

**Revista**  
**PRAIAVERMELHA**  
Estudos de Política e Teoria Social

v. 23 n. 2  
Julho/Dezembro 2013  
Rio de Janeiro  
ISSN 1414-9184

Revista Praia Vermelha	Rio de Janeiro	v. 23	n. 2	p. 321-624	Jul/Dez 2013
------------------------	----------------	-------	------	------------	--------------

## O Marxismo diante de um novo século

*Mauro Luis Iasi*

### RESUMO

A reestruturação produtiva do capital e a ofensiva ideológica contra o marxismo são analisadas como base para refletir sobre a atualidade e validade das teses marxianas. O fundamento das afirmações sobre o fim do trabalho, da centralidade das classes sociais e da possibilidade de mudanças sociais na direção socialista, são analisadas à luz das determinações de uma contemporaneidade subsumida ao capital, que exige na perspectiva da análise a categoria da totalidade com suas implicações econômicas, políticas, sociais e ideológicas, no quadro de uma consciência social cética como expressão de um pensamento pós-moderno.

### PALAVRAS-CHAVE

Marxismo.  
Pós-modernidade.  
Contemporaneidade.  
Consciência cética.

Recebido em 09/01/14.

Aprovado em 22/07/14.

### Marxism in the face of a new century

Productive restructuration of capital and ideological offensive against Marxism are analyzed as basis to reflect upon the actuality and validity of Marxian theses. The bedrock of affirmations about the end of work, the centrality of social classes and the possibility of social change towards socialism are analyzed in the light of determinations of a contemporaneity subsumed under capital. As an analysis perspective, this landmark requires to recover the category of totality with its economic, political, social and ideological implications, in a scenario of a skeptical social consciousness as an expression of postmodern thought.

**KEYWORDS** Marxism. Postmodernity. Contemporaneity. Skeptical consciousness.

Revista Praia Vermelha	Rio de Janeiro	v. 23	n. 2	p. 331 - 356	Jul/Dez 2013
------------------------	----------------	-------	------	--------------	--------------

*“Nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época”*

*G. W. F. Hegel*

O século XXI foi precedido por previsões sombrias. Claus Offe (1984) já afirmava décadas antes de terminar o século passado que depois das hipóteses e convicções apresentadas por alguns pensadores franceses, ele pensava em Foucault, Touraine e Gorz, o marxismo não teria mais “respeitabilidade científica-social” (Offe, 1984:195).

Esta impressão se generalizou no final dos anos oitenta do século XX e se acentuou na década seguinte na chamada crise de paradigmas. Tudo que era sólido se desmanchava no ar, tratava-se do fim da história, fim do trabalho, fim das utopias... enfim, o fim de tudo que conhecemos. Dois processos históricos se combinam para dar cores de realidade a este velho desejo, isto é, enterrar de vez o marxismo no cemitério dos pensamentos circunscritos ao seu tempo: a crise e dissolução da URSS e o processo de reestruturação produtiva do capital.

Mesmo diante do quadro conjuntural desalentador do início do século XXI, a fé que a alternativa liberal burguesa derrotou definitivamente a alternativa socialista parece continuar inabalada. O senhor Francis Fukuyama (2001) em entrevista à Folha de São Paulo reafirmou esta fé ao assinalar que o liberalismo saiu vitorioso do embate contra o comunismo e que os ataques de 11 de setembro contra os EUA demonstravam apenas o quanto esta alternativa (o liberalismo) é poderosa e, por isso, pessoas sentem-se ameaçadas por ela. Afirma, entretanto, não ter dúvidas que ela (a alternativa liberal burguesa) será a vitoriosa. Ainda que o cenário de tranquilidade esperado não tenha se confirmado, diz amarguradamente o duble de filósofo hegeliano:

O que é bastante interessante nessa reação é que todo o mundo civilizado está aterrorizado, mas sem saber com o quê. É diferente

do desafio que o comunismo representava. Um dia os maiores intelectuais do mundo ocidental imaginavam que todas as sociedades se converteriam em comunistas, ou em socialistas. Hoje ninguém pensa que isso possa acontecer. Existe um grande desafio político pela frente, mas não mais ideológico. (Fukuyama, 2001).

Todos estão aterrorizados, mas não sabem com o que! Antes se sabia, o contraponto à ordem burguesa vinha de uma alternativa societária, bem fundamentada e defendida por forças sociais que haviam logrado um equilíbrio político e, inclusive, militar: o socialismo. Agora, diz convicto o filósofo do fim da história, “ninguém pensa que isso possa acontecer”, os desafios não são mais “ideológicos”. Eagleton (1997) dizia que uma das características da ideologia é que ela é como o mau hálito, é sempre mais fácil perceber nos outros que em si mesmo.

A tentativa de desqualificar Marx e seu pensamento data de sua própria época, lembremos o esforço de Engels no Prefácio à quarta edição de *O Capital*, de 1890 (Marx, 2013:105-110) em checar todas as notas de *O Capital* para comprovar a seriedade da pesquisa realizada pelo amigo, assim como os ferozes ataques de críticos e representantes da ciência burguesa que se especializaram em desmentir as teses centrais do incômodo pensador alemão. Tanto do ponto de vista científico como político, tentar matar Marx, tem sido um passatempo perene desde meados do século XIX. Bom, para a maior parte das pessoas comuns basta uma morte para que seu corpo se entregue à decomposição e ao esquecimento. Algo deve haver em Marx para que as usuais estacas de madeira e balas de prata não tenham tido êxito.

Muito já foi dito sobre isso e não cabe aqui reafirmar nossas convicções sobre a atualidade do pensamento de Marx para enfrentarmos desafios do tempo que nos cabe viver. Muitas vezes a defesa de Marx diante de um ataque, por vezes, fundado no ódio de classe e no irracionalismo, nos levou a uma defesa quase mística deste autor, o que não ajuda nem um pouco. Marx morreu em 1883, está enterrado em Londres e, segundo consta, não saiu de lá nos últimos 130 anos. Como já afirmei em outra oportunidade os marxistas se encontram em tamanha defensiva que se defendem até daquilo que não são acusados. Continuo convicto que, considerando certos ataques, Marx não precisa de defesa e alguns marxistas não a merecem (Iasi, 2002:152).

Gramsci (1999), seguindo as pistas de Hegel, afirmará de maneira taxativa ao falar da insistência em impor dogmas liberais aos problemas presentes, o seguinte:

A própria concepção de mundo responde a determinados problemas colocados pela realidade, que são bem determinados e “originais” em sua atualidade. Como é possível pensar o presente, e um presente bem determinado, com um pensamento elaborado em face a problemas de um passado frequentemente bastante remoto e superado? Se isso ocorre, significa que somos “anacrônicos” em face da época em que vivemos, que somos fósseis e não seres que vivem de modo moderno (Gramsci, 1999: 95).

No entanto, serve também para nosso pensamento. Não nos parece adequado o esforço de ficar buscando citações de um ou outro autor para provar a validade de seu pensamento. Muitos livros da decadência editorial que nos assola são a reunião de frases de autores famosos que você pode abrir ao acaso e encontrar uma pérola de ensinamento filosófico para pensar como subir na vida, se dar bem na empresa, escrever uma tese ou salvar seu casamento. Nas pseudo livrarias de aeroporto, este ponto de tráfico do senso comum, encontramos esta “literatura”, tal como Maquiavel para empresários ou Sun-Tsu e o campeonato brasileiro de futebol.

O caminho que acreditamos mais correto e produtivo é levantar as questões de nossa época que exigem resposta e checar se, seguindo nosso método, as categorias e conceitos com os quais estamos acostumados a pensar o mundo ainda nos são úteis.

Neste caminho proponho que reflitamos sobre alguns dilemas de nosso tempo e que parecem apresentar questões originais ao pensamento daqueles que neles vivem. Acredito que podemos começar nosso esforço reflexivo por uma das questões mais abrangentes: diante das mudanças econômicas que marcam o mundo contemporâneo e seus efeitos sobre a sociabilidade humana, ainda tem sentido falarmos em uma transformação social na direção da emancipação humana, isto é, da superação revolucionária da ordem capitalista iniciando uma transição para uma sociedade sem classes e sem Estado? Nos termos precários como coloca Fukuyama, a alternativa à ordem burguesa pode ainda ser a proposta revolucionária comunista?

Este não é um debate apenas para aqueles que estão envolvidos nas grandes questões estratégicas de nosso tempo, mas incide sobre todas as

esferas da vida, inclusive nosso campo profissional. Vejam, o Serviço Social brasileiro, depois de 1979, colou sua perspectiva profissional e teórica naquilo que se desenvolveria como um projeto ético-político fundado na perspectiva da emancipação humana. A constatação acima, se verdadeira, inviabiliza esta meta e nos joga no abismo de uma existência sem sentido. Não se trata de uma mera correção num ponto relativo aos valores éticos ou compromissos e preferências políticas, tal inflexão implicaria em profundas alterações no exercício da prática profissional do assistente social, em suas adesões teórico metodológicas e, portanto, em todo o processo de formação.

Opto por uma questão neste grau de generalidade porque partindo de sua universal singularidade, podemos desdobrar vários elementos particulares que pretendem negar nossa visão de mundo e que se traduzem na dimensões teórica, formativa e da prática profissional. A resposta que tenta se impor como quase uma verdade empírica inquestionável, é que as mudanças econômicas e a forma atual da produção e reprodução da vida alteraram de tal forma e profundamente nossa vida que as categorias e conceitos próprios da visão de mundo e da ciência que buscava compreender a realidade anterior, foram suplantadas. Esta alteração profunda no modo de vida teria gerado uma mudança na sociabilidade e por sua vez na esfera ideal dos valores, juízos, idéias, sistemas de pensamento e formas artísticas.

Em linhas muito gerais, as transformações econômicas se manifestam na direção de um movimento capitalista e industrial que no máximo de seu desenvolvimento financeiro ultrapassa suas próprias determinações convertendo-se em algo distinto, pós-industrial nos termos de Daniel Bell (1977) ou pós-capitalista segundo a categorização de Alain Touraine (1994), caminhando para formas societárias que transitaram das determinações econômicas para as esferas normativas ou da ação comunicativa (Arendt, 2000; Habermas, 1990).

Destas mudanças econômicas resultaria uma mudança social essencial, as classes que eram centrais na sociabilidade capitalista industrial, perdem sua centralidade com a própria perda da centralidade do trabalho (Gorz, 1987), uma vez que o grande problema da sociedade anterior era a luta por recursos escassos e agora se desloca para o controle dos pontos institucionais de decisão (Dahrendorf, 1982), de normatização e de comunicação.

Em poucas palavras, não se trata mais de quem vai controlar a produção, daí a luta pela propriedade, mas quem decide e em que valores se decide, a distribuição dos bens que uma certa sociedade é capaz de produzir. O capitalismo plenamente desenvolvido teria se superado em uma sociedade pós-industrial ao qual corresponderia no plano da cultura e da consciência social à pós-modernidade (Lyotard, 1989).

Resumo aqui apenas em linhas gerais esta tese porque nos interessa uma conclusão que dela deriva. Junto com o fim do trabalho e da sociedade industrial, portanto da classe trabalhadora, desaparece também a possibilidade de superação revolucionária que estava ligada a esta forma de sociedade: o socialismo.

A sociedade contemporânea não seria apenas pós-industrial, mas segundo Touraine (2004), também pós-socialista. Segundo Gorz (1987), a crise da sociedade do trabalho e o “fim do proletariado” são também a crise do marxismo e de sua alternativa de sociedade, fundamentalmente por quatro razões, diz o autor: a) teria se rompido o vínculo entre as classes e o desenvolvimento das forças produtivas; b) o capitalismo desenvolveu a incrível habilidade de sobreviver ao seu mal funcionamento; c) o desenvolvimento das forças produtivas não gera as condições para o socialismo, mas reforça a ordem do capital; d) de tudo isso resulta que o proletariado não cresce quanto mais se desenvolve o capitalismo, mas diminui.

O projeto político do socialismo pressupõe um sujeito social e uma teleologia, a crise do sujeito é, portanto, a crise do projeto. A denominada condição pós-moderna, por outro lado, procura desmascarar a pretensão das supostas meta-narrativas e das intencionalidades históricas como nada mais que discursos, jogos de linguagem. O socialismo, principalmente depois de sua “trágica” experiência no século XX, teria fracassado como alternativa e o capitalismo que ele pretendia superar, superou-se a si mesmo na direção de uma sociedade informacional e financeira, mundial e globalizada.

Interessante que a autoimagem dos seres humanos imersos nesta contemporaneidade é contraditória e paradoxal. Para Fukuyama (1992) o fim da história era a vitória da ordem liberal burguesa e do Estado democrático que finalmente alcançaria a harmonia que perseguiu por séculos; para Arendt (2000) a superação da era moderna e da sociedade do trabalho seria uma calamidade que conduziria a condição humana ao impasse de uma

sociedade fundada no trabalho que teria abolido o emprego; para Gorz (1987) era a possibilidade de uma nova sociedade que não mais se fundasse no trabalho heterônomo; para uns a possibilidade do fim das fronteiras nacionais; para outros a intensificação dos nacionalismos e o risco da guerra de civilizações (Huntington, 1977).

Resumidamente, para uns, estávamos entrando no melhor dos mundos ao nos livrar das dicotomias da guerra fria, para outros numa era de incertezas. Seja em um ou outro registro se aceita, no essencial, o diagnóstico e seus pressupostos que se fundamentam em quatro pilares: o capitalismo mudou para uma sociedade pós-industrial; o trabalho e, conseqüentemente, as classes e a luta de classes perderam sua centralidade; a utopia socialista foi substituída pelo aperfeiçoamento da ordem liberal democrática; e, finalmente, as certezas de uma racionalidade moderna e suas expressões filosóficas, científicas, artísticas, religiosas e outras, foram substituídas por um complexo jogo de linguagem e discursos que perderam a capacidade de se legitimar além de seu campo específico de legalidade própria, conformando um quadro cultural fundado no acaso, na incerteza, no fragmentário, no acidental, no fortuito: a modernidade foi superada pela pós-modernidade.

Este quadro apresenta-se aparentemente com o vigor de uma comprovação empírica inquestionável. Assume a forma de pressuposto, isto é, não se discute, assume-se e diante disso se debate e divergem os autores sobre as conseqüências e possibilidades, mas não se questiona o fundamento.

Com pouco mais de uma década transcorrida no novo século, podemos afirmar que parte desta projeção ideal dos seres humanos sobre o mundo e si mesmos começa a dar sinais de insuficiência. Inicialmente podemos com certo grau de segurança descartar a visão idílica, isto é, aqueles que esperavam o triunfo de um mundo liberal e democrático no seu lento aperfeiçoamento até a perfeição, estão deprimidos. O mundo contemporâneo se assemelha mais aos tons da barbárie do que da civilização harmoniosa que esperavam. As guerras não acabaram, pelo contrário se intensificaram, segundo a ONU existem algo em torno de 43 milhões de refugiados no mundo, seja por guerras, seja pela miséria. As desigualdades aumentaram (segundo relatório do Credit Suisse de 2013, 1% da população mundial detém 46% da riqueza, enquanto 50% dos seres humanos adultos ficam com 1%); a instabilidade é a regra dos regimes políticos e as crises econô-



micas se mostram avassaladoras mesmo e principalmente nos países centrais; a decadência cultural é patente e parece que estamos muito longe de qualquer consenso fundado em valores universais.

Mas, isso poderia dar razão aos pós-modernos sombrios, aqueles que afirmam que tudo mudou, tudo é incerto e o mundo bóia no vazio de sentido sem direção, o velho capitalismo não funciona e gerou, com sua crise e a crise da alternativa socialista, um vácuo ocupado pelo caos. Sem os mecanismos de racionalização que a razão moderna possuía, nos resta aceitar a instabilidade e o caos, o incerto e o fragmentário. O articulista Arnaldo Jabor, esta expressão de senso comum e decadência, nos dá um bom exemplo deste tipo de mal-estar na civilização contemporânea. Em artigo recente nos diz:

O discurso épico tem de ser substituído por um discurso realista, possível e até pessimista (...) Digo e repito, uma “nova esquerda” tem que acabar com a fé e a esperança – trabalhar no mundo do não sentido, procurar caminhos, sem saber para onde vai (Jabor, 2014).

Podemos, neste momento da reflexão, afirmar que o marxismo ainda tem algo a nos dizer, em primeiro lugar, porque os pós-modernos não têm. Têm muito medo, mas não sabem do que, ao mesmo tempo que não sabem bem para onde vão. Eles abdicaram de procurar uma compreensão para o mundo e, no lugar, nos oferecem um mundo sem compreensão e sentido. Ora, como dizia Weber (1957) com razão, num mundo sem sentido nossa única mediação é a magia. Os curandeiros pós-modernos não compreendem os problemas do mundo contemporâneo, não entendem suas determinações, não sabem para onde vamos, lhes resta, portanto, exorcizar maus espíritos com mantras, aprimorar a arte da dança ritual nos simpósios internacionais e apostar em alucinógenos que os remeta a uma hiper-realidade baudrillardiana. Notem que o conselho daqueles que nos indicam o caminho é: “nos sigam, não sabemos onde vamos”!

Na sua luta contra os juízos absolutos da razão moderna, o pensamento pós-moderno recai, por um lado na empiria descritiva e, por outro, em universalidades vazias. Desfila uma interminável descrição tormentosa ou idílica do real, mas tal descrição é, nas palavras de Hegel (1997:163), “uma observação e uma descrição carentes-de-pensamento”. Ou, se preferirem, aquilo que o filósofo alemão denomina de “consciên-

cia céptica”, isto é, “é apenas uma confusão puramente casual – a vertigem de uma desordem que está sempre se reproduzindo” (idem: 139). Mais precisamente:

“A consciência céptica é isso para si mesma, já que ela mesma mantém e reproduz essa confusão movimentada. Assim, ela confessa ser isso: confessa ser uma consciência singular, de todo contingente; uma consciência que é empírica, dirigida para o que não tem para ela realidade nenhuma: obedece àquilo que para ela não é nenhuma essência; faz e leva à efetividade o que para ela não tem verdade nenhuma”(Hegel, 1997: 139).

No beco sem saída das descrições carentes de pensamento a consciência pós-moderna, esta “confusão movimentada”, nega absolutos afirmando-os, mas presos ao particularismos fragmentários de onde se originam ficam vazios de substância. O pensamento socialista não é mais que um discurso que se contrapõe o discurso burguês liberal, uma mera ideologia contra outra ideologia, o que existe de fato, para além dos discursos, é o aqui e agora das relações pontuais, particulares e fragmentárias entre indivíduos, suas representações e valores que os conduzem por um mundo sem sentido e sem direção. O que se oculta na construção discursiva que pretende desconstruir discursos é que ele supõe universais absolutos, mais absolutos e abstratos do que aqueles que a razão dialética supõe. O fragmentário, o disparate, o sem sentido, é uma essência mais imutável do que a sociabilidade humana suposta pelo mito liberal da sociedade civil ou a livre associação dos produtores da meta comunista. Por desprezar o universal como síntese de múltiplas particularidades, porque isso os levaria a idéia de movimento, processo e, portanto, sentido, os pós modernos naufragam em singularidades e universalidades vazias de conteúdo.

No fundo, por traz da grossa camada da pretensiosa maquiagem de sofisticação e refinamento teórico encontramos alguns mecanismos muito parecidos com o senso comum e o pensamento no âmbito do cotidiano: o particularismo, a superficialidade extensiva e a ultrageneralização (Lukács, 1977; Netto e Carvalho, 2012). O existente, em sua manifestação fenomênica e particular, é projetado sem mediações para uma universalidade abstrata, ou reduzido para uma singularidade vazia, sempre em nome de um pragmatismo imediatista.

O mesmo Hegel já nos alertava sobre este tipo de “sofistaria”, ao dizer:

Tais abstrações vazias – singularidades e universalidades a ela oposta, como também a essência que se enlaça com um inessencial e um inessencial que aliás, ao mesmo tempo, é necessário – são potências cujo jogo é o entendimento humano percebente chamado com frequência “sadio senso comum”. Ele, que se toma como sólida consciência real, é, no perceber, apenas o jogo dessas abstrações; e em geral é sempre o mais pobre onde se acredita ser o mais rico (Hegel, 1997: 93).

Ora, uma tal visão de mundo não é capaz de oferecer um caminho, uma alternativa, um sentido à existência, nada mais cômodo que supor, então, a ausência total de sentido e direção, desta maneira a insuficiência não passa por falha, mas apresenta-se como virtude, eles são os únicos que assumem o incômodo e recusam a saída fácil de reduzir a aleatoriedade do real aos esquemas compreensivos e explicativos do real. Você é uma catástrofe em seus relacionamentos afetivos, mas assumir isso dói, então é mais cômodo proferir a drástica ultrageneralização: nenhum homem (ou mulher) presta"! Não se trata de estabelecer nexos da questão social que explode em sua cotidianidade com a forma capitalista de sociedade, mas de agir no aqui e agora das relações estabelecidas. Ora, mas assim procedendo é o presente que se absolutiza como real universalizado.

Como já disse Foucault, a dialética, por exemplo, é “uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade, reduzindo-a ao esqueleto hegeliano” (Foucault, 1984: 5). Para o autor francês a suposição essencial da dialética é o nexos entre origem, desenvolvimento e finalidade, no entanto, recorre a Nietzsche para afirmar que na origem não encontraríamos a identidade, mas o disparate, a discórdia, de maneira que não havendo germes do hoje na forma anterior, não há nada no presente que possa indicar o devir, a forma futura. Desta maneira, conclui:

As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem à destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; como também não têm o aspecto de resultado. Elas aparecem sempre na álea singular do acontecimento (Foucault, 1984: 28).

Quando nós marxistas pensamos a história e o tempo presente, de igual maneira não imaginamos uma origem metafísica, do Uno ou da Idéia, sabemos que a história humana é a evolução das formas de produção ma-

terial da vida, da maneira como diante de certas condições materiais os seres humanos em cada época produziram socialmente sua existência e que é na particularidade destes contextos que as contradições e as lutas se dão. No entanto, restritas a estes contextos particulares elas não nos levam muito longe para compreender nem a história humana, nem os contextos particulares nos quais nos encontramos. Agimos sob as condições, nos diz Marx, que nos foram legadas e transmitidas pelas gerações passadas e é sobre elas que fazemos nossa própria história em direção ao futuro. Neste sentido, segundo nossa concepção, todo presente é síntese de elementos do passado, de nossa ação imediata e da intencionalidade aberta ao devir, é movimento e não momento, não um acontecimento meramente singular.

Tal perspectiva nos abre, por assim dizer, uma vantagem. Entendendo o momento particular de um contexto histórico em que estamos inseridos, compreendendo o desenvolvimento do real que nos levou até aqui pelo desenvolvimento de formas particulares que nos antecederam, podemos captar movimento do real e suas tendências. Não há nada de místico ou de adivinhação neste procedimento, assim como no marxismo não há ou não deveria haver nenhum tipo de certeza imutável e inflexível quando ao devir humano. O futuro é sempre um movimento em aberto, pois não é resultado do mero desenvolvimento da objetividade, mas resulta da síntese, ou mais precisamente, das sínteses, de diferentes fatores, tanto objetivos como subjetivos.

Os agnósticos da *new age*, como os chama Zizek (2001), poderiam contra argumentar que, desta maneira, não nos diferenciamos muito de seus curandeiros convidando-nos a seguir por caminhos que não sabem onde vão dar. Mas, há uma diferença essencial. Nossa compreensão da sociedade atual e do desenvolvimento histórico permite o desenvolvimento da categoria da totalidade, pois, tanto para Marx como para Hegel, a totalidade não é uma extensão física de vários vetores, ela é fundamentalmente, temporal, isto é, movimento e sucessão das formas no tempo. A totalidade, ou o *Todo*, seria somente aquilo que se implementa através de seu desenvolvimento, por isso, ele se apresenta como resultado (Hegel, 1997: 31), o que como vimos é rejeitado veementemente por Foucault.

Tal aproximação nos permite afirmar, nexos e conexões não apenas entre diferentes esferas do real (dimensões políticas, econômicas ou ideais), como destas esferas em conjunto em seu desdobrar temporal, pois o que

somos agora é resultado deste desenvolvimento e o que seremos é o de vir das contradições do presente. Ao aceitar a suposição da aleatoriedade, nada do que se deu no desenvolvimento anterior levou ao que somos hoje, portanto, nada que façamos agora tem o poder de nos levar a formas futuras que superem em certa direção as formas atuais.

No caso particular de Foucault, por exemplo, mas poderíamos estender a outros pensadores pós-modernos ou não, esta negação da totalidade não significa paralisia, nem aceitação diante da injustiça e da miséria de nosso tempo. Foucault foi, além de um intelectual brilhante, um militante disposto a enfrentar o poder e a opressão onde ela se expressava no aqui e no agora, o que é muito bom. Entretanto, devemos nos perguntar se o embate contra as formas de expressão das injustiças e opressões podem ser efetivos sem que enfrentemos os nexos gerais que as articulam. Como sabemos, para este autor não há esta dimensão, que nós identificamos nas noções de sistema ou modo de produção, ou mesmo sociedade capitalista e ordem burguesa.

Foucault recai aqui numa dicotomia desnecessária. Ao nos chamar a atenção para o fato que o poder existe de forma reticular, no aqui e agora das diferentes relações que constituem a sociedade, entre homens e mulheres, entre médicos e loucos, entre guardas e prisioneiros, entre assistentes sociais e assistidos, etc. supõe a sua não existência como forma geral e suas materializações, por exemplo, na ordem capitalista ou em seu Estado. Sua existência geral, entretanto, não exclui suas formas particulares, pelo contrário, as pressupõe, ele só existe como forma geral por meio das formas particulares, mas não é, longe disso, a mera soma ou coexistência das particularidades que o constitui.

Ocorre que as diversas ações particulares, contra a diversidade de opressões e expressões de injustiça e exploração, não são capazes em si mesmas de derrotar a ordem do capital que as supõe e desenvolve. A categoria de totalidade nos permite desvelar os nexos, nem sempre visíveis na aparência, das diferentes expressões particulares das contradições da ordem capitalista e isso nos impõe a necessidade de buscar os meios de superá-la, além, o que nos parece essencial, permite que compreendamos que o todo não é a mera soma das partes.

Aqui reside um dos principais mitos da ofensiva que se armou contra o marxismo durante o final do século XX. Uma vez que a teoria marxista

se arvora na compreensão desta totalidade (o modo de produção, a luta de classes, o Estado, a revolução social), não desenvolve categorias e conceitos para compreender e agir sobre as contradições tal como se dão na imediatividade da vida, na esfera do cotidiano, da mesma maneira que a objetividade dos macroprocessos, teria nos impedido de compreender as dimensões subjetivas, imediatas e particulares dos microprocessos (Guimarães, Castro e Angier, 1995:11).

Caso isso fosse correto, Marx teria passado a vida descrevendo processos abstratos e gerais, mas vejam *O Capital*. Esta obra não é o minucioso estudo de todos os elementos que constituem o ser do capital, suas relações fundamentais, dos elementos mais elementares e simples até complexas conexões de causalidade cada vez mais universais?

O equívoco desta análise<sup>1</sup> seria supor uma dicotomia entre as dimensões objetivas e subjetivas, assim como não equaciona corretamente os nexos entre as dimensões da imediatividade e da genericidade. A correta compreensão da necessidade de superar formas societárias por outras e o grau de universalidade desta dimensão, não implica renegar ou secundarizar as lutas e processos imediatos no âmbito da conjuntura política, na dinâmica da luta de classes ou no fluxo da cotidianidade, pelo contrario, é neste terreno que se dão as condições que podem levar ao processo de constituição da classe como sujeito daquela necessária ação histórico universal.

De fato o que vemos não é a afirmação da necessidade de operar e teorizar nestes âmbitos particulares, aspecto que não só devemos concordar como a experiência histórica da esquerda foi pioneira no tratar destas temáticas (da questão da mulher, etnia, sexualidade, da resistência operária, etc.) mas a recusa a relacionar tais dimensões à luta geral contra a ordem do capital.

Neste sentido a configuração geral da consciência social de nossa época cumpre uma função que nem sempre é visível, mesmo para os convictos militantes da “álea singular dos acontecimentos”. Ela cumpre a função ideológica de ocultar a dimensão geral que articula, transpassa e determina

---

1 Para uma análise mais aprofundada desta problemática ver *O Dilema de Hamlet, o ser o não ser da consciência* (Iasi, 2002), notadamente a parte relativa aos marxistas analíticos (páginas 167 e seguintes).

as opressões e explorações específicas, apagando os nexos e determinações, isolando-as em suas legalidades próprias, fragmentando-as, pulverizando-as. Não se trata de um mero problema teórico, a fragmentação das diferentes esferas da opressão e a perda de suas determinações com a ordem geral, permitem que meras alterações de forma as rearticule em outro patamar funcionalmente renovadas na garantia da mesma ordem contra a qual se confrontavam. A absorção pela sociedade de mercado e pela ordem burguesa de movimentos radicais como a luta feminista, o movimento negro ou a rebeldia geracional de jovens, assim como expressões organizativas da classe trabalhadora como sindicatos, partidos e movimentos sociais, podem demonstrar tragicamente este princípio.

Aqui, trabalhadores que não têm terra se chocam com a prepotência do agronegócio, ali povos indígenas lutam pela demarcação de suas terras e se chocam com madeireiros ou produtores de arroz, em outro lugar famílias são removidas para realização de mega eventos esportivos, mais adiante jovens gays são espancados e assassinados por neonazistas, pessoas morrem buscando tratamento de saúde, mulheres são oprimidas e agredidas, jovens são expulsos dos templos de consumo pela polícia, jovens negros são mortos nas periferias das metrópoles, árabes são trucidados por guerras preventivas, ou discriminados na velha Europa, palestinos não podem ter um Estado, a África adocece com a AIDS, ebola ou pela fome, golpes de Estado não serão tolerados, a menos que sejam no Paraguai, ou no Egito, ou em Honduras, ou na Venezuela. Em 2010, em doze países em guerra, morreram quase 170 mil pessoas; no Brasil foram mortos quase 150 mil pessoas, mas que no Sudão, Afeganistão e Iraque juntos.

O mundo consome seus recursos numa escala que ameaça a sobrevivência do planeta, a saúde humana é absolutamente secundária, bombardeada pelo envenenamento da comida e do ar, para depois ser tratada pelo veneno das indústrias farmacêuticas, devemos consumir mercadorias numa escala irracional em uma pequena minoria nos países ricos e entre os ricos nos países pobres para manter as margens de lucro das grandes corporações, mas não há recursos para moradia, saneamento, saúde, educação, transporte, a não ser que sejam transformados em mercadoria e passem a dar lucro para estas corporações.

O mundo finalmente esclarecido se afoga em preconceitos, homofobias, machismo, xenofobia, racismo e intolerância religiosa. A cultura e o co-

nhcimento caminham para trás, a possibilidade de uma cultura mundial assume a forma de um pesadelo de massificação e homogenização de bens culturais de qualidade estética duvidosa, carente de dimensões universais e emburrecedores. A instantaneidade da comunicação, seja pelos grandes monopólios midiáticos, seja por redes de interação digital, massificam milhares de informações que, via de regra, nos mantêm a todos desinformados. Sabemos instantaneamente que Justin Bieber vestiu sua cueca ao avesso no sábado passado, mas ignoramos o que seja a Dança dos Sabres de Katchaturian.

Vejam, é profundamente relevante que não percebamos que há uma totalidade que amarra estas manifestações preocupantes de nosso tempo. É absolutamente impossível atacar esta ordem por qualquer ponto particular como estes descritos e muitos outros que poderíamos descrever. Talvez pelo fato que isto que se apresenta na aparência pulverizado, como um desenho caótico e fragmentário de uma ordem irracional, não é mais que a sociedade capitalista contemporânea.

A armadilha ideológica da sociedade pós-industrial ou pós-capitalista opera apagando as pistas que seriam necessárias para compreender o mundo contemporâneo, ao mesmo tempo que o suposto fim do trabalho e das classes apaga a necessária reflexão sobre a constituição de um sujeito histórico capaz de mudar esta sociedade e apontar para uma alternativa histórica. Da mesma forma o mito da economia de mercado e do estado Liberal Democrático obscurece os caminhos necessários de uma ruptura política que materializasse esta mudança societária urgente e necessária.

Quando analisamos, sejam as manifestações da questão social no Brasil, seja a trágica conjuntura mundial, nos deparamos com uma evidência. Todo o mundo, suas riquezas naturais e o conjunto de sua força de trabalho está a serviço da valorização do capital e do ciclos de sua reprodutibilidade que resulta numa acumulação cada vez mais privada da riqueza socialmente produzida. Analisado em seu conjunto, o planeta transformou-se no cenário de operações de uma série de ações que visam manter as taxas de lucros de algumas poucas gigantescas corporações transnacionais que controlam não só os meios sociais de produção, mas também governos, forças armadas, instâncias de arbitragem internacional, meios de comunicação e transporte, bancos e instituições financeiras, em síntese, todos os meios necessários para que o capital garanta suas taxas de lucro



ou, em caso de queda, sua pronta recuperação, mesmo que isso implique a destruição direta de recursos e pessoas em escala de um genocídio.

Nos deparamos cotidianamente com os efeitos desta ordem que tem em sua operacionalidade uma classe dominante mundial, centralizada e organizada, protegida por poderosos Estados Nacionais com eficientes meios coercitivos e de manipulação de consenso. Diante disso devemos nos perguntar se esta realidade consiste em uma ordem articulada e geral que se impõe mundialmente? Nesta ordem há ou não uma conexão e determinações profundas entre as esferas econômica, na qual se dá a extração ampliada do valor em escala planetária, e as esferas políticas, jurídicas e as diferentes dimensões ideais como a religião, o conhecimento científico e tecnológico, as esferas valorativas e normativas, a arte e outras? Esta ordem impacta em nosso cotidiano, isto é, no que comemos, na forma como moramos, como nos vestimos, como nos comunicamos, como trabalhamos, como orientamos nossas prioridades, desenham as formas de nossa afetividade e nossa sensibilidade estética?

Neste ponto nossa polêmica sobre o conceito de totalidade assume uma conotação um tanto ridícula. Não defendemos o uso da categoria central de totalidade por que gostamos muito de Marx e ele parecia gostar dela. Para nós marxistas, o pensamento se faz com categorias e conceitos e esses são o real elevados a ferramentas do pensamento. Marx também tinha seus problemas particulares, pensava a emancipação na Alemanha que sequer se formara como um Estado Nacional em sua época. Se ele tivesse tido uma formação pós-moderna adequada, talvez ainda estivesse tentado entender a gota da Alemanha em um mundo líquido em que tudo que era sólido se desmanchava sem sentido, mas ele a via pela ótica do desenvolvimento do capitalismo mundial que se impunha como totalidade universalizante, não só mundial, no sentido geográfico, mas também como força que arrastava todas as esferas da vida para o frio cálculo egoísta, para a lógica mercantil, para seu impulso incontrollável à valorização. A totalidade como categoria de análise é apenas a expressão no pensamento que quer compreender o real, do Modo de Produção capitalista que se universalizava. A chave para a compreensão da Alemanha não estava na Alemanha.

Ora, nossa pergunta é se esta forma específica de sociedade é a que rege hoje nossas vidas? Parece-nos evidente que sim, transformada, assumindo formas diversas, mas essencialmente uma sociedade baseada na generali-

zação da forma mercadoria, na apropriação privada dos meios sociais de produção o que pressupõe a permanente expropriação da maioria da população que só tem sua força de trabalho para vender, uma ordem fundada na expropriação do trabalho vivo como substância do valor<sup>2</sup>. Mais que isso, seu caráter mundial parece ser evidente.

Desta forma, desmonta-se a primeira das premissas que contra a validade do pensamento marxista se levantava. Estamos em uma sociedade capitalista, altamente desenvolvida, de fato, como previa Marx, agora estaríamos em uma sociedade especificamente capitalista (Marx, 2013). Interessante a inversão ideológica, exatamente quando nossa sociedade assume a forma especificamente capitalista, vem alguém e a denomina de “pós capitalista”.

Neste momento nosso debate assume a coloração de um drama. É possível que estejamos em uma sociedade capitalista, mas sua forma contemporânea logrou desconstruir o único sujeito que poderia destruí-la: o proletariado. Lembremo-nos de Gorz (1987), o desenvolvimento da sociedade capitalista não impulsiona o proletariado, mas o diminui.

Evidente que nossa primeira afirmação, sobre o caráter capitalista da sociedade atual já traz implicações para esta segunda afirmação. É possível existir capitalismo, na forma mundial e nas dimensões que assumiu, sem um proletariado? Anna Arendt (2000) acreditava que sim, que o desenvolvimento tecnológico e o da informática gerariam as condições de eliminar a necessidade do uso da força de trabalho e afirmava taxativamente, ainda em 1958, que “o advento da automação, dentro de algumas décadas esvaziará as fábricas e libertará o ser humano de seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e da sujeição à necessidade” (Arendt, 2000: 12). Gorz (1987), também, como vimos acreditava que o capitalismo ao desenvolver as forças produtivas diminuía a necessidade de trabalho vivo e tornava o proletariado virtualmente desnecessário para a acumulação de capitais.

---

2 Esta afirmação é polêmica entre nós. Há aqueles que, sem perder o caráter crítico em relação à ordem do capital e muito menos a necessidade histórica de sua superação (portanto não são, de forma alguma, pós-modernos), defendem a tese que o capital produz barreiras que levariam a um colapso pela crescente irrelevância do valor o que se expressaria na manifestações da barbárie de nossa ordem contemporânea. Sobre tal perspectiva ver Kurz (1991) e Menegat (2006).

Aqui não é o espaço de enfrentar estas teses<sup>3</sup>, no entanto, afirmemos que elas partem, no mínimo de um problema teórico de fundo: não compreendem o processo capitalista de produção de mercadorias e suas determinações, fundamentalmente, contornam desastrosamente a teoria do valor. Para Marx (2013) a mercadoria e sua generalização são condições para a sociedade capitalista, mas o modo de produção fundado no capital exige uma particular forma de produção de mercadorias, isto é, a produção de valor de uso, de um valor de troca como forma de expressão do valor, mas, o que é essencial, de mais valor.

Este excedente de valor, ou esta mais-valia, é explicado por Marx como a extração de trabalho humano abstrato além do valor da força de trabalho. Confrontando-se com a forma clássica da Economia Política, Marx negará a tese que o lucro surge no comércio, pois, segundo o autor “a circulação ou a troca não cria nenhum valor”(Marx, 2013: 238). No processo de trabalho que produz mercadorias na forma capitalista, os meios de produção são considerados por Marx como “capital constante”, isto é, são elementos cujo valor não se altera durante o processo de trabalho. Diz Marx:

Os meios de produção só transferem valor à nova figura do produto na medida em que, durante o processo de trabalho, perdem valor na figura de seus antigos valores de uso. O máximo de perda de valor que eles podem suportar no processo de trabalho é claramente limitado pela grandeza de valor original com o qual ingressaram no processo de trabalho requerido para sua própria produção. Por isso, os meios de produção não podem jamais adicionar ao produto um valor maior do que eles mesmos possuem, independente do processo de trabalho que tomem parte (Marx, 2013: 283).

Nenhum desenvolvimento tecnológico ou científico pode eliminar ou reverter esta situação o que significa dizer que um processo totalmente mecanizado e informatizado que produzisse uma mercadoria sem a presença da força de trabalho, teria seu valor constituído somente pela grandeza dos valores dos elementos do capital constante que no processo foram utilizados sem que houvesse produção de um novo valor, muito menos de mais valia. Sem considerar que os próprios meios tecnologicamente avançados teriam que ser produzidos e para isso existiriam trabalhadores.

---

3 Para os interessados ver Ricardo Antunes (1998) e sua resposta à Gorz em *Adeus ao trabalho?*; ou o artigo *Classes sociais e reestruturação produtiva do capital* (Iasi, 2009).

Imaginar, como na ficção Matrix, um conjunto de máquinas que fazem máquinas que produzem bens sem a presença humana, não levaria somente ao fim do proletariado, mas do capitalismo.

O capitalismo não pode prescindir da extração de valor, ainda que acabe por desenvolver uma tendência a investir proporcionalmente mais em capital constante do que naquele elemento do capital representado pela força de trabalho e que produz a mais valia, o chamado capital variável. Este processo que está ligado a alteração da composição orgânica do capital e à queda tendencial da taxa de lucro, que levará à crise, nunca chega a zero, pois isso inviabilizaria o próprio capital.

O capital na sua fase monopolista e imperialista eleva esta tendência ao máximo e aciona contratendências descritas por Marx (s/d) no livro III, volume 4, de *O Capital*, no qual é descrito com precisão o que chamamos de modo de produção especificamente capitalista, ou de um capitalismo maduro. É neste momento que Marx apresenta a forma como as contradições do processo de valorização e os mecanismos da crise ocorrem. Mas o capital em crise (com a alteração da composição orgânica, com a queda na taxa de lucro, com as desproporções entre produção e consumo, com a supervalorização) ainda é capital, sua reprodução e sua acumulação implicam em extração de trabalho vivo. Não é que este deixe de existir, é que sua extração é proporcionalmente menor que a massa gigantesca de trabalho morto (materializado no capital constante) que tem que ser transferido para que o processo de valorização se efetive.

Portanto, enquanto falarmos de uma sociedade capitalista temos que falar de um proletariado e dentro dele de um setor produtivo que está sendo explorado para que seja possível extrair mais valia. E ele existe no mundo contemporâneo, é extremamente numeroso<sup>4</sup> e ocupa uma posição essencial no processo de acumulação em curso. É interessante a invisibilidade desta classe social e as artimanhas políticas e teóricas para encobrir

---

4 Segundo dados do *US Department o Labor*, Montly Reviw, a força de trabalho nos EUA, empregada produtivamente (ainda que por critérios poucos precisos segundo nossos parâmetros), cresceu em números absolutos (de 29, 6 milhões para 33 milhões) entre 1950 e 1990, nas décadas nas quais, segundo Arendt (2000) as fábricas se esvaziariam. No segmento estritamente industrial passou de 15 para 19 milhões. A força de trabalho assalariada dobrou mundialmente entre 1990 e 2000, passando de 1,4 para 2,9 bilhões de pessoas (Iasi, 2009: 167).

sua existência e sua importância. Em números absolutos e em números relativos, o proletariado, mesmo considerando apenas seu núcleo produtivo, cresceu entre os anos 1950 e o início do século XXI, proporcionalmente menos nos países centrais e muito na periferia do sistema do capital imperialista (Iasi, 2009: 167 e seguintes).

Ideologicamente se encobre este fato com o mito do fim do proletariado e, mais ainda, da centralidade do trabalho e das classes na sociabilidade do capital. É, no entanto, inegável que há uma alteração significativa na forma deste proletariado mundial principalmente nas últimas décadas do século XX. A chamada reestruturação produtiva e as alterações na organização do trabalho no capitalismo contemporâneo permitiram um grande grau de desconcentração e fragmentação da classe trabalhadora, da mesma forma que a generalização da mercadoria e do processo de valorização para outras áreas que aquelas nas quais se extraía tradicionalmente o mais valor, ampliou até a generalização o assalariamento e a proletarização. Os ciclos de produção, circulação e consumo, acrescidos das medidas contratendências operadas pela ordem do capital contra a queda tendencial da taxa de lucro, a combinação dos processos de produção e reprodução, a complexidade do capital monopolista e imperialista e suas exigências direta ou indiretamente econômicas ao Estado Burguês (Netto, 2006) passam a exigir, para o funcionamento da sociedade do capital, uma nova e complexa divisão social do trabalho e uma série de funções são capturadas pelas necessidades da acumulação e da reprodução do capital, transformando-as em assalariadas e, em certos casos, em atividades produtivas para o capital. O resultado final deste processo é a completa subordinação da vida à ordem do capital.

Neste quadro não podemos mais falar do proletariado como exclusivamente aquele que vende sua força de trabalho produtivamente ao capital, ou seja, produzindo mais valia, mas de um enorme contingente de expropriados que só tem sua força de trabalho para vender e que parte a vende produtivamente, parte improdutivamente e parte sequer consegue vendê-la formando uma superpopulação relativa.

Esta classe, invisibilizada ideologicamente, é essencial ao funcionamento da ordem do capital em diferentes pontos da divisão social do trabalho ou mesmo no interior da superpopulação relativa. Encontra-se fragmentada, dividida e pulverizada espacialmente, processo que se acentuou dras-

ticamente com as chamadas terceirizações, precarizada em seus direitos e condições de trabalho, dividida socialmente por níveis de rendimento e capacidade de consumo, cindida politicamente (Antunes e Braga, 2009). Marx (1976) nunca considerou que a mera posição econômica determinaria a conformação da classe que poderia ser o sujeito da transformação social necessária, para ele a classe se forma na medida em que se levanta em luta contra a classe dominante. Isso significa que uma classe pode manifestar-se em diferentes momentos do seu ser, como um coletivo serial de indivíduos lutando por uma posição na divisão social do trabalho, como uma classe social que, por partilhar condições comuns de existência, por se confrontar com a burguesia constituindo-se em classe em si e, em certas condições, assumir a forma de um sujeito histórico capaz de um projeto societário alternativo à sociedade capitalista, uma classe para si.

Quando se fala do fim do proletariado, se obscurece o movimento pelo qual uma classe social que historicamente empreendeu o processo político de sua constituição como sujeito histórico, foi reconvertida à serialidade (Sartre, 1979), foi obrigada, pelas derrotas políticas sofridas, a reduzir-se à fragmentação de indivíduos disputando entre si um lugar na concorrência da sociedade civil burguesa, nas condições agravadas de uma reorganização que pulverizou a produção e o processo de valorização do capital, desconcentrando-o. Entretanto, o mesmo processo de desconcentração e descentralização da produção capitalista, não pode se efetivar sem generalizar-se, sem universalizar este mesmo processo, sem levá-lo até o último rincão do mundo, a todas as esferas da vida, fazendo paradoxalmente, como que um número muito maior de pessoas sejam reduzidas às mesmas condições de existência, preparando novas fusões.

Aquilo que está invisível, fragmentada, pulverizada, precarizada, ainda é a classe proletária, em um dos seus momentos de existência, anterior mesmo à classe em si, mas nas condições em que foi obrigada a existir germinam todos os elementos que podem levá-la a empreender o árduo processo de se constituir novamente em classe. Para a ordem burguesa isto precisa ser negado, obscurecido, renegado, exorcizado a todo custo, porque é daí que surge a possibilidade real de superação da atual ordem.

A história da luta de classes no século XIX e XX tem sido a história da pretensão da burguesia em acabar com qualquer possibilidade de alternativa à sua ordem. O equívoco destes senhores é que julgam derrotar seus

inimigos quando destroem as formas particulares que nossa classe assume nos diferentes contextos históricos. As classes dominantes brasileiras acreditavam-se salvas porque derrotaram o PCB e as alternativas armadas que se levantaram contra a Ditadura da burguesia, mas tiveram que enfrentar um novo ciclo de lutas que germinara das contradições que brotaram da própria classe que eles haviam acreditado morta ou cooptada. Da mesma forma a burguesia mundial festejou a morte da alternativa revolucionária socialista e comunista quando do desmonte da URSS e agora está “aterroizada sem saber com o quê”.

O velho mundo se move sobre nossos pés. No fundo tudo que discutimos nada mais é que a expressão na consciência social de nossa época da crise que assola o velho mundo e prepara as condições do surgimento de uma nova era. Hegel, no início dos tempos burgueses pressentiu corretamente isso ao nos dizer:

Não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; e está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação (Hegel, 1997: 26).

Hegel era um idealista objetivo (Kofler, 2010), isto é, mesmo partindo de um pressuposto idealista, supondo a existência prévia da idéia, compreendia seu movimento como um processo de objetivações que ganhavam uma consistência de objetividade, uma efetividade que existe fora e independente do Espírito, por isso, os seres humanos particulares podem olhar para as materializações do Espírito Objetivo com certo estranhamento. Neste períodos de transição a consciência se forma lentamente, nos termos de Hegel, “tranquilamente” em direção à nova configuração do mundo, como se fosse “desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior”(idem, ibidem). As dissonâncias entre a consciência do mundo e o mundo em mudança, pouco a pouco, se apresentam por sintomas isolados, uma frivolidade e mesmo, afirma o filósofo, um tédio que toma conta de tudo aquilo do velho mundo que ainda sobrevive à sua crise. O novo se mostra, à princípio, como “um pressentimento vago de um desconhecido” que apenas anunciam que algo muito diferente se avizinha.

O problema, continua Hegel, é que “esse desmoronar-se gradual” não altera a fisionomia do todo, e essa é uma idéia muito interessante. No

processo de crise de um velho mundo não ficamos num hiato, num vazio. Salvo em momentos muito agudos de transição no qual se apresenta a combinação radical do velho e do novo, a transição ocorre tendo como totalidade contingente o velho mundo. O novo nasce nas entranhas do velho até que é “interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo”(idem,ibidem).

Compreender desta maneira nossos tempos nos ajuda a localizar de maneira mais precisa e entender as formas aparentemente paradoxais que se expressam na consciência social de nossa época. Podemos ver no raciocínio de Hegel um movimento no qual, em um primeiro momento a consciência opera como que trocando tijolos ainda sob o edifício do velho mundo, gradual e traquilamente, mas em outro momento, é “interrompida” pelo sol nascente, num clarão que revela o novo mundo, um salto de qualidade, uma ruptura. O fundamento idealista do autor faz com que alimente uma fé mais convicta neste sol que tudo esclarece num clarão.

Marx e Engels (2007), de forma mais precisa, buscam compreender este trabalho da consciência que quer compreender as contradições do mundo. Para eles a transição se anuncia pela contradição entre o avanço das forças produtivas e a forma das relações sociais de produção existentes (Marx, 2007: 45), mas como esta contradição se apresenta no trabalho da consciência? Mecanicamente poderíamos imaginar o apagar de uma consciência social e o despertar de outra, mas os autores pintam com matizes mais ricas tal movimento.

Quando a crise da sociedade anterior se consuma, quando se abre o fosso entre as forças produtivas desenvolvidas e as relações sociais de produção, quando por isso se acirra a luta entre as classes dominantes e dominadas, a consciência que antes correspondia às formas societárias existentes se torna “inautêntica” ou “não correspondente” Marx e Engels, 2007: 283). Esta inautenticidade resulta no fato que a consciência social de uma época, aquela na qual os interesses particulares eram apresentados como se fossem universais, “descambam para meras frases de efeito idealizadoras, para ilusão consciente, para hipocrisia proposital” (Idem, ibidem).

Nada descreve melhor a natureza da consciência social de nossa época, da época da crise da sociedade capitalista. No entanto, estas idéias não correspondentes não abandonam o jogo, não podem, não são simples idéias, são expressão ideal das relações que constituem o ser do capital. Apenas



ocorre que agora elas se comportam de forma diversa da maneira como se apresentavam na situação histórica em que correspondiam ao desenvolvimento do capitalismo e de relações sociais dentro das quais era possível a produção social da existência. Agora ocorre o seguinte, dizem Marx e Engels:

Porém, [quanto] mais elas são desmentidas pela vida e quanto menos valem para a própria consciência, tanto mais resolutamente são afirmadas, tanto mais hipócrita, moralista e santa se torna a linguagem da sociedade normal em questão (Marx e Engels, 2007: 283-284).

A crise de autenticidade e correspondências das idéias burguesas produz, portanto, um efeito paradoxal, elas se reforçam, se santificam, se sacralizam, mas é evidente que a perda de sua carne real, de sua correspondência com o mundo que mudou e as renega, faz de sua enfática defesa um exercício de moralismo hipócrita. Não são mais cristãos divulgando uma boa nova, são farsantes vendendo relíquias e normas de conduta para se chegar a um céu que eles não mais acreditam que exista.

No poema *Parada do Velho e do Novo*, Brecht cria uma sugestiva imagem. Imaginem um cortejo que se apresenta aos gritos: “Aí vem o novo, tudo é novo, saúdem o novo, sejam novos como nós”. Em tal cortejo, entretanto, vinha o “Velho travestido de Novo, mas em cortejo triunfal levava consigo o Novo e o exibia como se fosse o Velho”. Assim são nossos tristes tempos, o velho mundo moribundo tenta disfarçar-se de novo, recobrando-se de hipocrisia, cinismo e irracionalismo. Os primeiros raios do sol que anunciam a chegada do novo já despontam no horizonte, mas ele não chegará, enquanto o velho mundo não morrer. Em volta de seu leito de morte se assomam os curandeiros, com seus chocalhos e incensos e cânticos ritmados tentando manter seu último suspiro. Os coveiros aguardam impacientes.

### **Referências Bibliográficas**

Antunes, R. *Adeus ao trabalho?* São Paulo: Cortez, 1998.

Antunes, R. ; Braga, R. *O infoproletariado: degradação real do trabalho virtual.* São Paulo: Boitempo, 2009.

Arendt, H. *A condição humana.* Rio de Janeiro: Forense, 2000.

- Bell, D. O advento da sociedade pós industrial. São Paulo: Cultrix, 1977.
- Brecht, B. Parada do velho e do Novo. Poemas 1913-1956. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- Dahrendorf, R. As classes e os conflitos na sociedade industrial. Brasília: UnB, 1982.
- Eagleton, T. Ideologia. São Paulo, Boitempo/Unesp, 1997.
- Engels, F. Prefácio à quarta edição de O Capital, de 1890. In\_ Karl Marx, O Capital. São Paulo: Boitempo, 2013.
- Foucault, M. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- Fukuyama, F. O Fim da História e o Último Homem. Rio de Janeiro. Rocco, 1992)
- \_\_\_\_ Francys Fukuyama insiste em teoria do fim da história. FSP/UOL <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u29838.shtml>, 24/09/2001 - 04h00(2001)
- Gramsci, A. Cadernos do Cárcere, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- Gorz, A. Adeus ao proletariado: para além do socialismo. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- Guimarães, Castro e Angier. Imagens e identidades do trabalho. São Paulo: Hucitec/ CRSTOM, 1995.
- Hegel, G. W. F. Fenomenologia do Espírito. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1997.
- Habermas, J. Discurso filosófico da modernidade. Lisboa: Don Quixote, 1990.
- Huntington, S. P. O Choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial. Rio de Janeiro: Objetiva, 1977
- Iasi, M. L. O Dilema de Hamlet, o ser e o não ser da Consciência. São Paulo Viramundo/ Boitempo, 2002
- \_\_\_\_ Classes sociais e reestruturação produtiva do capital. In \_ Novos Temas, n 01, setembro, Salvador: Quarteto/ São Paulo: ICP, 2009).
- Jabor, A. O perigo vermelho. O Estado de São Paulo, C8, Caderno 2, terça feira, 7 de janeiro de 2014.

Kofler, L. História e dialética: estudos sobre a metodologia da dialética marxista. Rio de Janeiro: Ed UFRJ, 2010

Kurz, R. O Colapso da Modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

Liotard, F. A condição pós-moderna Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

Lukács, G. Prefácio à Sociologia de La vida cotidiana (Agnes Heller). Barcelona: Península, 1977.

Netto, J. P. Capitalismo Monopolista e Serviço Social. 5a. Ed. São Paulo: Cortez, 2006.

Netto, J. P. e Carvalho, M.C.B. Cotidiano, conhecimento e crítica. 10a. Ed. São Paulo: Cortez, 2012.

Marx, K. e Engels, F. A ideologia Alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.

Marx, K. Contribuição à crítica da economia Política. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

\_\_\_\_ Miséria da Filosofia. Lisboa: Escorpião, 1976.

\_\_\_\_ O Capital. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_ O Capital. Livro 3, volume 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s/d.

Menegat, M. O Olho da Barbárie. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

Offe, C. Capitalismo desorganizado. São Paulo: Brasiliense, 1984.

Sartre, J. P. Crítica de La Razón Dialectica. Vol. II. Buenos Aires: Losada, 1979.

Touraine, A. Crítica da modernidade. 3a. Ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_ O pós socialismo. São Paulo: Brasiliense, 2004.

Weber, M. Ensaios de sociologia de la Religión. Tomo I, seg. ed. Madri: Taurus, 1957.

Zizek, S. El espinoso sujeto: El centro ausente de La ontologia política. Buenos Aires/Barcelona: Paidós, 2001.

\* Mauro Iasi é Professor Adjunto da ESS - UFRJ.

<mauroiasi@gmail.com>

**UNIVERSIDADE FEDERAL  
DO RIO DE JANEIRO**

**REITOR**

Carlos Antônio Levi da Conceição  
PRÓ-REITORA DE  
PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
Débora Foguel

**ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL  
DIRETORA**

Mavi Pacheco Rodrigues  
VICE-DIRETOR

Marcelo Braz

**DIRETORA ADJUNTA  
DE PÓS-GRADUAÇÃO**

Rosana Morgado

**EDITORES**

José María Gómez (ESS - UFRJ)

José Paulo Netto (ESS - UFRJ)

Maria de Fátima Cabral Marques Gomes  
(ESS - UFRJ)

Myriam Lins de Barros (ESS - UFRJ)

**COMISSÃO EDITORIAL**

Luis Eduardo Acosta Acosta (ESS-UFRJ)

Rogério Lustosa Bastos (ESS-UFRJ)

**CONSELHO EDITORIAL**

Alcina Maria de Castro Martins (ISMT, Coimbra-Portugal), Ana Elizabete Mota (UFPE-PE), Antonia Jesuíta de Lima (UFPI-PI), Berenice Couto (PUC-RS), Casimiro Balsa (CESNOVA/UNL-Portugal), Cibele Rizeck (USP-SP), Cleusa dos Santos (UFRJ-RJ), Consuelo Quiroga (PUC-MG), Denise Bomtempo Birche de Carvalho (UNB-DF), Edésio Fernandes (University College London - Inglaterra), Elizete Menegat (UFJF-MG), Helena Hirata (GEDISST-GNRS-França), Ivete Simionatto (UFSC-SC), José Fernando Siqueira da Silva (UNESP-SP), Júlio de Assis Simões (USP-SP), Leilah Landim (UFRJ-RJ), Liliane Capilé Charbel Novaes (UFMT-MT), Marcelo Badaró (UFF-RJ), Margarita Rosas (Universidad de La Plata-Argentina), Maria Carmelita Yasbeck (PUC-SP), Maria da Ozanira Silva e Silva (UFMA-MA), Maria das Dores Campos Machado (UFRJ-RJ), Maria Liduína de

Oliveira e Silva (UNIFESP-SP), Maria Lúcia Carvalho Silva (PUC-SP), Maria Lucia Martinelli (PUC-SP), Maria Lúcia Weneck Vianna (UFRJ-RJ), Michael Lowy (EHESP-França), Monica Dimartino (Universidad de La Republica de Uruguay-Uruguai), Neli Aparecida de Mello (USP-SP), Potyara Amazoneida Pereira (UnB-DF), Ricardo Antunes (UNICAMP-SP), Rogério Lustosa Bastos (UFRJ-RJ), Salviana Pastor Santos Sousa (UFMA-MA), Sérgio Adorno (USP-SP), Sueli Bulhões da Silva (PUC-RJ), Sulamit Ramon (London School of Economics-Inglaterra), Valéria Forti (UERJ-RJ), Vera da Silva Telles (USP-SP), Vera Lúcia Gomes (UFPA-PA), Vicente de Paula Faleiros (UnB-DF).

**ASSESSORIA TÉCNICA**

Fábio Marinho

Márcia Rocha

**PRODUÇÃO EXECUTIVA**

Márcia Rocha

**REVISÃO**

Maria de Fátima Migliari

**PESQUISA DE IMAGENS**

Márcia Rocha

**DESIGN EDITORIAL  
E DIAGRAMAÇÃO**

Fábio Marinho

**WEB DESIGN**

Fábio Marinho

Escola de Serviço Social - UFRJ  
Av. Pasteur, 250/fundos (Praia Vermelha)  
CEP 22.290-240 Rio de Janeiro - RJ  
(21) 3873-5386  
praiavermelha.ess.ufrj.br

Foto de Capa: Manfred Brückels