetary Metamorphosis. In: BRENNER, Neil (Org.). **Implosions/Explosions: Towards a study of planetary urbanization**. Berlin: Jovis.

LEFEBVRE, Henri. 2016 [1972]. **Espaço e Política**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

LEFEBVRE, Henri. 2017 [1986]. Produção e re-produção. **Espaço e Economia: revista brasileira de geografia econômica**, ano IV, número 8.

LEFEBVRE, Henri. 2018 [1937]. **A pseudo solução fascista**. Disponível em: https://blogdaconsequencia.com/2018/10/10/a-pseudo-solucao-fascista-1937/ Acessado em 10 out. 2018.

LELIS, Natália. 2016. Ocupações urbanas: a poética territorial da política. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v.18, n.3, p.428-444.

LESSENICH, Stephan. 2016. **Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis**. München: Hanser Berlin.

LOHOFF, Ernst. 2018 [2014]. Acumulação de capital sem acumulação de valor. **Krisis**, v.1/2014. Disponível em: http://www.krisis.org/2018/acumulaao-de-capital-sem-acumulaao-de-valor/ Acessado em 06 ago. 2018.

LOJKINE, Jean. 1981 [1977]. **O Estado Capitalista e a Questão Urbana**. São Paulo: Martins Fontes.

LOPES, João Marcos. 2006. O anão caolho. **Novos estudos CEBRAP**, n.76.

LÖWY, Michael. 2002. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Petrópolis: Vozes.

LÖWY, Michael. 2005 [2001]. **Aviso de incêndio: uma leitura das teses Sobre o conceito de História**. São Paulo: Boitempo.

LÖWY, Michael. 2015. **A virada periférica de Marx (entrevista)**. 02 de março de 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=3SiULmUBUOQ Acessado em: 02/04/2015

LUKÁCS, György. 1976 [1948]. **Existencialismo ou marxismo**. São Paulo: Senzala.

LUKÁCS, György. 2003 [1929]. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes.

LUKÁCS, György. 2012 [1984]. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo.

LUTTWACK, Edward. 1994. Por que o fascismo é a onda do futuro. **Novos Estudos**, n.40, p.145-151.

LUXEMBURGO, Rosa. 1984 [1913]. **A acumulação de capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo**. São Paulo: Abril.

MAGALHÃES, Felipe. 2015. **O neoliberalismo e a produção do espaço na metrópole: subjetividades, insurgências e redes na economia política da urbanização contemporânea**. (Doutorado). Instituto de Geociências. Belo Horizonte: UFMG.

MARCUSE, Herbert. 1982 [1964]. **A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional**. Rio de Janeiro: Zahar.

MARICATO, Ermínia. 1979. Autoconstrução, a arquitetura do possível. In: MARICATO, Ermínia. (Org). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, p.71-93.

MARICATO, Ermínia. 1994. Reforma urbana: limites e possibilidades – uma trajetória incompleta. In: RIBEIRO, Luiz Cesar; SANTOS JR, Orlando (Orgs.). **Globalização, fragmentação e reforma urbana: o futuro das cidades brasileiras na crise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.309-325.

MARICATO, Ermínia. 1996. **Metrópole na periferia do capitalismo**. São Paulo: Hucitec/Série Estudos Urbanos.

MARICATO, Ermínia. 2003. Metrópole, legislação e desigualdade. **Estudos Avançados**. V.17, n.48.

MARICATO, Ermínia. 2007. O Ministério das Cidades e a política urbana no Brasil: quais as ações do Ministério desde sua criação, os problemas e desafios enfrentados. **Revista AU - Arquitetura e Urbanismo**, nº 156, pp. 64-65.

MARICATO, Ermínia. 2009. Globalização e política urbana na periferia do capitalismo. **VeraCidade (Salvador. Impresso)**, v. 8, p. 89-105.

MARICATO, Ermínia. 2013. É a questão urbana, estúpido! **Cidades Rebeldes**. São Paulo: Boitempo.

MARINI, Ruy Mauro. 1979. Plusvalía extraordinaria y acumulación de capital. **Cuadernos políticos**, n. 20.

MARINI, Ruy Mauro. 1999. Superexploração do trabalho e acumulação de Capital: reflexões teórico-metodológicas para uma economia política da dependência. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**. Rio de Janeiro, n.5, p.121-138.

MARINI, Ruy Mauro. 2005 [1973]. Dialética da Dependência. In: TRESPADINI, Roberta (Org.). **Ruy Mauro Marini – Vida e Obra**. São Paulo: Expressão Popular.

MARTINS, José de Souza. 1996. As temporalidades da história na dialética de Lefebvre. In: MARTINS, José de Souza (Org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: Hucitec.

MARTINS, José de Souza. 2000. **A sociabilidade do homem simples – cotidiano e história na modernidade anômala**. São Paulo: Hucitec.

MARTINS, José de Souza. 2001. Depoimento. **Espaço & Debates**, ano XVII, n.42, p.75-84.

MARTINS, José de Souza. 2008[1993]. A aparição do demônio na fábrica, no meio da produção. In: MARTINS, José de Souza. **A aparição do demônio na fábrica: origens sociais do Eu dividido no subúrbio operário**. São Paulo: Editora 34.

MARTINS, Sérgio. 1999. Crítica a economia política do espaço. In: Amelia Damiani, Ana Fani Carlos, Odette Seabra (Orgs.) **O espaço no fim de século: a nova raridade**. São Paulo: Contexto, p.13-41.

MARTINS, Sérgio. 2001. Rentismo e autoritarismo: fundamentos seculares de uma urbanização anticidadã. In: SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (Org.). **Urbanização e cidades: perspectivas geográficas**. Presidente Prudente: GASPERR-Unesp, p. 97-126.

MARTINS, Sérgio. 2010. Poder, política, urbano e a caixa de Pandora. **Revista Cidades**, n.7, n.11.

MARTINS, Sérgio. 2012. Por uma genealogia dos (des)encontros entre a Geografia e o urbano. **Geografares: revista do mestrado e do departamento de geografia**, v.10.

MARX-AVELING, Eleanor. 2003 [1896]. The proletarian in the home. **Justice**, 21 de novembro de 1896. Disponível em: https://www.marxists.org/archive/eleanor-marx/1896/11/proletarian-home.htm Acessado em: 12 set. 17

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2008 [1846]. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2010 [1848]. **O Manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. 1974 [1859]. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural.

MARX, Karl. 1982 [1849]. **Trabalho Assalariado e Capital**. Livro I. Lisboa: Avante.

MARX, Karl. 1987 [1863]. **Produtividade do capital, trabalho produtivo e improdutivo**. São Paulo: Bertrand Brasil.

MARX, Karl. 1996 [1865]. “Salário, Preço e Lucro” São Paulo: Editora Nova Cultural

MARX, Karl. 2004 [1869]. **A questão irlandesa**. Disponível em: https://www.marxists.org/portugues/marx/1869/11/questao.htm. Acesso em: 06 ago. 2017.

MARX, Karl. 2008 [1867]. **El Capital**. Tomo I / volume 1 – Livro primeiro. Buenos aires: Siglo Veintiuno Editores.

MARX, Karl. 2009 [1844]. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. 2010 [1844]. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. 2011 [1858]. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. 2012 [1852]. **O 18 de Brumário de Louis Bonaparte**. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. 2012 [1875]. **Crítica ao programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. 2013 [1867]. **O capital: crítica da economia política**. Livro I. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. 2014 [1885]. **O capital: crítica da economia política**. Livro II. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. 2015 [1845]. **A questão judaica**. São Paulo: Boitempo Editorial.

MARX, Karl. 2017 [1842]. **Os despossuídos**. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl. 2017 [1894]. **O capital: crítica da economia política**. Livro IÍI. São Paulo: Boitempo.

MASCARO, Alysson. 2013. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo.

MASCARO, Alysson. 2016. Todo direito é um golpe. **Blog da Boitempo**, 26 mai. 2016. Disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2016/05/25/alysson-mascaro-todo-direito-e-um-golpe/ Acessado em: 25 out. 17.

MAYER, Joviano. 2015. **O comum no horizonte da metrópole biopolítica**. (dissertação). Arquitetura e Urbanismo. Belo Horizonte: UFMG.

MBEMBE, Achille. 2001. **On the postcolony**. California: University of California Press.

MBEMBE, Achille. 2014 [2013]. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona.

MBEMBE, Achille. 2017 [2016]. **A era do humanismo está terminando**. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando Acesso em 03 fev. 2017.

MBEMBE, Achille. 2018 [2003]. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições.

MENEGAT, Elizete. 2005. A periferia é o limite: notas sobre a crise do modelo ocidental de urbanização. **Cadernos Metrópole**, n.13, p.107-132.

MENEGAT, Marildo. 2008. O nome do sujeito: o sujeito na sociedade burguesa é o capital, no comunismo será a sociedade autoconsciente. **Revista pegada**, v.9, n.2, p.1-16.

MENEGAT, Marildo. 2008. O nome do sujeito: o sujeito na sociedade burguesa é o capital, no comunismo será a sociedade autoconsciente. **Revista Pegada**, v.9, n.2, p.2-17.

MENEGAT, Marildo. 2011. O giro dos ponteiros do relógio no pulso de um morto. **Revista EPOS**, n.1, v.2.

MERRYFIELD, Andy. 2015. **A metaphilosophie of urban**. Disponível em: <http://antipode.com/interventions/11-08-2015/andy-merryfield-metaphilosophie>. Acesso em: 07 janeiro de 2016.

MILLER, Jacques-Alain. 2010. A salvação pelos dejetos. **Latusa**, n.15.

MIOTO, Beatriz. 2016. Política Habitacional na América Latina no século XXI: uma análise comparativa entre o caso brasileiro e venezuelano. In: CARDOSO, A. L.;

ARAGÃO, T. A.; JAENISCH, S. T. (orgs.). **22 anos de política habitacional no Brasil: da euforia à crise**. Rio de Janeiro: Letra Capital Editora, p.178-207.

MONTE-MÓR, Roberto Luis de Melo. 2007. O que é o Urbano, no Mundo Contemporâneo. **Revista Paranaense de Desenvolvimento**, v. 111, p. 09-18.

MONTE-MÓR, Roberto Luis de Melo. 2005. A questão urbana e o planejamento urbano-regional no Brasil contemporâneo. In. DINIZ, C.C.; LEMOS, M.B. (Org.) **Economia e Território**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, p.429-446.

MUMFORD, Lewis. 1998 [1961]. **A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas.** São Palo: Martins Fontes.

MUSIL, Robert. 1989 [1930]. **O homem sem qualidades**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

MUSSE, Ricardo. 2016. A administração do tempo livre. **Lua Nova**, São Paulo, v.99, p.107-134.

NASCIMENTO, Denise; BITTENCOURT, Rafael. 2016 Invadir ou ocupar? In: NASCIMENTO, Denise. (org.). **Saberes [auto] construídos**. Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária.

NASCIMENTO, Denise. 2016. Outra lógica da prática. In: NASCIMENTO, Denise. (org.). **Saberes [auto] construídos**. Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária.

NEUMANN, Franz. 2009 [1944]. **Behemoth: structure and practice of National Socialism, 1933-1944**. Chicago: Ivan Dee Press.

NÓBREGA, Francisco. 2005. **Compreender Hegel**. Petrópolis: Vozes.

NOYS, Benjamin. 2010. **The persistence of the negative**. Edinburgh: Edinburgh University Press.

O'KANE, Chris. 2013. **Fetichism and Social Domination in Marx, Lukács, Adorno and Lefebvre**. (doutorado). Centro do pensamento social e político. Falmer: Universidade de Sussex.

O'KANE, Chris. 2017. Fetishistic concrete abstraction, social constitution and social domination in Henri Lefebvre's writings on everyday life, cities and space. **Capital & Class**, v.0, n.1, p.1-19.

OLIVEIRA, Francisco. 1972. Crítica da razão dualista. **Estudos Cebrap**, n.2.

OLIVEIRA, Francisco. 1982. O estado e o urbano no Brasil. **Revista Espaço & Debates**, n.6, p.43-57.

OLIVEIRA, Francisco. 2000. Passagem na Neblina. In: **Classes sociais em mudança e a luta pelo socialismo**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

OLIVEIRA, Francisco. 2003. O ornitorrinco. In: OLIVEIRA, Francisco. **Crítica a razão dualista/O ornitorrinco**. São Paulo: Boitempo.

OLIVEIRA, Francisco. 2004. Empregos Globais, desemprego nacional: os empregos do ornitorrinco. **Democracia Viva Revista do Ibase**, Rio de Janeiro, v. 21, p. 3-5.

OLIVEIRA, Francisco. 2006. O vício da virtude. **Estudos avançados**, n.74.

OLIVEIRA, Pedro Rocha. 2012. Breve história da realidade: sofrimento, cultura e dominação (posfácio). In: VIANA, Silvia. **Rituais de sofrimento**. São Paulo: Boitempo.

ONU, Organizações das Nações Unidas. 2007. **Urbanization: global report**. New York: ONU.

PACHUKANIS, Evguéni. 2017 [1924]. **Teoria geral do direito e marxismo**. São Paulo: Boitempo.

PAULA, João Antônio; DEUS, Leonardo Gomes; CERQUEIRA, Hugo Eduardo; SUPRINYAK, Carlos Eduardo. 2016. A theory in the making: Marx's drafts of capital and the notebooks on the Crisis of 1866. **Science & Society**, v.80, n.4, pp.-468-480.

PAULA, João Antônio. 2008. O "outubro" de Marx. **Nova Economia**, n.18, v.2, p.167-190.

PEREIRA, Paulo César Xavier. 1988. **Espaço, Técnica e Construção**. São Paulo: Nobel.

PEREIRA, Rosangela; SANTOS, Leonor. 2008. A dimensão da insegurança alimentar. **Revista de Nutrição**, v.21, p.7-13.

PINKARD, Terry. 2018. What is negative dialectic? Adorno`s reevaluation of Hegel. In: HAMMER, Espen; GORDON, Peter. (Orgs.) **The Blackwell Companion to Adorno**. Ofxord: Blackwell.

POSTONE, Moishe. 1995. Rethinking Marx in a Post-Marxist World. In: CAMIC, Charles. **Reclaiming the sociological classics**. Washington: ASA.

POSTONE, Moishe. 2003. Lukács and the dialectical critique of capitalism. In: ALBRITTON, Robert. (Org.) **New Dialectics and Political Economy**. London: Palgrave Macmillan.

POSTONE, Moishe. 2004. Die kritische Theorie des Kapitalismus überdenken. **Ça Ira**, v.7, disponível em: http://www.ca-ira.net/isf/beitraege/pdf/postone-kritische.theorie.pdf Acessado em: 30 ago. 2017.

POSTONE, Moishe. 2009. Labor and the logic of abstraction. **South Atlantic Quarterly**, v.108, n.2, p.305-331.

POSTONE, Moishe. 2012. Marx and modernity: rethinking labour, capital and capitalism. **Frontiers of History**, v.7, n.3, p.330-343.

POSTONE, Moishe. 2014 [1993]. **Tempo, trabalho e dominação social**. São Paulo: Boitempo.

POSTONE, Moishe. 2015. The task of critical theory today: rethinking the critique of capitalism and its futures. **Globalization, Critique and Social Theory**,v.33, p.3-28.

POSTONE, Moishe. 2016. That Capital has limits does not mean that will collapse. Entrevista. **Crisis & Critique**, v.3, n.3, p.508-517

POSTONE, Moishe. 2017. The current crisis and the anachronism of value: a Marxian reading. **Continental Thought & Theory**, n.4, v.1, p.38-54.

POSTONE, Moishe. 2017b. The Subject of Capitalism. **Zero Squared**, n.108. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=o9MVd6LUKiQ Acessado em: 19/02/2018.

POSTONE, Moishe. 2018. Entrevista à Margem Esquerda. **Margem Esquerda**, n.31.

PRETECEILLE, Edmon. 1976. Urban Planning: the contradictions of capitalista urbanization. **Antipode**, VIII, p.69-76.

PURGATO, Paula. 2015. **Jovens pobres na periferia urbana eprojetos de vida em tempos de crise: um estudo no Rio de Janeiro**. (dissertação). Serviço Social. Juiz de Fora: UFJF.

RANIERE, Jesus. 2010. Sobre os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx. In: MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo.

REPA, Luiz. 2011. Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana. **Cadernos CRH** [online], vol.24, n.62, pp. 273-284

RESGALA, Gustavo. 2017. Moeda social e o fortalecimento do espaço diferencial nas periferias. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v.19, n.2, p.267-287.

RIBEIRO, Beatriz. 2017. **Sobre o rururbano: a ocupação Dandara e os desafios da luta por moradia para além do rural e do urbano**. (mestrado). Departamento de Extensão Rural. Viçosa: Universidade Federal de Viçosa.

RODRIGUES, Thiago. 2006. **Tráfico e campos de concentração**. São Paulo: Editora 34.

ROLNIK, Raquel; BONDUKI, Nabil. 1979. Periferia da grande São Paulo: Reprodução do espaço como expediente de reprodução da força de trabalh. In: MARICATO, Ermínia. (Org). **A produção capitalista da casa (e da cidade) no Brasil industrial**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, p.117-154.

ROLNIK, Raquel. 2013. As vozes das ruas: as revoltas de junho e suas interpretações. **Cidades Rebeldes**. São Paulo: Boitempo.

ROLNIK, Raquel. 2015. Guerra de lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças. São Paulo: Boitempo.

RONNEBERG, Klaus. 2008. Henri Lefebvre and urban everyday life: in search of the possible. In: GOONEWARDENA, Kanishka; KIPFER, Stefan; MILGROM, Richard;

SCHMID, Christian. **Space, difference, everyday life: Reading Henri Lefebvre**. London: Routledge.

ROY, Ananya. 2011. The agonism of utopia: dialectics at a standstill. **Tradition Dwellings and Settlements Review**, v.13, n.1, 7-16.

ROY, Ananya. 2015. Who is afraid of postcolonial theory. **International Journal of Urban Regional Research**, v.39, n.6.

ROY, Ananya. 2017 [2011]. Cidades faveladas.**e-Metropolis**, n.31, ano 8.

ROYER, Luciana de Oliveira. 2009. **Financeirização da política habitacional: limites e perspectivas**. Tese (Doutorado) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo.

RUBIN, Isaak Illich. 1989 [1928]. **A teoria marxista do valor**. São Paulo: Brasiliense.

RUDA, Frank. 2011. **Hegel's Rabble**. Londres: Continuum.

RUFINO, Maria Beatriz Cruz. 2012. **A incorporação da metrópole: centralização do capital no imobiliário e nova produção do espaço em Fortaleza**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SAFATLE, Vladimir. 2006. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética**. São Paulo: Editora UNESP.

SAFATLE, Vladimir. 2007. Grand Hotel Abgrund. **O que nos faz pensar?** n.22, p.7-22.

SAFATLE, Vladimir. 2008. **Cinismo e a falência da crítica**. São Paulo: Boitempo Editorial.

SAFATLE, Vladimir. 2012. **Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento**. São Paulo: Martins Fontes.

SAFATLE, Vladimir. 2014. Por um conceito antipredicativo de reconhecimento. **Lua Nova**, v.94, p.79-116.

SAFATLE, Vladimir. 2015. **Dialética hegeliana, dialética marxista, dialética adorniana**. (Curso). Departamento de Filosofia da USP: São Paulo.

SAFATLE, Vladimir. 2016. **Circuito de afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo: Cosacnaif.

SAFATLE, Vladimir. 2017. Lacan, revolução e liquidação da transferência: a destituição subjetiva como protocolo de emancipação política. **Estudos avançados**, n.91, p.211-228.

SAFATLE, Vladimir. 2017. **Lógicas do reconhecimento**. (Curso). Departamento de filosofia da USP: São Paulo.

SAFATLE, Vladimir. 2018. **Só mais um esforço**. São Paulo: Três estrelas.

SANFELICI, Daniel. 2013. Financerização e a produção do espaço urbano no Brasil: uma contribuição ao debate. **EURE**, v.39, n.118, p.27-46.

SANTOS, Kauê. 2014. Uma nova pobreza urbana? A financeirização do consumo na periferia de São Paulo. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v.16, n.1, p.153-167.

SANTOS, Milton. 1978. **Pobreza urbana**. São Paulo: Hucitec.

SANTOS, Milton. 1979. **O Espaço Dividido**. São Paulo: Hucitec.

SANTOS, Milton. 1980. **A Urbanização Desigual**. São Paulo: Hucitec.

SANTOS, Ynâe. 2006. **Além da senzala: arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850)**. (dissertação). Programa de História Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.

SARAMAGO, José. 1998 [1978]. **Objecto quase**. São Paulo: Companhia das Letras.

SARAMAGO, José. 2000. **A caverna**. São Paulo: Companhia das Letras.

SCHOLZ, Roswhita. 1996. O valor é o homem. **Novos Estudos – CEBRAP**, n.45, julho, pp.15-36.

SCHOLZ, Roswhita. 2007. A teoria da dissociação de gêneros e a teoria crítica de Adorno. In: CEVASCO, Maria Elisa; OHATA, Milton. (orgs.) **Um crítico na periferia do capitalismo: reflexões sobre a obra de Robert Schwarz**. São Paulo: Companhia das Letras, p.169-180.

SCHOLZ, Roswhita. 2010. Forma social e totalidade concreta na urgência de um realismo dialéctico hoje. **Revista Exit! Crise e crítica da sociedade da mercadoria**. n.6, p.256-288.

SCHOLZ, Roswhita. 2017. Crítica da dissociação-valor e teoria crítica. **Revista Exit! Crise e crítica da sociedade da mercadoria**. n.14, p.300-303.

SHIMBO, Lúcia Zanin. 2010. **Habitação Social, Habitação de Mercado: a confluência entre Estado, empresas construtoras e capital financeiro**. Tese (Doutorado) - Escola de Engenharia de São Carlos, Universidade de São Paulo, São Carlos.

SINGER, Paul. 1973. **Economia Política da Urbanização**. São Paulo: Brasiliense.

SOHN-RETHEL, Alfred. 1989 [1978]. **Intellectual and Manual Labour: a critique of epistemology**. London: Macmillan.

SOHN-RETHEL, Alfred. 2007 [1926]. **The ideal of broken in Naples**. Disponível em: http://www.formundzweck.com/eng/autoren.php?S+Sohn-Rethel+Alfred. Acessado em: 26 dez. 2017.

SWYNGEDOUW, Erik. 2014. Insurgent urbanity and the political city. In: MOSHSEN, Mostafavi. (Org.). **Ethics of the Urban: the city and the spaces of the political.** Zurique: Lars Müller Publishers.

SWYNGEDOUW, Erik. 2015. Urban insurgencies and the repolitization of the unequal city. In: MIRAFTAB, Faranak; WILSON, David; SALO, Ken. (Orgs.) **Cities and Inequalities in a Global and Neoliberal World**. Nova York: Routledge.

THOMPSON, Edward Palmer. 1967. Time, work-discipline, and industrial capitalism. **Past and Present**, n.38, p.56-97.

THOMPSON, Edward Palmer. 1981 [1978]. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar.

THOMPSON, Edward Palmer. 1997 [1963]. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

THOMPSON, Edward Palmer. 1998 [1991]. **Costumes em comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras.

THOMPSON, Edward Palmer. 2001 [1965]. **As Peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Unicamp.

TIMMERMANS, Benoit. 2005. **Hegel**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

TONIN, Victor Hugo. 2015. **Tanta casa sem gente e tanta gente sem casa: Entre superlucros e superexploração, a dialética da habitação em país dependente**. (dissertação). Urbanismo, História e Arquitetura da Cidade. Florianópolis: UFSC.

TONUCCI FILHO, João Bosco; MAGALHÃES, Felipe. 2017. A metrópole entre o neoliberalismo e o comum: disputas e alternativas na produção contemporânea do espaço. **Cadernos Metrópoles**, v.19, n.39, p.433-454.

TONUCCI, João Bosco. 2017. **Comum urbano: a cidade além do público e do privado**. (tese). Geografia. Belo Horizonte: UFMG.

TOPALOV, Christian. 1979. **La urbanization capitalista: algunos elementos para su análisis**. México: Edicol Mexico.

TOPALOV, Christian. 1988. Fazer a história da pesquisa urbana: a experiência francesa desde 1965. **Espaço e Debates**, ano 8, n.23, p.05-30.

TOPALOV, Christian. 2013. Trente ans de sociologie urbaine. In point de vue français. **Métropoliques**. Disponível em: http://www.metropolitiques.eu/Y-a-t-il-des-urban-studies-a-la.html Acessado em: 18 de maio de 2017.

TRENKLE, Norbert. 2009. O que é o valor? Disponível em: http://grupokrisis2003.blogspot.com.br/2009/08/norbert-trenkle-o-que-e-o-valor.html Acessado em: 03 de abril de 2017.

TUPINAMBÁ, Gabriel 2018b. A vida dos fantasmas na periferia do mundo. Palestra. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ.

TUPINAMBÁ, Gabriel. 2017. The unemployable and the generic. **Palgrave communications,** n.73, v.3, p.1-17.

TUPINAMBÁ, Gabriel. 2018. **Economia política do futuro, ou: a política no tempo das cartas que não chegam ao seu destino**. Palestra. Escola de Arquitetura, Urbanismo e Design da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG.

TÜRCKE, Christoph. 2004. Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa. In: ZUIN, Antônio; PUCCI, Bruno (orgs.) **Ensaios Frankfurtianos**. São Paulo: Cortez, pp.41-59.

TÜRCKE, Christoph. 2005. O informal segundo Adorno. In: DUARTE, Rodrigo (org.). **Theoria Aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor Adorno**. Porto Alegre: Escritos, p.71-84.

VAINER, Carlos. 2013. Quando a cidade vai às ruas. **Cidades Rebeldes**. São Paulo: Boitempo.

VALLE, William. 2014. **Produção de valor de uso em ocupações urbanas: colaboração política e técnica na concepção do espaço**. (dissertação). Engenharia de Produção. Belo Horizonte: UFMG.

VAZ, Henrique. 2004 [1991]. **Antropologia Filosófica**. São Paulo: Loyola.

VIANA, Silvia. 2012. **Rituais de sofrimento**. São Paulo: Boitempo.

VILLAR, Ana. 2017. Caza de mujeres/mujeres de casa. **Ideas de izquierda, revista de política y cultura**, n.38, p.25-30.

WACQUANT, Louis. 2007 [2000]. **Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Revan.

WALLERSTEIN, Immanuel. 2002 [1995]. **Após o neoliberalismo: em busca da reconstrução do mundo**. Petrópolis: Vozes.

WALLERSTEIN, Immanuel. 2011 [1980]. **The Modern World System: Mercantilism and the consolidation of the european world-economy**. Berkeley: University of California.

WEBER, Max. 2004 [1905]. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras.

WEEKS, Kathy. 2011. **The problem with work: feminism, marxismo, antiwork politics and postwork imaginaries**. Durham: Duke University Press.

WILLIAMS, Evan Calder. 2011. Combined and Uneven Apocalypse. New York: Zero Books.

YAFFE, David. 1972. **Why the organic composition of capital must rise with accumulation**. Disponível em: https://www.marxists.org/subject/economy/authors/yaffed/1972/note.htm Acessado em: 20 ago. 2018.

ZIBECHI, Raul. 2015. **Comunidades em resistência**. São Paulo: Consequência.

ZIZEK, Slavoj. 1992 [1990]. **Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ZIZEK, Slavoj. 1996 [1994]. Como Marx inventou o sintoma? In: ZIZEK, Slavoj. (org.). **Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, p.297-331.

ZIZEK, Slavoj. 2000. Postmodernism or class? Yes, please. In: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj (orgs.) **Contigency, Hegemony, Universality**. London: Verso, p.90-135.

ZIZEK, Slavoj. 2001. **On belief**. Nova York: Verso books.

ZIZEK, Slavoj. 2003 [2002]. **Bem-vindo ao deserto do real**. São Paulo: Boitempo.

ZIZEK, Slavoj. 2004. The ongoing soft revolution. In: **Lacanian Ink**. Disponível em: http://www.lacan.com/zizek-inquiry1.html Acessado em: 24 jun. 2018.

ZIZEK, Slavoj. 2004. The parallax view. **New left review**, v.25.

ZIZEK, Slavoj. 2007. Ecologia sem natureza. **Revista Centro**. Disponível em: http://revistacentro.org/index.php/zizek/ Acessado em 18 ago. 2018.

ZIZEK, Slavoj. 2009 [2008]. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo Editorial.

ZIZEK, Slavoj. 2009. How to begin from the beginning. **New Left Review**, v.57, maio-junho.

ZIZEK, Slavoj. 2011 [2009]. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo: Boitempo Editorial.

ZIZEK, Slavoj. 2012 [2010]. **Vivendo no fim dos tempos**. São Paulo: Boitempo Editorial.

ZIZEK, Slavoj. 2012. **Don't act, just think (entrevista**). 28 de agosto de 2012. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=IgR6uaVqWsQ Acessado em: 02/04/2018.

ZIZEK, Slavoj. 2013 [2012]. **Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético.** São Paulo: Boitempo Editorial.

ZIZEK, Slavoj. 2014 [2007]. **Violência**. São Paulo: Boitempo.

ZIZEK, Slavoj. 2014. **Absolute Recoil: towards a new foundation of dialectical materialism**. New York: Verso books.

ZIZEK, Slavoj. 2015. **Ecology against Mother Nature: review of Molecular Red**. Disponível em: http://www.versobooks.com/blogs/2015-ecology-against-mother-nature-slavoj-zizek-on-molecular-red Acesso em: 08 de Jul de 2016.

ZIZEK, Slavoj. 2015b. **A não existência da Noruega**. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/noticias/546703-a-nao-existencia-da-noruega-artigo-de-slavoj-zizek Acesso em: 17 Ago. 2018.

ZIZEK, Slavoj. 2016 [1999]. **O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política**. São Paulo: Boitempo Editorial.

ZIZEK, Slavoj. 2017. **Capital Fictício e o retorno da dominação pessoal**. Blog da Boitempo. Disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2017/07/03/zizek-capital-ficticio-e-o-retorno-da-dominacao-pessoal/ Acesso em: 10 de Julho de 2017.