



TEXTO PARA DISCUSSÃO

ISSN 0103-9466

350

**Presentismo e a crise da modernidade II:
fundamentos – Karl Marx**

Eduardo Barros Mariutti

Dezembro 2018



Presentismo e a crise da modernidade II: fundamentos – Karl Marx *

Eduardo Barros Mariutti

Resumo

Neste breve ensaio, o segundo da série sobre o presentismo, regressão do horizonte de expectativas e a crise da modernidade, tem como eixo básico uma breve reflexão sobre o problema da temporalidade do capital do ponto de vista de Karl Marx.

Palavras chave: Marxismo; Modernidade; Crise.

Introdução

Expressar o modo como Marx concebe o tempo e a temporalidade no capitalismo não é uma tarefa simples. E, exatamente por conta de tamanha complexidade, a proposta básica deste breve texto – o segundo da série sobre o presentismo, regressão do horizonte de expectativas e a crise da modernidade – é bastante modesta: destacar as linhas mais gerais deste problema, marcando a diferença entre o capital e a suas formas que precederam a consolidação do modo de produção capitalista. O leitor atento já deve ter notado que, em sua obra madura, Marx tende a adotar a perspectiva de que uma ordem genuinamente *universal* – uma história *mundial* – só pode ser *teorizada* do ponto de vista de uma categoria abstrata: o capital *plenamente constituído*, isto é, enquanto um valor que desenvolveu a capacidade de se autovalorizar. Isto indica que a formação do modo de produção capitalista expressa uma ruptura fundamental com *as formas anteriores do capital* (o capital mercantil e seu irmão gêmeo, o capital usurário) que, mesmo quando atingiam uma magnitude expressiva, só podiam sobreviver *entre as civilizações* e nos interstícios das diversas sociedades em que incidiam. Não possuíam, portanto, uma dinâmica própria e, muito menos, o ímpeto de *tentar* se impor como uma forma universal. Esta afirmação também ilustra outra característica da perspectiva de Marx, nem sempre adequadamente destacada: ela é *essencialmente retrospectiva*. Somente com o capital em marcha- isto é, com a *estabilização* e institucionalização da separação do trabalho dos meios de produção - é possível entender a sua dinâmica, o seu “passado” e, principalmente, as suas diretrizes e tendências fundamentais.

Logo, no plano categorial, a acumulação capitalista recria de forma sistemática os seus próprios fundamentos. Marx costumava repetir insistentemente que toda *produção* é também a reprodução das condições de produção. Logo, no capitalismo, a separação entre os meios de produção e o trabalho é o pressuposto e ao mesmo tempo a consequência do ciclo de reprodução do capital.¹ Como, uma vez posto em movimento, este ciclo não para de se expandir, o capital se converte em

* Este texto é, de certo modo, o produto de vários anos de discussão no GENII, um grupo de estudos que congrega alguns alunos da graduação e da pós da Unicamp. Agradeço a todos pelas discussões e pelas diversas sugestões que foram surgindo espontaneamente ao longo do tempo.

(1) “A relação capitalista pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista esteja de pé, ela não apenas conserva essa separação, mas a reproduz em escala cada vez maior.” (Karl Marx. *O Capital – crítica da economia política*. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 786.

uma força social (pretensamente) *universal*, cujo único limite é posto por ele próprio. E neste grau máximo de abstração, a questão da temporalidade não se coloca nos mesmos termos em que ela é experimentada na vida cotidiana das pessoas. A chave aqui é a velocidade da rotação dos capitais e a proporcionalidade entre os seus componentes, ou seja, o que está em jogo é uma temporalidade própria do capital que, no entanto, é abstrata. A heterogeneidade do tempo só aparece nas análises concretas sobre a penetração do capital em zonas onde ele ainda não domina e, sobretudo, na reflexão sobre as *periodizações* do modo de produção capitalista.

Do capital mercantil ao capitalismo: o universalismo do capital e a temporalidade das resistências à acumulação capitalista.

O capital mercantil pressupõe e simultaneamente reforça a *separação* entre o seu circuito e a “produção” (que é engendrada por relações sociais variadas, porém distintas da integração pelo mercado), sob a qual ele incide apenas de forma oblíqua. Nos modos de produção onde ele penetra é, exatamente, esta posição insular que o converte na *função por excelência do capital*. O ponto decisivo é que, nestas condições, para nutrir o capital mercantil, os produtos transacionados são *convertidos* em mercadoria “pela mão do comerciante” que, por sua vez, pode contar com mecanismos voluntários² ou, como é mais frequente, pela expropriação e a violência, exercida geralmente pelos seus parceiros comerciais. É neste aspecto preciso que reside a sua autonomia: o capital comercial paira sobre diversas “economias”, organizadas por práticas e formas de integração distintas, sob as quais ele não consegue *impor* transformações significativas, pois esta forma de capital não consegue penetrar *diretamente* nos mecanismos de reprodução do trabalho e, principalmente, não é capaz de se apropriar da *força de trabalho*. Por conta disto, a sua autonomia pode ser pensada também por oposição à sua forma “superior”, isto é, o capital propriamente dito, que só se manifesta no modo de produção capitalista onde, ao incluir o trabalho abstrato em seu metabolismo, cria a sua própria dinâmica e, por conta disto, altera fundamentalmente as sociedades em que penetra.

A diferença também pode ser percebida com clareza se levarmos em conta a peculiaridade do papel social dos comerciantes associados ao capital mercantil. Se, por um lado, os grandes comerciantes eram livres para enriquecer, por outro, eram impedidos de organizar a produção e, simultaneamente, ficavam necessariamente *fora* das redes de prestígio social e, também, dos diversos constrangimentos ao *ethos* mercantil. No capítulo 4 do primeiro volume de *O Capital* (“A transformação do dinheiro em capital”), Marx se aproxima deste problema:

(2) O exemplo mais conhecido no ocidente é o da relação entre as cidades medievais e os grandes mercadores que operavam nas rotas de comércio de longa distância que mediavam as grandes civilizações. Neste caso, *não se trata de um comércio competitivo* (que é típico de zonas onde mercadorias *similares*, mas produzidas por produtores diversos, disputam o mesmo mercado): os grandes mercadores não podiam vender no varejo nas cidades em que atracavam, assim como não tinham acesso aos mercados locais que, por sua vez, eram uma presa fácil das cidades. Os cidadãos, voluntariamente, compravam destes atacadistas e, por conta de seus privilégios, operavam no varejo. A produção *orientada para o mercado local* era fortemente regulada pelas guildas, o que não ocorria com a produção voltada para a exportação, crescentemente apoiada no *putting out* e na manufatura: neste caso, os burgueses usavam seus privilégios para escoar essa produção utilizando para isto a sua conexão com os grandes mercadores ultramarinos. No entanto, estas operações só eram possíveis quando a produtividade rural era alta e, portanto, possibilitava que parte significativa das atividades humanas se orientassem para o mercado. Logo, era o ritmo da economia feudal que influenciava o comportamento dos seus diversos mercados, e não o contrário.

A circulação de mercadorias é o ponto de partida do capital. Produção de mercadorias e circulação desenvolvida de mercadorias – o comércio – formam os pressupostos históricos a partir dos quais o capital emerge. O comércio e o mercado mundiais inauguram, no século XVI, a história moderna do capital.³

No século XVI o capital mercantil, enquanto forma antediluviana do capital, por pressões e mecanismos que *ele não dominava*, começa a penetrar na *produção* de forma mais direta. É precisamente esta temática que inaugura a ruidosa historiografia sobre a transição de feudalismo ao capitalismo. Mas esta incursão pela história é o aspecto *menos* desenvolvido por Marx, pelo menos no plano formal. Suas observações sobre o assunto são assistemáticas e *sempre* balizadas por uma análise formal e *retrospectiva* sobre a gênese dos elementos que, uma vez combinados, dão origem ao *capital* propriamente dito.

Mas aí já estamos em outro domínio: não o da História (e, muito menos, o da historiografia), mas o da lógica estrutural do capital. A despeito de suas inúmeras tergiversações no campo da filosofia, Marx nunca abandonou a noção exposta em *Crítica da Economia Política* de que há uma diferença entre o método da investigação (que concerne o “concreto figurado”) e o método de exposição, o qual só pode ser estruturado depois da compreensão *da unidade do diverso/síntese das múltiplas determinações*, isto é, a compreensão da forma de articulação que estrutura uma determinada realidade histórica. Em termos mais simples: somente *depois* de desvendada a lógica e a dinâmica do capital é possível retratar a *sua* história. Esta percepção fica mais clara se ressaltarmos o que Dipesh Chakrabarty – partindo de algumas proposições marxianas⁴ – chama de os “dois sentidos da história” do capitalismo.⁵ O primeiro sentido envolve a “história” posta diretamente pelo capital plenamente constituído, isto é, aquela referente à já referida *lógica estrutural do capital*, onde as *condições* para a produção capitalista são *simultaneamente* as suas consequências.⁶ Mas, ao se apoiar sobre as suas próprias bases e se expandir, o capital encontra um conjunto de “antecedentes” e outras formas históricas que *ele não constituiu* pela sua própria reprodução.⁷ Aqui reside o ponto destacado por Chakrabarty: o capital precisa dissolver ou *destruir* estas formas independentes para poder incorporá-las. Mas nada garante que ele conseguirá.⁸ É precisamente este ponto que gera a

(3) Karl Marx. *O Capital: crítica da economia política*. Op. cit. p. 233.

(4) Chakrabarty parte do adendo à parte III de *Theories of Surplus Value* (“revenue and its sources”), na conhecida passagem sobre o processo de *formação do capital*, onde Marx diferencia a gênese do capital do processo de *reprodução do trabalho pelo próprio capital*.

(5) Cf. Dipesh Chakrabarty. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton U. Press, 2000. p. 63-66.

(6) Como já foi apontado na nota anterior, é importante não confundir essa “história” com a *formação do modo de produção capitalista*, isto é, o processo que liberou e recombina os elementos constitutivos do capital que, uma vez constituído, passa a andar sobre os seus próprios pés. Somente a partir deste momento o capital torna-se capaz de autovalorizar e, deste modo, reproduzir as suas próprias condições de existência.

(7) Alguns exemplos dados pelo próprio Marx, como ressalta Chakrabarty, não deixam de ser surpreendentes: o dinheiro e a mercadoria! Mas, neste último caso, é importante marcar uma distinção. A “mercadoria” que o capital encontra “pronta” foi necessariamente produzida pela violência ou os produtos que se convertem em mercadoria pela ação do capital mercantil (aquele antediluviano). “Aqui o produto se torna mercadoria por meio do comércio. É o comércio que, neste caso, possibilita que o produto se transfigure em mercadoria, não é a mercadoria produzida que, por seu movimento, faz surgir o comércio” (Karl Marx. *O Capital*. v. III. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 372.

(8) “History 1, says Marx, has to subjugate or destroy the multiple possibilities that belong to History 2. There is nothing, however, to guarantee that the subordination of History 2s to the logic of capital would ever be complete.” (Dipesh Chakrabarty. *Provincializing Europe*. Op. cit. p. 65.

história em sentido 2, que é distinta da sua lógica formal, *mas que não pode ser dissociada da história efetiva do capital*. Não se trata, portanto, de elementos *totalmente externos* pois, uma vez desagregados, eles são assimilados pelo metabolismo do capital e, deste modo, ajudam a transformá-lo.

Mas o raciocínio pode e deve se ampliado para as formas de dominação que o capital encontra e consegue assimilar, nos mesmos termos anteriormente descritos. E é precisamente nesta “segunda história” que se revela a temporalidade múltipla e disforme das *resistências* à acumulação capitalista, cuja feição não deriva *apenas* ou fundamentalmente da sua *oposição* ao capital, pois, uma vez inseridas no âmbito da reprodução do capitalismo, elas configuram um campo maleável de forças que podem coexistir e, simultaneamente, entrar em tensão com a ordem disciplinar do capital, pressionando para que ela se transforme:

From where does such resistance arise? Many labor historians think of resistance to factory work as the result of either a clash between the requirements of industrial discipline and preindustrial habits of workers in the early phase of industrialization or a heightened level of worker consciousness in a later phase. In other words, they see it as the result of a particular historical stage of capitalist production. Marx, in contrast, locates this resistance in the very logic of capital. That is to say, he locates it in the structural “being” of capital rather than in its historical “becoming.” Central to this argument is what Marx sees as the “despotism of capital,” which has nothing to do with either the historical stage of capitalism or the empirical worker’s consciousness. It would not matter for Marx’s argument whether the capitalist country in question were a developed one or not. Resistance is the Other of the despotism inherent in capital’s logic. It is also a part of Marx’s point about why, if capitalism were ever to realize itself fully, it would embody the conditions for its own dissolution.⁹

Dois aspectos são decisivos nesta passagem. O despotismo do capital deriva *da sua lógica intrínseca*, isto é, de sua propensão a colonizar todas as dimensões da vida social e, simultaneamente, dissolver as relações sociais estranhas a ele. É precisamente o seu ímpeto de se impor como forma universal que gera o conjunto de resistências que podem eventualmente destruí-lo. Mas o segundo aspecto que é o mais interessante, tendo em vista a temática desta série de pequenos estudos: do ponto de vista do capital, há apenas *uma temporalidade*, a da sua reprodução incessante. Por conta disto, não faz sentido falar em “sobrevivências”, arcaísmos ou utilizar o critério avançado e atrasado quando nos referimos a países ou regiões que fazem parte da *economia-mundo* capitalista. A periodização diz respeito apenas *ao capitalismo* e não aos seus componentes. Por outro lado, as *resistências* ao falso universalismo do capital é que configuram um rico caleidoscópio de temporalidades, experiências e vivências fundamentalmente *heterogêneas*, que resistem à temporalidade do capital.

A construção de uma nova cosmovisão: a acumulação capitalista hoje

A ênfase nas resistências sociais ao capital representa uma das vias mais diretas para se confrontar o presentismo. Mas é importante também pensar o problema de forma invertida, destacando o que se deve *construir* positivamente para que a acumulação de capital possa ser intensificada. Vencer algumas “resistências” é apenas parte da questão. O passo decisivo reside na

(9) Cf. Ibid, p. 58-59.

organização da vida social com base na *concorrência* que, por sua vez, exige um conjunto de transformações radicais no campo do imaginário, da subjetividade e das visões de mundo que possibilitem introjetar nas pessoas a centralidade do trabalho, da eficiência e da produtividade na conduta das suas vidas. O aspecto decisivo é que esta nova subjetividade não deve ser vista como *um mero reflexo ou a emanção* de uma suposta “base”, fundamento ou “objetividade” econômica.¹⁰ Este tipo de formulação do problema – muito comum - é a via direta para o economicismo e para o fracasso da discussão teórica e das práticas políticas. O que dificulta as coisas é que Marx, especialmente em *O Capital*, nunca lidou diretamente com este problema peculiar. Mas ele sempre esteve às voltas com essa temática, especialmente em suas anotações pessoais (que, depois foram publicadas) e nas obras de juventude. No entanto, esta “ausência”¹¹ não causa maiores descaminhos nas formulações marxianas, dado o rigor das abstrações em que elas são apresentadas. O problema começa quando se transplanta de forma imediata a discussão de Marx – que tem como origem a filosofia - para o plano da economia (ou da Economia Política): esta é a raiz do economicismo, que é trágico tanto do ponto de vista do intelecto quando das políticas derivadas de quem acredita que *O Capital* é um livro de economia, e que toda a trama social deriva dos circuitos do capital.

Logo, é fundamental reconstituir e integrar de forma explícita o papel *construtivo* das transformações no plano da subjetividade e das formas de vida para que o capital possa ocupar uma posição determinante na reprodução da sociedade e, desse modo, universalizar a sociabilidade centrada na concorrência. Em certo sentido, Rosa Luxemburgo é uma pioneira nesta linha, ao refletir sobre como a acumulação capitalista precisa destruir violentamente as formas de vida que resistiam à desagregação entre o trabalho e a natureza orquestrada pelo capital na era do imperialismo. Logo, para poder se expandir, o capital precisa destruir os outros “mundos” coerentes e integrados para conseguir impor o seu próprio. Nos termos de Rosa Luxemburgo: isto envolve desatrelar violentamente o trabalho dos meios de produção que nas sociedades “primitivas” (sic.), usualmente, encontram-se fundidos. Isto fica particularmente claro quando ela discute a *diferença* da exploração da Índia levada a cabo pelos ingleses e da Argélia pelos franceses. Estas zonas foram invadidas por milênios, mas os invasores simplesmente impunham tributos e evitavam transformar as organizações comunais. Os ingleses e os franceses, enquanto portadores da rivalidade intercapitalista, não podiam se contentar meramente com tributos: para poder orientar estas zonas para a valorização do capital era necessário *destruir* as formas pretéritas de organização social para poder se apoderar dos fatores

(10) Amador Fernández-Savater, em diversas ocasiões, levantou este ponto. Ver, em especial, “Pós-Capitalismo: a dimensão sensível”, disponível em <http://outraspalavras.net/posts/pos-capitalismo-a-dimensao-sensivel/>. Uma passagem deste poderoso texto é bastante ilustrativa da questão: “Essa subjetividade não é um “reflexo automático” da objetividade econômica, mas um elemento decisivo da “cultura capitalista”, sem a qual simplesmente não há capitalismo. Somente um novo tipo de imaginário e subjetividade (uma nova organização do desejo) poderia ter a força suficiente para quebrar a “mentalidade tradicionalista” (então dominante). Segundo esta, não se vive para trabalhar (isso seria absurdo), antes trabalha-se para viver; e quem dispõe de riqueza (por trabalho próprio, alheio ou boa sorte), dedica-se à contemplação ou à guerra, a brincar ou a caçar, a dormir tranquilo ou ao gozo sensual da vida, mas não lhe passa pela cabeça reinvesti-la para continuar acumulando. A cultura burguesa nasce, portanto, da potência de um imaginário religioso que logo abandona, laicizando seus valores: o sentido da responsabilidade individual, o *self made man*, a meritocracia, o crédito, o progresso, a sensibilidade puritana e severa etc. A modernidade foi predominantemente uma “cultura do Norte”: anglo-saxã, masculina, branca e protestante. Mas o domínio deste imaginário (viver para trabalhar, investir os lucros para obter mais lucros, submeter todos os aspectos da vida a um controle regulamentado e sistemático etc.) nunca foi completo.”

(11) As aspas são importantes. Marx sempre esteve ciente do problema. Mas ele *expõe* o seu pensamento através de uma perspectiva lógico-genética, que deixa em segundo plano esta temática, pois ela está pressuposta.

de produção e do trabalho. Ou seja: o capital precisa destruir os mundos que ele coloniza para poder *impor* um que seja compatível com o seu metabolismo.

Antes de delinear os padrões vigentes de conduta social e as suas formas correspondentes de subjetividade é necessário, preliminarmente, apontar as forças niveladoras mais gerais postas em marcha pela economia-mundo capitalista. A primeira é a forte tendência em articular as diversas esferas de intercâmbio humana pela troca mercantil indexada pela moeda que congrega três funções: veículo das trocas, unidade de conta e reserva de valor.¹² Sociedades não capitalistas geralmente *isolam* esferas de intercâmbio distintas, onde cada uma delas envolve bens e serviços específicos que são organizados por valores e princípios de integração distintos e geralmente incomensuráveis.¹³ Estas segmentações se manifestam concretamente em várias formas distintas, embora seja muito comum o isolamento da zona que envolve os bens de subsistência (alimentos básicos, terra arável, água, madeira para combustão, etc.), que raramente é indexada por um mercado formador de preços, isto é, onde mercadorias similares provenientes de fontes distintas disputam o mesmo espaço mercantil.¹⁴ Outras zonas que costumam ser independentes são as que envolvem as relações matrimoniais e os sistemas de poder. Nestes casos o fundamento é o prestígio social que, por sua vez, se estrutura de forma independente dos circuitos da riqueza e do comércio. Logo, além da expansão geográfica, o capital também luta – geralmente apoiado pelo Estado ou outras formas de violência organizada – para colonizar estas esferas e fundi-las ao mercado estruturado pela produção e circulação de mercadorias. É precisamente esta expansão transversal do mercado *capitalista* indexado pela moeda que destrói estas formas alternativas de vida e que, simultaneamente, permite uma concepção *econômica* – e economicista – da realidade social.

A segunda, que é concomitante e se entrelaça com a primeira é a imposição de uma temporalidade abstrata e linear sobre a vida social, que dissolveu e suplantou as formas analógicas de *viver* o tempo. A generalização da produção fabril¹⁵ destruiu as formas anteriores de vida onde a

(12) Embora marcado por intensas controvérsias, é quase um consenso na antropologia econômica que *raramente* os equivalentes gerais – os veículos das trocas – também congregam a função de reserva de valor. E o seu papel como unidade de conta é também precário, dada a separação entre as esferas de troca e o encapsulamento das relações de troca em códigos morais que impediam o tipo de regularidade que caracteriza as trocas mercantis em uma economia capitalista. Pensando nisto, Karl Polanyi marcou a diferença entre sistemas onde o dinheiro compreende estas três formas (que ele chama de “general purpose money” e os demais onde o dinheiro reúne até duas destas funções (“special purpose money”). Cf. “The Economy as Instituted Process”. In: Karl Polanyi; Conrad Aresnberg; Harry Pearson (Org.). *Trade and Market in the Early Empires*. Glencoe: The Falcon’s Wing Press, 1956. p. 264-266.

(13) Dentro de cada esfera é possível que exista algo *que nós* interpretamos como similar a uma moeda (um bem capaz de operar como equivalente geral). Mas, mesmo nestes casos, as esferas permanecem *separadas* e não podem ser influenciadas por um mercado geral ordenado fundamentalmente por preços e raramente este mesmo bem opera como reserva de valor.

(14) As aldeias medievais na Europa Feudal, por serem baseadas no compartilhamento do poder de tração e em uma economia de mutirão baseada no replantio de cereais, por exemplo, bloqueavam automaticamente a mercantilização da terra e dos bens de subsistência. Os mercados locais só podiam operar com os excedentes da economia aldeã, fato que limitava o seu papel transformador sobre a sociedade. A isto correspondiam as ubíquas noções medievais de “preço justo”, expressas tanto pelos teólogos quanto pelos próprios camponeses.

(15) Na verdade, o problema não é exatamente a indústria ou o sistema industrial, mas o fato dele ter sido *moldado* e engendrado pela acumulação de capital que lhe confere a forma e o ritmo. Cf. Edward P. Thompson. *Tempo, Disciplina de Trabalho e Capitalismo Industrial*. In: *Costumes em Comum*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

própria noção de trabalho enquanto atividade ou dimensão destacada da vida social não existia¹⁶ e o tempo era percebido pelos sinais da natureza (a duração do dia, a maré, o regime das chuvas, o ciclo do plantio e colheita etc.), pela analogia com tarefas (cozinhar o arroz, fritar algo, cozinhar um ovo, etc.) e pelos rituais religiosos (o tempo de rezar o terço entre os cristãos, por exemplo). Esta forma de ordenar o tempo é incompatível com a sociedade industrial capitalista, pois esta exige a *sincronização* de diversas etapas que se distribuem em uma ampla rede de produção – extremamente complexa e de escopo tendencialmente mundial - que responde em última instância à acumulação capitalista e a sua pressão homogeneizadora. É este tipo de organização da vida material que impõe a temporalidade abstrata e linear do tempo medido pelo relógio sobre as demais formas de se experimentar e viver a temporalidade. E este tempo tem uma forma particular, pois ele é convertido – ou socialmente percebido deste modo – como uma unidade de medida que opera *externamente aos fenômenos* e que, portanto, é capaz de indexá-los. E é neste ponto que, com a consolidação do capital, as duas forças niveladoras se encontraram historicamente: a associação crescente entre o tempo e o dinheiro passa a balizar a vida concreta das pessoas que, desde então, só conseguem se socializar tendo como referência estas duas abstrações.

Resta ainda uma última observação geral. Se, por um lado, a vida material no capitalismo parte da *separação* entre o trabalho e a vida, por outro, a dominação capitalista opera simultaneamente nestas duas dimensões. Esta forma de viver exige uma disciplina particular que necessariamente ultrapassa a esfera trabalho e invade a vida privada do trabalhador que, pela pressão de diversos mecanismos disciplinares (direta ou indiretamente mobilizados pelo Estado) precisa se submeter a um “processo ininterrupto, doloroso e sangrento, de **sujeição** dos instintos a normas e hábitos de ordem, exatidão e precisão, sempre novos, mais complexos e rígidos”¹⁷. A adaptação a este novo tipo de trabalho abrange o conjunto da vida do trabalhador e, portanto, não pode ser imposta *apenas* pela disciplina da fábrica. Um sistema de vigilância e coerção direta situado no ambiente de trabalho pode ser efetivo no curto prazo, mas não é capaz de reproduzir de forma sistemática o trabalhador *enquanto trabalhador*. Para tanto é necessário esculpir um novo tipo de homem, que consiga *preservar* (e, se possível, aprimorar), fora do ambiente do trabalho, as energias e a aptidão para continuar trabalhando de forma eficiente e resignada. Isto, como Gramsci deixou particularmente claro, envolve o controle das pulsões sexuais, a consolidação de novos hábitos e uma subjetividade compatível com a sua inserção peculiar na sociedade.

No entanto, nos últimos tempos, particularmente depois da década de 1990, o homem entalhado pelo fordismo deixou de ser compatível com os padrões de concorrência, sociabilidade e subjetividade que costumam ser rotulados como “neoliberais”. O ponto decisivo, fartamente explorado por Michel Foucault e, recentemente, retomado por Pierre Dardot e Christian Laval, é que a consolidação do neoliberalismo deve ser vista como a manifestação de uma nova cosmovisão que

(16) Isto porque a esfera do trabalho só se descola das demais instâncias da vida no capitalismo. Geralmente, a dimensão do lazer, do aprendizado e do trabalho não possuem fronteiras claras: de um modo geral, as práticas, hábitos e condutas sociais são transmitidas “*na prática*”, isto é, as habilidades para o trabalho são cristalizadas nos indivíduos em conjunto com as demais aptidões, percepções subjetivas e hábitos sociais. Sobre isto, ver David Graeber. *Turning Modes of Production Inside out. Critique of Anthropology*, v. 26, n. 1, p. 62, 2006; Keith Hart. *Money: one anthropologist’s view*. In: James G. Carrier (Org.). *An Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham: Edward Elgar, 2005. p. 165.

(17) Antonio Gramsci. *Americanismo e Fordismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 262. (Cadernos do Cárcere, v. 4).

congrega um aglomerado novo de aparatos discursivos, práticas sociais, hábitos e códigos de conduta que opera ao lado de um quadro institucional peculiar, marcado por novas formas de regulação social e dispositivos de poder que, em conjunto, impulsionam a difusão da lógica da concorrência para todas as dimensões da vida social. O problema prático do neoliberalismo é *criar um novo tipo de homem*, capaz de viver e prosperar em uma sociedade crescentemente alicerçada na concorrência entre atores que devem se comportar *como empresas*. Portanto, a despeito de toda retórica sobre a continuidade, o pensamento neoliberal desloca o antigo eixo do liberalismo clássico – que repousava na hipotética igualdade e harmonia produzida pelas trocas alicerçada na divisão do trabalho social – para os mecanismos de *concorrência*, onde os diversos tipos de atores – o indivíduo, a família, a igreja, o partido político, o clube de escoteiros, o time de futebol, etc. – operam de forma homóloga, isto é, enquanto empresas que precisam gerenciar suas competências e seu diversos capitais, estabelecendo intercâmbios e relações de cunho *contratual*.

Neste novo enquadramento, em um certo sentido, o homem perde a sua suposta substância, pois o indivíduo passa a ser visto predominantemente como um *sujeito econômico* indistinguível dos demais atores (uma corporação multinacional, uma padaria, uma ONG, etc.). No entanto, há uma presumida peculiaridade: o homem possui *um tipo de capital peculiar* que o diferencia dos demais atores econômicos. É a famigerada teoria do *capital humano* que se desprende principalmente da obra de Gary Becker, mas que não se restringe a este campo teórico.¹⁸ Esta forma bastante peculiar de capital é entendida como um composto que integra dois elementos, o inato e o adquirido. Como o primeiro não pode ser alterado, a ênfase do debate sobre as políticas públicas e o desenvolvimento social recai na gestão do segundo. A questão é como construir, pela educação (em sentido amplo, que envolve não só a escolaridade formal, mas o aprendizado na vida familiar e as vivências que entram no âmbito da saúde), um conjunto de competências que *auumente* a rentabilidade possível do indivíduo que, em última instância, deve se constituir e se comportar como uma *empresa de si mesmo*. Uma empresa só sobrevive se aprimorar ao menor custo possível os seus recursos e usá-los de forma inteligente, maximizando os seus resultados e, simultaneamente, criando e preservando uma boa imagem externa, de forma a captar uma ampla rede de potenciais clientes e parceiros. O homem, portanto, não deve ser visto como uma mercadoria, mas como um tipo de capital particular, capaz de auferir *renda*. Uma renda elevada seria o melhor exemplo dos resultados práticos de um capital humano superior que, no entanto, é muito caro para aprimorar, manter, e, sobretudo, para transmitir.

Como esta multiplicidade de atores se enreda em uma disputa cada vez mais intensa e abrangente, o resultado imediato é o aumento exponencial das fontes e formas de conflito, fato que demanda a criação de múltiplas instâncias para mediar os contenciosos e fazer vigorar os princípios da concorrência e o cumprimento dos acordos. É precisamente neste ponto que surge a miragem da redução ou da retirada do Estado. Com a crescente *formalização das leis* e marcos regulatórios, há um recuo das agências de administração sujeitas à um comando central unificado. Mas, por outro lado, elas são substituídas por agências regulatórias setoriais com mais autonomia administrativa, porém baseadas no poder de *enforcement* do Estado. E elas passam a conviver com a multiplicação

(18) Mesmo marcando a peculiaridade do capital humano, a cosmovisão neoliberal *não corresponde* a nenhum humanismo, pois a sua dinâmica básica envolve a homologia dos *atores* sociais frente aos mecanismos da concorrência. É este descentramento que torna as práticas e as formulações teóricas “neoliberais” menos suscetíveis à demolidora crítica pós-moderna. O homem perde, portanto, aquela aura religiosa cristã (o portador de uma *alma imortal individual* e, portanto, idiossincrática) ou a *personalidade individual* que estão na base da modernidade.

de instâncias judiciárias e diversos mecanismos jurídicos de deliberação e de resolução de litígios. Neste sentido, a base da ordem neoliberal é essencialmente *jurídico-econômica* ou, em uma outra terminologia, ela deve ser concebida como um sistema econômico encapsulado por uma moldura institucional muito peculiar que precisa ser poderosa o suficiente para escorar e fomentar a generalização da concorrência (e conter os seus efeitos disruptivos), mas flexível a ponto de acomodar as mudanças e transformações que não entrem em contradição com os seus fundamentos.

Conclusão

Podemos agora destacar o que é fundamental. A percepção de que vivemos em um presente contínuo é reforçada pela cosmovisão associada ao neoliberalismo. O seu horizonte se fundamenta em uma redefinição radical das concepções sobre a sociedade, a condição humana e suas possibilidades que fundamentavam a ilusão do progresso típica dos “anos dourados”. Além da percepção da dinâmica social centrada na homologia dos *atores* sociais já apontada, uma das grandes peculiaridades da perspectiva “neoliberal” é que ela não possui um *telos* como o cristianismo ou o marxismo: nos quadros do capitalismo contemporâneo, a tarefa básica envolve aprimorar e proteger eternamente um quadro institucional capaz de difundir os princípios da concorrência e generalizar um mercado orientado principalmente pelo papel sinalizador dos preços. As grandes questões da existência (o belo, a moral, a boa vida, etc.), alega-se, devem emanar “espontaneamente” da interação entre as pessoas em uma gigantesca sociedade comercial. Isto é, estes valores não devem ser entendidos como metas ou objetivos sociais gerais, mas sim como o resultado agregado das *escolhas* dos indivíduos e ademais atores em constante interação. Deste ponto de vista a tarefa dos defensores do *establishment* é proteger a “grande sociedade” das ameaças a ela, que derivam de duas frentes. A primeira é o potencial disruptivo, anômico e violento de uma ordem centrada fundamentalmente na concorrência. A segunda envolve as ameaças do “passado”, isto é, os fundamentalismos (a “revolta contra o Ocidente”) e os saudosismos da era dourada, baseada nas patéticas tentativas de recauchutar o keynesianismo e o *Welfare State*. A resposta tem sido invariavelmente a mesma para ambas ameaças: políticas sociais localizadas (e temporárias), subsídios e políticas tópicas destinadas a corrigir os “erros do mercado” e uma poderosa ofensiva ideológica (centrada nas virtudes do empreendedorismo amparada em técnicas de avaliação de risco, na educação financeira e no “empoderamento” (sic.) pessoal, etc.) que opera em consonância com uma rede rizomática de instituições disciplinares entrecortada por mecanismos de vigilância e repressão.