



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – PPGeo

WAGNERVALTER DUTRA JÚNIOR

O (des)conceito de Homem na leitura do espaço-tempo postulado na Geografia Humana – Os enigmas de uma Geografia Humana sem Homens

São Cristóvão
Outubro de 2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – PPGeo

O (des)conceito de Homem na leitura do espaço-tempo postulado na Geografia Humana – Os enigmas de uma Geografia Humana sem Homens

Wagnervalter Dutra Júnior

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe - UFS, como requisito para obtenção do título de Doutor em Geografia.

Orientadora: Prof^a Dr^a. Alexandrina Luz Conceição

São Cristóvão

2015

O (des)conceito de Homem na leitura do espaço-tempo postulado na Geografia Humana – Os enigmas de uma Geografia Humana sem Homens

WAGNERVALTER DUTRA JÚNIOR

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dr.^a Alexandrina Luz Conceição
Orientadora e presidente da Banca/NPGEO/UFS

Prof. Dr. Heinz Dieter Heidemann – USP
1º Examinador

Prof. Dr. Everaldo Vanderlei de Oliveira – Filosofia / UFS
2º Examinador

Prof. Dr. Manoel Fernandes de Sousa Neto – USP
3º Examinador

Prof^a. Dr^a. Suzane Tosta Souza – DG / UESB
4º Examinador

Tese defendida e aprovada em ____/____/2015

São Cristóvão, _____ de 2015

.....
WAGNERVALTER DUTRA JÚNIOR

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado a quem tenho imensa gratidão, aos que me deram a possibilidade de lutar por um mundo melhor, a quem devo os valores que me acompanham na luta e aos trabalhadores que perderão os grilhões impostos por essa sociedade:

- Para os meus pais sempre e incondicionalmente, Wagnervalter D. Santos e Ana Lúcia Lago Santos que me ensinaram a não me vender, a não me render e a não me trair.
- À minha filha, meu amor maior, com quem aprendo sempre e a cada dia, quem sempre faz a luta ter sentido... como *bonus pater família* para as gerações posteriores; o grande amor que não se quer e não se permite egoísta... se os filhos são o mundo que seja o mundo em que não exista classes sociais.
- Às minhas irmãs, minha vó, meus sobrinhos, sempre presentes!
- À quem continua a me inspirar no âmbito da geografia marxista, e hoje posso dizer muito além desta...: Alexandrina Luz Conceição.
- Aos trabalhadores do mundo, os corações esquecidos das pátrias... Uma terra sem amos... A Internacional!

AGRADECIMENTOS

Agradecer é conseguir compreender sobre a impossibilidade de passar além do Bojador e além da dor sozinho... Só valerá a pena e a alma só não será pequena quando as trajetórias se reconhecem coletivas, sociais. O verbo caminhar não deveria admitir a flexão em primeira pessoa; é por isso que tenho muito a agradecer, e de antemão peço desculpas aqueles que a minha memória – que não é das melhores – não fará justiça! As possíveis falhas cometidas neste trabalho são de minha inteira responsabilidade.

À minha orientadora muito mais que orientadora, com quem aprendi muito do que sei sobre a geografia, sobre o devir, sobre o método, sobre a condição humana e da necessidade imperiosa e histórica de sempre agir humanamente, e sobre a vida! Alexandrina é Luz mesmo... Alexandrina Luz é poesia, literatura e vida sendo geografia; meu muito obrigado e minha gratidão sempre...

Agradeço aos professores que fizeram parte da banca de qualificação e deram grande contribuição para os caminhos que se seguiram: o Prof. Dr. Everaldo Oliveira do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe e ao Prof. Dr. Manoel Fernandes de Sousa Neto da Geografia da Universidade de São Paulo. A Manoel amplio o agradecimento para além da qualificação, pois desde o mestrado esteve nesta caminhada, é um companheiro de travessia, como ele mesmo diz, nessa vida e nessa geografia que teima em ser combatente.

Reitero sempre a gratidão a todos os meus professores, desde o primário, passando pelo ensino fundamental e médio até chegar ao curso de Geografia da UESB e ao doutorado em Geografia da UFS.

Meus pais... o que dizer... a luta que travaram vida à fora (ou à dentro) é o exemplo aqui materializado, as minhas bases, os valores que tenho devo a vocês; e se aqui cheguei jamais o faria sem as horas que meu pai passou ao volante e a minha mãe como bancária e professora; essa tese é o espelho do que vocês representam para mim, com vocês aprendi a ter consciência de classe. Sou imensamente agradecido por toda a vida.

Agradeço à minha filha... que afirma sempre me amar além do Nada; pois o nada é maior que o universo; impossível não amá-la! Marx dizia que os filhos devem ensinar aos pais, e ela sempre me ensina!

Sou grato às minhas irmãs, minha vó e meus sobrinhos; sempre na torcida!

Agradeço a minha namorada Hélia, sempre presente, torcendo e acreditando, mesmo quando eu via o cansaço se aproximar, obrigado pela força e companheirismo, pelas horas e por também acreditar em ruptura com essa sociedade.

Meus amigos e irmãos que as voltas sobre a Terra me concederam: Jairo, Fábio e Marcelo Lobão, de longe, mas sempre perto, dividir a vida com vocês e a certeza de estarem comigo ajudou imensamente, muito obrigado!

Aos que ultrapassaram a fronteira dos colegas de trabalho e hoje são grandes amigos: obrigado a Marcelo Torreão e Sócrates, pelas cervejas, partilhas e geografias subversivas. Também aos companheiros da luta na Geografia (no marxismo) e na universidade: Jânio Diniz, Suzane, Áurea, Nacelice, Tânia Torreão, e demais colegas que mais uma vez a memória suprime.

Aos colegas e companheiros de jornada do GPECT e da convivência na UFS: Michele (desde os tempos da Uesb), Guto, Shauane, Marcelo, Danilo, Ricardo, Ronilson, Jordana, Ana Consuelo, Lucas, Pedro, Marcinho, Leandro, obrigado pela convivência e aprendizado.

Aos colegas da Geografia e demais cursos da UNEB – DCH VI (Caetité/BA), alunos, ex-alunos, funcionários, sempre grato: Núbia, Goreth, Manoel, Márcio D'Esquivel, Jairo, Genilson, Reinaldo, Nilcéa, Nivaldo, Marileide, Patrícia D'Esquivel, Adson, Sigmar, e todos os demais!

Meu muito obrigado a Lane, pela força 'anglo-saxônica' no abstract!

Aos funcionários do PPGeo e da UFS.

Agradeço à Universidade do Estado da Bahia – UNEB pela concessão da Bolsa PAC/DT (programa de apoio à capacitação docente/técnica) viabilizando a sustentação financeira da pesquisa.

Obrigado aos trabalhadores do mundo, graças a vocês é possível construir a ciência e a luta!

Aos que nos ensinaram que temos apenas os grilhões a perder... e que as armas da crítica não substituem a crítica das armas...

“A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem os suporte sem fantasia ou consolo, mas para que lance fora os grilhões e a flor viva brote”

Karl Marx

RESUMO

A presente Tese de doutorado, objetiva refletir a concepção de homem inscrita na leitura do espaço-tempo postulada pela geografia humana no contexto moderno e iluminista. Inicialmente foi desenvolvida a leitura da concepção de homem a partir experiência espaço-temporal emancipatória da modernidade e da universalização do valor de troca, da circularidade do espaço-tempo do capital onde as relações sociais efetivam uma geografia expressa nas passagens parisienses, representativas da ampliação fetichista do domínio mercantil assim como da ampliação dos processos de distanciamento da objetivação ontológica a partir do valor de uso, estando a produção do espaço-tempo e do homem plasmadas pelo domínio do valor. A leitura da modernidade, subjacente ao processo da universalização do valor de troca, busca os meandros da experiência do espaço-tempo que se estrutura a partir da sociabilidade estabelecida pelo sistema do capital e do projeto emancipatório que o desenvolvimento das forças produtivas e relações de produção inscritas na contradição capital x trabalho consubstanciou. Os avanços e o redimensionamento emancipatório da experiência moderna efetiva, são evidentes, todavia, limites são impostos em razão do controle e dominação que a propriedade privada e o valor de troca exercem nessa experiência lastreada pela abstração do Estado político e da sociedade civil. A emancipação adquire um sentido que acaba por expressar um homem parcial, livre no campo da emancipação política, como cidadão, mas que ainda desconhece a emancipação humana. Nessa conjuntura a razão e o progresso acabam por ampliar os aspectos alienantes que estão postos na divisão social do trabalho respaldada no valor de troca, e à práxis se coloca na tarefa de mediação efetiva entre a emancipação política e a emancipação humana. A geografia humana, contextualizada em seus liames institucionais corrobora com o espaço-tempo produzido para o capital a partir da produção dos territórios do trabalho / riqueza abstrata, para estabelecer uma leitura do homem como externalidade espaço-temporal, alienado socialmente e espacialmente.

Palavras-chave: modernidade, iluminismo, homem, emancipação, geografia humana.

ABSTRACT

This Doctoral Thesis, aim to reflect the conception of man inscribed in the reading of space-time postulated by human geography in the modern and iluminist context. It was initially developed the conception of man by the reading from the emancipatory space-temporal experience of modernity and universalization of exchange value, of the circularity of the capital space-time where social relations composes a geography expresses in Parisian passages, representing the fetishistic expansion of commercial domain as well as the expansion of distance processes of the ontological objectivity from the use value, with the production of space-time and man molded by the domain of value. The reading of modernity, underlying the universal process of exchange value, searches the intricacies of the experience of space-time that is structured from the sociability established by the capitalist system and the emancipatory project that the development of productive forces and production relations registered in the capital x work embodied contradiction. The progress and the emancipatory resizing of effective modern experience are evident, however, limits are imposed because of the control and domination that private property and exchange value exert in this experience backed by the abstraction of the political State and civil society. Emancipation acquires a meaning that ends up expressing a partial man, free in the field of political emancipation, as a citizen, but still unaware of the human emancipation. At this conjuncture the reason and progress eventually expand the alienating aspects that are set by social division of labor supported in the exchange value, and the praxis arises as mediator between political emancipation and human emancipation. Human geography, contextualized in its institutional bonds corroborates with the produced space-time to the capital by the production of work territories/abstract richness, to establish a reading of a man as externality space-temporal, socially and spatially alienated .

Keywords: modernity, iluminism, man, emancipation, human geography.

ÍNDICE DE FIGURAS / GRÁFICOS

Descrição	Página
Figura 1: Passage-Opera.	89
Figura 2: Ruas-Galeria (Paris).	98
Figura 3: Caricatura do Flâneur em seu passeio com uma tartaruga.	105
Figura 4: Mapa T – O.	116
Gráfico 1: Evolução do índice de desemprego no Brasil	230
Gráfico 2: Bilionários segundo a <i>Forbes</i> .	231
Gráfico 3: Crescimento da população mundial (1700 – 2012).	233
Gráfico 4: Taxa de crescimento da população mundial da Antiguidade até estimativa da ONU para 2100.	235
Gráfico 5: Índice de desemprego mundial em 25 países.	236

ÍNDICE DE TABELAS

Descrição	Página
Tabela 1 – Suicídios na Foxconn em Shenzenn (Jan – Mai de 2010).	252

ÍNDICE DE QUADROS

Descrição	Página
Quadro 1 – O custo alto da mais-valia chinesa: salário/hora pago aos trabalhadores nas transnacionais subcontratadas que atuam na China.	234

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	4
AGRADECIMENTOS	5
EPÍGRAFE	7
RESUMO	8
ABSTRACT	9
ÍNDICE DE FIGURAS / GRÁFICOS	10
ÍNDICE DE TABELAS	11
ÍNDICE DE QUADROS	12
SUMÁRIO	13
1. INTRODUÇÃO	15
2. Modernidade: a experiência do espaço-tempo na universalização do valor de troca.	24
2.1. Capturando a experiência moderna.	24
2.2. Nem tudo que é sólido se desmancha no ar: refletindo a emancipação na modernidade.	35
2.3. A experiência vital moderna: reflexões sobre a emancipação.	46
3. A circularidade do espaço-tempo do capital: geografia das passagens.	56
3.1. Passagens primevas: refletindo a geografia do homem fáustico.	61
3.2. Passagens parisienses: uma geografia da circularidade do capital nos meandros fantasmagóricos da flânerie.	84
3.2.1. Paris, a capital do século XIX e sua geografia da mercantilização: hiatos espaço-temporais entre o valor de uso e o valor de troca.	87
3.2.1.1. Geografia das passagens: o espaço-tempo alienado para o capital.	95
3.2.1.2. O Espaço-tempo da moda nas passagens.	99
3.2.1.3. O espaço-tempo da apropriação privada; o corpo e a fruição alienados: prostituição e jogo.	101
3.2.1.4. A geografia nos meandros fantasmagóricos: o flandar entre subsunção formal e real.	104
4. A Geografia Humana como projeto iluminista.	114
4.1. Confluências entre a gênese da geografia e sociometabolismo do capital.	132
4.2. Princípios de geografia humana de Vidal de La Blache: algumas considerações a respeito do homem na geografia humana lablacheana.	143
4.3. A Geografia humana e o homem em Jean Brunhes.	151
4.4. Pierre Monbeig e os novos estudos de geografia humana brasileira: primeiras aproximações.	158
5. Os princípios iluministas e a geografia humana: aproximações à concepção de homem na modernidade.	165

5.1. A geografia humana e os princípios universais iluministas: ampliando o espectro.	182
5.2. A modernidade e as possibilidades da história a contrapelo: sobre o homem e a emancipação.	193
6. A geografia da acumulação: territórios do trabalho/riqueza abstrata.	206
6.1. Acumulação do capital e geografia: a produção dos territórios do trabalho e da riqueza / abstrata(o).	225
7. Conclusões: Territórios do trabalho / riqueza concreta: uma geografia humana sem o homem?	245
8. Referências.	263

1 INTRODUÇÃO

Há algum tempo li uma poesia de Carlos Drummond de Andrade intitulada *Especulações em torno da palavra homem*, a partir de então ela passou a estar presente no horizonte da visão e do devir a respeito da geografia e do homem, bem como das suas interfaces históricas. Uma poesia pautada numa série de indagações: “Mas que coisa é homem que há sob o nome: uma geografia? Um ser metafísico? Uma fábula sem signo que a desmonte? Como pode o homem sentir-se a si mesmo, quando o mundo some? Como vai o homem junto de outro homem, sem perder o nome? [...]” (ANDRADE, 2007, p. 428).

Algo sobre poesia que é homem sendo geografia, e geografia sendo homem; um que de ciência e de razão para a emancipação... Um olhar lançado para *girar o mundo de ponta cabeça*, esvaziá-lo da preponderância das coisas, preenchê-lo com vida, e para que, sendo *mundo, humano, relativizou* fronteiras.

As fronteiras do mundo foram se alargando com as grandes navegações já no século XVI, e a acumulação primitiva do capital materializou-se no colonialismo, na dominação e rapina praticadas; convertendo os meios de produção nas colônias, que por seu turno experimentavam diferentes formações econômico-sociais, formas diferenciadas de intercâmbio e divisão do trabalho.

A decadência do modo de produção feudal e o desenvolvimento do modo de produção capitalista que se seguiu exigiu a ruptura com as formas ideológicas, científicas e filosóficas subjacentes à cultura feudal; como lembra Marx & Engels (2007a) na *ideologia alemã*: as ideias dominantes são as ideias da classe dominante, a partir da materialidade sociometabólica estabelecida.

O contexto de transição ao sistema do capital, da acumulação primitiva, da colonização, possibilitou que as concepções e leituras de mundo estabelecidas fossem mudando de perspectiva, para adequarem-se aos interesses da classe burguesa, uma conjuntura que exigia refundar valores e viabilizar a materialidade produtiva em ascensão, *libertar* certas forças e amarras, daí o amadurecimento que situa os rumos do Renascimento ao Iluminismo.

O iluminismo corresponde ao período de desencantamento do mundo, do estabelecimento de uma razão utilitarista (ADORNO & HORKHEIMER, 2006), engendradora nos meandros dos imperativos do cálculo inerente à viabilidade do

ethos da valorização do valor, da circularidade e do ciclo do capital; contraditoriamente a razão e a materialidade inauguradas reservaram ao homem a possibilidade de fruição, a partir do avanço da ciência e da técnica subjacente ao capital. Todavia a prioridade era fazer com que a “[...] massa da humanidade expropri[asse] a si mesma, em nome da glória da acumulação do capital” (MARX, 2013, p. 837), prevalecendo assim a razão do cálculo a conter nos limites da luta de classes as forças emancipatórias desenvolvidas.

Constituíram-se no bojo do iluminismo os princípios gerais necessários da imanência sociometabólica do capital: a razão e a ciência, a compreensão, o domínio das forças da natureza e a centralidade do homem foram os grandes eixos norteadores. A razão e a ciência subsidiavam a técnica e ideologicamente o estabelecimento do domínio do capital e do poder econômico burguês; a compreensão e o domínio das forças da natureza direcionavam-se para a conversão de valor de uso em valor de troca e valor; a centralidade do homem estava posta em função da secularização e naturalização das relações estranhadas entre capital x trabalho: o homem era fundamental, porém como trabalho abstrato sendo o homem abstrato aquele que vem à superfície aparente, e no equivalente geral como mediação de todas as relações. Com isso o capital estava entranhado no processo produtivo social, no espaço-tempo e nas dimensões política, jurídica e ideológica.

A partir da historicidade moderno-iluminista a ciência geográfica – no século XVIII / XIX – desenvolveu um papel fundamental diante da expansão do modo de produção capitalista. No final do século XVIII até meados do século XIX as sociedades geográficas começavam a entrar em atividade, e no campo da pesquisa e levantamento de dados inventariava a partir dos princípios da razão, a superfície terrestre. O conhecimento geográfico estava sendo disposto às necessidades de expansão do capital e do domínio da natureza (valor de uso) para sua conversão (valor). Surge a necessidade de sistematizar e levar a um plano mais amplo o processo acumulativo, a geografia chega então às universidades e ao seio do Estado como um conhecimento estratégico de ordenação das bases expansivas e delegitimação do capital e suas fronteiras (Estado Nação) (MORAES, 2002; LACOSTE, 2011); a geografia, o colonialismo / imperialismo e a guerra (que joga um papel chave na acumulação do capital – reguladora das contradições e excessos de capital e trabalho) deram as mãos.

A dimensão física da Terra no naturalismo de Humboldt e na geografia comparada de Ritter predominavam (MORAES, 2002), tentando estabelecer bases gerais e sistemáticas destes conhecimentos. Frederich Ratzel (1844 – 1904) teve um papel fundamental na sistematização, direcionando sua leitura para o processo capitalista da unificação, centralização e expansão do estado prussiano, a partir de onde cria o conceito de espaço vital sob bases positivistas, para legitimar o processo. O caminho traçado o leva à formulação da sua *Antropogeografia* – geografia do homem¹, onde pela primeira vez a reflexão geográfica passa a incorporar a *dimensão humana* em suas preocupações; assentando-se entre as ciências humanas / sociais, a partir de um debate em que figuravam a sociologia e a história buscando legitimar-se na delimitação das fronteiras epistemológicas e do objeto de cada ciência, debate que foi sistematizado por Lucién Febvre (1925). Estudar a Terra em conexão com o *homem* era primordial para o avanço da acumulação do capital, cujas fontes de trabalho vivo / concreto deveriam ser necessária e historicamente sistematizadas; a distribuição espacial do homem era a base dessa geografia (população / estatística), e a metafísica idealista sua fonte filosófica primária (GOMES, 1996; MORAES, 2002; MOREIRA, 2012).

Paul Vidal de La Blache (1845 – 1918) foi o responsável pela ordenação e institucionalização da geografia em território francês. Leitor atento de Ratzel formulou sua geografia da civilização e do gênero de vida, coadunada com a expansão imperialista da França depois da perda de território para a Alemanha no confronto franco-prussiano (1870 – 1871). Para La Blache o homem estava na geografia ao mesmo tempo em que essa geografia era uma ciência dos lugares (MOREIRA, 2008). Jean Brunhes (1869 – 1930), aluno e discípulo de La Blache, foi o responsável por formular a expressão Geografia Humana, a partir das lições de La Blache (e de Ratzel), contudo o homem era visto mais em função de sua disposição espacial, permanecendo passivo diante da (meta)física superfície terrestre e suas forças naturais.

Qual a natureza dessa geografia, que tomava para si a designação de humana? Onde efetivamente estava situado o homem nessa Geografia? O contexto de base para a formulação da nossa tese foi compreender o homem dessa geografia

¹ “[...] a nossa ciência deve estudar a Terra *ligada* como está *ao homem*, e, portanto, não pode separar esse estudo do da vida humana, tampouco do da vida vegetal e animal” (RATZEL, 1990, p. 32).

humana situada no processo estruturador da sociabilidade e do espaço-tempo do capital. Efetiva-se geografia humana? Realiza-se geografia (des)humana?

A geografia (des)humana – hegemônica no processo de institucionalização – é herdeira direta de Kant e sua metafísica. A filosofia da história na *ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* ancora-se na *geografia física* e sua unidade terrestre; as determinações objetivas esteiam-se em um *fio condutor* apriorístico resguardado por um *natural-universal*. A universalidade do espaço-tempo está aprioristicamente determinada, intuída sensivelmente nas formas métricas do preenchimento *físico* dos corpos num receptáculo não conformado a partir da socialidade. O universal é o natural que conduz a história na geografia física *humanizada*.

O homem é um fato / fator geográfico, um agente, um aglomerado, um grupo / sociedade humana, cuja realidade *geográfica* está em pé de igualdade com as rochas, os lugares, e preteridos em relação às paisagens ou ao espaço *vital*. Qual a *vitalidade* pressuposta nos lugares (*entes geográficos*² em La Blache)? O homem abstraído kantianamente da condição de produtor da história inaugura a geografia (des)humana como ciência do espaço-mercadoria, da produção dos territórios do trabalho abstrato. O universal em Kant (2003) é o mundo tal qual efetivado pelo *fio natural* do mercantil e do fantasmagórico³.

Hegel (2012) postula o homem / indivíduo no plano da história universal inserido no desenvolvimento do Espírito, resultando no autodesenvolvimento da Ideia, que tem nos indivíduos seus agentes realizadores. A especificidade de sua leitura da história leva à produção do que chama de indivíduos históricos do mundo, homens históricos (a exemplo de César ou Napoleão), que são os portadores da objetivação do Espírito, de sua lei mais elevada. Realizam aquilo que a época exigia⁴. A história acaba por direcionar o *fio condutor* no plano do Espírito, não mais da natureza como em Kant, entretanto o histórico para Hegel vê o homem / indivíduo

² Em Vidal de La Blache a geografia tem o seu estatuto epistemológico embasado na categoria lugar (paisagem – gênero de vida / civilização – geografia como ciência dos lugares).

³ “[...] Kant defendia a regra universal de uma ‘constituição perfeita’, a instituição bem-sucedida da ‘paz perpétua’ e a coexistência harmoniosa de todos os Estados no esquema de uma Liga das Nações igualmente benéfica a todos” (MÉSZÁROS, 2008, p. 136). As considerações de Kant, destacadas por Mézáros, encaixam-se no momento histórico de ascensão do capital, e busca harmonizar no nível do mundo as relações conflitantes da contradição capital x trabalho; por isso a paz perpétua e o fio invisível condutor põem no eixo do mercantil o curso *necessário* do homem e do mundo.

⁴ “Como *substância efetiva*, o espírito é *um povo*; como *consciência efetiva*, é *cidadão* do povo” (HEGEL, 2011, p. 309).

como mediação da força universalizante do espírito, logo nesse aspecto o que o distanciou de Kant torna a aproximá-lo: uma concepção metafísica / idealista da história.

Mesmo situado no âmbito da concepção metafísica / idealista da história (do espaço-tempo), Hegel realiza uma viragem histórica ainda que nos marcos da permanência do *fio condutor*.

Contra as teses iluministas e modernas que tendiam a derivar a história de um 'natureza humana' dada pela natureza e a história das sociedades de condições naturais (clima, relevo, etc.), Hegel postulou que a Revolução Industrial evidenciava como, na relação do homem com a natureza, está nele, e não nesta, o determinante. Os humanos fazem da natureza o que necessitam, não seria a necessidade natural que ditaria aos homens os nossos destinos (LESSA, 2015, p. 450).

Ao conceber que a história e sua universalidade estão no homem / indivíduo, o primeiro passo para efetivar a libertação, subsidiada pelo desenvolvimento das forças produtivas sociometabólicas do capital (as capacidades de libertação do homem à tirania do tempo do capital foi algo de positivo e contraditório das próprias determinações históricas do capital – o próprio Marx reconhecia esse fato) começa a ser dado, e Hegel joga papel decisivo ao permitir a seguinte questão: “Se a história [e a geografia] humana reside nos homens e não na natureza, como fariam os humanos a si próprios?” (LESSA, 2015, p. 450).

O princípio do desenvolvimento salta da natureza para o Espírito, realiza o *curso da história [e da geografia] do mundo*.

A mudança histórica, vista sucintamente, há muito foi entendida de maneira geral como envolvendo um avanço em direção ao melhor, ao mais perfeito. As mudanças que ocorrem na natureza, por mais infinitamente variadas que sejam, mostram apenas um ciclo de repetição constante. Na natureza nada de novo acontece sob o sol, a ação multiforme de seus produtos leva ao aborrecimento. O mesmíssimo caráter permanente reaparece de maneira continuada e toda mudança reverte a ele. Somente as mudanças no reino do Espírito criam o novo. Esta característica do Espírito nos permitiu afirmar que no homem há um aspecto totalmente diferente da característica da natureza: um desejo voltado para o *aperfeiçoamento* (HEGEL, 2012, p. 115).

Hegel (2012) distancia a história do estrito ciclo da repetição mecânica típico da natureza, vendo no aspecto do desejo voltado ao *aperfeiçoamento* no homem, estando em-si e para-si no movimento do Espírito, o fundante da diferença e do primado do histórico no movimento do real. O *desenvolvimento*, aponta Hegel, está

baseado num princípio interior, uma potencialidade pressuposta no esforço do existir, sendo o ser-aí determinado formal e essencialmente no Espírito.

A história / geografia tem o homem / indivíduo como sujeito, mas o processo é parcialmente elevado às mãos do mesmo, permanece a sua objetivação / exteriorização enquadrada nos caminhos do Espírito – o homem / indivíduo é a realidade da efetividade *universal* do Espírito do mundo. “Da mesma forma, o Espírito é apenas aquilo em que se transforma e transforma-se realmente naquilo que é potencialmente” (HEGEL, 2012, p. 116).

Nesse aspecto do *em-si* ao *para-si* o *Geist* não efetiva que não seja a partir do humano / individual. A história / geografia é dotada de *humanidade* e realizada pelo homem (indivíduo) inserido no movimento *autoconsciente* do Espírito no plano do universal. O Espírito marcha no tempo e objetiva-se no espaço via Estado. Lessa (2015) sintetiza o corpo do movimento histórico hegeliano assim expressando-se:

A história seria o processo puramente humano pelo qual nosso espírito vai se aproximando cada vez mais do que somos e do que o mundo é. Fazemo-nos cada vez mais humanos conforme nossa consciência torna-se portadora de um conhecimento cada vez mais próximo do que somos – até que, nos dias de Hegel, finalmente descobrimos o nosso ser: burgueses. A razão e o presente se identificam, sujeito e objeto são agora idênticos e o Espírito eleva-se ao Absoluto (LESSA, 2015, p. 454).

A história / geografia é processualmente o movimento afirmativo do indivíduo (individualidade) tipicamente burguês, Ideal. Na *crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx (2005a) diz que em Hegel a Ideia é feita sujeito, dessa forma ele pode apresentar o monarca como *encarnação real* da Ideia; e o burguês como a individualidade pressuposta no caminho da história, no *aperfeiçoamento* da Ideia, do Espírito.

Quando fala do Espírito na *Fenomenologia*, a razão é diretamente proporcional à legitimação do mesmo. Razão e verdade é a conformação efetiva do Espírito.

A razão é o espírito quando a certeza de ser toda a realidade se eleva à verdade, e [...] é consciente de si mesma como de seu mundo e do mundo como de si mesma. O vir-a-ser do espírito, mostrou-o o movimento imediatamente anterior, no qual o objeto da consciência – a categoria pura – se elevou ao conceito da razão (HEGEL, 2011a, p. 304).

Ao objeto da consciência (ideia) resta efetivar-se racionalmente como verdade, o Espírito é a realização racional da verdade *consciente*, está no momento anterior da história elevado à razão como o imediato vir-a-ser do momento que segue.

A história é o Espírito em sua marcha: “[...] o espírito é a essência absoluta real que a si mesma se sustém” (HEGEL, 2011a, p. 305), a história é o real que se põe *conscientemente*, é a efetivação do em-si ao para-si do mundo presente; do mundo do presente histórico de Hegel: [da geografia] do mundo burguês. O homem é o indivíduo egoísta.

O indivíduo como sujeito da história, diz Hegel (2012), guia-se por ações individuais; satisfazendo suas paixões, desenvolvendo-as faz com que seus objetivos se desenvolvam segundo suas tendências naturais, assim produzindo o edifício da sociedade humana; mas ressalta que nem sempre as paixões se opõem à moralidade, e realizam o universal. As paixões se empenham em realizar seus interesses, no que diz respeito à sua própria moralidade, parecendo assim más e egoístas; contudo a ação é sempre individual, sou sempre eu quem age, desejando satisfazer o meu objetivo, o que não exclui o fato desse objetivo ser bom, um objetivo *universal*, mesmo com o interesse privado, não significando que se oponha ao universal. O universal deve, necessariamente, se realizar pelo particular.

Cada indivíduo também é o filho de um povo em uma fase de seu desenvolvimento. A pessoa não pode passar por cima do espírito de seu povo, assim como não pode passar por cima da terra. A terra é o centro de gravidade, só se pode imaginar que um corpo que deixe este centro vá explodir no ar. Assim acontece com o indivíduo. Somente através de seu esforço ele poderá estar em harmonia com sua substância, deve trazer a vontade exigida por seu povo para sua própria consciência, para articulação. O indivíduo não cria o seu conteúdo, ele é o que é, expressando tanto o conteúdo universal quanto o seu próprio conteúdo [...] Todos devem ativar esse conteúdo universal que há em si (HEGEL, 2012, p. 83).

No espírito do povo o particular colocando-se como consciente de si e para si é conectado ao universal; o indivíduo sendo o que é expressa o universal em seu conteúdo particular. Na história o indivíduo conecta-se ao universal pelo particular mediado. Para Hegel, na leitura de Lessa (2015), na vida cotidiana as consciências de cada cidadão estão sintetizadas numa concepção superior ao conteúdo das consciências individuais fundamentando a história – a concepção de mundo consubstancia-se no *Zeitgeist* da época.

A geografia (des)humana fez-se prisioneira do *Zeitgeist*, desse universal portador da razão astuta e que destinava a forma lógica do capital no seu discurso de geografia humana *distante* do homem, mas no espaço-tempo constitutivo das passagens e planícies isotrópicas do capital. Refletindo a respeito da circularidade do espaço-tempo do capital e sua geografia *distanciada* do homem, atento às suas múltiplas determinações, nossos estudos tiveram como principais fontes de análise a obra de Karl MARX (2002, 2004a, 2004b, 2005a, 2006, 2007a e b, 2008, 2010, 2011, 2013), István MÉSZÁROS (2002, 2007 e 2009), Walter BENJAMIN (2002, 2009, 2012, 2013a, b e c); tendo sido fecundada com leituras de geógrafos que se debruçam sobre a institucionalização da geografia e suas determinações, dentre os quais: Antônio Carlos Robert de MORAES (1990, 2000, 2002, 2007), Ruy MOREIRA (2008, 2012), Douglas SANTOS (2002), Milton SANTOS (2008), Massimo QUAINI (1992), Amélia DAMIANI (1999) formando assim as principais concepções que orientam a leitura da processualidade imanente.

Esta tese foi estruturada em cinco capítulos. O primeiro reflete o contexto da modernidade e a experiência do espaço-tempo na universalização do valor de troca; dimensionando a expansão das relações capitalistas que deram feição à modernidade, bem como o contexto da emancipação política e a centralidade que a mercadoria vai adquirindo na sociabilidade moderna.

O segundo capítulo analisa a circularidade do espaço-tempo do capital e sua geografia das passagens. A *tragédia do desenvolvimento* adquiriu nas *passagens* parisienses a concreticidade da universalidade do valor e o homem disposto à circularidade do capital.

O terceiro capítulo busca dimensionar a geografia no projeto iluminista e, por conseguinte, conectá-la ao plano mais amplo da regulação sociometabólica requerida pelo capital, o espaço-tempo vai conformando-se aos imperativos da métrica subjacente.

O quarto capítulo aborda os princípios iluministas e a geografia humana, e as aproximações à concepção de homem na modernidade, atento às possibilidades que as raízes iluministas da geografia (*humana*) colocam como leituras distintas da sua matriz institucional-hegemônica, retomando a questão do homem como possibilidade.

O quinto capítulo constrói uma reflexão sobre a processualidade espaço-temporal da acumulação capitalista e sua geografia, abordando a formação dos

territórios do trabalho / riqueza abstrata e os limites que essa geografia traz para a compreensão da *práxis* e do homem enquanto produtor do espaço e de sua geografia (história).

Os escritos que se seguem buscam contribuir com a formulação de uma crítica à concepção do homem abstrato na geografia humana institucionalizada e sua processualidade, bem como dos compromissos que assume com a classe dominante e a reprodução do espaço-tempo do capital, ao passo que entende esse caminho pautado na ruptura da emancipação política e na necessária efetivação da emancipação humana, capaz de restituir ontologicamente o humano na geografia para colocar no horizonte a sua superação.

2 MODERNIDADE: A EXPERIÊNCIA DO ESPAÇO-TEMPO NA UNIVERSALIZAÇÃO DO VALOR DE TROCA

2.1 CAPTURANDO A EXPERIÊNCIA MODERNA.

No século XIX, Charles Baudelaire se utilizou da expressão *Homem do mundo*, e coadunou um sentido amplo para essa expressão, “[...] isto é, homem do mundo inteiro, homem que compreende o mundo e as razões misteriosas e legítimas de todos os seus costumes [...]” (2011, p. 17). Experiência vital na Paris vivida por Baudelaire já tinha o sentido da solidez que se desmancha no ar, dos interstícios da vida moderna, com as contradições advindas da predominância de um sistema sociometabólico alienante, em suas determinações histórico-estruturais.

Atrás das vidraças de um café, um convalescente, contemplando com prazer a multidão, mistura-se mentalmente a todos os pensamentos que se agitam à sua volta. Resgatado há pouco das sombras da morte, ele aspira com deleite todos os indícios e eflúvios da vida; como estava prestes a tudo esquecer, lembrar-se e quer ardentemente lembrar-se de tudo. Finalmente precipita-se no meio da multidão à procura de um desconhecido cuja fisionomia, apenas vislumbrada, fascinou-o num relance. A curiosidade transformou-se numa paixão fatal, irresistível! (BAUDELAIRE, 2011, p. 18).

O homem do mundo⁵ busca uma fisionomia desconhecida na multidão à procura de reconciliar-se consigo, de se encontrar com a sua obra, todavia a experiência espaço-temporal moderna se aproxima com frequência da barbárie, em função da centralidade mercantil e do processo consequente de negação da possibilidade de constituir-se a partir do valor de uso, da dimensão concreta da produção material da vida.

Os povos bárbaros passam a partilhar da experiência espaço-temporal do homem do mundo, e mesmo os povos mais hostis são capitulados. A burguesia “[...] obriga todas as nações a adotarem o modo burguês de produção; força-as a introduzir a assim chamada civilização, [...] a se tornar burguesas. Em suma, ela cria um mundo à sua imagem e semelhança” (MARX & ENGELS In BOGO, 2005b, p. 89).

⁵ “*Homem do mundo*, cidadão espiritual do universo, [...] Ele se interessa pelo mundo inteiro; quer saber, compreender, apreciar tudo o que acontece na superfície do nosso esferóide [...]” (2011, p. 17 – 18).

Marshall Berman (2007), partindo do *Manifesto Comunista* de Marx e Engels, delinea uma leitura da história na modernidade capitalista, que contida na percepção baudelariana da vida em seu tempo equivale a “[...] um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo mundo [...]” (p. 24). Nesse conjunto da experiência que se universalizava Berman vê a objetivação da modernidade, e continua a traçar as linhas gerais do ser-estar partilhado pelos sujeitos históricos delineados:

Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência [...] da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo que é sólido desmancha no ar’ (p. 24).

Quando Baudelaire (2011) se refere ao *homem do mundo*, ele utiliza a expressão *cidadão espiritual do universo*.

Assim ele vai, corre, procura. O quê? Certamente esse homem, tal como o descrevi, esse solitário dotado de uma imaginação ativa, sempre viajando através do *grande deserto de homens*, tem um objetivo mais elevado do que um simples *flâneur*, um objetivo mais geral, diverso do prazer efêmero da circunstância. Ele busca esse algo, ao qual se permitirá chamar de Modernidade; pois não me ocorre melhor palavra para exprimir a ideia em questão. Trata-se, para ele, de tirar da moda o que esta pode conter de poético no histórico, de extrair o eterno do transitório (BAUDELAIRE, 2011, p. 25).

A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, a outra metade da arte, imutável, a representatividade do novo (Baudelaire, 2011). A inscrição que os tempos modernos imprimem às sensações captam uma dialética universalidade-particularidade. As potencialidades de emancipação da modernidade, como observou Walter Benjamin em seu estudo sobre a leitura baudelariana da modernidade (2000), são percebidas na figura sempre disponível do papel de herói na tragédia da modernidade heroica. As incertezas e a insatisfação que Charles Baudelaire tinha em relação à época o fazia assumir sempre novos personagens:

flâneur, apache, dândi, trapeiro, não passavam de papeis entre outros – daí a vacância do papel de herói – no entanto buscava reencontrar o possível para assumi-lo (BENJAMIN, 2000), pois o proletariado constituindo-se como classe não podia ser facilmente encontrado. Para Baudelaire ‘o sonho e a ação vivem a sós’ na modernidade; entretanto como relembra Walter Benjamin “[...] seu sonho não estava tão só como lhe parecia, a ação de Blanqui foi irmã do sonho de Baudelaire” (2000, p. 94 & 98).

A concepção de história em Walter Benjamin é identificada como uma “[...] *crítica moderna à modernidade* (capitalista/industrial), inspirada em referências culturais e históricas pré-capitalistas [...]” (LÖWY, 2005, p. 15). Michael Löwy (2005) observa que o percurso da crítica benjaminiana inspira-se em fontes messiânicas e marxistas, utilizando-se da nostalgia do passado como método revolucionário de crítica do presente, fomentando a emancipação.

A filosofia da história de Benjamin se apoia em três fontes muito diferentes: o Romantismo alemão, o messianismo judaico, o marxismo. Não se trata de uma combinação ou ‘síntese’ eclética dessas três perspectivas (aparentemente) incompatíveis, mas da invenção, a partir destas, de uma nova concepção, profundamente original (LÖWY, 2005, p. 17).

Segundo Löwy (2005) o núcleo duro da filosofia da história benjaminiana é a experiência⁶. Nas pistas abertas pelas influências românticas da crítica cultural à civilização moderna (capitalista) calcada em valores pré-modernos, uma influência em Benjamin, o fez confrontar-se com aspectos degradantes da sociabilidade em expansão: a quantificação e mecanização da vida, a reificação das relações sociais, a dissolução da comunidade e o desencantamento do mundo. O olhar nostálgico ao passado⁷ da visão romântica de mundo traz em seu seio a reação e a revolução como aspectos possíveis (LÖWY, 2005).

As inquietações em Walter Benjamin ganha expressão desde cedo. Aos vinte e um anos de idade inicia suas reflexões sobre a experiência referindo-se a uma luta.

Travamos nossa luta por responsabilidade contra um ser mascarado. A máscara do adulto chama-se ‘experiência’. Ela é inexpressiva, impenetrável, sempre a mesma [...] O que podemos objetar-lhe? Nós ainda não

⁶ Aponta OLIVEIRA, 2009, com base em Habermas e em Peter Krume.

⁷ “Para o Romantismo revolucionário, o objetivo não é uma *volta* ao passado, mas um *desvio* por este, rumo a um futuro utópico” (LÖWY, 2005, p. 18 – 19).

experimentamos nada [...] Mas vamos tentar agora levantar essa máscara. O *que* esse adulto experimentou? O *que* ele nos quer provar? (BENJAMIN, 2009a, p. 2)

No texto em questão a experiência é analisada no tempo de vida humana que perpassa da juventude ao estágio adulto. Na juventude experienciada como curta noite aos anos de escravidão da vida, as marcas do tempo se destroem e se desvalorizam, o frêmito da vida moderna é captado sob a ótica da experiência⁸.

E, cada vez mais, somos tomados pelo sentimento de que nossa juventude não passa de uma curta noite (vive-a plenamente, com êxtase!); depois vem a grande 'experiência', anos de compromisso, pobreza de ideias, lassidão. Assim é a vida, dizem os adultos, eles já experimentaram isso (BENJAMIN, 2009a, p. 22).

A máscara que encobria a compreensão da vida do ser humano nos tempos de juventude começava a ser descortinada, pois os anos de compromisso e pobreza de ideias estão conectados ao quadro da vida diante da sociedade capitalista em desenvolvimento. A percepção do horizonte limitado da contabilidade do tempo do capital, uma espécie de compressão tempo-espço em marcha posta na vida moderna tomava uma dimensão percebida por Walter Benjamin.

Para Olgária Matos (1995) Benjamin distingue o *tempo do relógio*, do *tempo do calendário*; o primeiro é controlado, homogêneo e vazio é preenchido como um recipiente que acomoda de forma indiferente acontecimentos que caem dentro dele, análogo ao tempo do valor de troca. O tempo do calendário não é mecânico, contém a existência em dias de recordação, captura do tempo em pontos de concentração.

A dialética entre o *universal* e a *diferença* é percebida na referência benjaminiana dos distintos *tempos* do relógio e do calendário.

Quando Benjamin se depara com a leitura de Kant⁹, percebeu que a experiência forjada nos marcos do seu idealismo transcendental consubstanciava ao mundo, uma circularidade limitada da experiência referenciada ao *tempo do relógio*. Oliveira (2009) aponta que Benjamin é contrário à redução dos conceitos de experiência e conhecimento, no sentido do rebaixamento destes à mera unilateralidade matemático-mecânica, subjacente à concepção kantiana de mundo,

⁸ BENJAMIN, W. Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação. 2º Ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

⁹ BENJAMIN, W. Sobre o programa da filosofia vindoura. In: OLIVEIRA, E. V. Um mestre da crítica: Romantismo, Mito e Iluminismo em Walter Benjamin. Tese de Doutorado em Filosofia. FFLCH: USP, 2009, p. 201 – 215.

que deve ser compreendida no quadro de combate ao positivismo, bem como da ampliação da noção / conceito de experiência que não se refere apenas à experiência científica.

A imanência na filosofia da história de Walter Benjamin não nega a experiência científica, mas coloca-se a serviço da inclusão de outras dimensões da experiência que se viam limitados sob a empreitada kantiana. “Benjamin dirige a totalidade contra a dispersão, o *continuum* da experiência contra a descontinuidade reinante” (OLIVEIRA, 2009, p. 18).

No texto base *Sobre o programa da filosofia vindoura* escrito entre 1917-18 a filosofia da história de Benjamin aponta para a crítica do progresso e a recusa do historicismo – mais à frente absorverá e redefinirá sua crítica na perspectiva do materialismo histórico-dialético.

O idealismo transcendental ao limitar a experiência e o conhecimento, assinala uma relação de conformidade com as relações sociais modernas, com a tirania do imperativo do tempo do capital¹⁰, afirma um *estado de exceção* para a mercadoria, visando ampliar e universalizar seu domínio. Nas teses sobre a história de Walter Benjamin o *estado de exceção* é analisado e compreendido na sua constituição pela conformidade entre o metabolismo societal do capital, a filosofia iluminista em sua vertente burguesa e a economia política clássica.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (2011a) refere-se ao iluminismo como a *pura inteligência* e sua expansão, expressando o movimento antagônico da razão e da verdade em relação à fé; todavia um movimento que admite a razão [movimento dialético hegeliano] e a fé [a marcha inexorável ao ocidente como realização do Espírito Absoluto sintetizado no Estado] coadunarem.

Para Hegel, os preceitos racionais e sua centralidade estão expressos no conceito, na ideia, no Estado: “O objeto peculiar contra o qual a pura inteligência dirige a força do conceito é a fé” (p. 372). A pura inteligência se encontra na negatividade dum a fé renovada onde o Outro é destituído de si, se estabelece na falsa inteligência.

O conceito absoluto é a categoria; o que significa que o saber e o *objeto* do saber são o mesmo. Assim, o que a pura inteligência enuncia como o seu Outro – como erro ou mentira – não pode ser outra coisa que ela mesma: só pode condenar o que ela é. O que não é racional não tem *verdade*; ou seja,

¹⁰ MÈSZÁROS, I. O desafio e o fardo do tempo histórico. São Paulo: Boitempoeditorial, 2007.

o que não é concebido, não é. Portanto, quando a razão fala de um *Outro* que ela, de fato, só fala de si mesma; assim não sai de si [...] essa luta com o oposto assume em si a significação de ser sua [própria] efetivação (2011a, p. 377).

Hegel observa – tendo em conta o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas – um *Outro*, que não pode se realizar senão negativamente, sua objetividade coloca-se idealmente. Mas o *Outro* não escapa de si; a razão condiciona a efetivação a partir dela mesma. O real equivale ao racional.

O homem pressuposto pela razão no bojo da modernidade é utilitário e utilitarista: tudo é útil ao homem e o homem é útil a tudo, “[...] onde quer que se encontre está no lugar certo; utiliza os outros e é utilizado” (HEGEL, 2011a, p. 388). Ao tempo que a história existe como o homem realizado na efetivação da ideia, sendo o ser-aí, o homem e o *Outro* não se colocam na *diferença*, a história é a ideia seguindo o seu caminho.

Para o telos do filósofo idealista o iluminismo é a razão sem história. Completamente acorçado fora do mundo o homem hegeliano é despido da história, no sentido de que a realização está *a priori* no Espírito, mas não da razão. De fato o *Outro* inexistente do iluminismo visto sob as lentes idealistas de Hegel está escondido na cisão histórica que a era da mercadoria inaugurava – o *Outro* do capital é o trabalho –, uma era de inversões cuja dimensão reprodutiva requeria certos desaparecimentos, até para tornar as naturalizações imanentes à lógica burguesa destituídas de contradição. “No entanto o Iluminismo, que lhe recorda isso, por sua vez somente pensa no saber contingente e esquece o *Outro*” (HEGEL, 2011a, p. 392). Desaparece a mediação no qual se é imediato para si, em seu lugar gesta-se um terceiro estranho.

O que representa esse terceiro estranho?

Lembra-nos Henri Lefebvre (1969) que para Marx a modernidade designa um conjunto de processos e tensões – a ascensão da burguesia, o crescimento econômico, o estabelecimento do capitalismo, suas manifestações políticas e a crítica ao conjunto destes fatos históricos. Marx aponta que nos tempos modernos o homem se depara, como o terceiro estranho de Hegel, com a abstração do Estado político; a abstração do Estado e da vida privada estão ligados aos tempos modernos (LEFEBVRE, 1969). O homem deslocado da totalidade referencia-se na abstração do político.

Tal distinção Marx (2009) percebe e aponta na Questão Judaica entre o *bourgeois* (o homem egoísta) e o *citoyen* (cidadão abstrato), separação que representa o existir presumido fora de si, sendo necessário algo externo, a exemplo do Estado, para mediar a universalidade abstrata.

A forma mercadoriana em ascensão histórica transformava a vida prática na ilusória vida do eu fora de si. Do ponto de vista material tal expressão ganhava seus contornos acabados no chão da fábrica, que o próprio Marx analisaria mais à frente. No plano espiritual essa cisão acarretava a predominância do sol ilusório do homem alçado ao plano da conformidade perceptiva com a sua vida real – tema que Marx abordará na Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843 – 1844).

O Estado político completo é, pela sua essência, a vida genérica do homem em *oposição* à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam a existir *fora* da esfera do Estado na *sociedade civil*, mas como propriedades da sociedade civil. Onde o Estado político alcança seu verdadeiro desabrochamento, o homem leva – não só no pensamento, na consciência, mas na *realidade*, na *vida* – uma vida dupla, uma [vida] celeste e uma [vida] terrena: a vida na *comunidade política* (em que ele se [faz] valer como *ser comum*) e a vida na *sociedade civil* (em que ele é ativo como *homem privado*, considera os outros homens como meio, se degrada a si próprio à [condição] de meio, e se torna juguete de poderes estranhos). O Estado político comporta-se precisamente para com a sociedade civil de um modo tão espiritualista como o Céu para a Terra. Está na mesma oposição a ela, triunfa dela do mesmo modo que a religião [triumfa] do constrangimento do mundo profano – i.e., na medida em que ele igualmente tem de reconhecê-la, estabelecê-la de novo, [tem igualmente] que deixar ele próprio se dominar por ela. O homem, na sua realidade *mais próxima*, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui onde ele se [faz] valer a si próprio e aos outros como indivíduo real – é um fenômeno *não verdadeiro*. No Estado, ao contrário – em que o homem vale como ser genérico -, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginada, é roubado da sua vida individual real e repleto de uma soberania imaginada, é roubado da sua vida individual real e repleto de uma universalidade irreal (MARX, 2009, p. 50 - 51).

Na Questão Judaica, Marx começa a desenhar os contornos da crítica da existência alienada, cuja primeira forma de expressão na experiência espaço-temporal moderna é o Estado político abstraído da sociedade civil. Um e outro existem separadamente, portanto o homem vê-se existindo separadamente, o terceiro estranho é a mediação especulativa moderna referendada por Hegel, o homem que segue uma marcha inexorável em direção à existência alienada.

O homem existe para que exista a História, e a História existe para que exista a demonstração da verdade. Sob essa forma trivializada criticamente se repete a sabedoria especulativa de que o homem e a História existem

para que a verdade chegue à autoconsciência. A História torna-se, assim, uma persona à parte, um sujeito metafísico, do qual os indivíduos humanos reais não são mais do que simples suportes (MARX & ENGELS, 2003, p. 96 – 97).

Eis o terceiro estranho de Hegel. O homem a seguir a inexorabilidade e o caminho do Espírito, que não se efetiva sem sua forma política plena: o Estado. Nesse sentido Alysson Mascaro (2013) compreende que “[...] ao contrário de outras formas¹¹ de domínio político, o Estado é um fenômeno especificamente capitalista” (p. 18).

A especificidade das formas sociais no sistema do capital está lastreada pelo valor e pela mercadoria; daí o componente de classe presente nas formulações que ora naturalizam o Estado – como em Hegel – e ora expõe o real concreto subsumido pelo estranho que segue – Marx. “Do ponto de vista político, Estado e *organização da sociedade* não são *duas* coisas distintas. O Estado é a organização da sociedade” (MARX, 2010, p. 38).

A naturalização requerida é fruto da própria historicidade que conecta a experiência espaço-temporal moderna ao *modus operandi* capitalista: à luta de classes e às contradições capital x trabalho.

Universalidade, equivalências e generalizações se unem num circuito de trocas e relações em que a mediação alienante é garantia para a realização da forma-mercadoria. Lembra-nos Mascaro: “Somente quando as classes economicamente dominantes não tomam diretamente nas mãos o poder político é que se torna possível a própria sociabilidade do capital” (2013, p. 23).

A liberdade tem aqui sua equivalência: corresponde a libertar dos limites antes próximos, no âmbito do sociometabolismo feudal, entre Estado político e o homem egoísta, servo do rei, ao movimento amplo desse mesmo homem egoísta – *bourgeois* como o homem *natural* – agora a serviço da troca de mercadorias¹².

O primado exposto corresponde à ilusão subjetivo-formal – jurídica e ideológica – da mercadoria como liberdade no Estado político moderno; o *citoyen* e

¹¹ Formas sociais são modos relacionais constituintes de interações sociais, objetificando-as. Trata-se de um processo de mútua imbricação: as formas sociais advêm das relações sociais, mas acabam por ser suas balizas necessárias (MASCARO, 2013, p. 21).

¹² A partir da leitura imanente de A questão Judaica de Marx, Sousa desenvolve tal reflexão. In: SOUSA, T. B. Política e direitos humanos em Marx da Questão Judaica à Ideologia Alemã. Dissertação de Mestrado em Filosofia. FFLCH – USP. São Paulo: 2008. “[...] a revolução política não liberta o indivíduo dos elementos alienados que formavam o conteúdo de sua vida civil (constrangimentos seculares), mas, ao contrário, apenas põe esses elementos em liberdade, ou seja, permite que se movimentem freneticamente” (p. 51).

o *bourgeois* - o homem concreto na modernidade, apenas sabe-se livre por uma mediação que não poderá uni-los enquanto classe.

O homem egoísta – retratado por Marx na *Questão Judaica* – é um legado da experiência moderna. Walter Benjamin¹³ enxerga de forma lúcida essa relação, quando vê na experiência intensa da primeira guerra mundial, fruto do desabrochar da modernidade – modernização capitalista e suas contradições – um homem incapaz de partilhar da experiência vivida, um homem ‘mudo’ apesar dos muitos barulhos com os quais se deparou. A experiência não partilhada situa-se nos horrores da guerra e a universalização do homem egoísta é produzido pelo limite do mesmo processo contraditório que leva à primeira guerra mundial, nos excessos de capital e de seres humanos a serem destruídos em razão de sua impossibilidade de combinação, por terem se tornados contraproducentes¹⁴. Experiência e pobreza reflete a totalidade do homem material e espiritualmente dilacerado.

Esse homem (des)experenciado¹⁵ e as mediações de suas formas sociais foram sustentados pelo *corpus* filosófico hegeliano. Situa-se nas formas sociais do capital a dimensão posta como real. A forma estatal encontra sua filosofia como a razão de ser para o homem egoísta – o *bourgeois*.

O filósofo que constroi ideologicamente a essência da forma-estatal moderna é Hegel,

Com efeito, Hegel elaborou e levou às suas últimas consequências a teoria política do Estado-Nação. Afirmou a realidade e o valor supremos do Estado. O hegelianismo põe, como princípio, a ligação do saber e do poder; legitima-a. Ora o número do Estado-nação não para de aumentar (cento e cinquenta aproximadamente). Cobrem a superfície terrestre. Mesmo se é verdade que as nações e os Estado-nações não passam já de fachadas e coberturas, ocultando realidades capitalistas mais vastas (mercado mundial, firmas multinacionais), estas fachadas e estas coberturas não deixam de ser uma realidade; não já fins, mas instrumentos e enquadramentos eficazes. Seja qual for a ideologia que o inspire, o Estado afirma-se por toda parte, utilizando ao mesmo tempo o saber e a coação, a sua realidade e o seu valor, indissolúvelmente. O caráter definido e definitivo do Estado, na consciência política que impõe, confirma-se; por outras palavras, o seu

¹³ BENJAMIN, W. Experiência e pobreza. In: O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. P. 85 – 90.

¹⁴ Contradição apontada por David Harvey no último capítulo de *Os limites do capital* (2013), publicado pela editora Boitempo – Rivalidades interimperialistas: a guerra global como forma de desvalorização.

¹⁵ “Pobreza de experiência: a expressão não significa que as pessoas sintam a nostalgia de uma nova experiência. Não, o que elas anseiam é libertar-se das experiências, anseiam por um mundo em que possam afirmar de forma tão pura e clara a sua pobreza, a exterior e também a interior, que daí nasça alguma coisa que se veja. E também não são sempre ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes é o contrário que se verifica: tiveram de ‘engolir’ tudo isso, a ‘cultura’ e ‘o Homem’, e ficaram saturadas e cansadas [...] Ficamos pobres. Fomos desbaratando o patrimônio da humanidade, muitas vezes tivemos de empenhá-lo por um centésimo do seu valor, para receber em troca a insignificante moeda do ‘atual’” (BENJAMIN, 2012, p. 89 – 90).

caráter conservativo e mesmo contra-revolucionário (seja qual for a ideologia oficial, mesmo 'revolucionária). Nesta perspectiva, o Estado engloba e subordina a si a realidade que Hegel denomina 'sociedade civil', isto é, as relações sociais. Pretende conter e definir a civilização" (LEFEBVRE, 1975, p. 11).

Referendando a abstração do Estado político, representada na relação da sociedade civil burguesa com o Estado, o *bourgeois* e o *cityoen* na esteira das modernas privações do capital constituem o ser social moderno e a consciência aliena-se na ruptura exigida pela mercadoria no tempo do mundo nascente.

O conceito dessa ideia é apenas enquanto espírito, enquanto sabendo-se e efetivo, pois ele é a objetivação de si mesmo, o movimento através da forma de seus momentos. Ele é por isso: a) o espírito ético imediato ou *natural* – a *família*. Essa substancialidade passa na perda de sua unidade, na cisão e no ponto de vista do relativo, e é assim b) a *sociedade civil-burguesa*, uma ligação dos membros enquanto *singulares autônomos*, com isso, numa *universalidade formal*, por seus *carecimentos* e pela *constituição jurídica*, enquanto meio de segurança das pessoas e da propriedade, e por uma *ordem exterior* para seus interesses particulares e comuns, no qual o *Estado exterior* se c) retoma e se reúne no fim e na efetividade do universal substancial e da vida pública que lhe é dedicada, - na *constituição estatal* (HEGEL, 2010, p. 173)

A filosofia do direito de Hegel (2010) corrobora com a estruturação dos imperativos imanentes à universalização do valor de troca. O ser humano - trabalhador - perdido entre o público e o privado – a esfera da sociedade civil-burguesa e da família x Estado mediador do universal – conta, na narrativa hegeliana, com a realização histórica da Ideia e da liberdade no universal-particular da propriedade privada.

A mediação se aprofunda de maneira interessante na família que, para Hegel, “[...] enquanto pessoa tem sua realidade exterior em uma *propriedade*, na qual ela tem o ser-aí de sua propriedade substancial apenas enquanto tem um *patrimônio*” (2010, p. 180).

O ser humano, transfigurado na forma da família burguesa, realiza-se na propriedade e substancia-se no patrimônio, o trabalhador coletivo e alienado ganha concretude histórico-ideológica na representação histórica da marca universal da Ideia. O Único – criticado por Marx e Engels na sagrada família – vê-se trino, Estado (público) – Capital (mediador) – Trabalho (privado), porém a realidade concreta é relativizada nos postulados de Hegel.

A Ideia e o complexo das paixões humanas:

[...] um, a urdidura, o outro, a trama da imensa tapeçaria da história do mundo. Sua ligação e união concreta constituem a liberdade moral no Estado. Já falamos da Ideia de liberdade como sendo a essência do Espírito e o objetivo positivamente final da história [...] A história do mundo dá início ao seu objetivo *geral* – compreender a Ideia de Espírito [...] Todo processo da história volta-se, então, para trazê-lo à consciência. Assim, aparecendo em forma de natureza, de vontade natural, aquilo que chamamos de lado subjetivo é existência real, imediata: necessidade, instinto, paixão, interesse privado, e, mesmo, opinião e representação subjetiva. Estes imensos acúmulos de vontades, interesses e atividades constituem os instrumentos e meios para que o Espírito do Mundo atinja o seu objetivo, trazendo-o à consciência e percebendo o seu significado. Este objetivo não é outro senão a descoberta de si mesmo [...] a Razão governa o mundo e, conseqüentemente, governou a sua história (2012, p. 74).

Se pensarmos a Razão hegeliana como a relação social central da modernidade, o capital, – trabalho expropriado, logo ser humano – faz mais sentido a noção por ele apresentada de governo do mundo/história no contexto da modernidade, que é prenhe de possibilidades de emancipação, contudo sob forte domínio de uma lógica historicamente alienada.

A história para Hegel¹⁶ é a compreensão da Ideia – Espírito –, e o desenvolvimento do Espírito Absoluto. Governando o mundo e a história a Razão auxilia na empreitada hegeliana, e o Estado conecta a Ideia e o Espírito a se realizar como história pressuposta.

O Estado não existe para os cidadãos – ao contrário, poder-se-ia dizer que o Estado é o fim e que eles são os seus meios. Acontece que a relação meio-fim não funciona aqui. O Estado não é o ideal com o que se defrontam os cidadãos, mas estes são parte daquele, como membros de um corpo orgânico, em que nenhum membro é o fim e nenhum é o meio. O Estado é a realização da Liberdade, do objetivo final absoluto, e existe por si mesmo. Todo o valor que tem o homem, toda a sua realidade espiritual, ele só a tem através do Estado. Sua realidade espiritual é a presença consciente para ele de sua própria essência, a presença da Razão, de seu objetivo, a realidade imediata presente em si e para si. Só assim ele tem plena consciência, assim ele compartilha da moral, da vida legal e moral do Estado, pois a Verdade é a união da vontade universal com a vontade particular. O universal no Estado está em suas leis, suas disposições racionais e universais. O Estado é a Ideia divina como ela existe sobre a terra (HEGEL, 2012, p. 98).

Uma dimensão apriorística se liberta como a história dada de antemão, tautologicamente. Mais uma vez a Razão hegeliana, que representa mais efetivamente o capital, deixa escapar que a realidade imediata presente em si e para

¹⁶ HEGEL, G. W. F. A Razão na História. 4º Ed. São Paulo: Centauro, 2012.

si da experiência moderna está subsumida ao sistema sociometabólico do capital, daí a necessidade das cisões políticas representadas no Estado, que Hegel tenta mascarar como algo dado e não como uma construção dos homens no fazer-se história, na produção social da existência. Todavia em Marx tal abstração não se explica nas condições ideais da evolução do conceito ou da ideia, ao contrário está nos sujeitos históricos concretos onde é possível compreender as cisões que caracterizam o sistema do capital e a experiência do espaço e do tempo dele decorrentes na Modernidade (LEFEBVRE, 1969 & 1966).

[...] Marx estabelece uma conexão entre a vida privada, a abstração e o formalismo generalizados que invadem a prática social. Em seguida, ele mostra que a sociedade burguesa (capitalista), na qualidade de período da civilização, caracteriza-se pela separação, pela cisão e pela dualidade levadas ao extremo; tudo o que constitui o próprio (a essência) do homem torna-se exterior como uma coisa material para o homem que emerge da natureza material. O homem e o humano não desaparecem; aquilo que se opõe a eles vem ainda deles. É o 'outro', o segundo: a alienação deles (LEFEBVRE, 1969, p. 199).

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, o próprio Marx (2005a) afirma que para a leitura imanente do real realizada por Hegel as inversões estão na ordem do dia, pois os predicados são tornados sujeitos, os objetos ganham autonomia, mas ele os faz separando-os do sujeito, e o concreto vai sendo coisificado.

A experiência espaço-temporal moderna caracteriza-se pela cisão do homem – o público e o privado re-significado pela divisão social do trabalho – e pela universalização do valor de troca, da forma mercadoria, que rompe com todas as relações anteriores. Tudo que é sólido passa então a desmanchar-se na atmosfera do poder, do dinheiro, da troca, enfim da condição sociometabólica do capital, pois tudo ganha tendencialmente condição mercantil e medida de equivalência universal como dinheiro.

2.2 NEM TUDO QUE É SÓLIDO DESMANCHA NO AR: REFLETINDO A EMANCIPAÇÃO NA MODERNIDADE.

Ao iniciar O 18 Brumário de Luís Bonaparte, Karl Marx (2011a) resgata e complementa uma sentença de Hegel em relação à História: os grandes fatos e os grandes personagens da história mundial são encenados duas vezes, a primeira como tragédia e a segunda vez como farsa. Herbert Marcuse (2011a), ao redigir o

prólogo para a edição brasileira¹⁷ do 18 Brumário propõe que a sentença inicial seja complementada: a farsa é mais terrível do que a tragédia à qual ela segue (p. 9). Para a análise de Marcuse a burguesia necessitou tirar de suas mãos as decisões que ela não mais conseguia tomar por conta própria. A reedição dos espíritos conjurados do passado vê o proletariado francês sair de cena – momentaneamente – e na conjuntura dada o despotismo retornou à cena para garantir o poder de classe para a burguesia.

A burguesia tinha a noção correta de que todas as armas que havia forjado contra o feudalismo começavam a ser apontadas contra ela própria, que todos os recursos de formação que ela havia produzido se rebelavam contra sua própria civilização, que todos os deuses que ela havia criado apostataram dela. Ela compreendeu que todas as assim chamadas liberdades civis e todos os órgãos progressistas atacavam e ameaçavam a sua *dominação classista* a um só tempo na base social e no topo político [...] (MARX, 2011a, p. 80)

Napoleão precisaria reencontrar o seu cavalo, cujo nome de batismo, *Zeitgeist*¹⁸, havia sido dado por Hegel. Ao montar o cavalo a estrada a ser cavalgada seria agora o *Volksgeist*¹⁹ – Espírito do Mundo incorporado em um povo, princípio do povo. Entretanto como a revolução colhe sua poesia unicamente do futuro, lembra Marx, os mortos precisam enterrar seus mortos; e o tio dá lugar ao sobrinho, para que a experiência espaço-temporal moderna siga o curso da forma mercadoria.

Compreender a experiência da modernidade remete ao que Mészáros, chama atenção para ter cautela quanto ao uso desatento do “[...] termo ‘moderno’ [que] se caracteriza pela tendência a *esquecer* a dimensão sócio-histórica, a serviço dos interesses dominantes da ordem estabelecida” (2004, p. 70). É preciso perceber que o metabolismo social capitalista é o que comanda as formas e mediações histórico-sociais da experiência espaço-temporal moderna.

Ivo Tonet (2006), refletindo a modernidade, chama a atenção para o fato de ser razoavelmente consensual que o mundo surgido a partir do sistema feudal tem o capital como nucleador. Sendo a relação central do processo histórico instaurado as

¹⁷ MARX, K. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempoeditorial, 2011.

¹⁸ “A história do mundo em geral é o desenvolvimento do Espírito no Tempo [...]” (HEGEL, 2012, p 135). O *Zeitgeist*, esse Espírito do Tempo, encarna-se no que Hegel chama de indivíduos históricos – gênios mais à frente – sendo agentes do objetivo universal, dos passos para o avanço do Espírito Absoluto / universal. Saem de suas cascas como carcaças vazias ao atingir o seu objetivo, morrendo cedo como Alexandre, assassinados como César, ou levados para Santa Helena como Napoleão. In: HEGEL, G. W. F. A Razão na História. São Paulo: Centauro, 2012. (p. 86 – 87). São veículos da razão inexorável na história do *capital permanente universal*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 28.

pressuposições da relação social capitalista: o próprio capital e o trabalho abstrato, a partir do qual é produzido, dão substancialidade à sociabilidade moderna. Tal sociabilidade está assentada sobre duas grandes classes: a burguesia e a classe trabalhadora.

Porém, ao contrário das outras formas anteriores de sociabilidade, nesta cada uma das duas classes põe uma perspectiva para a humanidade. Por sua própria natureza, histórica e socialmente constituída, não apenas a classe burguesa, mas também a classe trabalhadora, mas também a classe trabalhadora abre um horizonte determinado de possibilidades para os homens [...] Vale, porém, acrescentar que o capital, além do trabalho abstrato, supõe uma outra categoria que é o trabalho em seu sentido genérico, ontológico. Não haveria capital, isto é, trabalho produtor de valor de troca se não houvesse trabalho produtor de valores de uso. Este último é, como diz Marx, uma lei eterna da humanidade. O que significa que o trabalho abstrato é apenas uma forma de trabalho e não sua forma geral e absoluta [...] Em consequência disso, pode-se dizer que o mundo moderno assenta-se sobre a contradição entre capital e trabalho e, segundo pensamos, somente deixará de ser *mundo moderno* quando esta contradição deixar de existir. Seria ocioso enfatizar que os dois termos da contradição sofrerão mudanças, das menores às maiores, ao longo da sua trajetória. Contudo, dificilmente se poderá dizer que essas mudanças alterarão, de modo radical, a sua essência. Mas, certamente, alterarão profundamente as formas concretas de sua existência (TONET, 2006, p. 2).

Entretanto a universalização do valor de troca é necessariamente acompanhada pelo universal posto no valor de uso. Tonet (2006) ainda chama a atenção para as visões de mundo, a partir da Razão – também central na experiência espaço-tempo moderna –, que decorrem da contradição básica do mundo moderno: capital x trabalho – razão ontológica e razão fenomênica.

A razão ontológica, vista a partir da constitutividade do mundo moderno, foi desenvolvida fundamentalmente pelo legado da teoria social de Marx. Volta-se ao movimento do real-concreto e chega a raiz do que funda o ser social: o trabalho. A razão fenomênica tem sua base na filosofia de Kant / Hegel. Do primeiro filósofo o legado refere-se ao fato da cognoscibilidade / experiência a ser fundada na impossibilidade de conhecer a coisa em-si. Não se pode conhecer a essência, já dada, mas apenas o fenômeno (aparência). Do segundo filósofo (Hegel), a conexão do real, do em-si ao para-si, está posta no movimento da ideia / Espírito; e a partir de então é possível justificar a ordem existente (TONET, 2006).

As “duas” razões estão inscritas sob o primado ideológico, cuja sociabilidade está conectada à contradição capital x trabalho, à representatividade de classe. A razão fenomênica corrobora-se pelo trabalho abstrato e a este justifica. A razão

ontológica encontra o seu corolário no trabalho concreto – trabalho genérico, ontologia do ser social, valor de uso.

Sob o prisma da totalidade, a Razão moderna pressupõe um projeto emancipatório. A emancipação, todavia, contou com as possibilidades do conhecimento e da razão ao serviço do homem, entretanto o caráter de classe da experiência espaço-temporal moderna libertou certas formas possíveis na sociabilidade instaurada – ligadas à burguesia – e aprisionou outras – para o proletariado. Por seu turno a razão fenomênica, representando a produção social de mercadorias como algo natural, mostra o sentido de sua sociabilidade,

De acordo com essa tendência, Hegel já definia ‘o princípio do mundo moderno’ – decretando sua identidade com o ‘pensamento e o universal’ – para que ele pudesse traçar de modo não-dialético, no momento histórico ideologicamente oportuno, uma clara linha de demarcação entre o ‘eternamente presente’ e o passado especulativamente ‘transcendido’. O significado de tal manobra manifestamente não-dialética, realizada por um grande pensador dialético, é o de proclamar, em relação ao presente estado de coisas (como o moderno Estado burguês em seu auge), a ‘reconciliação’ aprioristicamente antecipada do Espírito do Mundo consigo mesmo, fechando o círculo ideológico – louvado pelo próprio Hegel como ‘o círculo dos círculos’ – através da exaltação idealista da ‘atualidade racional’ do existente. Graças a esse procedimento, a característica exploradora da ordem *capitalista* ‘moderna’ – preservada por Hegel nas contradições praticamente intocadas, mas ficticiamente ‘superadas’, da ‘sociedade civil’ burguesa – é elevada à nobre condição de auto-realização tanto da Razão quanto da liberdade, na postulada ‘universalidade’ do Estado (MÉSZÁROS, 2004, p 70).

A sociabilidade moderna se alinha à razão e ao tempo do capital. A ‘civilização do capital’ apontada por Marx²⁰ amadurece as nuances do seu projeto emancipatório calcado na contradição capital x trabalho, na abstração do Estado político, na razão, no conhecimento, na forma-mercadoria, no trabalho.

Ciro Bezerra²¹ (s/d) compreende que o conhecimento se relaciona diretamente com a modernidade e o seu projeto emancipatório, sendo a nova dinâmica da produção e circulação de mercadorias demolidora da imagem (conhecimento) do mundo antigo, contribuindo para fazer aparecer a imagem (conhecimento) do mundo moderno.

A modernidade é uma civilização que está ligada muito fortemente a essa dinâmica em que o conhecimento passou a ser processado. Não seria

²⁰ No *Capital* e no *Manifesto Comunista* essa condição civilizatória é delineado por Marx de forma mais clara.

²¹ In. BEZERRA, C. Modernidade, conhecimento e teoria social. PPGS – Al. NERA – UNESP. p. 1 – 167 (s/d).

exagero reconhecer nesse processo a sua própria base de sustentação, aquela que deu vitalidade ao maior de seus projetos: a emancipação humana. Mas o mundo moderno apenas se afirmaria com uma nova moralidade e um conjunto de instituições legitimadas socialmente no século XIX. Os valores e as instituições modernas criaram a identidade necessária para revelar a importância e a necessidade de se preservar os processos de sociabilidade que se abriram, mesmo que para isso fosse necessário usar a força e a violência simbólica e material, organizadas pelo Estado Moderno, de características liberais, isto é, representativo dos interesses burgueses (BEZERRA, s/d, p. 8).

É evidente, segundo expõe Bezerra (s/d), que o projeto emancipatório da modernidade em sua conexão com o conhecimento – o mesmo aponta o papel fundamental da escolarização na modernidade – apresenta uma condição limítrofe, imanente ao processo de prisão na representatividade dos interesses burgueses.

Bezerra (s/d) vê ainda, em comparação ao mundo pré-moderno, uma ampliação da oportunidade e da mobilidade social, todavia de forma sempre desigual, limitada e seletiva. Nada garante, segundo ele, que a produção, socialização e apropriação social dos conhecimentos na modernidade, uma marca do caráter civilizatório instaurado, seja necessária e suficiente para realizar o projeto emancipatório.

Diante desse processo Marx remete uma interessante questão: qual a diferença entre uma escola e uma fábrica de salsichas?²² A educação, o conhecimento e a produção social como prática/práxis social vinculam-se aos demais fenômenos e práticas constitutivas das mediações do sociometabolismo do capital. Nesse contexto Mészáros (2002) aponta em sua obra *Para Além do Capital* o primado das mediações de segunda ordem no âmbito do sistema do capital, mediações que capturam a existência; nesse sentido, inscreve a processualidade social na órbita do valor de troca, e nos marcos desse sociometabolismo amplia e potencializa as mediações alienantes que se totalizam na experiência espaço-temporal moderna. Mészáros apresenta tais mediações:

1) a família nuclear articulada como o ‘microcosmo’ da sociedade que, participando de todas as relações reprodutivas do ‘macrocosmo’ social, inclusive da necessária mediação das leis do Estado para todos os indivíduos; 2) os meios alienados de produção e suas ‘personificações’, pelos quais o capital adquire ‘vontade férrea’; 3) o dinheiro, com suas

²² DUTRA JR, W . Tendências das Políticas Educacionais no Brasil: Possibilidades de Emancipação ou Precarização? reflexões diante da crise do/no neoliberalismo. *Crítica & Debates: Revista de História, Cinema e Educação*, v. 1, p. 1-9, 2011.

inúmeras formas enganadoras e cada vez mais dominantes ao longo do desenvolvimento histórico; 4) os objetivos fetichistas da produção, submetendo de alguma forma a satisfação das necessidades humanas (e a atribuição conveniente dos valores de uso) aos cegos imperativos da expansão e da acumulação do capital; 5) o trabalho, estruturalmente separado da possibilidade de controle, tanto nas sociedades capitalistas, como sob o capital pós-capitalista, onde assume a forma de força de trabalho politicamente dominada; 6) as variedades de formação do Estado do capital no cenário global, onde se enfrentam (as vezes com os meios mais violentos, levando a humanidade à beira da autodestruição) como Estados nacionais autônomos; 7) e o incontrolável mercado mundial, em cuja estrutura, protegidos por seus respectivos Estados nacionais os participantes devem se adaptar às precárias condições de coexistência econômica e ao mesmo tempo esforçar-se por obter para si as maiores vantagens possíveis, eliminando os rivais e propagando assim as sementes de conflitos cada vez mais destruidores” (MÉSZÁROS, 2002, p. 180).

Mesmo considerando as tendências expansivas destas mediações, existem de fato conquistas no bojo da edificação da sociabilidade moderna, porém Bezerra (s/d, p. 11 - 15) compreende que essas conquistas deveriam convergir para realizar as potencialidades humanas e para construir uma cultura calcada pelo diálogo e esclarecimento, abertas pela emancipação na civilização moderna. Tendências irracionalistas, destrutivas, emergem no século XX, outras forças de esquerda e movimentos sociais se comprometem com o projeto emancipatório da modernidade, e por objetivar conter e solapar as forças conservadoras que seguem no comando: a opressão, a coação e a dominação nesse mesmo projeto enfrentam obstáculos.

Ainda no denso estudo realizado por Bezerra (s/d) abordam-se enfrentamentos teóricos na modernidade contemporânea. Em Giddens (1991) a modernidade se radicalizou dentro de sua própria institucionalidade: industrialismo, capitalismo e Estado nacional. Tal institucionalidade se expandiu e se enraizou globalmente, gerando insegurança e disfunções sociais. Outros apontam para relativo esgotamento da matriz do desenvolvimento técnico-científico, não sendo mais possível revitalizar a emancipação na modernidade. Lyotard (1989) enxerga a passagem das coletividades sociais ao estado das massas compostas de átomos individuais. Sousa Santos (2001) concebe nosso tempo como o da transição paradigmática entre a modernidade radicalizada e a pós-modernidade.

Mais à frente questiona Bezerra (s/d): “[...] será realmente, que o projeto emancipatório na modernidade queimou todas as suas potencialidades?” (p. 17). Os autores acima citados, alerta Bezerra (s/d), lastreados na razão fenomênica reduzem as possibilidades da emancipação na modernidade, até mesmo as

enxergam sob o prisma da emancipação política²³. Mas sob a leitura de Marx [bem como Gramsci, Lukács e Habermas], a emancipação não se esgotou.

A civilização moderna, como vimos, desde a sua gênese, mas, sobretudo, durante os séculos XVIII e XIX, esboçou um projeto radicalmente emancipatório: destacando-se o espírito libertário e revolucionário naquele movimento abrangente que os historiadores de filosofia identificam como jacobinismo. Esboçado no século XVIII, o jacobinismo foi reinterpretado e revivido no XIX por forças sociais até então desconhecidas no século XVIII. Inspirando projetos históricos importantes, como os projetos anarquistas e marxistas. Os primeiros mais românticos que os segundos, mas inegavelmente com traços inspirados na emancipação. Projetos que despertaram expectativas, vontades e interesses de liberdade, igualdade e autonomia; que se comprometeram com o *campo de forças políticas* disposto a emancipar os seres humanos de todos os grilhões e obstáculos que impediam a realização das liberdades públicas e coletivas com autonomia e soberania dos valores humanistas. Projetos que buscavam revolucionar tudo aquilo que se revelava como opressor e explorador do ser humano, que impedia homens e mulheres a reproduzirem as condições materiais de vida com igualdade, dignidade e justiça. O que apenas é possível com revoluções sociais contra o *campo de forças políticas* afinadas com o projeto histórico do capital (BEZERRA, s/d, p. 18).

Postas as condições históricas para efetivar o projeto emancipatório, os constrangimentos das forças políticas afinadas ao projeto histórico do capital fazem crer que nem tudo que é sólido se desmancha no ar. O “[...] que se viu no século XX foi emergir obstáculos imprevistos e aparentemente intransponíveis para as conquistas *do campo de forças políticas emancipatórias*” (BEZERRA, s/d, p. 19). O campo das forças políticas emancipatórias sofre efetivo retrocesso? Ou a abstração política do sociometabolismo do capital segue ampliando a emancipação política em detrimento da emancipação humana? É importante ressaltar a posição de Bezerra (s/d), a respeito da visão de Marx para a modernidade capitalista:

A modernidade capitalista, para Marx, apresenta-se como uma civilização contraditória, forçada a superar obstáculos criados por sua própria funcionalidade e dinâmica. Como o limite de superação é situado na própria dinâmica dessa civilização, isto é, na sua reprodução societária, os obstáculos por ela superados se recolocam, permanentemente, sob novas formas e conteúdos, uma vez que o núcleo gerador se mantém. O que torna possível concluir, com Marx, que o capital é o maior obstáculo do desenvolvimento da civilidade. Ele é impedido, justamente, de universalizar aquilo que, potencialmente, poderia civilizar o ser humano: a socialização do sobretrabalho e do tempo que o produz. Este obstáculo não pode ser superado ideal ou teoricamente, porque a civilização do capital funde, no mundo concreto dos seres humanos, natureza e ser humano, em seu processo de reprodução ampliada. Portanto, não pode abrir mão da exploração geral da natureza e do ser humano. A superação definitiva

²³ Na Questão Judaica, Marx chama a atenção para os limites da emancipação política.

dessa situação implica na superação da civilização do capital e na organização da civilização do trabalho, isto é, na socialização do sobretrabalho. Marx admite, com tal proposição, que a realização do projeto emancipatório na modernidade exige a superação do capitalismo. Seja por que via for (BEZERRA, s/d, p. 39).

No discurso filosófico da modernidade, Jürgen Habermas (2002, p. 3 - 32) compreende o horizonte da modernidade capitalista sob o prisma da superação; compondo-se de forças que operam a relação entre a consciência do tempo e a necessidade de *autocertificação* da modernidade. Os processos cumulativos da formação do capital e mobilização de recursos; o desenvolvimento das forças produtivas e o aumento da produtividade do trabalho; o estabelecimento do poder político centralizado e a formação de identidades nacionais; a expansão dos direitos de participação política; a formação escolar formal e a secularização dos valores e normas compõem o cenário que mescla a consciência do tempo que se inaugura e a *autocertificação* dos novos tempos.

[...] o tempo é experienciado como um recurso escasso para a resolução dos problemas que surgem, isto é, como pressão do tempo. O espírito do tempo (Zeitgeist), um dos novos termos que inspiram Hegel, caracteriza o presente como uma transição que se consome na consciência da aceleração e na expectativa da heterogeneidade do futuro (HABERMAS, 2002, p. 10).

Um clarão se abre na consciência do tempo e na autocertificação (hegeliana) da modernidade reitera Habermas. O futuro iluminado, porém, pede um questionamento a respeito da consciência do tempo e da autocertificação sugerida por Habermas (2002): em que se baseiam?

Considerando-se a experiência espaço-temporal moderna, a consciência temporal e a autocertificação estão subsumidas pelos imperativos do cálculo e da abstração da forma-valor.

Habermas (2002, p. 24 - 25) aponta que o problema da *autocertificação* da modernidade aparece em Hegel como problema fundamental do seu sistema filosófico, considerando como balizadores desse processo de *autocertificação* a subjetividade e a liberdade da subjetividade; nesse sentido o homem egoísta se liberta das amarras (destinando-se às conexões da forma mercantil)²⁴, sob o

²⁴ Remeto a interpretação relacional operada entre Habermas (2002) e a dissertação de mestrado de SOUSA, T. B. Política e direitos humanos em Marx da Questão Judaica à Ideologia Alemã. Dissertação de Mestrado em

domínio do metabolismo social que tomava centralidade, se universalizava a partir de suas formas sociais fundadas na objetivação histórica da propriedade privada.

Jürgen Habermas (2002) e Paulo Arantes (2014) trazem à tona a relação que Reinhart Koselleck²⁵ (2006) faz entre o ‘espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’, relacionados à modernidade, ao novo tempo histórico. Vendo a diferença que a modernidade amplia entre experiência e expectativa observa que: “[...] só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então” (KOSELLECK, 2006, p. 314). A especificidade do caminhar para o futuro, na leitura de Habermas (2002) sobre Koselleck, “[...] só se forma na medida em que a modernização social escancara o campo de experiências de mundos da vida” (p. 19) e aponta para o progresso.

Arantes (2014) refletindo sobre o novo tempo do mundo do sistema do capital, olhando mais cuidadosamente para o momento contemporâneo – final do século XX e o século XXI – leva em conta “[...] o par assimétrico constituído pelo contraponto indissolúvel entre *Espaço de experiência e Horizonte de expectativa*” (p. 32) de Koselleck:

Aliás, o próprio autor que está nos guiando [Koselleck] – e, por assim dizer, instruindo os primeiros passos deste estudo sobre a experiência política do pensamento numa era de expectativas decrescentes, uma Idade de *Diminishing Expectations*, como se começou a dizer em meados dos anos de 1970, de resto, no exato e não casual momento em que o autor [...] consolidou sua concepção do moderno tempo do mundo como a expressão dinâmica de uma tensão crescente até a dissociação entre ‘espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’ (ARANTES, 2014, p. 44).

Entre a experiência e a expectativa a contradição capital x trabalho e as potencialidades da mercantilização da vida deixam suas marcas. O problema da (des)substancialidade da produção humana, possível de ser apreendida a partir de Marx e sua lei geral da acumulação, conforma não apenas as mercadorias sem substância, os seres humanos perdem também substancialidade tendo em conta

Filosofia. FFLCH – USP. São Paulo: 2008; quando o mesmo chama a atenção para o processo de ampliação por meio da abstração do Estado político do homem egoísta do feudalismo.

²⁵ KOSELLECK, R. Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto & Ed. PUC Rio, 2006 (p. 305 – 327).

que o trabalho vivo perde espaço com o aprofundamento da sociabilidade capitalista²⁶.

A evolução da lei geral de Marx encontra-se com o que Mészáros (2002, 2009) chama de taxa de utilização decrescente do valor de uso. A experiência espaço-temporal moderna no âmbito da totalidade vê como mediações centrais ao ser-estar no mundo: a abstração do político por um lado – para a garantia da propriedade privada e da expropriação do trabalho –, e por outro, representando a abstração da produção social – a produção do mais-valor – configura-se então a prisão aparente de toda a sociabilidade ao equivalente geral das mercadorias; o dinheiro²⁷.

Seguindo as pegadas de Marx (2011b) é possível perceber que o dinheiro é uma forma fenomênica que sintetiza o conjunto de abstrações das *formas* do sociometabolismo capitalista moderno, e requer o homem egoísta burguês. Ele não pressupõe, está pressuposto.

Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerando de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex., trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço, etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. [...] O concreto é concreto porque é síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade (MARX, 2011b, p. 14)

Começar pela população – não considerando as formas e determinações histórico-sociais – apresentaria o risco de conformar uma representação caótica do todo, o primado humano sob jugo das forças imperativas do cálculo egoísta²⁸.

²⁶ Parte da presente discussão foi iniciada em: DUTRA JR., W. A Geografia da Acumulação – Territórios do Trabalho (Abstrato) e da Riqueza (Abstrata): a espacialização da irracionalidade substantiva do capital. Dissertação de Mestrado em Geografia. Universidade Federal de Sergipe - NPGeo. São Cristóvão: 2010.

²⁷ “É essa abstração [trabalho abstrato] que permite a quantificação, a qual se materializa na mercadoria universal que é o dinheiro, o qual é puro valor de troca” (DUARTE, 2012, p. 7). Nos Grundrisse a compreensão de Marx o leva a compreender que o dinheiro traz o componente de empoderamento que se carrega no bolso (2011, p. 105).

²⁸ MÉSZÁROS, I. O desafio e o fardo do tempo histórico. São Paulo: Boitempoeditorial, 2007. Martins (2008) também discute a dimensão imperativa do cálculo no âmbito da modernidade frisando a inversão dos sujeitos em objetos: “A modernidade só o é quando pode ser ao mesmo tempo, o moderno e a consciência crítica do moderno; o moderno situado, objeto de consciência e ponderação. A modernidade, nesse sentido, não se confunde com objetos e signos do moderno, porque a eles não se restringe, nem se separa da racionalidade que criou a ética da multiplicação do capital; que introduziu na vida social e na moralidade, até mesmo do homem

Disposto a entender o concreto na condição radical, de ir à raiz do mesmo e apreender o seu movimento, Marx elabora a forma de conexão social que o capital delinea para a experiência moderna e para os seres humanos.

A dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no *valor de troca*, e somente nele a atividade própria ou produto de cada indivíduo devêm uma atividade ou produto para si; o indivíduo tem de produzir um produto universal – o *valor de troca*, ou este último por si isolado, individualizado, *dinheiro*. De outro lado, o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais existe nele como proprietário de *valores de troca*, de *dinheiro*. Seu poder social, assim como seu nexos com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso. A atividade, qualquer que seja sua forma de manifestação individual, e o produto da atividade, qualquer que seja sua qualidade particular, é o *valor de troca*, *i. e.*, um universal em que toda individualidade, peculiaridade, é negada e apagada. Na verdade, essa é uma situação muito distinta daquela em que o indivíduo natural ou historicamente ampliado na família ou tribo (mais tarde, comunidade), reproduz-se diretamente com base na natureza ou em eu sua atividade produtiva e sua participação na produção são dependentes de uma determinada forma do trabalho ou do produto, e sua relação com os outros é determinada da mesma forma (MARX, 2011b, p. 105).

A estruturação da totalidade social e suas conexões estão, a partir da afirmação do capital, em conformidade com os elementos e pressupostos da troca, da relação social presa ao cálculo egoísta. O dinheiro agora no centro da sociabilidade requer a liberdade limitada aos cercamentos, à emancipação política.

Na crítica do programa de Gotha (2012), o metabolismo homem x natureza é apresentado por Marx como a efetividade da riqueza – real e não abstrata. Todavia é o homem egoísta, escravo da coisidade, das relações sociais que aparecem como relações entre coisas, cujo sentido foi perdido ao se perder o caráter do homem genérico, aquele que representa a partir da experiência o homem que sai vitorioso, até o presente momento, na sociabilidade moderna.

Walter Benjamin (2013c), escrevendo sobre as memórias, passagens e experiências da infância berlinense do início do século XX, soube situar esse paradoxal homem egoísta:

Um estranho paradoxo: as pessoas, quando agem, pensam apenas no interesse pessoal mais mesquinho, mas ao mesmo tempo são, mais do que

comum, o cálculo, a ação social calculada na relação de meios e fins, a reconstituição cotidiana do sentido da ação e sua compreensão como mediação da sociabilidade. Refiro-me à ética que fez do sujeito um objeto, e mesmo um objeto de si mesmo, o sujeito posto como estranho em relação a si próprio” (MARTINS, J. S. A sociabilidade do homem simples. 2º Ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 18).

nunca, determinados no seu comportamento pelo instinto das massas. E nunca como hoje o instinto das massas se enganaram tanto nem foram tão estranhos à vida [...] como uma massa cega, ao primeiro perigo com que se confronta, e a diversidade dos objetivos individuais torna-se irrelevante perante a identidade das forças determinantes [...] Todas as relações humanas mais próximas são afetadas por uma limpidez penetrante, quase insuportável, à qual dificilmente conseguem resistir. De fato, como o dinheiro constitui, por um lado, o centro absorvente de todos os interesses de existência, e, por outro lado, esta é precisamente a barreira perante a qual quase todas as relações humanas fracassam, cada vez desaparecem mais, no plano natural como no moral [...] (BENJAMIN, p. 18 -19) [...] Mas para o homem da rua, aquilo que dele aproxima assim as coisas, o que estabelece o contato decisivo com elas é o dinheiro (BENJAMIN, 2013c, p. 51).

Os traços do panorama delineado por Walter Benjamin já estavam presentes na *Questão Judaica* de Marx, escrita no ano de 1843 – permanecendo até os seus últimos escritos como horizonte da transformação social²⁹.

Diante do contexto histórico emergindo e da natureza da experiência vital moderna convém levantar a seguinte questão: Como é possível refletir sobre a emancipação – projeto emancipatório moderno?

Os passos da crítica marxiana de 1843: *Questão Judaica, Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – apresentam um fio condutor³⁰, cuja perspectiva refletia sobre o homem e as possibilidades de uma efetiva emancipação.

2.3 A EXPERIÊNCIA VITAL MODERNA: REFLEXÕES SOBRE A EMANCIPAÇÃO.

O fio condutor de Marx se desenha no caminho da compreensão das abstrações a que o homem estava subsumido. No primeiro momento – 1843³¹ – a economia política ainda não se apresentava como norteadora, todavia Marx se deparava com o homem perdido de si. A crítica não era apenas precisa, mas necessária; e para desnudar a experiência espaço-temporal moderno-abstrata, que ele já percebia naquele momento de evolução do sistema do capital, ser radical era parte do processo e a crítica da religião uma condição fundamental. No bojo da percepção de Marx antecipa-se o caráter teológico que o real ganha sob as

²⁹ NETTO, J. P. Marx, 1843: o crítico de Hegel In: NETTO, J. P. Marxismo impenitente: contribuição à história das ideias marxistas. São Paulo: Cortez, 2004 (p. 13 – 30).

³⁰ “A crítica do Estado – e de sua reconstrução filosófica abstrata – é hipotecada à crítica da sociedade civil(burguesa). Marx está encontrando, aqui, a ponta daquele ‘fio condutor’ a que permanecerá aferrado até seus últimos dias (NETTO, 2004, p. 30).

³¹ Ibidem.

abstrações do sociometabolismo do capital, a lógica trina que tem equivalência no tripé Estado – Capital – Trabalho³².

As abstrações permitem a objetivação da propriedade privada, do capital e a aparente distância guardada entre os homens concretos, pertencentes às classes sociais – burguesia e proletariado – é parte da manutenção e ampliação do poder da classe dominante. Em razão desse processo Agamben (2014), em entrevista concedida a Peppe Salvà para Ragusa News no ano de 2012³³, faz o seguinte alerta:

Deus não morreu, ele se tornou Dinheiro. O Banco – com os seus cinzentos funcionários e especialistas - assumiu o lugar da Igreja e dos seus padres e, governando o crédito (até mesmo o crédito dos Estados, que docilmente abdicaram de sua soberania), manipula e gere a fé – a escassa, incerta confiança – que o nosso tempo ainda traz consigo. Além disso, o fato de o capitalismo ser hoje uma religião, nada o mostra melhor do que o título de um grande jornal nacional (italiano) de alguns dias atrás: “salvar o euro a qualquer preço”. Isso mesmo, “salvar” é um termo religioso, mas o que significa “a qualquer preço”? Até ao preço de “sacrificar” vidas humanas? Só numa perspectiva religiosa (ou melhor, pseudo-religiosa) podem ser feitas afirmações tão evidentemente absurdas e desumanas (2014, p. 2).

Salvar o euro a qualquer custo clama o jornal italiano em sua matéria de capa. Todavia a recente crise do euro – crise estrutural do capital³⁴ em essência – potencializou a dívida, o desemprego estrutural e a precarização da vida em vários países da União Europeia³⁵.

O próprio Agamben (2014) destaca que salvar é um termo religioso, e por essa perspectiva justifica-se uma série de ações que fomentam o capital e não a vida humana.

Em um ensaio escrito no ano de 1921 – base para a análise de Agamben –, Walter Benjamin (2013b) traça um interessante paralelo entre o capitalismo e a religião. Benjamin (2013b) inicia a argumentação afirmando que o capitalismo deve ser visto como religião por estar essencialmente a serviço da resolução das mesmas

³² Deus / Pai – capital / dinheiro; Filho – Trabalho e sua circularidade vinculada ao valor de troca; Estado – o Espírito Santo, a abstração conectiva da trindade. “Cristo, primitivamente, *representa*: 1º) os homens diante de Deus; 2º) Deus para os homens; 3º) os homens para o homem [...] De igual modo, o dinheiro – por definição – representa primitivamente: 1º) a propriedade privada para a propriedade privada; 2º) a sociedade para a propriedade privada; 3º) a propriedade privada para a sociedade [...] Mas Cristo é o Deus alienado e o homem alienado. Deus só tem valor na medida em que o representa Cristo; o homem só tem valor na medida em que o representa Cristo. O mesmo vale para o dinheiro” (MARX, 2015, p. 201 – 202).

³³ Traduzida pelo Prof. Dr. Selvino Assman do Departamento de Filosofia da UFSC.

³⁴ MÉSZÁROS, I. Para além do capital. São Paulo: Boitempoeditorial, 2002.

³⁵ De acordo com inúmeros artigos publicados em <http://www.resistir.info/>.

inquietações, preocupações e aflições que outrora as religiões quiseram dar resposta; percebe ainda uma estrutura religiosa do capitalismo. Na sua análise,

Em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia³⁶. Sob esse aspecto, o utilitarismo obtém sua coloração religiosa. Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto *sans revê et sans merci* [sem sonho e sem piedade]. Para ele, não existe 'dias normais', não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda pompa sacral, do empenho extremo do adorador. Em terceiro lugar, esse culto é culpabilizador. O capitalismo presumivelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. Nesse aspecto, tal sistema religiosa é decorrente de um movimento monstruoso, Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação [...] Faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma *esperança*. Nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento. Ela é a expansão do desespero ao estado religioso universal, do qual se esperaria a salvação. A transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto; ele foi incluído no destino humano. Essa passagem de planeta 'ser humano' pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita constitui o *éthos* definido por Nietzsche. Esse ser humano é o ser super-humano, o primeiro que começa a cumprir conscientemente a religião capitalista. O quarto traço dessa religião é que seu Deus precisa ser ocultado e só pode ser invocado no zênite de sua culpabilização (BENJAMIN, 2013b, p. 21 – 22).

Os aspectos a que Walter Benjamin se refere demonstram os traços da apropriação e abstração operados pelo capital no percurso histórico de sua centralidade na sociabilidade moderna.

A universalização das formas sociais modernas, acompanhada das características requeridas a partir desse processo – propriedade privada, trabalho assalariado, controle monopolista da terra –, estruturam uma ambiência extremamente alienante, e nesse sentido cultural e ininterrupta. Diante da necessidade da produção social dos homens e da existência, a ideologia burguesa prepara o terreno das naturalizações, a ontologia do ser social e a luta de classes perdem evidência nesse 'capitalismo como religião'.

³⁶ Aqui é importante retomar Marx (2010) quando o mesmo, na *Questão Judaica*, nos lembra que a abstração do político no sistema do capital é justamente a garantia de domínio político da burguesia.

O ser-estar no mundo, independente do modo de produção e como uma característica do desenvolvimento humano (MARX, 2002, 2011b), conformam trabalho e natureza como a dimensão ontológica fundante, relação expressa claramente na *crítica do programa de Gotha*; e é justamente essa dimensão que o processo de alienação mascara para o ser social. Os sentidos atribuídos por Walter Benjamin para a experiência no capitalismo como religião é base desse primado, e o homem vê como sol ilusório de si o possível da existência objetivada.

Além de uma aparente exteriorização, do par dialético trabalho x natureza supostamente além do homem, a processualidade parece adquirir uma espécie de autoconsciência, revivendo a partir desse princípio a reafirmação do capitalismo-religião; o capital permanente universal hegeliano (MÉSZÁROS, 2002). O processo lido em sua totalidade revela o projeto de avanço do capital sobre o trabalho, que ontologicamente é natureza, para garantia da produção do mais-valor.

O domínio do homem (trabalho x natureza), ou propriamente a predominância do que Marx chama de homem egoísta, se estendeu pela ilusão ideológica-juridicamente formal da equivalência presente na ideia da troca justa (salário por trabalho) e da naturalização da propriedade privada. No sentido posto em Hegel, dos desígnios *naturais* do capitalismo, é-se livre mesmo nos cercamentos, por sua vez fortemente representativos da ‘liberdade’ no reino do capital.

Percebe-se que o existir alienado é o ser natural-social do homem diante da regulação capitalista. A exterioridade mediatemente necessária perde-se na dupla negação (des)ontologizante do ser social – ele não é trabalho (história), ele não é natureza (DUTRA JR, 2013). Negado intensamente a possibilidade do existir efetivo, com o desenvolvimento do sociometabolismo do capital, o sol ilusório do homem ganha força.

Marx vai percebendo o jogo das abstrações da nova forma de regulação *cultural* a emergir e afirma: “a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica” (2005a, p. 145). Prossegue com a análise, e compreende que,

O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurara um ser sobre-humano, encontrou apenas o seu próprio *reflexo*, já não será tentado a encontrar a *aparência* de si mesmo – apenas o não-humano – onde procura e deve procurar sua autêntica realidade [...] É este o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorocado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o

Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo* cujo *aroma* espiritual é a religião [...] A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o *ópio* do povo (MARX, 2005a, p. 145).

O autor analisa não apenas a religião, também reflete sobre o que entende pela expressão capitalismo como religião. A condição da felicidade real está na abolição da religião – capitalismo – como felicidade ilusória dos homens, insiste Marx na *Introdução de 1843/44*³⁷.

A crítica da religião traz o homem para o centro, libertando-o da ilusão, para que ele gire em torno de si mesmo e abandone o sol ilusório, podendo ser o seu verdadeiro sol. A tarefa da história é estabelecer a verdade deste mundo, já que o outro mundo da verdade foi esgotado. A tarefa da filosofia, a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana para suas formas não sagradas, já que a alienação de base sagrada já foi desmascarada (MARX, 2005a)³⁸.

A filosofia especulativa hegeliana do Estado e do Direito passa sob o crivo da crítica de Marx, e o caminho que começa a se desenhar, anda na contramão da compreensão do real a partir de dimensões quiméricas. É o homem real que passa a ser guia para Marx no desvendamento das contradições já percebidas no âmbito dos seus primeiros escritos.

É certo que a arma da crítica não substitui a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar-se *ad hominem*, e demonstra-se *ad hominem* logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz, Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem [...] A crítica da religião termina com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o próprio homem*. Termina, por conseguinte, com o *imperativo categórico de derrubar todas as condições* em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível [...] (MARX, 2005a, p. 151).

³⁷ MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempoeditorial, 2005. (p. 145 – 156).

³⁸ “A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito*, e a crítica da teologia em crítica da política” (MARX, 2005, p. 146).

A partir da consciência que surge desde o início da crítica a Hegel e ao idealismo de maneira mais ampla, Marx (2005a) entendeu o homem como ser supremo para o homem, podendo assim afirmar que o sistema proposto na filosofia do Direito e do Estado de Hegel equivalia a corroborar com a manutenção do sol ilusório do homem. Uma filosofia especulativa que em nada contribuiria para a libertação ou emancipação do homem.

Ao observar os traços gerais da crítica de Marx à filosofia de Hegel percebe-se que as determinações postas a presidir o sistema do capital já começavam a desenvolver-se. Os limites e as possibilidades do projeto emancipatório moderno³⁹, bem como a exploração e a expropriação humana⁴⁰, são temas recorrentes, demonstrando que as contradições da produção social x apropriação individual eram marcantes no seio da sociedade alemã, e de maneira geral na sociedade capitalista.

O desenvolvimento das forças produtivas capitalistas anunciava a possibilidade da fruição e do tempo livre; porém, o possível desse tempo estava sendo apropriado e expropriado pelo capitalista no chão da fábrica, limitando assim as possibilidades de uma existência livre. O tempo servia à conversão do trabalho em mais-valor, aprofundando e ampliando o trabalho abstrato como universal aparente do tempo de trabalho na produção social geral.

A tirania do imperativo do tempo do capital (MÉSZÁROS, 2007) distanciava o tempo dos indivíduos de um possível tempo da humanidade – fruição – ainda não realizado. O imperativo do cálculo, do tempo reificado do capital estava à frente da emancipação humana ante o sociometabolismo do capital. A religião – e o capitalismo como religião / ideologia – tornou cegos os homens enquanto produtores de sua própria objetivação histórica, e o capital enfrentou outra cegueira, não menos desastrosa para o ser humano.

O capital, portanto, deve tornar-se cego com relação a todas as dimensões do tempo diversas da dimensão relativa ao trabalho excedente explorado ao máximo e o correspondente tempo de trabalho. [...] É por essa razão que se deve apagar das equações do capital todo valor e todo significado possíveis, potencialmente emergentes das relações historicamente criadas, com exceção daqueles diretamente ligados ao imperativo sistêmico da acumulação de capital. Isso ocorre quando os significados e valores envolvidos concernem tanto às relações pessoais dos indivíduos entre si –

³⁹ MARX, K. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempoeditorial, 2010.

⁴⁰ MARX, K. Manuscritos Econômico-Filosóficos. São Paulo. Ed. Boitempo, 2004 & MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempoeditorial, 2005. (p. 145 – 156).

como indivíduos separados –, quanto aos grupos sociais dos quais os indivíduos particulares formam uma parte, ou de fato à humanidade em geral, quando essa relação pode e deve ser conscientemente alcançada, sob determinadas circunstâncias históricas, como nosso próprio tempo histórico atual. Significados e valores tornam-se preocupações legítimas nesse sistema reprodutivo apenas se são prontamente redutíveis aos ‘vínculos monetários’ (no que se refere aos indivíduos isolados), ou ao imperativo da *lucrabilidade*, quando o tema em questão é a relação de classe de exploração e dominação estrutural que assegura a acumulação na ordem social estabelecida (MÉSZÁROS, 2007, p. 33 – 34).

Mészáros (2007) parte do tempo histórico humano, e não qualquer consideração metafísica sobre o tempo. A questão que se coloca é a relação de classe, de dominação e exploração estruturais, a alimentar a acumulação, sendo sempre o tema central das mediações da ordem do capital.

O imperativo do cálculo, do lucro e do mais valor, prendem todas as formas de expressão que a vida humana desenha na sociedade. Os seres humanos relacionam-se por vínculos monetários, o que dificulta qualquer possibilidade de eliminar o componente de coisificação – daí a facilidade da Crítica crítica e seu componente fantasmagórico⁴¹, suas robinsonadas – da existência imediata.

As mediações de primeira ordem – ontológicas; estabelecidas entre o ser humano e a natureza, vão sendo subsumidas às mediações de segunda ordem – da esfera do valor de troca / mercadoria – numa espécie de círculo vicioso do presente eternizado da ordem burguesa e seus ideólogos (MÉSZÁROS, 2007). Qualquer saída almejada, presa à ordem do capital, volta-se à mercantilização da vida.

A produção de mercadorias pressupõe a existência de uma totalidade social estruturada em relações de mercado. É essa totalidade que determina a necessidade de um denominador comum, de uma mediação que quantifique numa forma universal o trabalho abstrato. Essa mediação universal é feita pelo dinheiro. O dinheiro, portanto, é uma pura relação social, algo cujo significado objetivo é dado pela totalidade das relações de mercado. Mas, aos olhos dos seres humanos, o dinheiro parece possuir poderes mágicos, parece ser algo que tem vida própria. Uma das características do processo que leva ao fetichismo é o fato de que as pessoas só vêem aquilo que está imediatamente presente e não conseguem analisar o fato à luz da totalidade social. O fetichismo é um fenômeno próprio do mundo da cotidianidade alienada [...] (DUARTE, 2012, p. 8).

A forma mercadoria e sua representação universal – o dinheiro – parecem comandar todos os processos sociais, do macro ao micro.

⁴¹ MARX, K. A sagrada família. São Paulo: Boitempoeditorial, 2003.

As condições e relações sociais dadas passaram a antever a produção da vida – a riqueza, etc. – nos marcos da sociedade burguesa como uma abstração, como riqueza abstrata, o fim-em-si do valor de troca sobreposto ao humano quando da sua produção. “Qualquer que seja a forma social da riqueza, os valores de uso constituem sempre seu conteúdo, que permanece em primeiro lugar, indiferentemente a essa forma” (MARX, 2007, p. 50). Mas o conteúdo da riqueza se perdeu na necessária universalização do valor de troca pressuposto no desenvolvimento das forças produtivas capitalistas.

O primeiro salto mortal das mercadorias é o salto mortal que o projeto emancipatório da modernidade foi adquirindo: desfazer-se de qualquer conteúdo social na forma imediata da existência humana e social (DUTRA JR, 2010).

A produção social do homem, seus produtos e por vezes suas relações, na vida social são intercambiáveis apenas como coisa. Desaparece a força vital (músculos e cérebro) contida no hiato entre o fazer-se coisa (homem) e o fazer-se homem (coisa).

O trabalho social que cristaliza as mercadorias escapa ao valor de uso e tem sua sociabilidade constituída no movimento do valor de troca. Enquanto valor de uso o trabalho social era percebido como essência na/para troca, na condição de valor de troca o dinheiro é percebido como tal essência. O trabalho social deixa de ser trabalho concreto para ser, nos marcos da regulação capitalista, apenas trabalho abstrato. O homem por sua vez perde sentido enquanto concreto e se abstrai.

O tempo de trabalho abstrato socialmente necessário passa a ser medido do valor contido nas mercadorias. A regulação rítmica que funda a lógica do tempo-espço da modernidade capitalista está calcada nesse tempo que é medida do valor e das abstrações (riqueza abstrata) que passam a serem expostas como dinheiro (DUTRA JR, 2010). Como elucida Marx (2011b) nos *Grundrisse*:

Todas as mercadorias são dinheiro perecível; o dinheiro é a mercadoria imortal. Quanto mais se desenvolve a divisão do trabalho, tanto mais um produto imediato deixa de ser um meio de troca. Surge a necessidade de um meio de troca universal, *i. e.*, de um meio de troca que seja independente da produção específica de cada um. No dinheiro, o valor das coisas está separado de sua substância. O dinheiro é originariamente o representante de todos os valores; na práxis, as coisas se invertem e todos os produtos e trabalhos reais devêm os representantes do dinheiro. Na troca direta cada artigo não pode ser trocado por qualquer outro, e uma atividade determinada só poder ser trocada por produtos determinados. O dinheiro só pode superar as dificuldades inerentes ao escambo na medida em que as generaliza, as torna universais. É absolutamente necessário que

elementos separados à força, mas essencialmente ligados, se revelem por erupção violenta como *separação* de algo essencialmente conectado. A unidade se restaura *violentamente* (MARX, 2011b, p. 98).

Nas palavras de Karl Marx:

Cada indivíduo possui o poder social sob a forma de uma coisa. Retire da coisa esse poder social e terá de dar tal poder a pessoas sobre pessoas. Relações de dependência pessoal (de início, inteiramente espontâneas e naturais) são as primeiras formas sociais nas quais a produtividade humana se desenvolve de maneira limitada e em pontos isolados. Independência pessoal fundada sobre uma dependência *coisa* é a segunda grande forma na qual se constitui pela primeira vez um sistema de metabolismo social universal, de relações universais, de necessidades múltiplas e de capacidades universais. A livre individualidade fundada sobre o desenvolvimento universal dos indivíduos e a subordinação de sua produtividade coletiva, social, como seu poder social, é o terceiro estágio. O segundo estágio cria as condições do terceiro. Por isso, as condições patriarcais, bem como as antigas (justamente como as feudais), declinam com o desenvolvimento do comércio, do luxo, do *dinheiro*, do *valor de troca* na mesma medida em que com eles emerge na sociedade moderna (MARX, 2011b, p. 106).

O aprofundamento da divisão do trabalho, a conseqüente necessidade de ampliar os meios de troca, e as formas de controle social aprofundam a dimensão egoísta na sociabilidade, que ganha sua conformação universal com o desenvolvimento do dinheiro e do valor de troca na sociedade moderna.

Os elementos separados à força permanecem conectados, como o trabalho concreto e o trabalho abstrato, o homem egoísta do homem genérico, o *bourgeois* do *cityoan*. A violência revela o quanto, as conexões permanecem, contudo são escamoteadas e impedidas de se efetivarem numa práxis; a unidade pressupõe ruptura que assenta-se na divisão social do trabalho.

A dimensão *coisificante* mostra que as relações sociais estão completamente subvertidas pelo cálculo tirânico do tempo da troca, do mercado. O poder social aparece ao homem apenas enquanto for possuidor de coisas.

A experiência espaço-temporal moderna amplia sua paisagem desenvolvida, dinâmica e diferenciada (BERMAN, 2007; BAUDELAIRE, 2010; BENJAMIN, 2012, 2013c; MARX, 2002, 2005a, 2009, 2011b), um palimpsesto que cria com o desenvolvimento capitalista viabilidades *ad infinitum* nos campos da ciência, da razão e da dominação. Mas a efetivação dessa experiência resolve as demandas do controle social pelo âmbito da mercantilização da vida.

O dinheiro, na forma de coesão social central adquirida na modernidade, coloca a serviço da *equivalência geral* as dimensões potenciais afloradas na história recente, que a emancipação política repõe no reflexo do que deve ser alcançado – horizonte de expectativa. Entretanto convém indagar em qual direção às forças ocultas pela *dimensão política* continuam sendo postuladas e resguardadas ideologicamente ao longo da herança moderno-iluminista?

Os princípios norteadores do mundo em transformação, da revolução engendrada pela burguesia desde a crise do absolutismo à Revolução Francesa, carregam consigo um mundo novo em razão de uma nova forma de produzir socialmente, homens produzindo em sociedade e produzindo a sociedade dialeticamente.

É fundamental, para pensar criticamente o projeto emancipatório da modernidade, desvendar os meandros da historicidade dessa produção social e do homem que lhe corresponde, e assim poder levar a cabo e radicalizar a viabilidade do projeto emancipatório moderno, única forma do homem poder se enxergar no outro sem equivaler ao estranho de si.

3 A CIRCULARIDADE DO ESPAÇO-TEMPO DO CAPITAL: GEOGRAFIA DAS PASSAGENS.

Walter Benjamin (2013a), analisando o *trauerspiel*, drama trágico alemão e sua historicidade, observou que conforme a crença da época o enredo do drama estava de forma tangível e concreta no próprio curso da história, cabendo apenas encontrar as palavras (p. 57), a história era cenário. Desenvolvida no contexto da transição da Idade Média às novas formas de sociabilidade imanentes aos pôres teleológicos⁴² do sociometabolismo do capital a forma da temporalidade inerente não escapa a Benjamin, que em sua pesquisa percebe o mítico a se colocar perante a história como destinação pressuposta, o espaço-tempo do ciclo do capital edificava-se.

[...] a imagem do movimento dos ponteiros é indispensável para a representação do tempo repetível e não qualitativo da ciência matemática. Nesse movimento reflete-se, não apenas a vida orgânica do homem, mas também as manobras do cortesão e as ações do soberano, que, seguindo o modelo do Deus que intervém em ocasiões específicas, interfere contínua e diretamente nos mecanismos do Estado para ordenar os dados do processo histórico numa sequência por assim dizer espacialmente mensurável, regular e harmônica (BENJAMIN, 2013a, 97).

A perspectiva do espaço-tempo passa a antever a nova circularidade nascente – a do capital. Benjamin (2013a) fala do tempo histórico e do tempo mecânico: o primeiro é o tempo infinito e não preenchido em cada instante; o segundo é o tempo da regularidade, dos ponteiros do relógio, um tempo vazio, coerente, porém, com a forma mercantil a se estruturar. Matos (1989) capta a imanência da temporalidade subjacente no drama trágico alemão de Benjamin, não escapando o caráter diferencial do tempo histórico da transição; o tempo do relógio – o pressuposto do valor de troca – ganha centralidade e o tempo do calendário – o

⁴² “[...] a teleologia, em sua essência, é uma categoria posta: todo processo teleológico implica o pôr de um fim e, portanto, numa consciência que põe fins. Pôr, nesse contexto, não significa, portanto, um mero elevar-se-à-consciência, como acontece com outras categorias e especialmente com a causalidade; ao contrário, aqui, com o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, nesse caso, um caráter irrevogavelmente ontológico. Em consequência, conceber teleologicamente a natureza e a história implica não somente que ambas possuem um caráter de finalidade, que estão voltadas para um fim, mas também que sua existência, seu movimento, no conjunto e nos detalhes devem ter um autor consciente. O que faz nascer tais concepções de mundo, não só nos filisteus criadores de teodiceias do século XVIII, mas também em pensadores profundos e lúcidos como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar primordial: a necessidade de que a existência, o curso do mundo e até os acontecimentos da vida individual – e estes em primeiro lugar – tenham um sentido” (LUKÁCS, 2013, p. 48).

possível do valor de uso – vai sendo tragado pelo movimento incessante no espaço-tempo que se descortinava. “A modernidade é, deste ponto de vista, um palco no qual a aura mercantil do ‘sempre novo’ substitui a ‘história petrificada’ do barroco teatral” (MATOS, 1989, p. 34).

Nessa quadra da história a ‘*repetição*’ - do tempo regular do relógio - (MATOS, 1989), requerida pela circularidade produtiva do mais valor, representa a passagem do em-si ao para-si tornada possível. O *repetir* busca a sanção histórica que distancia os pôres teleológicos do valor de uso da compreensão e realização ontológica humana. A repetição representa tanto a metáfora marxiana contida no 18 Brumário, quanto as possibilidades de salto, cujo resgate da tradição dos oprimidos atualiza em latência⁴³.

Na modalidade do drama trágico que aborda caracteristicamente o ato governar, Benjamin (2013a) indica que o tirano e o mártir são a face de Jano do monarca no Barroco. Entretanto o tirano tem a função de restabelecer a ordem em tempos de exceção, com isso a utopia barroca sinaliza para colocação de leis férreas da natureza no lugar do acontecer histórico. A mediação da função se sobrepõe à figura do monarca em si⁴⁴.

Nesse íterim a abrangência do tempo do calendário apontava para a história universal como história salvífica (salvação), sob a égide da secularização do *ethos* cristão e sua dominação ideológica no âmbito do desenvolvimento das forças produtivas presentes.

O *Trauerspiel* expressava sua filosofia da história como percurso salvífico *naturalizado* e a história encontrava certa abrangência nas mediações estruturadas pelos “[...] mistérios e as crônicas cristãos, [que] dão a ver a totalidade do processo histórico, o decurso da história universal como história salvífica” (BENJAMIN, 2013a, p. 75).

O processo mais geral do espaço-tempo encontrava sua ontologia nas formas metafísicas dos monarcas representativos do processo, não possuía uma afirmação do ser social (homem) na práxis ontológica (LUKÁCS, 2013), senão pela história representada pelas mãos invisíveis do monarca; o homem sem a necessidade de ter

⁴³ “Tal como a moda, a história é revivida, mas segundo essa duplicidade: como *repetição* ou como *sentido inédito*, como *catástrofe* ou como *redenção*” (MATOS, 1989, p. 42).

⁴⁴ “O príncipe, cuja pessoa é depositária da decisão do estado de exceção, demonstra logo na primeira oportunidade que é incapaz de tomar uma decisão [...] O que fascina sempre na queda do tirano é a contradição em que convivem, na consciência da época, a impotência e a abjeção da sua pessoa e a convicção da força sacrossanta de sua função” (BENJAMIN, 2013a, p. 66 e 68).

rosto, e que todavia garantia a manutenção do status quo da ordenação feudal já em crise.

A linguagem formal do drama trágico, que está a constituir-se, pode perfeitamente ser vista como o desenvolvimento de necessidades contemplativas inerentes à situação teológica da época [...] A Idade Média acentuava a precariedade do acontecer histórico e a transitoriedade da criatura como estações de um percurso salvífico (BENJAMIN, 2013a, p. 77).

No percurso da *salvação*, a atividade histórica, observa Benjamin (2013a), dá-se a conhecer sob a forma de maquinações. Convém estar atento ao fato de que nenhum rebelde, na perspectiva do drama barroco, se colocava em confronto com o monarca petrificado como mártir na perspectiva cristã, tomado por alguma convicção revolucionária, todavia o descontentamento era a sua expressividade. O soberano ostenta dignidade moral totalmente estranha à história; algo característico da atitude dos protagonistas do drama Barroco.

Benjamin relata a concepção que vai embasando a história em tela,

A concepção da história do século XVII foi definida, numa expressão feliz, como 'panoramática'. 'Toda a concepção da história deste tempo pitoresco é determinada por uma montagem de tudo que é memorável'. Ao secularizar-se a história no palco segue-se a mesma tendência metafísica que, pela mesma época, levou, no campo das ciências exatas, à descoberta do cálculo infinitesimal. Em ambos os casos o dinamismo do processo temporal é captado e analisado numa imagem espacial. A imagem do espaço cênico, mais exatamente, da corte, torna-se chave da compreensão do processo histórico, porque a corte é o mais íntimo dos palcos (BENJAMIN, 2013a, p. 91)

No drama trágico a função da corte é a de ser um “[...] cenário eterno e natural do curso da história” (BENJAMIN, 2013a, p. 92). O tempo do calendário necessita expressar-se como o espaço do calendário, e a corte era a sua geografia.

A análise benjaminiana (2013a) se debruça sobre uma época de transição ao sociometabolismo do capital, sob tal perspectiva o espaço-tempo do calendário concernente ao drama barroco – de um palco mais abrangente da história – é capitulada pela divisão social do trabalho na circularidade mercantil.

Em sua percepção os vínculos que estarão presentes nas passagens parisienses já se afiguravam, onde as possibilidades de mobilidade da *flânerie* acabam sendo uma expressão da materialidade contraditória do espaço-tempo do capital.

Os imperativos do cálculo⁴⁵, a princípio, nas engrenagens do novo espaço-tempo dos séculos XVII e XVIII, podia exprimir-se no movimento, que Leibniz, na esteira de Newton, concebia segundo o cálculo infinitesimal⁴⁶, na nova divisão social do trabalho o parâmetro da relação espacial está na dimensão micro, ao palco da encenação histórica não caberia mais a corte; o ‘chão da fábrica’, mesmo em potência, era a representatividade desse micro (atomização do processo produtivo e do homem); quanto ao monarca e à moralidade da dimensão salvífica do drama trágico, a centralidade do tempo do relógio inverteria certas ordenações.

Mesmo com o príncipe antropomorfizando-se nos ponteiros do relógio-engrenagem, no início da transição, Benjamin elucida a dimensão cuja referência processual em desenvolvimento materializava-se:

Não é por acaso que o relógio domina com a sua imagem estas passagens. No célebre símile do relógio, de Geulincx, que esquematiza o paralelismo psicofísico na forma de dois relógios precisos e sincronizados, o ponteiro dos segundos impõe, por assim dizer, o seu ritmo aos acontecimentos dos dois mundos. Por muito tempo – como se pode ver ainda nos textos das cantatas de Bach –, a época pareceu fascinada por esta ideia. Como Bergson mostrou, a imagem do movimento dos ponteiros é indispensável para a representação do tempo repetível e não qualitativo da ciência matemática. Nesse movimento reflete-se, não apenas a vida orgânica do homem, mas também as manobras do cortesão e as ações do soberano, que, seguindo o modelo do Deus que intervém em ocasiões específicas, interfere contínua e diretamente nos mecanismos do Estado para ordenar os dados do processo histórico numa sequência por assim dizer espacialmente mensurável, regular e harmônica. ‘O príncipe desenvolve todas as virtualidades do Estado por meio de uma espécie de criação contínua. O príncipe é o Deus cartesiano transposto para o mundo político’ (BENJAMIN, 2013a, p. 97).

O 18 Brumário de Luís Bonaparte, de Karl Marx (2011a), apresenta comicamente um exemplo do príncipe cartesiano, responsável por estabilizar a cena

⁴⁵ Expressão utilizada por István Mészáros para se referir à maneira totalitária da apropriação que o capital opera no campo de todas as mediações humanas. In: MÉSZÁROS, I. O desafio e o fardo do tempo histórico. São Paulo: Boitempoeditorial, 2007.

⁴⁶ In: CARVALHO, T. F. & D’OTAVIANO, I. M. L. Sobre Leibniz, Newton e Infinitésimos: das origens do cálculo infinitesimal... <http://revistas.pucsp.br/index.php/emp/article/viewFile/544/432>. “Newton tentou inicialmente, valendo-se de intuições geométricas conjugadas com elementos da então recentemente aperfeiçoada linguagem algébrica, dar consistência lógica e formal ao seu cálculo infinitesimal, construído como suporte matemático necessário à construção de um sistema natural baseado em leis naturais universais [...] Assim como Newton, Leibniz pretendia encontrar um modo de quantificar fenômenos que variam uniformemente com o tempo [...] Nessa obra [Nova methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus, quae nec fractas nec irracionales quantitates moratur, et singulare pro illis calculi genus Leibniz, 1684], utilizando os infinitésimos como “instrumentos úteis”, embora “ficcional”, introduz, sob a notação dx, a noção de diferencial para designar uma “quantidade infinitamente pequena”, associada a uma variável x” (2006, p. 18 – 20). A materialidade do cálculo infinitesimal está diretamente vinculada ao avanço das relações de propriedade e intercâmbio capitalistas e do ponto de vista espaço-temporal buscam a regularidade requerida pela circularidade mercantil nascente.

política da França, tendo por função central conter o avanço da luta de classes e do crescimento político do proletariado francês, e com isso permitir a continuidade do reinado dos banqueiros – bem como da repetição não qualitativa presumida pelo trabalho abstrato em desenvolvimento.

O tempo sincrônico no ‘chão da fábrica’ cristalizava o elemento material da mercantilização da vida e o espaço sincrônico do ciclo da distribuição e circulação do capital se expandia na imanência sociometabólica historicamente determinada.

Benjamin (2013a) consegue captar bem a nova materialidade que se ocultava nos pores teleológicos que o drama trágico sinalizava, como corolário das contradições da produção material. Percebeu, a partir das alegorias e conexões do *Trauerspiel*, que os demônios pagãos se unificaram na figura de satanás, o que era a expressão do primado da materialidade que à época vinha tomando corpo, e que apontava para a conexão que havia entre a posição da igreja (da cristandade barroca à medieval), do drama trágico que manifestava um espírito paleocristão, e de outras cosmovisões, de caráter obscurantista, a exemplo da astrologia.

Para o drama trágico houve a cristalização na figura de satanás da ligação entre o elemento material e o demoníaco. Como afirmou Benjamin: "Foi, sobretudo possível, com a concentração das diversas instâncias pagãs num único Anticristo teologicamente bem definido, atribuir à matéria, e de forma mais clara do que através de muitos demônios, essa aparência sombria e dominadora" (2013a, p. 245).

Por hora, a matéria, em sua dimensão socialmente posta como demoníaca, experimentou o domínio pelo saber e pelo excedente nas mãos dos que controlam inclusive um plano por suposto imaterial; e a metafísica se encarregava de depurar as possíveis aproximações dos que laboravam a matéria natural do produto fetichista que surgia.

Em certa medida a fantasmagoria tem seu toque de demoníaco, no sentido dos limites do saber - o saber ganha contornos misteriosos assim como a matéria - e do possuir. Por essa razão Marx (2013) viu – como Benjamin – que o pecado original da teologia e da economia sempre possui um *ethos* condenatório, ao menos para os desfavorecidos (a classe trabalhadora); pois uma diz da condenação do homem ao trabalho e a outra esconde o rosto que esse homem tem; e quem é ele.

A consciência sucumbia à dimensão e ao preço cobrado pelo Midas do domínio material do dinheiro não expiatório, pois mesmo que não cometesse o pecado original, a lenda e a teologia econômico-social o condenará.

O palco agora, ao contrário do *ethos* metafísico do drama Barroco, é um vínculo realizativo posto nas mediações do dinheiro.

O demônio agora é mefistofélico e o homem fáustico; os ponteiros do relógio moderno via inscrito a efígie do *desenvolvimento* e o espaço-tempo passou a carregar-se de componentes fantasmagórico, típicos das formas mercantis em gestação, que não poderia se efetivar caso entraves, como Filemon e Baucis⁴⁷, não fossem eliminados.

3.1. PASSAGENS PRIMEVAS: REFLETINDO A GEOGRAFIA DO HOMEM FÁUSTICO.

O *Fausto*⁴⁸ perpassou sessenta anos da vida de J. W. Goethe para ser completada, ao concluí-la já havia alcançado oito décadas de idade. A vida de Goethe (1749 – 1832) perpassou um período de intensificação da materialidade mercantil capitalista em pleno desenvolvimento. Mazzari (2011), na apresentação do Fausto II, retrata uma série de acontecimentos históricos que não passaram despercebidos para Goethe, compondo sua escrita do Fausto; a transição do feudalismo para a moderna sociedade burguesa era a perspectiva.

Da afirmação sociometabólica da economia burguesa à sua afirmação política, representadas pelas Revoluções⁴⁹ inglesa e francesa contemporâneas à Goethe, remetem-se a conexões estabelecidas da ampliação do capital e seu ciclo. Para Mazzari (2011), *Fausto* expressa de forma lúcida as efetivações da modernização capitalista e do valor de troca – ‘tirânico processo colonizatório e a Era Industrial’ (p. 13) –, considerando conseqüentemente a dimensão contraditória que aprisiona socialmente o homem aos ditames mercantis e lhe confere possibilidades de libertação das forças da natureza, conforme observaram de outros leitores atentos do Fausto como Marshall Berman⁵⁰ e Alfredo Bosi⁵¹.

⁴⁷ Um casal que aparece na trama de *Fausto* de Goethe – quinto ato. Quando Fausto e Mefisto levam a cabo o projeto colonizatório o casal representa um impasse ao novo espaço-tempo em formação.

⁴⁸ GOETHE, J. W. *Fausto: uma tragédia – Segunda parte*. Tradução Jenny Klabin Segall; apresentação, comentários e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Editora 34, 2011.

⁴⁹ O historiador Eric Hobsbawn chama de “dupla revolução”: a Revolução Francesa de 1789 e a Revolução industrial inglesa contemporânea. In: HOBBSAWN, E. *A era das revoluções 1789 – 1848*. 25º Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

⁵⁰ *Fausto de Goethe: a tragédia do desenvolvimento*. In: BERMAN, M. *Tudo o que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; p. 50 – 108.

⁵¹ *Lendo o Segundo Fausto de Goethe*. In: BOSI, A. *Ideologia e contraideologia: temas e variações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010; p. 203 – 223.

Eric Hobsbawn (2010), no livro a *Era das Revoluções*, chama a atenção para o contexto histórico analisado, como um período em que triunfa o capitalismo liberal burguês; o período da ‘dupla revolução’.

Ante os negociantes, as máquinas a vapor, os navios e os canhões do Ocidente – e ante suas ideias –, as velhas civilizações e impérios do mundo capitularam e ruíram [...] E ainda assim a história da dupla revolução não é meramente a história do triunfo da nova sociedade burguesa. É também a história do aparecimento das forças que, um século depois de 1848, transformariam a expansão em contração (HOBSEBAWN, 2010, p. 22 – 23).

Esse período é marcado pela ampliação do domínio espaço-temporal na escala mundo por parte de uns poucos regimes ocidentais, segundo a argumentação desenvolvida por Eric Hobsbawn. Um período cuja densidade histórica no âmbito da expansão capitalista perpassa desde a construção do primeiro sistema fabril em Lancashire e da Revolução Francesa de 1789, à construção da primeira rede de ferrovias, bem como da publicação do Manifesto Comunista (HOBSEBAWN, 2010).

O Manifesto Comunista (MARX & ENGELS, 2007b) situa a ascensão da burguesia à centralidade dos poderes políticos e econômicos. Domina e revoluciona os meios e relações de produção, ao passo que as formas idílicas e as reminiscências feudais são destruídas para que a razão monetário-mercantil siga o curso da dominação da divisão social do trabalho e da propriedade privada, expressos, por exemplo, na legislação inglesa da época dos cercamentos.

A geografia desenhada pelo manifesto abrigava a expansão e desenvolvimento do espaço-tempo do capital e de todas as suas relações pressupostas, como a propriedade privada, a divisão do trabalho, o capital, o dinheiro, o mais-valor, a mercadoria, o preço, o lucro, o exército de trabalhadores de reserva, a luta de classes, dentre outras.

Considerando-se a moderna noção do *desenvolvimento*, atrelada, segundo Bosi (2010), à expansão de poder – progresso técnico, domínio econômico-político, ampliação das forças produtivas etc. –, ela representa ideologicamente uma ideia-força do nosso tempo (a moderna era do capital).

A matriz do desenvolvimento, conforme argumentava desenvolveu-se na forma primeva conectada ao pensamento filosófico idealista de Hegel, situado entre

o progressismo das Luzes e as esperanças do romantismo liberal; ao contrário das noções de “evolução” e “progresso” apoiadas nas recentes descobertas científicas.

A matriz idealista da *Fenomenologia* de Hegel (uma história do Espírito através do tempo) é inerente ao seu postulado central de que a Ideia vai se des-envolvendo, des-dobrando, des-enrolando, o que já está contido no seu núcleo, para chegar, afinal, à Autoconsciência, isto é, ao conhecimento que o espírito humano tem de si mesmo e da sua própria história. Desenvolver, portanto, não significa simplesmente progredir ou evoluir, mas extrair de um fundo prévio e potencial todas as formas que aí estavam ‘envolvidas’, e conduzi-las à luz da razão (BOSI, 2010, p. 199).

Ainda é retratado por Bosi (2010) que a marcha para frente do espírito na concepção hegeliana é estruturada numa espécie de movimento em espiral, subsumida na mediação de um desenvolvimento dotado de racionalidade própria, leitura esta que coloca no lugar da Providência a ‘astúcia da razão’, a se valer dos desejos e contingências das situações dos indivíduos no percurso do Espírito absoluto, universal.

Hegel (2011b) na *Ciência da Lógica* retoma alguns pontos da sua *Fenomenologia* em que as conexões relativas à ‘astúcia da razão’ são o devir homem da consciência em movimento, portanto falta a materialidade das relações sociais aos princípios idealistas. Ao retomar Anaxágoras afirma que o mesmo,

[...] é celebrado como aquele que expressou pela primeira vez o pensamento, ao afirmar que o *nus*, o *pensamento*, tem de ser determinado como princípio do mundo e que a essência do mundo tem de ser determinada como o pensamento. Com isso ele lançou o fundamento de uma visão intelectual do universo, cuja configuração pura tem de ser a *lógica*. Não se trata nela de um pensamento *sobre* algo, que residiria por si mesmo, como base, fora do pensamento, nem de formas que deveriam fornecer meros *indícios* da verdade; e sim, as formas necessárias e as próprias determinações do pensamento são o conteúdo e a própria verdade suprema (HEGEL, 2011b, p. 29)

Algo que permeia toda a *ciência da lógica* hegeliana é que mesmo as categorias estabelecendo-se como conceitos no movimento do em-si ao para-si, por seu turno representativos da história, o devir é o que põe a efetivação do próprio ser e da negatividade dialética. A superação é conceito chave na filosofia para Hegel (2011b), uma determinação a se efetivar para todos os lados, mesmo na relação do superado como *ser* que torna-se *nada*, o ponto de partida não lhe escapa, o *nada* contém a imediatidade do ser.

O complexo categorial hegeliano, todavia não rompe com a Ideia; o pensamento; o conceito⁵²... O *desenvolvimento* é o percurso em espiral da Ideia que se põe Espírito, cuja mediação efetiva-se na forma estatal.

Qual seria a relação entre a socialidade cuja filosofia de Hegel é expressão e o percurso da geografia do homem fáustico? O sociometabolismo do período aponta para as conexões.

O capitalismo ainda não estava plenamente consolidado na França e na Alemanha no começo do século XIX e, no entanto, o projeto do domínio crescente do homem sobre a natureza, por meio das técnicas e da maquinaria, já se articulava nos herdeiros da Ilustração francesa, do liberalismo econômico inglês e da dialética idealista alemã [...] (BOSI, 2010, p. 202).

O domínio sobre a produção da natureza sendo estabelecido e refletido desde a Ilustração, passando pelo idealismo alemão – em particular pela filosofia hegeliana – na forma do percurso do Espírito e a objetivação dominante no âmbito do espaço-tempo, somados ao liberalismo econômico, configura a mediação das conexões da sociabilidade e dos pôres teleológicos do sistema do capital. A ascensão do *ethos* mercantil é o elo trágico entre o *desenvolvimento* e a geografia do homem fáustico.

O homem fáustico é o homem plasmado naquilo que Berman (2007), em sua leitura do Fausto, qualifica de *tragédia do desenvolvimento*, inscrita como condição *sine qua non* da divisão social do trabalho, cujo vigor a angústia de Goethe deu vida em seu Fausto e nas esperanças e utopias enredadas que carrega as contradições da produção da vida material de todo um período.

A *tragédia do desenvolvimento* tem relação direta com o estabelecimento da riqueza nas sociedades em que reina a produção mercantil, o acúmulo de mercadorias, e sua forma elementar e fantasmagórica: a mercadoria individual.

Na corte do Imperador, os planos estabelecidos de início por Fausto e Mefistófeles – na segunda parte do livro –, como a cunhagem do papel-moeda, já denotam a forma fetichista que o dinheiro assume na modernidade. Representação universal do valor de troca ele jamais poderia se estabelecer sem o seu corolário, o valor de uso.

⁵² “Esse começo é o todo, que retornou a si mesmo de sua sucessão no tempo e de sua extensão no espaço; é o conceito que-veio-a-ser *conceito simples* do todo” (2011, p. 31) In: HEGEL, G. W. F. A fenomenologia do espírito. 6º Ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

A perversidade do percurso estabelecido no domínio do seu fundamento elementar do valor de uso, é que a sua manifestação e objetivação estão sempre alienadas para outrem na ordem sociometabólica do capital; seja destinada, como assinala Marx (2013), para o estômago ou a fantasia. O valor de uso é substituído pelo valor de troca.

A *tragédia do desenvolvimento* é a rendição de todas as formas do existir social à perseguição da Moeda número um⁵³ - ‘moeda fundadora’ – e seus pretensos poderes mágicos.

A quem não falta algo? No mundo inteiro,
Isto a um, isso a outro. Aqui é o dinheiro.
De fato, do ladrilho não o apanhas,
Mas cabe achá-lo ao sábio: nas entranhas
Da terra, em rochas, num reduto,
Ouro cunhado há lá; lá há ouro bruto.
Usa o homem, para erguê-lo à luz do dia,
Do espírito e da natureza a energia (GOETHE, 2011, p. 56).

O plano econômico estabelecido sugere a busca do dinheiro e do ouro, a crise em que se encontra o Império – de onde parte o desenrola da trama da segunda parte do *Fausto* – impele o monarca a ceder ante a astúcia mefistofélica para sanar as contas do Estado, ajustando novamente os trilhos do desenvolvimento e da dominação.

Os poderes mágicos mefistofélicos são próximos à aparência da mercadoria produzida e seu fetichismo, por essa razão dinheiro e magia tem equivalência funcional⁵⁴. Mefisto sugere a busca alquímica da pedra filosofal para produzir ouro suficiente, porém a disponibilização do papel-moeda em excesso acabaria por desenvolver uma crise inflacionária. Curioso é que a provocação mefistofélica antevê as dificuldades que adviriam do plano: “E se a pedra filosofal tivessem, ainda o filósofo faltava à pedra” (p. 67).

⁵³ A busca incessante da Moeda n° 1 pelos personagens do desenho de Walt Disney, Tio Patinhas, aborda a centralidade que a equivalência universal representada pelo dinheiro e o fetiche da riqueza abstrata dada pela posse da primeira Moeda exercem no conjunto da sociabilidade fundada no valor de troca e no mercado. A metáfora desenvolvida por Martins em seu texto: Tio Patinhas no centro do universo; exemplifica como as relações sociais estão fundadas na forma alienada de conceber o dinheiro em si com a posse da riqueza, eliminando o trabalho, no sentido ontológico, da constituição da produção e riqueza social, e condenando os seres humanos na busca sem sentido do fim em si da lógica autovalorativa do capital. Ver: MARTINS, J. S. Tio Patinhas no centro do universo. In: MARTINS, J. S. Uma sociologia da vida cotidiana: ensaios na perspectiva de Florestan Fernandes, Wright Mills e Henri Lefebvre. São Paulo: Contexto, 2014; p. 93 – 103.

⁵⁴ BINSWANGER, H. C. Dinheiro e magia: uma crítica da economia moderna à luz do Fausto de Goethe. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

Nesse ponto é possível remontar à natureza do mais-valor: mesmo com a centralidade da troca, o valor de uso é a *pedra filosofal*, mas a especificidade contraditória da produção capitalista expulsa também o ‘filósofo-produtor’ da materialidade das relações capitalistas.

A fonte “mágica” da riqueza, que o papel-moeda representa e procura esconder no seu desvelamento transcendental é a perversa inversão que no plano aparente nos faz crer que é a Moeda que faz o ser humano (riqueza), e não o ser humano (riqueza) que faz a Moeda.

A naturalização poderia encontrar somente esse caminho suposto mediante o "natural" presumido da história no bojo da ideologia capitalista: ela esconde a perversão da igualdade jurídica substanciada na desigualdade econômica da divinizada/mágica/transcendental propriedade privada dos meios de produção, que condenou milhões à venda da sua força de trabalho como única forma de sobreviver, quando os poucos escondidos por trás da Moeda nº 1 dizem ser natural essa condenação.

A lei geral da acumulação capitalista consubstancia o componente trágico do avanço das forças produtivas e das relações de produção como a negação das possibilidades do existir humano pelas mãos da sua própria criação/fruição. O *trabalho* como pôr teleológico fundante do ser social é a chave do trabalho alienado que alimenta o homem fáustico.

O único meio de que o homem moderno dispõe para se transformar – Fausto e nós mesmos o veremos – é a radical transformação de todo o mundo físico, moral e social em que ele vive. A heroicidade do Fausto goethiano provém da liberação de tremendas energias humanas reprimidas, não só nele mesmo, mas em todos os que ele toca e, eventualmente em toda sociedade a sua volta. Porém, o grande desenvolvimento que ele inicia – intelectual, moral, econômico, social – representa um altíssimo custo para o ser humano. Este é o sentido da relação de Fausto com o diabo: os poderes humanos só podem se desenvolver através daquilo que Marx chama de “os poderes ocultos”, negras e aterradoras energias, que podem irromper com força tremenda, para além do controle humano. O *Fausto* de Goethe é a primeira e ainda a melhor *tragédia do desenvolvimento* (BERMAN, 2007, p. 54)

A leitura de Berman (2007) indica três metamorfoses que Fausto enfrenta na trama: na primeira parte da tragédia é o Sonhador; que transforma-se em o Amador, já em contato com Mefisto; e sela a aposta pactuária ao fim da vida como o Fomentador.

O Fausto Sonhador, em seu quarto de trabalho na primeira parte da tragédia, busca produzir conhecimento científico, mas é prisioneiro de uma vida de isolamento. Berman (2007) observa de forma sagaz que ao invocar o Espírito da Terra, esse mesmo espírito questiona Fausto para que se torne um autêntico ser humano.

A tensão captada por Goethe e incorporada ao poema reflete as mediações do desenvolvimento das forças produtivas e a dimensão ideológica correspondente, entre as forças do feudalismo em crise, todavia presentes, e as amarras do modo burguês pondo-se metabolicamente. Daí a tensão, apontada na análise de Berman (2007), entre a vida interior e exterior do *Fausto Sonhador*, na primeira parte da tragédia.

Fausto busca toda uma dimensão perdida em seu próprio ser que irá se libertar no momento em que o tilintar dos sinos da igreja impedem seu fim⁵⁵, e o novo começo é selado no seu encontro com Mefisto.

Justamente na passagem do Deus do verbo ao Deus da ação, o Deus do Livro do Gênesis, criador; Fausto se depara com o diabo, meditando em seu quarto solitário. A representatividade mefistofélica denota a negatividade estruturada pelo poder de criação que as forças emergentes na temporalidade fáustica pressupõem.

É nesse exato momento – para desenvolver o sentido da nova relação de Fausto e para lhe dar o poder de imitar o Deus concebido por ele – que o diabo aparece. Mefistófeles explica que a sua função é personificar o lado sombrio, não só da criatividade mas da própria divindade, e com isso esclarece o subtexto do mito judaico-cristão da criação. Pode Fausto ser tão ingênuo para acreditar que Deus realmente criou o mundo “a partir do nada”? Com efeito, nada provém de nada; é apenas em função ‘de tudo aquilo que você chama pecado, destruição, mal’ que pode ocorrer qualquer criação [...] Não obstante, ele é ao mesmo tempo ‘parte do poder que não criaria nada a não ser o mal, e no entanto cria o bem’. Paradoxalmente, assim como a força e a ação destrutiva de Deus são cosmicamente destrutivas, a concupiscência demoníaca pela destruição vem a ser criativa (BERMAN, 2007, p. 61 – 62).

O enredo do Fausto é prenhe da busca pela criação, contudo o percurso do personagem e as conexões que se estabelecem na obra sempre apontam a íntima relação entre esta e a destruição. Os elos entre destrutividade e a criatividade destravam para Fausto o que Berman (2007) designa do *autodesenvolvimento*; dissipam-se as dúvidas morais que poderiam servir de entrave e a pergunta muda

⁵⁵ Quando decide acabar com a vida Fausto interrompe os planos quando os sinos da igreja tocam In: GOETHE, J. W. Fausto – primeira parte. Trad. Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2011.

de tom, ao invés de: *Deveria fazê-lo?*; a questão premente será a partir do encontro com Mefisto: *Como fazê-lo?* (p. 63).

As amarras – situadas no primeiro livro – continuam a serem quebradas. Fausto gravita em torno de sua interiorização e das contradições que o seu olhar voltado para si lhe imputa, preso aos limites de onde habita e ainda atormentado por acontecimentos do passado a ruptura destrutivo-criativa representa libertar forças – naturais e sociais – e deslocar o olhar/ação para fora.

A percepção de Walter Benjamin conseguiu observar de forma perspicaz esse caráter destrutivo; em suas palavras tal caráter “[...] conhece apenas uma divisa: criar espaço; conhece apenas uma atividade: abrir caminho. Sua necessidade de ar puro e de espaço é mais forte do que qualquer ódio⁵⁶” (1986, p. 187); sendo possível ir além, se alimenta de um ódio produzido para suprir suas necessidades expansionistas, de ar e de espaço; vitais para a reprodução do trabalho alienado e do capital; para a reprodução alienante de seres humanos concretos desprovidos, através da propriedade privada – espaço/território – dos frutos da produção social.

A acepção benjaminiana aponta para o núcleo do que se concebe por geografia do homem fáustico; o caráter destrutivo é central ao capital em sua destrutividade e suas conexões e reordenações espaço-temporais visando a ampliação do mais-valor também possuem caráter tendencialmente destrutivo.

Ao apontar o espaço a ser criado / dominado no bojo da sociabilidade capitalista, Benjamin (1986) dá visibilidade aos projetos de dominação de classe na produção do espaço pelo capital, que não necessita saber, num primeiro momento, o que irá ocupar o lugar da coisa destruída; “[...] pelo menos por um instante, o espaço vazio, o lugar onde se encontrava a coisa, onde vivia a vítima. Certamente vai aparecer alguém que precise dele, sem ocupá-lo” (p. 187). Com a divisão social e territorial do trabalho capitalista haverá quem ocupe esse espaço como condição de manutenção reprodutiva do mais-valor, a própria renda da terra aponta nessa direção.

Na leitura do caráter destrutivo em Benjamin (1986) é que ele é inimigo do homem-estojo, que busca sua comodidade e tem a caixa como sua essência; imprimindo no forro de veludo a sua marca no mundo. Ao eliminar os vestígios da destruição algo é forçado a sair da caixa sem notar o que o forçou a fazê-lo;

⁵⁶ BENJAMIN, W. Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos / seleção e apresentação Willi Bolle; tradução Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix, Edusp, 1986.

Mefistófeles representa esse caráter destrutivo-criativo para os homens postos em mobilidade constante para a reprodução do capital, e para Fausto – homem-estorjo em seu quarto / “pequeno mundo” – ampliar as suas fronteiras é o horizonte.

A força destrutivo-criativa mefistofélica aliada ao Fausto situado para além dos limites do seu quarto encontra centralidade no dinheiro, e a externalidade desembocará na grandiosidade do projeto de colonização ao final da tragédia.

O dinheiro funcionará como um dos mediadores cruciais: como diz Lukács, ‘o dinheiro como extensão do homem, como poder sobre outros homens e circunstâncias’; ‘mágica ampliação do raio de ação humana por meio do dinheiro’. Fica óbvio, assim, que o capitalismo é uma das forças essenciais no desenvolvimento de Fausto (BERMAN, 2007, p. 63).

Fausto, impelido pelas forças do des-envolvimento monetário nascente ganhará mobilidade e continuará a alargar as suas fronteiras, bem como as fronteiras espaço-temporais que personifica.

Não sem motivo, nessa ampliação das fronteiras de ação e de forças internas e externas Fausto e Mefistófeles se lançam à corte – na cena do palatinado imperial: sala vasta com aposentos contíguos – onde o primeiro aparece na figura de Pluto⁵⁷; e pela primeira vez toma em mãos o bastão do arauto, para desencadear tesouros ilusórios e sanear as finanças do país (GOETHE, 2011, p. 109).

Em sua segunda metamorfose, conforme Berman (2007), Fausto vai aparecer como o Amador. Precisamente sua metamorfose segue apontando o que seria o continuar da transição de Fausto do seu “pequeno mundo”, sua cidadezinha e o envolvimento com Gretchen; ao dinheiro, ao abandono da vida acadêmica, à mobilidade; e uma das concessões de Mefisto nesse momento é estimular Fausto a confiar em si mesmo – a (auto)desenvolver-se.

No seu contato último com Gretchen é possível perceber que Fausto já está sendo impelido a um universo mais amplo de experiências; após a despedida vem o remorso, um misto de conexão com o seu “pequeno mundo” em que figurava a experiência de uma ordem próxima com a figura do amor e do passado. Mefistófeles

⁵⁷ Figura mitológica que representa o deus da riqueza: “Deméter a Pluto gerou, diva entre as deusas, unida ao herói Iasíon em desejável amor, em pousio com três sulcos, na fértil região de Creta, ao valoroso que vai pelas amplas costas do mar e terra inteira: a quem ao acaso encontra, e alcança suas mãos, a esse torna rico, e lhe dá grande fortuna” (HESÍODO, 2013, p. 99) In: HESÍODO; Teogonia. Trad. e intro. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

chama a atenção de Fausto alertando para o caminho necessário da desconexão das reminiscências que o prendem ao passado (BERMAN, 2007).

Eis o preço a se pagar para autodesenvolver-se como parte do desenvolver das circunstâncias e objetivações da materialidade experimentada na ampliação das fronteiras 'fáusticas'. "Não há possibilidade de diálogo entre o homem aberto e um mundo fechado" (BERMAN, 2001, p. 74). Por essa razão Berman (2001) registra que Gretchen opta pela morte como ruptura na direção do autodesenvolvimento de si, considerando que ultrapassar as fronteiras do "pequeno mundo" seria muito mais complexo para ela.

A *tragédia do desenvolvimento* do homem fáustico – e sua geografia desigual e combinada – comporta uma dialética entre o interno e o externo, o autodesenvolvimento e o desenvolvimento. O "pequeno mundo" começa a capitulação diante do sociometabolismo hodierno que constitui a pesada ruína a um só tempo da subjetividade-internidade, capturada pelas forças do imperativo do cálculo mediado pela produção do capital, e da objetividade-externalidade a partir das forças dominantes a constituir o vínculo social fundante e alienante que subsume o valor de uso / a necessidade, ao estranhamento das forças do valor de troca.

Os "pequenos mundos" deterioram-se a partir de fatores internos, como o desenvolvimento dos próprios personagens e do contato com forças explosivas ao se apresentarem externamente: "[...] Fausto e Mefisto, acenando com o dinheiro, sexo e ideias, são os clássicos 'agitadores alienígenas'" (BERMAN, 2007, p. 76). Mefistófeles, na terceira cena do primeiro ato, sob a figura do avarento, dimensiona a ação das forças externas do dinheiro e do sexo supracitados.

Podes com gosto, se o quiseres,
 Aquela roda contemplar;
 Na ponta estão sempre as mulheres,
 Onde há algo para ver ou lambiscar.
 Não se me enferrujou de todo a crusta!
 Mulheres belas continuam belas;
 E já que nada hoje nos custa,
 Como galã vou eu indo atrás delas.
 Mas num local tão concorrido,
 Não chega minha voz a todo ouvido.
 Jeitoso assaz sou para que me exprima
 De forma clara pela pantomima.
 A mímica, no entanto, é insuficiente,
 Convém que aí uma comédia invente.
 Qual barro aguado molho o ouro e o transmudo,

Já que é metal que se transforma em tudo (GOETHE, 2011, p. 112).

A terceira e última metamorfose do Fausto é a do Fomentador (BERMAN, 2007). O Fausto que caminha a passos largos para realizar as forças já em libertação desde a ampliação das fronteiras anteriormente aludidas. “Agora, em sua última encarnação, ele conecta seus rumos pessoais com as forças econômicas, políticas e sociais que dirigem o mundo; aprende a construir e a destruir” (BERMAN, 2007, p. 77).

Os planos de conquistar espaço e ampliar o domínio das forças naturais são uma constante na segunda parte da tragédia⁵⁸; o que é possível perceber desde a criação do papel-moeda por Fausto e Mefistófeles – referência ao ouro e aos tesouros escondidos debaixo da terra, passando pela crise advinda da inflação – em razão do aumento da circulação do papel-moeda; pela criação do homúnculo, que nasce pela metade e busca constantemente corporificar-se – uma interessante metáfora para o valor de troca que sempre necessita de sua forma corpórea, o valor de uso –; e mais à frente o conflito/guerra (GOETHE, 2011), como oportunidade para ampliar o campo da acumulação primitiva, e ampliação da expropriação do trabalho pelo capital.

Depois do baile na corte imperial, o artilheiro fáustio-mefistofélico abre o caminho para o papel-moeda⁵⁹, e o imperador em meio às comemorações da mascarada

⁵⁸ A análise empreendida no presente capítulo da tese está calcada na segunda parte da tragédia, em razão da relação direta que o segundo livro guarda com o estabelecimento da espaço-temporalidade da modernização capitalista.

⁵⁹ No comentário de abertura da cena Parque de Recreio, Marcus Vinicius Mazzari lembra que o ‘plano econômico’ da introdução do papel-moeda representa um forte abalo nas estruturas feudais vigentes até então. Ressalta ainda que os intérpretes do Fausto apontam como referência histórica a esta cena a introdução do papel-moeda na França em 1716, por obra do banqueiro e financista escocês John Law: “Recebendo permissão para fundar um banco particular e emitir notas pagáveis à vista em ouro e prata, Law conseguiu de início saldar as dívidas da coroa, baixar os juros e revitalizar consideravelmente a economia francesa. Contudo, como se tratava – a exemplo da invenção mefistofélica – de uma moeda sem lastro (Law acreditara erroneamente que, uma vez em circulação, as notas raramente seriam apresentadas para resgate em metal), o processo logo desembocou num surto inflacionário e, por fim, em caos generalizado e derrocada financeira, obrigando o financista a fugir precipitadamente da França [...] Também experiências pessoais com surtos inflacionários reforçaram em Goethe a desconfiança com a estabilidade do papel-moeda e aos fundamentos abstratos do sistema de crédito: em 1792, durante a Campanha da França, ele conheceu de perto o declínio vertiginoso das notas emitidas pela Revolução Francesa (em grande parte devido a falsificações) e, duas décadas depois, a desvalorização das cédulas austríacas, reduzidas a um quinto do seu valor nominal. Em maio de 1811 escrevia de uma estação balneária a um amigo: ‘A confusão com as cédulas bancárias e com o dinheiro é enorme [...] Somente os negociantes, e particularmente os banqueiros, sabe o que querem e se enriquecem com a situação’” (2011, p. 126).

assina o termo que permite aos pactuários concretizarem seus ‘planos econômicos’⁶⁰.

O papel-moeda configura as rupturas do colocar-se além das fronteiras do “pequeno mundo” supra-indicado. Algo posto pela libertação requerida no âmbito das mediações privatistas do capital; as fronteiras, e com ela a mobilidade dos trabalhadores necessitam ampliarem-se.

Na relação monetária, no sistema de trocas desenvolvido (e essa aparência seduz a democracia), são de fato rompidos, dilacerados, os laços de dependência pessoal, as diferenças de sangue, as diferenças de cultura, etc. (todos os laços pessoais aparecem ao menos como relações *pessoais*); e os indivíduos *parecem* independentes (esse independência que, aliás, não passa de mera ilusão e, mais justamente, significa apatia – no sentido de indiferença) livres para colidirem uns contra os outros e, nessa liberdade, trocar; mas assim parecem apenas para aquele que abstrai das *condições*, das *condições de existência* sob as quais esses indivíduos entram em contato [...] (MARX, 2011b, p. 111).

O dinheiro não surge por um acordo imaginado entre as partes, tampouco está desconectado da produção material, pelo contrário, surge desta e amplia o seu desenvolvimento.

A materialidade da forma mercantil na geografia do homem fáustico e na circularidade do capital, que pressupõe e é pressuposta por esta, tem por base a

⁶⁰ A expansão do papel-moeda tem relação direta com a expansão do capital por meio das guerras, com destaque para as guerras revolucionárias e napoleônicas do século XVIII; tal contexto guarda uma relação direta com a leitura que Goethe estabelece para a inserção do papel-moeda e o ‘plano econômico’ implementado na corte; a guerra civil ao final do Fausto, assim como as guerras travadas no século XVIII, tem o sentido da afirmação da experiência espaço-temporal da modernização capitalista: “Pelos padrões do século XVIII, as guerras revolucionárias e napoleônicas eram excessivamente caras, e de fato seus custos chegavam a impressionar os contemporâneos, talvez mais do que as perdas humanas que provocavam. Certamente a queda no ônus financeiro da guerra pós-Waterloo foi muito mais notável do que a queda nas perdas de vidas humanas: estima-se que enquanto as guerras entre 1821 e 1850 custaram uma média de menos de 10% por ano do valor equivalente em 1790 – 1820, a média anual de mortes causadas pela guerra permaneceu em um nível um pouco menor que 25% do período anterior. Como se pagaria este custo? O método tradicional tinha sido uma combinação de inflação monetária (novas emissões para pagar as contas do governo), empréstimos e um mínimo de tributação especial, pois os impostos criavam descontentamento público e (quando tinham de ser concedidos por parlamentos e cortes) problemas políticos. Mas as extraordinárias exigências e condições financeiras das guerras transformaram tudo. [...] Em primeiro lugar elas familiarizaram o mundo com o papel-moeda não conversível. No continente, a facilidade com que pedaços de papel podiam ser impressos, para pagar obrigações do governo, provou ser irresistível. O papel-moeda emitido pelo governo da Revolução Francesa (1789) foi a princípio simples obrigação do Tesouro Nacional francês com juros de 5%, planejado para prever o produto da venda eventual de terras da Igreja. Em poucos meses essas obrigações tinham sido transformadas em moeda corrente, e cada crise financeira sucessiva fazia com que fossem impressas em maior quantidade e se desvalorizassem mais vertiginosamente, ajudadas pela crescente falta de confiança do público. Ao eclodir a guerra, as obrigações tinham-se desvalorizado em cerca de 40%, e, em junho de 1793, em cerca de dois terços. O regime jacobino manteve-as razoavelmente bem, mas a orgia do descontrole econômico após o Termidor reduziu-as progressivamente até cerca de um tricentésimo de seu valor nominal, até que a bancarrota oficial do Estado, em 1797, pôs um ponto final a um episódio monetário que tornou os franceses preconceituosos em relação a qualquer espécie de cédula por mais de 50 anos” (HOBSBAWN, 2010, p. 158 – 159).

ampliação inicial do mercado que a divisão social e territorial do trabalho em seu caminho determina, e que se baseia na ‘liberdade’ de trocar embasada na ideia da troca justa – de algo que se tem pelo que não tem; daí a imanência *coisa!* do dinheiro, cuja representatividade universalizante é a do valor de troca deslocado das necessidades imediatas.

Na corte, com base nas pretensas riquezas do subsolo, o lastro ilusório projetado no papel-moeda concretiza-se, apesar do Imperador não recordar, durante o baile da mascarada fantasiado do grande Pã – “Lembra-te! Foste tu quem assinou; Eras o grande Pã. De noite foi [...]” (GOETHE, 2011, p. 133) – de ter assinado a permissão da emissão e do lastro com base no ouro ainda não retirado das entranhas rochosas do império. Na figura do Chanceler vem o anúncio:

Que em sua velhice outro dom não requer. –
 Ouvi, vede o fatídico folheto,
 Que todo mal transforma em bem concreto.
 (Lê)
 ‘Saiba o país para os devidos fins:
 Este bilhete vale mil florins.
 Garante a sua soma real o vulto
 Do tesouro imperial no solo oculto.
 Dele se extrai logo a riqueza imensa
 Com que o valor do papel se compensa (GOETHE, 2011, p. 132).

O tesoureiro, após a leitura do texto que institui o papel-moeda faz alusão ao prazer novo que a ‘pena’ proporciona para o bem-estar do povo. Segue-se a multiplicação aos milhares das notas de dez, vinte, cem. Com a emissão a cidade e o povo se alegra, brilho e ternura num primeiro instante. Na mesma cena o intendente-mor é mais cético quanto à rápida multiplicação do papel-moeda; todavia Mefisto e Fausto aludem às benesses da emissão, e às garantias guardadas sob o chão do reino:

Fausto:
 O excesso congelado da riqueza
 Que em fundo chão do teu reino jaz presa,
 Jamais se usou. Até o pensar mais largo
 A essa visão opõe fútil embargo,
 E a fantasia em seu voo supremo,
 Se esforça, e nunca chega àquele extremo;
 Gênios, porém, aos quais nada limita,
 Têm no infinito confiança infinita.

Mefistófeles
 Papel, em vez de ouro e de prata, é um bem;
 Tão cômodo é, sabe-se o que se tem;

Não há da troca e regatear a praga,
 Com vinho e amor cada qual se embriaga.
 Pra quem quiser metal, tem-se um cambista,
 E se faltar, cava-se em nova pista;
 Colares, cálices, vendem-se em hasta,
 Com que o papel logo se salda. Basta
 Para que ao cético de asno se tache;
 Nada mais se requer: vingou a praxe.
 No império, assim, para sempre perdura,
 De ouro, papel e gemas a fatura (GOETHE, 2011, p. 136 – 137).

O portador do papel moeda está habilitado, em caso de negativa do cambista a buscar no solo imperial o tesouro que salda o valor da cédula⁶¹, o que é corroborado pelo Imperador, que elogioso ao ‘plano’ dispõe o solo imperial aos desígnios monetários que unem o ‘mundo superior’, onde o papel-moeda impera, ao subterrâneo ‘mundo inferior’ onde estão as riquezas garantidoras da consecução da mercadoria de equivalência universal.

No mesmo momento em que questiona dos súditos como será empregado o dinheiro, o Imperador chama a atenção para o caráter ilusório do efeito que a posse do dinheiro impõe a quem o detenha, e que mesmo assim não altera a visão de alguns súditos, em razão da forma com que os gastos são listados. Mercadorias – anel, broche, vinho, jogos – e serviços – diversões noturnas, pagamento de dívidas – são os alvos diretos a que se volta o papel-moeda. O bobo da corte destoa almejando ser Senhor de terras (GOETHE, 2011).

A inexistência do lastro conduzirá à crise inflacionária, que só poderá ser sanada com os domínios estabelecidos por outro tipo de lastro que Fausto encontrará ao fim da tragédia em seu projeto colonizatório, pois ao dominar as terras e romper amarras produz espaço dominando trabalho vivo.

A posterior incursão nos ‘reino das Mães’, após a instituição do papel-moeda, é sugerida por comentadores do Fausto como uma espécie de volta ao próprio inconsciente e ao espírito visando libertar as potências que ali jazem, e conectar o desenvolvimento em sua dialética da internalidade-externalidade⁶².

O homúnculo, que surge na trama fáustica mais adiante, em sua busca de corporificação, do vir-a-ser por inteiro, assemelha-se à busca constante da corporificação mercantil via trabalho vivo, o que torna as contradições da *tragédia do desenvolvimento* representada prenhes da força criativa do trabalho vivo e da

⁶¹ Conforme alerta Marcus Vinicius Mazzari na nota de rodapé da página 136 (GOETHE, 2011).

⁶² Ver comentário inicial de Marcus Vinicius Mazzari à cena Sala Feudal de Cerimônias nas páginas 161 – 163 In: GOETHE, 2011.

negatividade posta na força destrutiva do trabalho morto; a encruzilhada alienante do homem fáustico vai dando consistência ao existir contraditório das potências criativas, que convivem com a destrutividade mediada pelas relações de classe não percebidas do derramar flamejante mercantil⁶³.

No quarto ato da tragédia as forças da colonização são postas diante de Fausto por Mefistófeles; que enxerga o momento político propício ante os desdobramentos da guerra civil. Ao intervir na guerra Fausto, auxiliado por Mefistófeles, requer como prêmio pelo auxílio na contenda uma parte do reino para implementar as forças transformadoras, internas e externas que vem experimentando desde que deixou o “pequeno mundo” rumo ao desenvolvimento.

Coroar o pacto é a realização trágica das prisões às forças do capital; com isso Mefistófeles tenciona Fausto, lançando seu encanto, para que as palavras sejam ditas – as que fazem parte do pacto/aposta instituída na primeira parte do livro, palavras que não podem ser pronunciadas senão com a subsequente entrega da alma – ‘ó, para, és tão formoso!’

[...] Somos pessoal de intuitos colossais;
Violência, convulsões! vês os sinais! –
Mas, para que o ouças: ainda que o previsse,
Nada te aprouve em nossa superfície?
Viste de etéreas, infinitas trilhas
Os reinos do universo e suas maravilhas.
Mas insaciáveis como és, nada atiça
Um teu desejo, uma cobiça? (GOETHE, 2011, p. 469).

Fausto sinaliza, dialogando com Mefistófeles, que se sente atraído por algo. Ao ser inquirido se uma metrópole ou formigueiro humano seria a realização ambicionada Fausto declina; em resposta contrapõe-se: “Poder auferir, posse, alto conteúdo! Nada é a fama; ação é tudo” (GOETHE, 2011, p. 474).

A ação/transformação retorna com mais força quando a tragédia se caminha para o fim, e o Deus da ação, conforme lembrou Berman (2007), é um corolário central da urdidura trágico-desenvolvimentista. A ação é produzir o espaço-tempo do capital, a geografia do homem fáustico se dá na afirmação, maturação e ampliação do ciclo do capital (P – D – C – C); um mundo a ser desvelado pelas mediações da troca mercantil.

⁶³ Alusão ao desfecho do Homúnculo ao fim da cena Noite da Valpúrgis Clássica; ver comentários de Marcus Vinicius Mazzari das páginas 221 à 226, em que são situadas as fontes da energia e as conexões do poeta na composição desta cena.

Mefistófeles
 Cumpra-se pois tua fantasia!
 O alcance de teu sonho me confia.

Fausto
 Percorreu meu olhar o vasto oceano [...]
 Julguei o acaso, e firmei bem o olhar:
 A onda estacou, para depois recuar;
 Após vencê-la, a vaga ignora a meta;
 Chega a hora, a brincadeira reenceta (GOETHE, 2011, p. 475).

Revelado o desejo de Fausto, de conquistar o ‘gozo soberano’ no domínio do ‘orgulhoso oceano’ (p. 476) reitera-se a necessidade do auxílio mefistofélico. O rufar dos tambores a anunciar a guerra civil é encarada como a oportunidade de concessão a Fausto da faixa litorânea do reino, daí o domínio acima referido.

Mefistófeles
 É fácil! – Do tambor ao longes ouves o som?

Fausto
 Guerra outra vez! não o acha o sábio bom.

Mefistófeles
 Na guerra ou paz, sagaz sempre é o conceito:
 De todo ensejo extrair-se um proveito!
 É olhá-lo, espíá-lo assim que se revela;
 Fausto, é a ocasião: tens de apegar-te a ela! (GOETHE, 2011, p. 477).

Mefistófeles intervém junto ao Imperador representando Fausto, e sugere lutar para conservar o reino e o trono daquele, em troca almeja auferir em recompensa a “[...] praia o feudo em rico abono” (p. 481). Na disputa é aceita a intervenção de Mefistófeles, e com os seus poderes auxilia o Imperador na vitória, garantindo assim que a palavra dada por este, registrada em decreto⁶⁴, viabilizasse para Fausto a sua ‘Região Aberta’⁶⁵, que abre o quinto ato.

O projeto colonizatório é a realização das forças que Fausto, ao longo da sua vida segue a libertar; chega o momento de materializar a destruição-criação para garantir o domínio do homem sobre a natureza; que Goethe (2011) ainda não percebia, conforme observação de Berman (2007), como o domínio do homem pelo homem tão caro ao sociometabolismo capitalista.

⁶⁴ Imperador: “[...] A palavra imperial garante é de seu dom; Mas para confirmá-la, um texto nobre é bom. Firma imperial requer para o formal registro, E o homem certo, ao entrar em hora certa avisto [referência ao Chanceler que prepara o documento para selar as concessões]” (GOETHE, p. 534).

⁶⁵ A denominação referida é dada à cena de abertura do quinto ato, em que empresa colonizatória de Fausto ganha corporeidade.

Quando Goethe redige o último ato do Fausto, as forças da Revolução Industrial, o vapor e a maquinaria, já tinham ampliado efetivamente a sua participação na composição do valor. A tendência da concorrência impelia os capitalistas ao que Marx (2013) entendia como o desenvolvimento da lei geral da acumulação capitalista.

Entretanto o processo colonizatório equivalia ao ápice da libertação das forças pressupostas na acumulação primitiva, e na igualdade jurídica presumida entre os donos dos meios de produção e os vendedores de força de trabalho, que se defrontavam como iguais no mercado: o que compra e o que vende. Na aparência a propriedade privada encobre as determinações imanentes da relação; os obstáculos se rompem nas colônias, em que Marx (2013) chama a atenção para a seguinte processualidade histórica, que guarda forte paralelo com o quinto ato do Fausto:

O mesmo não ocorre nas colônias. Nelas, o regime capitalista choca-se por toda a parte com o obstáculo do produtor, que, como possuidor de suas próprias condições de trabalho, enriquece a si mesmo por seu trabalho, e não ao capitalista. A contradição desses dois sistemas diametralmente opostos se efetiva aqui, de maneira prática, na luta entre eles. Onde o capitalista é respaldado pelo poder da metrópole [mefistofélico?], ele procura eliminar à força o modo de produção e apropriação fundado no trabalho próprio. O mesmo interesse que, na metrópole, leva o sicofanta do capital, o economista político, a tratar teoricamente o modo de produção capitalista com base em seu oposto, leva-o aqui *to make a clean breast of it* [a falar sinceramente] e a proclamar em alto e bom som a antítese entre os dois modos de produção. Para tanto, ele demonstra como o desenvolvimento da força produtiva social do trabalho, a cooperação, a divisão do trabalho, a aplicação da maquinaria em larga escala etc. são impossíveis sem a expropriação dos trabalhadores e a correspondente metamorfose de seus meios de produção em capital. No interesse da assim chamada riqueza nacional, ele sai em busca de meios artificiais que engendram a pobreza do povo e, assim, sua armadura apologética se dilacera, pedaço por pedaço, como lenha podre (MARX, 2013, p. 835 – 836).

O projeto colonizatório de Fausto inscreve-se naquilo que Marx aponta para a funcionalidade do processo de acumulação primitiva do capital, que inseriu as colônias na divisão social e territorial do trabalho capitalista, da qual o cercamentos – uma espécie de ‘cereja do bolo’ no desenvolvimento acumulativo primevo – são um exemplo da produção inicial dos homens fáusticos na circularidade espaço-temporal (geográfica) do capital.

A inserção das máquinas no projeto colonizatório fáustico aponta para a eliminação da produção e apropriação fundadas no trabalho próprio – que tem o casal de idosos Filemon e Baucis como resquício – e o afloramento destrutivo

baseado nas construções de canais, arroteamento de novas terras e obras de drenagem vai subsumindo a faixa litorânea em que Fausto se estabelece.

Na fala de Baucis é possível perceber a intensidade – dia e noite – com que avança as novas relações sociais baseadas na maquinaria, no desenvolvimento e na expropriação do trabalho, a dilacerar as possibilidades de suprir as necessidades imediatas a partir da posse dos meios de produção pelos trabalhadores.

Golpes sob o sol ressoavam,
 Mas em vão; em noite fria
 Mil luzinhas enxameavam,
 Diques vias no outro dia.
 Carne humana ao luar sangrava,
 De ais ecoava a dor mortal,
 Fluía ao mar um mar de lava,
 De manhã era um canal.
 Ímpio ele é, nossa cabana
 E agro, teima em cobiçá-los;
 Da riqueza ele se ufana,
 Trata-nos como vassalos (GOETHE, 2011, p. 552 – 553).

As transformações espaço-temporais implementadas são análogas as do modo de produção capitalista, como o próprio Marx (2013) assevera. Ao analisar a transformação do dinheiro em capital – capítulo 4 do Livro I de *O capital* – inicia chamando a atenção para a circulação de mercadorias como ponto de partida do capital, inserindo a produção de mercadorias e a ampliação do comércio, representando a maturidade da circulação, como pressupostos históricos sob os quais o capital emerge. Ao apontar que o confronto entre a propriedade fundiária e o capital, assume invariavelmente a forma monetária, do dinheiro, da usura, do capital comercial; traz elementos para entender a importância do “plano econômico” de Mefistófeles e Fausto no início da segunda parte da tragédia.

Para que a fórmula do capital passasse da circulação simples $M - D - M$ à circulação especificamente capitalista $D - M - D'$, garantindo assim que o valor de troca constituísse as mediações de segunda ordem⁶⁶ de forma ampla, a *tragédia do desenvolvimento* deveria necessariamente seguir colonizando.

A circulação simples de mercadorias lembra-nos Marx, serve de meio para uma finalidade externa à circulação, que é o acesso aos valores de uso, a satisfação das necessidades humanas. A circulação especificamente capitalista $D - M - D'$,

⁶⁶ Mészáros (2002) as define como sendo mediações voltadas para ampliar o valor de troca por toda as estruturas sociais estabelecidas.

cujo acréscimo do valor tem por base o trabalho expropriado e apropriado pelo capitalista – a linha representada no dinheiro que retorna da circulação acrescido por esse trabalho – é ao contrário da primeira forma de circulação um fim em si mesmo, pois a autovalorização do capital existe apenas no interior desse movimento a todo instante renovado; caso contrário o capital deixaria de existir.

O movimento do capital é incomensuravelmente desmedido, a taxa de valor de uso possui tendência decrescente e a renovação do capital amplia o espaço-tempo na busca da renovação dos pressupostos e da produção do capital (2013, p. 228). Nesse sentido a geografia produzida pelo homem fáustico é destrutiva, por isso toda a resistência precisa ceder à imanência autovalorativa do capital, não seria diferente com o casal Filemon e Baucis, que mesmo não figurando como ameaça, turvava a vista da plenitude desenvolvimentista.

Fausto (dirigindo-se a Mefistófeles)

Esse aqui maldito!
 É o que me deixa irado e aflito.
 Contigo, esperto e apto, é que falo;
 Ofende e fere-me em excesso;
 Não me é possível aturá-lo,
 E envergonhado é que o confesso:
 Das tílias⁶⁷ quero a possessão,
 Ceda o par velho o privilégio!
 Os poucos pés que meus não são
 Estragam-me o domínio régio.
 La quero armar, de braço em braço,
 Andaimas sobre o vasto espaço,
 A fim de contemplar, ao largo,
 Tudo o que aqui fiz, sem embargo,
 E com o olhar cobrir de cima,
 Do espírito humano a obra prima,
 Na vasta e sábia ação que os novos
 Espaços doou ao bem dos povos.

Na posse, assim, mais nos assalta
 Mágoa e ânsia pelo que nos falta.
 Das tílias o hálito, e perfume,
 Bafo de cripta e igreja assume.
 Do poderoso o arbítrio férreo
 Estaca ante um recanto térreo.
 Como livrar-me desse fardo!
 Toca a sineta, e em cólera ardo (GOETHE, 2011, p. 564).

⁶⁷ A expressão tílias faz menção ao casal de idosos e ao lugar em que habitam, e tem relação com a lenda de que Goethe se utiliza na construção dos personagens, com base em Ovídio; em que o casal que vivia satisfeito na sua miserável cabana são os únicos do local a abrigar os deuses Júpiter e Mercúrio que percorriam países disfarçados pondo à prova a hospitalidade dos seres humanos. Por terem dado abrigo os deuses concedem um desejo ao casal que pedem para que um não viva mais que o outro, e ao final das suas vidas eles se transformam ao mesmo tempo em árvores, Filemon em carvalho e Baucis numa tília (MAZZARI, 2011, p. 546).

Convertido à personificação do capital, Fausto sugere a eliminação do entrave, por seu turno a sociabilidade instaurada impele o prosseguimento das determinações imanentes inauguradas com a colonização; a essa altura a valorização do valor segue uma reação em cadeia que reproduz por toda a parte o seu fim em si.

Fausto sugestiona a Mefistófeles transformar as tílias em troncos carbonizados. Mais à frente propõe uma troca forçada do local de morada do casal de anciãos, porém contraditória e concomitantemente não se contrapõe ao coro que clama pela obediência via força bruta, e na hipótese do casal obstaculizar a ação assumirá o risco de perder o teto, os bens e até mesmo a vida.

Na cegueira literal de Fausto já ancião, Goethe aponta para a *cegueira* do homem fáustico da modernidade, que se torna escravo das forças que liberta e acaba por escravizar o outro, semelhante, diante de tais forças, ao desconectar-se da realidade⁶⁸; sem perceber que também se escraviza. Mesmo após ter perdido a visão, Fausto pronuncia a necessidade de seguir libertando as forças e energias internas e externas que vinham se desenvolvendo a pleno vapor.

Fausto (*enceguecido*)

A noite cai, mais fundamente fundo,
 Mas no íntimo me fulge ardente luz;
 Corro a pôr termo ao meu labor fecundo;
 Só a voz do amo efeito real produz.
 De pé, obreiros, vós! O povo todo!
 Torne-se um feito o que ideei com denodo,
 Pegai da ferramenta, enxadas, pás!
 Completai logo o traçamento audaz.
 Esforço ativo, ordem austera,
 O mais famoso prêmio gera.
 A fim de aviar-se a obra mais vasta,
 Um gênio para mil mãos basta (GOETHE, 2011, p. 589).

O derradeiro momento da vida de Fausto estabelece um elo interessante com a noção do *capital permanente universal* hegeliano, que Mészáros (2002) chama atenção quanto aos significados. Hegel refere-se à complexa interdependência de cada um em relação a todos, e na mediação do particular ao universal(izante) a interdependência mostra-se ao *um (o Único)* como capital permanente universal; o

⁶⁸ Apreensão diz a Fausto: “Quem possuo é meu a fundo, Lucro algum lhe outorga o mundo; Ronda-o treva permanente, Não vê o sol nascente ou poente; Com perfeita vista externa, No Eu lhe mora sombra eterna, E com ricos bens em mão, Não lhes frui a possessão. Torna em cisma azar, ventura, Morre à míngua na fatura [...]” (GOETHE, 2011, p. 586).

ganho e a produção individual transfigura-se em compulsão ao ganho e ao produto para deleite de todos.

Mészáros compreende na ‘astúcia da razão’ criadora do capital permanente universal a apologia mistificadora, do ponto de vista ideológico, ao círculo da sociedade de mercado que se fecha, tornado-se inexorável, assim como o fim presumido da história na marcha [do Espírito] realizada do oriente para o ocidente (2002, p. 65 – 66).

Essa mistificação é o véu que esconde as inversões da produção capitalista; onde não se produz individualmente para o deleite de todos, mas produz-se socialmente para o deleite de uns poucos.

Cava-se a cova de Filemon e Baucis; com Fausto já cego, tendo a sua própria cova sendo cavada por Mefistófeles. Já não há mais nada em sua mente [télós] a não ser a realização de sua maior obra.

Do pé da serra forma um brejo o marco,
Toda área conquistada infecta;
Drenar o apodrecido charco,
Seria isso a obra máxima, completa.
Espaço abro a milhões – lá a massa humana viva,
Se não segura, ao menos livre e ativa.
Fértil o campo, verde; homens, rebanhos,
Povoando, prósperos, os sítios ganhos,
Sob a colina que os sombreia e ampara,
Que a multidão ativa-intrépida amontoara.
Paradisíaco agro, ao centro e ao pé;
Lá fora brame, então, até à beira a maré.
E, se para invadi-la à força, lambe a terra,
Comum esforço acode e a brecha aberta cerra.
Sim! da razão isto é a suprema luz,
A esse sentido, enfim, me entrego ardente:
À liberdade e à vida só faz jus,
Quem tem de conquistá-la diariamente.
E assim, passam em luta e em destemor,
Criança, adulto e ancião, seus anos de labor.
Quisera eu ver tal povoamento novo,
E em solo livre ver-me em meio a um livre povo.
Sim, ao Momento então diria:
Oh! para enfim – és tão formoso!
Jamais perecerá, de minha térrea via,
Este vestígio portentoso! –
Na ima presciência desse altíssimo contento,
Vivo ora o máximo, único momento (GOETHE, 2011, p. 599 – 602).

Fausto cai morto, e Mefistófeles saúda a consumação das palavras – Oh! para enfim – és tão formoso! –, que no momento de selar o pacto/aposta Fausto não as poderia pronunciar, pois o preço a pagar seria alto – a sua alma⁶⁹.

Ao sentir que não veria o ápice da obra, estando próximo da morte, Fausto pressente a possibilidade da continuidade e da significância do esforço das forças libertas na direção do solo livre e do livre povo.

O homem fáustico emerge da Revolução Burguesa e da moderna era industrial; e as forças produtivas e relações de produção sob as quais foi moldado afiguraram-se num imenso campo de possibilidades para libertar o homem da barbárie que o trabalho expropriado impunha a todos, apesar de prendê-lo justamente a isso.

O progresso técnico não teve apenas Goethe como entusiasta – o que é possível notar ao longo das realizações que a colonização permitiu no quinto ato, apesar da exploração intensa a que submeteu os habitantes da Região Aberta –; contou em suas fileiras com Karl Marx (2013), que ao compreender a anatomia da sociedade burguesa viu pela primeira vez na história a possibilidade do homem ter a realização desta mesma história em suas mãos efetivamente, para isso deveria subsumir as relações sob as quais se funda o capital.

A partir da Revolução Burguesa as *planícies isotrópicas* do capital são o sentido do espaço-tempo universalizante do valor, eliminando os entraves para a divisão social e territorial do trabalho⁷⁰. Berman (2007) conseguiu perceber que por trás deste espaço-tempo, Goethe encara a modernização do mundo material como uma sublime realização espiritual. Na metamorfose última de Fausto como *Fomentador* – a partir das transformações que promove ao final da vida, Goethe o concebe não apenas heroico, mas também trágico.

⁶⁹ Nas últimas cenas Fausto acaba sendo desobrigado na disputa das forças a que está entregue e com a mediação da Penitente (outrora chamada Gretchen) a selar o pacto da entrega da alma. O final da tragédia guarda de certa forma a crença na dominação das forças da natureza pela razão, visando colocá-las a serviço do homem no momento futura, em que ao dominar as forças produtivas tomará em suas mãos o destino da produção social de forma mais equânime; nota-se a influência que Goethe sofre na sua leitura de escritos socialista utópicos (GOETHE, 2011, p. 605 – 652).

⁷⁰ A característica mediata da geografia regulada pela acumulação do capital é a produção dos territórios do trabalho / riqueza abstrata. Ver: DUTRA JR., W. A geografia da acumulação: territórios do trabalho abstrato e da riqueza abstrata – a espacialização da irracionalidade substantiva do capital. Dissertação de mestrado – NPEGO / UFS. São Cristóvão, 2010.

Para compreender a tragédia do fomentador⁷¹, é preciso julgar sua visão de mundo, não só pelo que ela revela – pelos imensos novos horizontes que abre para a espécie humana –, mas também pelo que ela esconde: pelas realidades humanas que se recusa a ver, pelas potencialidades que não é capaz de enfrentar. Fausto vislumbra, e luta para criar, um mundo onde crescimento pessoal e progresso social possam ser atingidos com um mínimo de sacrifícios humanos. Ironicamente, sua tragédia decorre exatamente de seu desejo de eliminar a tragédia da vida (BERMAN, 2007, p. 84).

Para Berman (2007), Goethe construiu um modelo de ação social que gravita entre sociedades avançadas e atrasadas, entre a ideologia capitalista e socialista. Entre o horizonte que se abre e as potencialidades não enfrentadas situa-se a leitura saint-simoniana de Goethe – leitor do jornal parisiense divulgador destas ideias: *Le Globe* – e o avanço das relações capitalistas e suas derivações imanentes por todos os poros sociais, percebidas com perspicácia e entusiasmo ante o possível pelo poeta; nisso reside a força do Fausto em resistir ao tempo e manter conectada a *tragédia do desenvolvimento* e o seu desejo (em potência) de eliminar a tragédia da vida.

O homem fáustico tem diante de si uma geografia da circularidade do capital – que tem na pulsão do valor de uso, logo do trabalho vivo – passível de se converter em prol da libertação aos ditames imperativos do cálculo e a guiar a produção do homem alienado e dos territórios do trabalho e da riqueza abstrata orientados num outro sentido. Fausto pode contemplar isso ao custo da realização trágica do fim da sua vida, na carcaça do tempo pactuado. O homem fáustico tem o desafio de converter o desenvolvimento ao seu favor e por fim à tragédia no ímpeto de eliminação que fez sucumbir Filemon e Baucis; revivendo-os na flânerie das passagens parisienses outras possibilidades se abrem.

⁷¹ Terceira metamorfose de Fausto – anteriormente referenciada – na proposta de leitura inscrita na obra de Marshall Berman: BERMAN, M. Tudo que é sólido se desmancha no ar. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

3.2 PASSAGENS PARISIENSES: UMA GEOGRAFIA DA CIRCULARIDADE DO CAPITAL NOS MEANDROS FANTASMAGÓRICOS DA FLÂNERIE.

As *Passagens* parisienses constituem um imenso trabalho de pesquisa onde Walter Benjamin (2009b)⁷² pretendia abordar um período histórico – concentrado no século XIX – em que a capital francesa experimentou um desenvolvimento intenso das relações capitalistas. O projeto não chegou a se completar, todavia os arquivos relativos à pesquisa e os textos que sinalizavam os percursos metodológicos, as anotações separadas em arquivos temáticos⁷³ e indicações do autor foram publicados.

Na introdução à edição alemã o organizador Rolf Tiedemann (2009) aponta para o que Walter Benjamin buscava compreender no século XIX em Paris e o que emergia em seu constructo teórico-metodológico, representado no trabalho das passagens.

O século XIX é o sonho do qual se deve despertar: um pesadelo que pesará sobre o presente enquanto permanecer intacto seu fascínio. As imagens do sonho e o despertar desse sonho comportam-se, segundo Benjamin, como a expressão e a interpretação; para ele, somente a interpretação das imagens dissolveria o fascínio. O despertar benjaminiano visava ao 'genuíno desprendimento de uma época', no duplo sentido da *Aufhebung* hegeliana: a superação do século XIX em sua preservação, sua 'salvação' para o presente [...] (TIEDEMANN, In: BENJAMIN, 2009b, p. 19).

O capitalismo nos traços míticos de sua experiência espaço-temporal (2009) precisaria ser desvendado a partir dos signos e imagens dialéticas que o passado-presente, posto nas apreensões cotidianas apresentadas pelo agora onírico, oferecem à dialética espiral da produção da história.

A cultura plasmada na Paris do segundo império, investigada nas passagens, está embebida num conjunto de fetiches comandadas pela *fantasmagoria* central na produção da vida material que pulsa nas ruas de Paris, nas exposições universais, na haussmannização⁷⁴, no Flâneur, no jogo, na moda, na prostituição: a mercadoria

⁷² BENJAMIN, W. *Passagens*. Organização da edição brasileira Willi Bolle; posfácios de Willi Bolle e Olgária Chain Féres Matos. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

⁷³ Os arquivos temáticos foram organizados por letras do alfabeto e perpassam um número considerável de temas: as passagens, o flâneur, os jogos, a prostituição, a moda, construção em ferro, haussmannização, Baudelaire, as ruas de Paris, Marx, Fourier, as ferrovias, bolsa de valores, a comuna, dentre outros (BENJAMIN, W. 2009b).

⁷⁴ Diz respeito ao conjunto de intervenções urbanísticas implementadas em Paris a partir dos projetos do Barão Haussmann no período de Napoleão III (BENJAMIN, 2009b).

que oculta a forma-valor. “Fantasmagoria é o processo de produção capitalista em geral que se apresenta aos homens que o realizam como poder da natureza” (TIEDEMANN, In: BENJAMIN, 2009b, p. 23).

Como a economia política clássica, que visava justificar a permanência das relações capitalistas *ad infinitum*⁷⁵; a fantasmagoria das passagens, fundamentalmente em sua aparência e nas relações que proporciona fluírem no imediato devir homem do homem, guarda o ímpeto da ‘naturalização’ nas turbulências e no frenesi das ruas parisienses, apesar dos contrapontos da *flânerie*.

Nas *Passagens*, Walter Benjamin (2009) buscava o mistério que se escondia por trás das criações e formas de vida condicionadas pela produção de mercadorias e sua transfiguração na imediatez da presença sensível; daí sua atenção ao fantasmagórico na cotidianidade e ao seu brilho envolvente da sociedade produtora de mercadorias, brilho que tem pouca relação com algum tipo de estética idealista, todavia é diretamente proporcional ao caráter fetichista da mercadoria. As fantasmagorias das ‘imagens do desejo’ coletivo e das ‘imagens mágicas do século’ é a procura por transfigurar as imperfeições do produto social e da ordem social de produção (TIEDEMANN, In: BENJAMIN, 2009b). A fantasmagoria parece cumprir uma função específica na regulação social mercantil.

Primeiramente, a função da fantasmagoria parece ser uma função de transfiguração: assim as exposições universais transfiguram o valor de troca das mercadorias ao ofuscar o caráter abstrato de suas determinações de valor; assim o colecionador transfigura as coisas ao retirar-lhes o caráter de mercadoria; e assim são transfiguradas a construção em ferro e a arquitetura em vida nas passagens, porque ‘o século não conseguiu responder às novas possibilidades técnicas com uma nova ordem social’ (GS V, 1257) [...] O caráter ilusório de tudo o que é novo, graças ao qual esse século [XIX] se apresentava como a modernidade *par excellence*, completava-se em sua ideia suprema, a ideia de progresso, que Benjamin viu denunciada por Blanqui como ‘fantasmagoria da própria história’: ‘como antiguidade imemorial, que desfila orgulhosa em roupagem de última novidade’, como eterno retorno do sempre igual, onde ‘a humanidade figura como amaldiçoada’ (GS, V, 1256) [...] O elemento transfigurador da fantasmagoria transforma-se em *Aufklärung*, na ideia ‘de que a humanidade estará a mercê do medo mítico enquanto a fantasmagoria ocupar um lugar nela’ (TIEDEMANN, In: BENJAMIN, 2009b, p. 24).

A forma mercadoria e sua fantasmagoria estão diretamente associadas ao contexto do progresso; as formas ideológicas subjacentes clamaram pela

⁷⁵ Marx sempre chama a atenção para essa característica comum a os economistas políticos clássicos, desde Adam Smith a David Ricardo, passando por Say, Sismondi, Malthus, dentre outros. Ver: Grundrisse (publicado pela Boitempoeditorial) e Contribuição à crítica da economia política (publicado pela editora expressão popular).

continuidade dessa forma pautada na inexorabilidade do próprio progresso. Para não correr o risco da aceitação tácita do que subjaz oculto no progresso Walter Benjamin procura o que se oculta sob as máscaras da forma valor e do progresso em função do seu compromisso com os oprimidos; estes por sua vez só poderão vir-a-ser enquanto realização liberta das amarras do fetichismo valor-progresso quando a história for como práxis escovada a contrapelo.

Muito além de se colocar ingenuamente contrário ao progresso, Walter Benjamin busca nas imagens dialéticas e no sonho romper com o futuro enquanto eterno retorno apresentando-se moderno; perigo inerente ao enfrentamento necessário ao progresso.

No fetichismo da mercadoria Marx (2013) indica que a efetividade da sua produção se oculta em sutilezas metafísicas e argúcias teológicas, todavia a mercadoria se apresenta efetiva ao homem que não percebe o que ela oculta, vendo a relação das pessoas como coisa e da coisa como relação entre seres humanos.

O exemplo vem da mesa que ao se revelar como mercadoria, situada num sistema de troca e constituída na forma natural-social do pôr teleológico, inicia o que Marx denomina uma espécie de ‘dança’, perceptível e impalpável, algo que é, não sendo. Nas *Passagens* a “[...] essência da produção capitalista deveria ser captada nas formas históricas concretas, nas quais a economia encontra sua expressão cultural” (TIEDEMANN, In: BENJAMIN, 2009b, p. 26).

Dando sentido à busca benjaminiana nas *Passagens*, a ideia de uma fisiognomonía materialista deveria servir para complementar a teoria marxista, de forma sempre cautelosa para evitar o risco mítico que o progresso exerceu até mesmo no marxismo.

Uma mudança dos conceitos de história e historiografia caracteriza a ligação entre os dois esboços do trabalho das *Passagens*. Sua invectiva polêmica dirige-se contra a ideia de progresso dominante no século XIX. Com a única exceção de Schopenhauer no qual, e não por acaso, o mundo objetivo já carrega o nome de fantasmagoria, as filosofias idealistas tinham feito do progresso a ‘assinatura do curso da história em sua totalidade’ (N 13, 1), privando-o assim de sua função emancipatória e crítica. Mesmo a confiança de Marx depositada no desenvolvimento das forças produtivas era uma hipóstase do conceito de progresso e deveria parecer insustentável a Benjamin em vista das experiências do século XX. [...] Benjamin exigia já no primeiro esboço das *Passagens* uma filosofia da história que ultrapassasse em todas as partes a ideologia do progresso, que ele expôs então nas teses sobre a filosofia da história [...] (TIEDEMANN, In: BENJAMINb, 2009, p. 27).

Nas *Passagens* (BENJAMIN, 2009b), a história passada deveria estar fundada na atualidade, calcada na reviravolta dialética do instante ocorrido, e o ocorrido por seu turno tornar-se reviravolta dialética; assim a consciência desperta. A sua pesquisa buscou partir do século XIX as formas perdidas para olhar a história de frente, o passado é o possível do futuro no presente; dessa maneira o progresso perde a linearidade do evolucionismo e ganha contornos espirais, redimindo-se diante da crítica e da emancipação.

Em razão da visão benjaminiana, conforme Tiedemann (In: BENJAMIN, 2009b), revela-se metodologicamente o que historiografia materialista das *Passagens* reflete: aquilo que se encontra na história e não foi resgatado por ela é o objeto.

Como categorias centrais a imagem dialética e a dialética na imobilidade emergem na práxis historiográfica das *Passagens* (BENJAMIN, 2009b). A imagem dialética volta-se a desvendar a dinâmica do passado no possível devir destinado a romper com a história alienada como um cheque pré-datado aos vencedores; para redimir os oprimidos urge mostrar que o cheque tem o sentido de moeda sem lastro, é um cheque sem fundo. Procura-se resgatar dessa forma a dialética das *Passagens*.

3.2.1. PARIS, A CAPITAL DO SÉCULO XIX E SUA GEOGRAFIA DA MERCANTILIZAÇÃO: HIATOS ESPAÇO-TEMPORAIS ENTRE O VALOR DE USO E O VALOR DE TROCA.

Ao iniciar o trabalho das *Passagens* (2009), expressos em dois textos escritos respectivamente em 1935 e em 1939⁷⁶; Walter Benjamin sinalizava o que seria o projeto quando decidiu dedicar-se à leitura sobre Paris e suas passagens, atento ao não resgatado da história.

Situa o surgimento das passagens parisienses nos quinze anos subsequentes a 1822, o comércio têxtil foi o impulso inicial para que as passagens ocupassem as ruas da capital francesa. O ciclo do capital (P – D – C – C) é intensificado e os

⁷⁶ Na *Exposé* (texto de Paris, a capital do século XIX ampliado a partir do primeiro esboço de 1935) de 1939 Benjamin retrata a respeito do que tinha em mente ao lançar-se na pesquisa sobre as passagens: “Nossa pesquisa procura mostrar como, em consequência dessa representação coisificada da civilização, as formas de vida nova e as novas criações de base econômica e técnica, que devemos ao século XIX, entram no universo de uma fantasmagoria. Tais criações sofrem essa ‘iluminação’ não somente de maneira teórica, por uma transposição ideológica, mas também na imediatez da presença sensível. Manifestam-se enquanto fantasmagorias.” (BENJAMIN, 2009, p. 53).

*magasins de nouveautés*⁷⁷; primeiro tipo de estabelecimento a manter grandes estoques de mercadorias, sendo percussores das lojas de departamentos, começam a integrar as paisagens das passagens de Paris e suas ruas (BENJAMIN, 2009b).

As passagens põem a cidade como vitrine. A cidade mercantil a serviço da reprodução do capital ganha corpo nas passagens. As mercadorias de luxo expostas diante do fluir dos cidadãos exercem fascínio para quem passa. Benjamin (2009b) resgata como as passagens são descritas em um *Guia Ilustrado de Paris* da época:

Estas passagens, uma recente invenção do luxo industrial, são galerias cobertas de vidro e com paredes revestidas de mármore, que atravessam quarteirões inteiros, cujos proprietários se uniram para esse tipo de especulação. Em ambos os lados dessas galerias, que recebem a luz do alto, alinham-se as lojas mais elegantes, de modo que tal passagem é uma cidade, um mundo em miniatura (p. 40).

A iluminação à gás tem nas passagens seu cenário inaugural.

⁷⁷ Consta na informação da nota de rodapé n. 2 da página 39 que os *magasins de nouveautés* ofereciam uma seleção completa de mercadorias de diversas especialidades; estendendo-se por vários andares ocupava um número grande de empregados; o primeiro foi inaugurado no ano de 1793.

FIGURA 1 – PASSAGE-OPERA

Fonte: <http://martinaderen.com/arte/construir-caminando-francis-aly-s-y-el-paseo-urbano/>, acesso em 07 de junho de 2015.

As conexões que as passagens estabelecem desenham uma clara geografia mercantil, onde a experiência espaço-temporal centrada nos movimentos de circulação do capital vai esculpindo a compressão espaço-tempo da Paris no século XIX; cidade que começa a abrigar os ‘mundos’ em miniatura das passagens. A realização das exposições universais, paralelas à ampliação das passagens, chega a Paris, cercando-a das relações de troca que a divisão social e territorial do trabalho capitalista mundializava.

O surgimento das passagens tem relação direta com as construções em ferro que se estabeleceram e foram utilizadas pela engenharia e a arquitetura na França do século XIX. Os trilhos das ferrovias francesas do século XIX põem um duplo caminho: o dos próprios trilhos e o da moldagem e utilização das primeiras peças de ferro, onde as vigas utilizadas na construção civil encontram seu antecessor (BENJAMIN, 2009b).

A funcionalidade da arquitetura e da condição de vitrine das passagens é o paralelo do espaço-tempo da maquinaria da grande indústria. Benjamin (2009) retrata a utopia fourierista impulsionada pela maquinaria relacionando-a as passagens: “Essa maquinaria feita de seres humanos produz o país das maravilhas, o primevo símbolo do desejo ao qual a utopia de Fourier deu vida” (p. 41). Utopia que liberta engrenagens da máquina capitalista transpostas na arquitetura e nos panoramas da cidade luz.

Assim como a arquitetura começa a emancipar-se da arte com a construção de ferro, assim a pintura por sua vez o fez com os panoramas. O apogeu da difusão dos panoramas coincide com o surgimento das passagens. [...] Os panoramas, que anunciam uma revolução nas relações da arte com a técnica, são ao mesmo tempo expressão de um novo sentimento de vida [...] Nos panoramas, a cidade amplia-se, transformando-se em paisagem, como ela o fará mais tarde e de maneira mais sutil para o flâneur (BENJAMIN, 2009b, p. 42).

Ao lado dos panoramas a fotografia ganha espaço, liberta as possibilidades de ampliação da vista remota do homem, todavia não deixa de compor parte da reprodução mercantil capitalista, pois ela incorpora uma mostra especial presente na exposição universal de 1855.

As exposições universais são realizadas nas cidades veículo do fetiche da mercadoria. As passagens são a extensão da exposição universal aos habitantes de Paris, em que as mercadorias começam a peregrinar diante do homem circundado nos limites da mobilidade do capital e do trabalho. As mercadorias terão sempre maior mobilidade do que o homem, apesar das amarras já desfeitas pelos inúmeros ‘empreendimentos fáusticos’.

As exposições universais produzem a impotência do homem e a abstração das suas necessidades (valor de uso) diante do valor de troca.

As exposições universais idealizam o valor de troca das mercadorias. Criam um quadro no qual seu valor de uso passa para segundo plano. Inauguram uma fantasmagoria na qual o homem entrega para divertir-se. A indústria de entretenimento facilita isso elevando-o ao nível da mercadoria. Ele se abandona às suas manipulações ao desfrutar a sua própria alienação e a dos outros. – A entronização da mercadoria e o brilho da distração que a cerca é o tema secreto na arte de Grandville. A isso corresponde a discrepância entre o seu elemento utópico e seu elemento cínico. Suas especiosidades na representação de objetos inanimados correspondem àquilo que Marx denomina de ‘argúcias teológicas’ da mercadoria (BENJAMIN, 2009b, p. 44).

O universo das mercadorias figura realizado na apoteose das exposições universais, possui a concreção de determinar a mercadoria como centro do mundo e Paris a sua capital (BENJAMIN, 2009b).

Também é interessante observar que paralelamente ao universal mercantil imposto pelas passagens e culminante nas exposições universais algo ainda haveria de se realizar diante da espacialidade da metrópole capitalista francesa. O movimento do universal não se realiza sem que o particular constitua parte da sua negatividade. Sob Luís Felipe, o *intérieur*⁷⁸ conecta o público e o privado e apaga os rastros da cisão candente da qual a sociedade burguesa se alimenta.

Marx em *as lutas de classe na França* (2012) analisou os conflitos que presidiam as classes em movimento e em luta no período de 1830 a 1848, que escondiam os interesses das frações da burguesia para mobilizar pequeno burgueses, camponeses e proletários a se posicionarem na Revolução de Fevereiro e abolir os resquícios monárquicos ainda em voga, reafirmando o seu domínio na Revolução de Julho – quando se cortam as asas que o proletariado poderia criar. A república instaurou-se graças à ação, capitulada pela burguesia, dos camponeses e do proletariado, entretanto apenas fortaleceu a gestão dos negócios comuns da burguesia, tendo em vista que a manobra colocou o Estado nas mãos dos burgueses mediando os anseios de suas frações distintas. Na prática a aristocracia financeira e os banqueiros continuaram a reinar tendo o Estado francês como credor e as garantias para a burguesia industrial e financista se mantiveram.

Luís Felipe e Guizot – representando a burguesia – estimularam as construções de ferrovias, agradando aos industriais e aos financistas que tinham a certeza de que a produção e circulação, bem como as ações das ferrovias e emissão monetária estariam sob o seu controle. O *intérieur* foi gestado a partir da especificidade histórica em que esse contexto alçava a luta de classes.

Sob sua proteção [Guizot], a classe dominante faz história ao fazer seus negócios. Ela estimula a construção de ferrovias para melhorar seu capital em ações. Apoia o poder de Luís Felipe como o reino do homem privado que administra seus próprios negócios. Com a revolução de julho [de 1830], a burguesia alcança os objetivos de 1789 (Marx). [...] Para o homem privado, o espaço em que vive se opõe pela primeira vez ao local de trabalho. O primeiro constitui-se com o *intérieur*. O escritório é seu complemento. O homem privado, que no escritório presta contas à realidade, exige que o *intérieur* o sustente em suas ilusões. Esta necessidade é tanto mais urgente quanto menos ele cogita estender suas

⁷⁸ Refere-se à vida privada no interior das habitações francesas: hábitos e habitats (BENJAMIN, 2009b).

reflexões relativas aos negócios em forma de reflexões sociais. Na configuração de seu mundo privado, reprime ambas. Disso originam-se as fantasmagorias do *intérieur*. Este representa para o homem privado o universo (BENJAMIN, 2009b, p. 45).

O *intérieur* integra-se ao mundo da mercadoria, absorvendo o restante do tempo no espaço produzido da casa. O homem sentado em seu habitat circula pelas relações mercantis ao produzir seu *intérieur* no reflexo das relações sociais as quais se encontra subsumido no trabalho e na ‘dança’ que as mercadorias fazem diante dele.

Deslocado espacialmente aos ditames do capital, numa geograficidade mercantil, mira da sua casa o universo, as exposições universais saem a buscá-lo e integrá-lo no espetáculo esfingético de não se reconhecer, para que mesmo não se realizando no trabalho também não se efetive em seu próprio habitat.

Algo inscrito no que Benjamin vê na época do Segundo Império, de onde “[...] data a especialização lógica por espécie e por gênero, que perdura ainda na maior parte dos nossos apartamentos” onde, por exemplo, ficam reservadas “[...] o carvalho e a noqueira maciça para a sala de jantar e para o gabinete de trabalho [...]” (2009b, p. 253); a casa, o *intérieur*, se mercantilizam.

Os padrões começam a dominar as ruas e atinge o *intérieur*. As sutis especificidades do processo de padronização – a repetição requerida pela produção capitalista em seu movimento autovalorativo – no habitat ficam por conta da decoração, das mercadorias que passam a ocupar o *intérieur* indicando uma diferenciação de classe; contudo o capital requer tal processo em linhas gerais, assim a haussmannização indica os pressupostos de seu espaço-tempo; podendo-se perceber a mediação entre o *intérieur* e Haussmann na temporalidade que Baudelaire (2012) consegue captar na sua poesia sobre o relógio em as *Flores do Mal*.

O relógio
Relógio! deus sinistro, hediondo, indiferente,
Que nos aponta o dedo em riste e diz: *Recorda!*
A dor vibrante que a lama em pânico te acorda
Como num alvo há de encravar-se brevemente

Vaporoso, o Prazer fugirá no horizonte
Como uma sílfide por trás dos bastidores;
Cada instante devora os melhores sabores
Que todo homem degusta antes que a morte o afronte.

Três mil e seiscentas vezes por hora, o Segundo
Te murmura: *Recorda!* – E, logo sem demora,
Com a voz de inseto, o Agora diz: Eu sou o Outrora,
E te suguei a vida com meu bulbo imundo!

Remember! Souviens-toi! Esto memor! (Eu falo
Qualquer idioma em minha goela de metal.)
Cada minuto é como uma ganga, ó mortal,
E há que extrair todo ouro até purificá-lo!

Recorda: O tempo é sempre um jogador atento
Que ganha, sem furta, cada jogada! É a lei.
O dia vai, a noite vem; *recordar-te-ei!*
Esgota-se a clepsidra; o abismo está sedento.

Virá a hora em que o Acaso, onde quer que te aguarde,
Em que a Augusta virtude, esposa ainda intocada,
E até mesmo o Remorso (oh, a última pousada!)
Te dirão: Vais morrer, velho medroso! É tarde! (BAUDELAIRE, 2012, p. 301).

A contabilidade do tempo na Paris de Baudelaire já está posta na imanência capitalista do mais-valor, a haussmannização e o *intérieur* são a expressão do meso e do micro cosmo da dominação espaço-temporal cartesiana.

Tanto na casa (o habitat) quanto nas ruas o espaço-tempo que importa é a da unicidade do tempo comprimido que não permite um olhar mais atento que se destine a ver além da suntuosidade das vitrines – do ferro, do vidro e do mármore das passagens – e da condição de autômato dentro do trabalho e fora dele, no deslocamento diante das passagens, até que se esteja em casa onde o relógio de parede não passa da extensão do relógio de ponto do ‘chão da fábrica’.

O que a ditadura da linha reta⁷⁹ tem a ver com o relógio de parede? A unificação funcional no espaço-tempo daquilo que Mészáros (2007) sinaliza como sendo um dos aspectos mais degradantes da ordem social do capital e que reduz os seres humanos à condição reificada, adequando-os aos limites estreitos da contabilidade do tempo do sistema sociometabólico capitalista: a prisão inevitável a essa contabilidade do tempo como a única possível, extremamente desumanizadora, porém a única compatível com o mais intenso sistema político extrator do trabalho excedente na história humana, o sistema do capital.

⁷⁹ Expressão utilizada por David Harvey em A condição pós-moderna para se referir ao papel de Haussmann na produção do espaço designado pelo capital – a exemplo de Brasília. In: HARVEY, D. A condição pós-moderna. 10^o Ed. São Paulo: Loyola, 2001.

Essa forma social, prossegue Mészáros (2007) baseado em Marx, reduz os seres humanos a uma subordinação alienante consubstanciado na equação *quantidade e tempo* sob os imperativos vigentes do capital.

A linha reta haussmanniana e o *intérieur* abrem caminho para a incorporação do *trabalho excedente*, mas presos na *camisa-de-força* sufocante da mais-valia (expressão de Mészáros) visando sempre a redução ao mínimo do *tempo de trabalho necessário*, “[...] de modo a ser manipulada pela *contabilidade do tempo* não apenas desumanizadora, mas também, em termos históricos, cada vez mais anacrônica, do sistema” (MÉSZÁROS, 2007, p. 43); daí o ímpeto a descartar e mesmo destruir tudo o que não possa ser lucrativo.

A haussmannização tinha como perspectiva os longos traçados das ruas, e Benjamin (2009b) vê esse ideal urbanístico “[...] correspondente à tendência continuamente manifesta no século XIX de enobrecer necessidades técnicas por meio de objetos artísticos” (p. 49). Haussmann é o urbanista do capital por excelência, captando os anseios da burguesia, edifica uma geografia do capital-imperialista em Paris que fará longa carreira em todo mundo.

As instituições do poder laico e espiritual da burguesia deveriam encontrar sua apoteose no enquadramento das avenidas; antes de sua conclusão, estas eram recobertas por lonas e descerradas qual monumentos. – A eficiência de Haussmann insere-se no imperialismo napoleônico. Este favorece o capital financeiro. Paris vive o auge da especulação. [...] Haussmann tenta reforçar sua ditadura colocando Paris sob um regime de exceção. Em 1864, em um discurso na Câmara, expressa seu ódio pela população desenraizada da grande cidade. Esta cresce constantemente devido aos próprios empreendimentos de Haussmann. O aumento dos aluguéis impele o proletariado para os subúrbios. Com isso, os bairros de Paris perdem sua fisionomia própria. Surge o ‘cinturão vermelho’ operário. Haussmann denomina a si mesmo de ‘artista demolidor’. Sentia-se predestinado à sua obra, fato que enfatiza em suas memórias. Entretanto, provoca nos parisienses estranhamento em relação à sua cidade. Nela não se sentem mais em casa. Começam a tomar consciência do caráter desumano da grande cidade (BENJAMIN, 2009b, p. 49).

As intervenções urbanas de Haussmann reafirmam que a contabilidade espaço-temporal do sistema do capital, focada na valorização do valor, efetiva o conectivo entre o *intérieur* e a haussmannização através do estranhamento de todo o espaço produzido.

Assim a reprodução do capital consegue romper cada vez mais as barreiras espaciais da produção mercantil ao passo que decreta a extinção das barricadas – pelo alargamento das ruas e a proximidade que as novas ruas estabelecem entre o

aparelho repressor do estado e os bairros operários (BENJAMIN, 2009, p. 50) – e fomenta a sustentação ideológica de sua práxis / discurso.

A haussmannização convive com o período em que as passagens estão em decadência, contraditoriamente faz florescer de forma ainda mais intensa o legado do instante dialético das passagens: abrir espaço para a ‘dança’ das mercadorias.

Acompanhar parte do percurso benjaminiano nas / das passagens para compreender a produção do homem na geografia da circularidade do capital faz-se necessário; tendo em vista a extensão da pesquisa e aos temas que aborda. Alguns momentos das *Passagens* (BENJAMIN, 2009b) foram selecionados por estruturarem mais claramente a dimensão espaço-temporal que se procura descortinar no presente estudo: as passagens, a moda, a prostituição e o jogo, o Flâneur (o homem).

3.2.1.1 Geografia das passagens: o espaço-tempo alienado para o capital⁸⁰.

Os boulevards, os *magasins de nouveautés* e as passagens durante o século XIX foram a feição característica de espacialização do capital em Paris. Ligadas diretamente à expansão industrial e conseqüentemente à expansão da forma valor constituíam adequavam-se à circularidade capitalista entre os fins do século XVIII a meados do século XIX. As passagens dizem respeito a,

[...] uma hermenêutica dos espaços fantasmáticos da cidade de Paris, cuja infra-estrutura é a mercadoria. Passagens e arcadas são templos do consumo, catedrais profanas onde se instalam as exposições universais e a produção mercantil; nelas se exibem objetos em série e artefatos das moradas e de seus interiores, interiores que são um mundo particular onde o burguês *louis-philippard* se recolhe em sua paixão fetichista, junto a suas coleções. Fechado entre quatro paredes, coleciona para indenizar-se de ‘tão poucos rastros que a cidade deixa para a vida privada’. Os interiores são o brilho e o esplendor com que se envolve a sociedade produtora de mercadorias, onde se desenvolve o sentimento ilusório da segurança; o homem desrealizado faz de seu domicílio um refúgio, do interior burguês e da *loggia* ele contempla o *theatrum mundi* (MATOS, 2009, p. 1123)⁸¹.

⁸⁰ Arquivo A do livro *Passagens*, p. 76 a 100. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Organização da edição brasileira Willi Bolle; posfácios de Willi Bolle e Olgária Chain Féres Matos. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

⁸¹ MATOS, Olgária, Chain, Féres. *Aufklärung* na metrópole: Paris e a Via Láctea. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Organização da edição brasileira Willi Bolle; posfácios de Willi Bolle e Olgária Chain Féres Matos. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009b; p. 1123 a 1140.

Tanto no âmbito temporal, ordenada pela *contabilidade do tempo* especificamente capitalista; quanto no âmbito espacial, cujo flunar que as passagens permitem são a captura dos homens concretos no plano da divisão social e territorial do trabalho; as passagens e sua suntuosidade morfológica calcada nas construções apoiadas em ferro e em vidro proporcionava o fluir da valorização do valor desde o habitat – ‘estojo’ do homem-estojo – às ruas e ao mundo, com as exposições universais.

Flanar pelas passagens oferecia abrigo ao mau tempo, ao mesmo tempo em que abrigava as boutiques, galerias; abrindo caminho a lugares – por exemplo a Passage de l’Opéra ligava galerias e Boulevards à Opéra (p. 76) – a passagem servia para demolir os resquícios da circulação simples (M – D – M).

O espaço-tempo e as determinações da *flânerie* estavam postas na processualidade da regulação capitalista: “Evocava-se o ‘gênio dos jacobinos e dos industriais’, atribuía-se esse dito a Luís Felipe: Deus seja louvado e minhas *boutiques* também. As passagens como templo do capital mercantil” (BENJAMIN, 2009b, p. 80).

As lojas de departamentos originam-se com as passagens, os *grands magasins* datam do Segundo Império, e se desenvolvem desde 1870. As bolsas de valores já integravam a paisagem parisiense; o capital mercantil, o capital industrial e o capital financeiro coabitam no mesmo espaço, as passagens e as ruas de Paris mostram a unificação das frações do capital característica do imperialismo.

Enquanto o flunar tomava conta das passagens e ruas, garantindo as preces e orações no templo do capital e das mercadorias, era possível especular sobre as ações das ferrovias no período de Luís Felipe. Citando Rodenberg (1867), Benjamin chama a atenção para o “flanar” do capital especulativo: “Da mesma origem [isto é, da casa dos Rothschild] provém Mirès, de admirável eloquência, que só precisava abrir a boca para convencer seus credores que a perda é um ganho [...]” (2009b, p. 82).

Concomitantemente Benjamin (2009b) expõe sobre o pregão: na “[...] rua dos vendedores de boletins da bolsa. Na alta: ‘A alta da bolsa’. Na baixa: ‘As variações da bolsa’. O termo *baixa* foi proibido pela polícia” (p. 82). Nas passagens já se tornava possível a substância discursiva do capital – na perspectiva ideológica – se impor.

As mulheres que não podiam entrar na Bolsa de Valores ficavam na beira da porta à procura de informações para repassar ordens aos seus corretores; desde as passagens, a mobilidade seria sempre mais limitada aos seres humanos do que para o capital. O *télos* espaço-temporal das passagens resistiu aos séculos que viriam.

Passagens com galerias cobertas, de iniciativa privada, datadas de 1820 – Passage Viollet e a Passage des deux Pavillions – abrigavam *boutiques* que a moda fez prosperar; a moda integra-se à espacialidade. A iniciativa privada também estimulou a criação das *cites*, ruas curtas ou sem saídas, construídas com despesas comuns por um sindicato de proprietários (DUBECH [1926] In: BENJAMIN, 2009b, p. 84 – 85).

As passagens permitiam conexões de muitas ruas, atalhos que serviam ao abrigo do tempo ruim ou, com a sua iluminação a gás oferecia brilho necessário ao flunar noturno; as passagens eram a preparação das metrópoles para um tempo que nunca dorme; saciando, do ponto de vista quantitativo, a contabilidade do *Cronos*⁸² capitalista.

O comércio e o tráfego são os dois componentes da rua. Ora, nas passagens, o segundo está praticamente extinto; o tráfego aí é rudimentar. A passagem é apenas rua lasciva do comércio, só afeita a despertar os desejos. Mas como nesta rua os humores deixam de fluir, a mercadoria viceja em suas bordas entremeando relações fantásticas como um tecido ulcerado. – O flâneur sabota o tráfego. Ele também não é comprador. É mercadoria. Pela primeira vez na história, com a criação das lojas de departamentos, os consumidores começam a sentir-se como massa. (Antigamente, só a escassez lhes dava esta sensação.) Com isso aumenta consideravelmente o elemento circense e teatral do comércio (BENJAMIN, 2009b, p. 86).

As passagens despertam desejos recônditos ancorados nas fantasmagorias da mercadoria. Outra novidade que surge sob o ímpeto dos processos acumulativos que trazem à tona as passagens são as *ruas-galerias*. Fourier escreveu sobre elas como um método de comunicação interna [das conexões espaço-temporais mercantis]; uma facilidade de ir para todos os lados ao abrigo das intempéries, frequentar bailes durante as geadas, usar sapatos sem se preocupar com a lama ou o frio (2009b, p. 87).

⁸² Na mitologia grega Cronos foi um Titã – filho de Urano e Geia – que reinou sobre a Terra, é um ser divino e ao mesmo tempo uma força elementar; até ser destronado por Zeus e outros dois de seus filhos: Hades e Poseidon. É geralmente conhecido como o Deus/Senhor do tempo. In: GRIMAL, P. Mitologia Grega. Porto Alegre: L&PM, 2013.

FIGURA 2 – RUAS-GALERIA (PARIS)



Fonte: <http://www.studium.iar.unicamp.br/34/2/>, acesso em 07 de junho de 2015.

O comércio como senhor e rei do mundo, na alusão resgatada por Benjamin de um diálogo entre personagens do texto de Bاریère ([1855]; 2009, p. 89 – 90); precisa de vassallos, e estes por sua vez de pintura, escultura, música, arte, que as ruas-galerias das passagens podiam abrigar na constituição de suas vitrines. *Calicots*⁸³, vitrines e os preços fixos ao lado das mercadorias inovam o mundo do comércio da moda. Apelos do ponto de vista do desejo e do onírico que os comerciantes parisienses converteram ao seu favor nas vendas de mercadorias.

As *ruas-salões* – as mais largas entre as ruas galerias – são bem ornamentadas, e de forma suntuosa, atraindo um grande número de transeuntes que começam a circular depois da limpeza. É proibida a entrada das galerias a indivíduos sujos e portadores de fardo, sendo também proibido escarrar ou fumar (BENJAMIN, 2009b, p. 94). A proletarização do flâneur já bate as portas do cigarro negado.

Todo o horizonte das ruas e das passagens com suas galerias, *boutiques*, *magasins* e lojas de departamento é a vista a alcançar o desenvolvimento do ciclo do capital, sua mobilidade e divisão do trabalho característicos.

⁸³ Empregado masculino das lojas de departamentos, *boutiques*, *magasins*, do comércio parisiense (BENJAMIN, 2009, p. 92 – 93).

3.2.1.2. O Espaço-tempo da moda nas passagens⁸⁴.

A epígrafe escolhida por Walter Benjamin (2009b, p. 101) para abrir a seção sobre a moda é: “Moda: Senhora Morte! Senhora Morte!” de Giacomo Leopardi, diálogo entre a moda e a morte.

A moda é fundamental para compreender a maneira que as relações capitalistas se ampliam no âmbito das passagens e a dominação que o fascínio da fantasmagoria fetichista exerce em todos na sociedade burguesa.

Em certa medida é representativa da ampliação da experiência espaço-temporal capitalista no que ela tem de comum em sua universalização, aspecto percebido no campo da dominação cultural ou mesmo da indústria de entretenimento já tateado por Benjamin; em sentido contemporâneo guarda correlação com o que Adorno chama de indústria cultural. A moda é a mercadoria que se repete como novidade, o eterno retorno do vestir-se mercantil; e do oposto à crítica, acrescentaria Guy Debord⁸⁵.

Aqui a moda inaugurou o entreposto dialético entre a mulher e a mercadoria – entre o desejo e o cadáver. Seu espigado e atrevido caixeiro, a morte, mede o século em braços e, por economia, ele mesmo faz o papel de manequim e gerencia pessoalmente a liquidação que, em francês, se chama *révolution*. Pois a moda nunca foi outra coisa senão a paródia do cadáver colorido, provocação da morte pela mulher, amargo diálogo sussurrado com a putrefação entre gargalhadas estridentes e falsas. Isso é a moda. Por isso ela muda tão rapidamente; faz cócegas na morte e já é outra, uma nova, quando a morte a procura com os olhos para bater nela. Durante um século, a moda nada ficou devendo à morte. Agora, finalmente, ela está prestes a abandonar a arena. A morte, porém, doa a armadura das prostitutas como troféu à margem de um novo Letes que rola pelas passagens como um rio de asfalto (BENJAMIN, 2009b, p. 101 – 102).

A dinâmica do ciclo do capital é semelhante ao perecer dialético que a moda guarda em si. A própria produção dos homens concretos é configurada numa superpopulação relativa (Marx, 2013) que também perece na subsunção do trabalho morto, cuja vida é o instante em que a morte o toca como trabalho vivo, nesse interím é preciso caminhar, passar... sua geografia característica são as passagens.

⁸⁴ Arquivo B das *Passagens*, p. 101 - 119: In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Organização da edição brasileira Willi Bolle; posfácios de Willi Bolle e Olgária Chain Féres Matos. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

⁸⁵ DEBORD, G. *Sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

Benjamin (2009b) constata a capacidade de antecipação que a moda possui. A cada nova criação, o secreto de coisas vindouras pode sinalizar sua materialidade, fornecer elementos que inclusive antecipem guerras, revoluções e contra-revoluções.

A moda em uma sociedade de classes cria também estratos diferenciados para o consumo das respectivas classes. A Benjamin não escapou este fato, em seu trabalho de pesquisa (2009b, p. 112 -113) há um trecho citado de Rudolph von Jhering [1833] que corrobora com a necessidade de contextualizar a moda sob a perspectiva das classes. Reconhecer a essência da moda em motivações de natureza individual não a explicaria, fato possível apenas quando se compreende tão somente sua motivação como social, tendo com isso o poder explicativo da essência da moda.

Outros elementos a compor a hierarquia do consumo da moda é o empenho de diferenciação que as classes altas desejam em relação às classes inferiores; da vaidade de um grupo que almeja exercer 'liderança' mesmo que a distância a separá-la na corrida seja reduzida, o que leva – no anseio em distanciar-se das camadas médias – ao aumento da corrida por alcançar esse status e neutralizar a desvantagem adotando a nova moda. A moda se move de cima para baixo e não ao inverso, e assim que as classes medianas adotam a nova moda ela perde valor para as camadas superiores. O totalitarismo da novidade retrata o terceiro traço característico da moda: a sua tirania (JHERING, 1883; BENJAMIN, 2009b), sendo determinante para a inserção social [e espaço-temporal] das classes no partilhar da experiência, também tirânica, da cotidianidade social alienada ao capital.

O fim em si do movimento autovalorativo do capital está extremamente bem representado no fetichismo do desejo que a moda converte ao fim do ciclo do capital, que já vem precedido da necessidade de findar o próximo.

Simmel indica que “a invenção da moda na época atual integra-se cada vez mais à organização objetiva do trabalho na economia” ([1911]; 2009b, p. 114).

O desenvolvimento científico também teve importância para que o grande capital pudesse dominar e criar campos mais amplos na exploração de novos tecidos, na remodelagem dos antigos, e, por conseguinte de espaços a colonizar e a unificar na odisseia acumulativa, bem como das passagens a se desfilar o fetiche da mercadoria.

A moda guarda um paralelo entre a exploração de vastos espaços – a exemplo da exploração do algodão indiano – e de vastos desejos, e na medida do desenvolvimento capitalista, conforme Marx (2013) aponta, os próprios desejos passam a serem produzidos e reproduzidos.

3.2.1.3. *O espaço-tempo da apropriação privada; o corpo e a fruição alienados: prostituição e jogo*⁸⁶.

A infra-estrutura – tendo o sentido marxista de base – mercantil toma espaço e por essa razão ampliam-se desde as passagens e suas ruas conexas e labirínticas – ruas-galeria, ruas-salões – aos templos do consumo, chegando ao *intérieur*. Agora o corpo e a diversão (instante dialético da captura repetitiva à temporalidade da troca) também entram na lista que orbita em torno da reificação abstrata do fim em si; por essa razão os jogadores que iniciam o ‘giro das roletas’ são os burgueses, recorda Benjamin (2009b).

O jogo tem a mesma esperança alquímica da fáustica moeda sem lastro, mas agora a esperança da conquista substitui os tesouros do subsolo presos à outorga da pena imperial.

A fortuna flerta com o jogador, que transforma a galeria num imenso salão de jogos, onde desfilam no pano verde as fichas pactuárias – numa esperança de repetir a aposta mefistofélica – de diversas cores, clamando a fortuna que reintegra dinheiro / ouro e sexo no poder que Mefistófeles ofereceu à Fausto; fortuna que o leva a flertar com a sexualidade dos corpos femininos na quimérica mercadoria que desfila e clama ouvir novamente a expressão que encerra o pacto primevo a ecoar nas passagens e na vida calcada na alienação: oh! para, és tão formoso!

A alquimia que viu a viabilidade da pedra filosofal como base da *oikonomia* moderna⁸⁷ se faz na relação da prostituta e do jogador: “[...] no jogador como na meretriz, a superstição que dispõe as figuras do destino e preenche todo entretenimento galante com o atrevimento e a concupiscência do destino, fazendo o próprio prazer ajoelhar-se diante de seu trono (BENJAMIN, 2009b, 531 – 532).

⁸⁶ Arquivo O das *Passagens*, p. 531 - 555: In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Organização da edição brasileira Willi Bolle; posfácios de Willi Bolle e Olgária Chain Féres Matos. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

⁸⁷ BINSWANGER, H. C. Capítulo 1: A economia moderna como processo alquímico: uma interpretação econômica do Fausto de Goethe. In: *Dinheiro e magia: uma crítica da economia moderna à luz do Fausto de Goethe*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

Na condição de jogador o marechal Blücher é citado por ter alcançado um prejuízo estimado na cifra de seis milhões de francos no período que esteve em Paris; suas terras foram caucionadas (BENJAMIN, 2009b). O jogo parece romper com o tempo, mas apenas reitera a cotidianidade do tempo vazio e abstrato das mediações de segunda ordem do capital⁸⁸. O dinheiro aparece mais uma vez como ligação mediata da prostituição e do jogo.

Sobre a função dialética do dinheiro na prostituição. Ele compra o prazer e ao mesmo tempo torna-se expressão da vergonha. 'Eu sabia', diz Casanova a respeito de uma alcoviteira, 'que eu não teria a força de partir sem dar-lhe alguma coisa'. Esta expressão singular revela seu conhecimento do mecanismo mais secreto da prostituição. Moça alguma decidiria tornar-se prostituta se contasse apenas com a remuneração tarifária dada por seus clientes. Também a gratidão deles, que talvez represente um acréscimo de alguma percentagem, mal seria considerada por ela uma base suficiente. Como funciona, então, seu cálculo inconsciente do homem? Não se pode compreender esse mecanismo enquanto se considerar o dinheiro somente como um meio de pagamento ou como um presente. Com certeza, o amor da prostituta é venal. Mas não a vergonha de seu cliente. Esta procura um esconderijo para estes quinze minutos, e o encontra no lugar mais genial: no dinheiro. Há tantas nuances do pagamento quanto há nuances do jogo amoroso: indolentes e rápidas, furtivas ou brutais. O que isto quer dizer? A ferida vermelha de vergonha no corpo da sociedade secreta e sara. Ela se reveste de uma crosta metálica. Deixemos ao espertalhão o prazer barato de imaginar-se livre de vergonha. Casanova sabia das coisas: o atrevimento lança a primeira moeda sobre a mesa, a vergonha cobre cem vezes a aposta, para ocultá-la (BENJAMIN, 2009b, p. 533).

Ambas a formas de relação escondem algo. Quando a relação venal do amor na prostituição utiliza-se de meios que leva o outro a se esconder no dinheiro, o limiar do corpo como valor de uso acaba por se perder, prostitui-se. O jogador em sua busca por suprimir o tempo o reafirma também de forma venal; ocultar-se pela vergonha como cliente no dinheiro – tal como a prostituta –, paralelo a isso oculta-se no torpor do tempo de trabalho que está posto no dinheiro não pago na forma do salário, que por sua vez oculta o tempo de trabalho subtraído.

Os ritos de passagem se empobreceram na experiência moderna em função desse tempo oculto na produção social do corpo capturado, seja no jogador, na prostituta ou no flâneur; o tempo do calendário foi completamente transfigurado para o tempo do relógio.

A expectativa que o jogo / a aposta carrega consigo, acaba por reverberar na produção mercantil, isso se dá em função da maneira como o desenvolvimento da

⁸⁸ István Mészáros formula a expressão mediações de segunda ordem do sociometabolismo do capital, um conjunto de mediações alienantes que ocupam todas as esferas sociais.

acumulação capitalista desenvolve-se: com o aumento da composição orgânica do capital (Marx, 2013) e ampliação do trabalho abstrato – contraditoriamente antípoda ao movimento autovalorativo do capital – acaba por desembocar na busca pela redução do valor de uso na produção mercantil, levando com o desenvolvimento histórico do capital à redução da circularidade $D - M - D'$ aos dois componentes almejados na fórmula comprimida, tendo apenas o dinheiro como pólo: em $D - D'$.

A essa tendência acumulativa corresponde o desenvolvimento da financialização e as contradições decorrentes da tentativa desenfreada dos capitalistas pela *pedra filosofal* do dinheiro posto na geração espontânea, visando se libertarem inutilmente dos incômodos da dependência da mercadoria e do trabalho vivo.

A ciranda financeira, assim como o fáustico-mefistofélico papel-moeda não aguardam serem lastreados por algo que se espera retirar do subsolo – apesar das commodities já latentes nas passagens parisienses e contemporâneas, “Paris inteira tornou-se um bazar” (BENJAMIN, 2009b, p.545) – a especulação, o blefe, componente de risco no capitalismo está no jogo e na Bolsa de Valores. “Não há volúpia sem vertigem. O prazer misturado com o medo embriaga. E que há de mais terrível que o jogo?” ([FRANCE]; BENJAMIN, 2009b, p. 539). A vida nesta sociedade ganha a convivência constante e ininterrupta com o torpor e o risco, inerentes ao fardo do tempo histórico do capital⁸⁹.

Benjamin (2009b) traz de Marx uma importante observação: a prostituição das mulheres e filhas⁹⁰ dos operários eram por estes designada de a enésima hora de trabalho. Prostituição e jogo continuam a sua intersecção:

⁸⁹ “É impossível esperar que o burguês algum dia consiga compreender os fenômenos de distribuição das riquezas. Pois, à medida que se desenvolve a produção mecânica, a propriedade se despersonaliza e se reveste com a forma coletiva impessoal da sociedade anônima, cujas cotas terminam por rodopiar no turbilhão da bolsa de valores... Alguns perdem..., outros ganham, de uma maneira que se assemelha tanto ao jogo, que os negócios da bolsa de valores são efetivamente chamados de ‘jogo’. O desenvolvimento econômico moderno como um todo tende a transformar, cada vez mais, a sociedade capitalista em um enorme cassino internacional, onde os burgueses ganham e perdem capitais em consequência de acontecimentos que lhes permanecem desconhecidos... O ‘inescrutável’ reina na sociedade burguesa como num antro de jogo... Sucessos e fracassos, cujas causas são inesperadas, geralmente desconhecidas e aparentemente regidas pelo acaso, predisõem o burguês a adquirir uma mentalidade de jogador... O capitalista, cuja fortuna está aplicada em valores mobiliários, submetidos a oscilações de preços e dividendos cujas causas desconhece, é um jogador profissional. O jogador, porém, ... é um ser altamente supersticioso. Os frequentadores assíduos de antros de jogo possuem sempre fórmulas mágicas para exorcizar o destino; um deles murmura uma oração a santo Antônio de Pádua ou a qualquer outro espírito celestial; um segundo aposta apenas quando uma determinada cor ganhou; um terceiro segura com a mão esquerda uma pata de coelho etc. O inescrutável social envolve o burguês, como o inescrutável da natureza envolve o selvagem ([LAFARGUE, 1906]; BENJAMIN, 2009b, p. 538).

⁹⁰ Como mulheres e filhas do outro o “[...] amor pela prostituta é a apoteose da empatia com a mercadoria” (BENJAMIN, 2009b, p. 552).

A prostituição abre um mercado de tipos femininos [...] Sobre o jogo: quanto menos um homem é preso nas malhas do destino, tanto menos ele é determinado por aquilo que é mais próximo [...] O ideal da vivência sob a forma de choque é a catástrofe. Isto aparece muito claramente no jogo [e por que não na prostituição?]: através de apostas cada vez maiores, destinadas a salvar o que se perdeu, o jogador vai ao encontro da ruína absoluta. (BENJAMIN, 2009b, p. 555).

O corpo alienado ao valor de troca sucumbe ao instante negativo do uso; na prostituição e no jogo o espaço-tempo do capital se sobrepõe ao ser humano, tornando-se tirânico na imposição da forma-valor.

3.2.1.4. *A geografia nos meandros fantasmagóricos: o flânar entre subsunção formal e real.*

O *flâneur* é um homem da multidão, seu devir pelas ruas e passagens parisienses caracteriza sua inserção no desenvolvimento da experiência espaço-temporal das passagens de Paris e de outra passagem; aquela da subsunção formal à subsunção real do trabalho ao capital, cujo substrato sinaliza para a necessária mobilidade do trabalho, cujo flânar caminha *pari passu* à existência latente do modo de produção *especificamente* capitalista – que segundo Marx (2004) efetiva-se somente quando a subsunção real, a mais-valia relativa, se torna central e determinante; operando com o domínio de toda a lógica social e espaço-temporal a partir do momento autovalorativo do capital.

O *flâneur* situa-se no movimento antitético da ociosidade requerida pela incipiente intensificação da divisão social do trabalho capitalista. “Ocioso, caminha como uma personalidade, protestando assim contra a divisão do trabalho que transforma as pessoas em especialistas” (BENJAMIN, 2000, p. 50).

Ao tempo métrico e comprimido, que o cálculo do capital insere nos cotidianos e nas ruas em vias de haussmannização, o *flâneur* caminha pelas galerias – protesta contra a especialização do trabalho requerida pela industriiosidade – levando tartarugas a passear, tendo o ritmo por elas prescrito. Apoiado em Rattier – em seu livro *Paris não existe* –, Benjamin remete o que estava por vir – “Abaixo à *flânerie*” é transformado em lema.

O *flâneur*, esse tipo fútil, curioso e insignificante, encontrado nas calçadas a observar as vitrines e sua fantasmagoria atraente buscava emoções baratas, mas

não entendia além de “[...] pedras, fiacres e lampiões a gás... tornou-se agora agricultor, vinhateiro, fabricante de linho, refinador de açúcar, industrial do aço⁹¹” (2000, p. 51).

FIGURA 3 – CARICATURA DO FLÂNEUR EM SEU PASSEIO COM UMA TARTARUGA



Fonte: <http://theflaneursturtle.com/tag/the-flaneurs-turtle/>, acesso em 07 de junho de 2015.

Diante da subsumção formal do trabalho ao capital é característico, nos diz Marx (2004b), uma ampliação da escala em que as bases do trabalho herdadas historicamente se realizam, tornando-se vastos os meios de produção adiantados bem como a quantidade de operários requeridos nas operações produtivo-acumulativas.

⁹¹ Na iminência da subsumção formal do trabalho ao capital Marx (2004) percebeu esse processo, cuja expressão assim corporificou de forma mais ampla do ponto de vista da espaço-temporalidade: “Quando o camponês, que outrora era independente e que produzia para si mesmo, se transforma num jornaleiro que trabalha para um agricultor; quando a estruturação hierárquica característica do modo de produção corporativo se eclipsa perante a simples antítese de um capitalista que obriga artesãos convertidos em assalariados a trabalhar para ele; quando o dono de escravos emprega como assalariados os seus ex-escravos, etc.; temos que processos de produção socialmente determinados de outro modo se transformam no processo de produção do capital” (p. 88). A decadência da flânerie no contexto da ditadura da linha reta de Haussmann (conforme expressão de David Harvey – *Condição Pós Moderna*) acaba por simbolizar esse processo em que o capital faz girar sob sua órbita a produção do homem e de seu espaço-tempo.

Nesse momento o flâneur é capturado na multidão mediante a proletarização em curso, e com isso viabiliza aos burgueses ainda em processo de personificação como classe, que “[...] exerça a função, dotada de vontade e consciência, do capital empenhado no seu processo de valorização” (MARX, 2004b, p. 91), capital personificado.

O momento histórico da subsunção formal; em que o mais-valor, tendo por base o trabalho preexistente, as forças produtivas e relações de produção legadas do momento histórico precedente “[...] só pode produzir mais-valia recorrendo ao *prolongamento do tempo de trabalho*, quer dizer, sob a forma da *mais-valia absoluta*⁹²” (MARX, 2004b, p. 90), é o momento de conversão da materialidade da acumulação primitiva na efetivação de uma sociabilidade que desloca o espaço-tempo para os ditames da produção abstrata mercantil.

Considerado sob esse prisma, os cercamentos são a forma universal de uma geograficidade latente nas passagens e *flânerie* parisienses. Os vínculos laborativos começam a definir-se exclusivamente pela forma antitética entre possuidores de uma mercadoria (dinheiro) que se defrontam com possuidores de outra a serem permutadas (força de trabalho). Os vínculos do espaço-tempo das paisagens do capital nas passagens, ruas e *interieurs* parisienses, que o flâneur experimenta sob a forma da ruptura e dos dilemas do tempo curto (no sentido do ciclo do capital) são determinados cada vez mais intensamente pela forma monetário-mercantil – dinheiro (equivalência geral) / mercadoria (valor de troca).

Marx (2004b) fala a respeito da especificidade das personificações relativas ao processo produtivo em curso, intervindo seus agentes / sujeitos como ‘capital’ – o capitalista – e como ‘trabalho’, o produtor direto. Nesse ponto é importante remeter aos dois fatores essenciais na subsunção formal: a relação puramente monetária que se estabelece entre o que vende a força de trabalho e o que compra, apropriando-se do sobretrabalho; e à oposição entre as condições objetivas e subjetivas de trabalho, entre meios de produção e subsistência, postas para o proletário e controladas pelo capitalista que se opõe ao trabalhador como capital (p. 88; 94).

A subsunção formal começa a pesar sobre o flâneur e seu devir na paisagem parisiense, onde o flânar expressa o elo entre a multidão que une a princípio e a

⁹² Marx se refere à coincidência entre a modalidade única de produção da mais-valia como mais-valia absoluta com a subsunção formal (2004).

atomização que cinde de forma processual; “[...] o flâneur é abandonado na multidão” (BENJAMIN, 2000, p. 51), a mercadoria avança sobre as possibilidades latentes da flânerie, e a multidão, que coabita como parte que não se sabe todo, é ideal para a reprodução mercantil e sua fantasmagoria alienante.

Seu traço magistral nessa descrição consiste em expressar o isolamento desesperado dos seres humanos em seus interesses privados, não como fez Senefelder – através da variedade de sua conduta –, mas sim na absurda uniformidade de suas roupas ou de seu comportamento. O servilismo com que os que recebem os empurrões se desculpam permite identificar a origem dos meios que Poe mobiliza nesse ponto. Eles se originam no repertório do palhaço, e ele os emprega de modo semelhante ao que, mais tarde, os cômicos utilizaram. Na arte dos cômicos é notória uma relação com a economia. Em seus movimentos abruptos, imitam tanto a maquinaria ao assentar seus golpes na matéria, quanto a conjuntura aos assentá-los na mercadoria. As partículas da multidão descrita por Poe executam uma mímese semelhante ao ‘movimento febril da produção material’ junto com as formas de comércio pertinentes (BENJAMIN, 2000, p. 50).

O movimento, que como mobilidade do trabalho é fundamental ao estabelecimento e manutenção da produção capitalista, ganha contornos e ares naturalizados no flânar. A multidão vai se esbarrando sem se perceber, ao mesmo tempo em que flâneur, esse homem das passagens e paisagens por onde circula essa multidão, vai deixando de guiar-se pelo movimento prescrito da tartaruga ao partilhar o abandono⁹³ das mercadorias como ébrio: “A ebriedade a que se entrega o *flâneur* é a da mercadoria em torno da qual brame a corrente dos fregueses” (BENJAMIN, 2000, p. 51 – 52).

A circulação das mercadorias vai espelhando sua razão direta no movimento do flâneur, em sua ascensão pelas passagens e no declínio do espaço partilhado de forma atomizada como multidão quando da haussmannização, nesse ínterim as reações burguesas levam a massacres de trabalhadores de 1848 – 1850 à Comuna em 1871, visando, no bojo da luta de classes ‘domesticar o trabalho’ para que os pressupostos da subsunção formal levem de fato ao próximo passo: o da subsunção real (mais-valor relativo).

⁹³ “‘Esse isolamento insensível de cada indivíduo em seus interesses privados’, só aparentemente rompe-o o flâneur quando preenche o vazio, criado pelo seu próprio isolamento, com os interesses, que toma emprestados, e inventa, de desconhecidos” (BENJAMIN, 2000, p. 54). A alienação que Marx analisa nos manuscritos econômico-filosóficos vai às ruas e põe-se a flânar, a coabitar com a multidão e a se alimentar do isolamento como o desconhecer da cota parte da riqueza produzida pelo outro e que preenche as vitrines das passagens e galerias.

Se a mercadoria tivesse uma alma – com a qual Marx, ocasionalmente, faz graça –, esta seria a mais plena de empatia já encontrada no reino das almas, pois deveria procurar em cada comprador a cuja mão e a cuja morada se ajustar. Ora, essa empatia é a própria essência da ebriedade à qual o *flâneur* se abandona à multidão (BENJAMIN, 2000, p. 52).

Os efeitos do torpor fantasmagórico das mercadorias passam a se ajustarem espaço-temporalmente a toda a ebriedade do *flâneur*. A parte do tempo da negação cíclica, representada no passeio da tartaruga pelas galerias a se guiar pela lentidão é o espaço-tempo da aglomeração inscrita na necessidade cíclica do capital, que por sua vez não sobrevive sem a produção de uma superpopulação relativa, cuja função reguladora conforme Marx (2013) é fundamental para a reprodução da força de trabalho.

O ‘flanar’ alienado já atingira boa parte dos que se inscreviam na divisão social do trabalho capitalista em avanço. Benjamin (2000) aponta diante desse fato, que quanto mais a proletarização avança o sopro da economia mercantil transpassa o ser humano, e cada vez menos a atração empática com a mercadoria se consome; já os pequeno-burgueses, porém, estavam mais distanciados desse fato podiam ir passando o tempo no flanar.

Baudelaire, em sua condição de pequeno burguês⁹⁴, pôde estar atento a certas particularidades do espaço-tempo do *flâneur* que o incluía. Ao falar da ebriedade religiosa da grande cidade o sujeito anônimo bem poderia ser a mercadoria (BENJAMIN, 2000).

O homem diante da sua alma prostituída, alerta Benjamin (2000) referindo-se a Baudelaire, é a prostituição da alma da mercadoria; prostituição à mostra para o desconhecido que passa. As prostituídas provam os segredos do livre mercado, as mercadorias não estão em vantagem para com elas e os atrativos mercantis tornam-se instrumentos de poder. No *Crepúsculo Vespertino*⁹⁵, Baudelaire dá indicação das prostituições diversas que o flanar mercantil fixa para a experiência espaço-temporal.

[...] Galgamos nosso pão! – É a noite que alivia
As almas que uma dor selvagem suplicia,

⁹⁴ “Contudo, a classe dos pequeno-burgueses à qual pertencia Baudelaire ainda não chegara tão longe. Na escala de que tratamos agora, ela se encontrava no início do seu declínio. Inevitavelmente, um dia, muitos deles teriam de se defrontar com a natureza mercantil de sua força de trabalho. Esse dia, porém, ainda não chegara. Até então, se assim se pode dizer, podiam ir passando o tempo” (BENJAMIN, 2000, p. 55).

⁹⁵ BAUDELARIE, C. As flores do mal. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012 (Saraiva de Bolso).

O sábio cuja fronte pesa sem proveito,
 E o recurvo operário que regressa ao leito.
 Entretanto, demônios insepultos no ócio
 Acordam do estupor, como homens de negócio,
 E estremeçam a voar o postigo e a janela.
 Através dos clarões que o vendaval flagela
 O Meretrício brilha ao longo das calçadas;
 Qual formigueiro ele franqueia mil entradas;
 Por toda parte engendra uma invisível trilha,
 Assim como o inimigo apronta uma armadilha;
 Pela cidade imunda e hostil se movimenta
 Como um verme que ao Homem furta o que sustenta. [...] (BAUDELAIRE,
 2012, p. 335 – 337).

Formigueiros ('humanos') e entradas, o movimento pela cidade hostil, a prostituição, o flâneur, são o alimento dos vermes que furtam do homem não apenas aquilo que o sustenta, furta a possibilidade de apropriar-se da produção social, da riqueza produzida pelo conjunto da sociedade.

O espectro do verme é o fim-em-si mercantil. A subsunção do trabalho ao capital vai fornecendo contornos aproximativos dos pressupostos históricos capitalistas a se serem introduzidos e consolidados nas passagens, nas ruas, nas galerias, na flânerie parisiense.

Agora sob o primado do avançado desenvolvimento de sua forma real associada ao mais-valor relativo, onde a personificação do capital se completa juntamente com a especificidade acumulativa da produção capitalista, do aumento da composição orgânica do capital e da massa de trabalho humano conduzida à sua condição de trabalho socialmente necessário, as diferenças são hipostasiadas, conduzindo à centralidade do trabalho abstrato e da crise inerente, postas pela lei geral da acumulação capitalista. De *flâneur*⁹⁶ a supérfluo, eis o caminho do homem.

Paulatinamente a mercadoria e o valor a circular vão expulsando o *flâneur* das passagens e ruas, abstraindo a multidão na massa, nos interesses privados atomísticos. A massificação gera como modelo os “[...] fregueses que, cada qual em seu interesse privado, se reúnem na feira em torno da ‘coisa comum’ (BENJAMIN, 2000, p. 58). Orbitar em torno da ‘coisa comum’ tem sentido específico,

Muitas vezes, essas aglomerações possuem apenas existência estatística. Ocultam aquilo que perfaz sua real monstruosidade, ou seja, a massificação dos indivíduos por meio do acaso de seus interesses privados. Porém, se essas aglomerações saltam aos olhos – e disso cuidam os Estados totalitários fazendo permanente e obrigatória em todos os projetos a

⁹⁶ “No fundo, é exatamente essa autoconsciência que ele empresta à mercadoria que flana” (BENJAMIN, 2000, p. 57) em meio aos encontros da e na multidão.

massificação dos seus clientes –, então vem à luz o seu caráter ambíguo, sobretudo para os próprios implicados. Estes racionalizam o acaso da economia mercantil – acaso que se junta – como o ‘destino’ no qual a ‘raça’ se reencontra a si mesma (BENJAMIN, 2000, p. 58).

Aglomerar-se e acotovelar-se sem perceber o que se passa a sua volta é a expulsão dos resquícios da convivência social que poderia levar o *flâneur* a desenvolver um sentido mais amplo da realidade daquilo que ao se mostrar a ele nas vitrines ficava escondido.

O espaço-tempo das passagens a traduzir o trabalho sob o acicate do temor externo, para retomar Marx (2004b), que está bem representado no trabalhador livre, que trabalha segundo subjugado pela necessidade e pela existência cíclica cotidiana, vai se consolidando na transição da multidão à massa.

Curiosamente a aglomeração – dos seres humanos como trabalho e mobilidade do trabalho –, tão importante na passagem da subsunção formal à subsunção real do trabalho ao capital, tem no trabalhador livre figura de proa nesse contexto das passagens parisienses.

O flâneur está na multidão para converter-se em massa, nesse aspecto a coação direta como continuidade de relação que existia entre senhor e escravo dá lugar ao trabalhador livre que, “[...] pelo contrário, vê-se obrigado a manter ele mesmo a relação já que a sua existência e a dos seus depende da renovação contínua da venda da sua capacidade de trabalho ao capitalista” (MARX, 2004b, p. 100 – 101). O proletário tem que vender-se ao capital, alienar sua existência, e seu amo não tem nenhuma feição imediata, mesmo tendo várias.

É importante ressaltar que na evolução histórica que vai da subsunção formal à subsunção real, o capital ao produzir sua autovalorização, produz incessantemente barreiras às quais terá que superar (MARX, 2004b), de onde as crises são sempre constantes, emergentes e estruturais.

O aumento da produtividade do trabalho, a máxima extração de trabalho não pago, a produção para a própria produção (fim-em-si), impele o capitalista individual à competitividade que implica abaixar o valor individual da sua mercadoria abaixo do valor socialmente determinado e para isso a massa, o *flâneur* convertido, enfim o homem – como trabalho vivo/concreto – compõe os passos da coisificação. Quais os

significados dessas barreiras⁹⁷ – que Haussmann como personificação do capital / Estado – procura superar?

A produtividade do trabalho, a massa da produção, a massa da população e a massa da sobrepopulação, desenvolvidas por este modo de produção, suscitam sem cessar precisamente – com o capital e o trabalho agora disponíveis – novos ramos produtivos nos quais o capital pode trabalhar novamente em pequena escala e percorrer novamente os diversos estádios do desenvolvimento até que estes novos ramos de atividade começam também a ser explorados em escala social. É um processo contínuo. Simultaneamente, a *produção capitalista* tende a conquistar todos os *ramos industriais* de que até ao momento ainda não se apoderou e nos quais ainda (existe) a *subsunção formal* (MARX, 2004b, p. 105)

Uma premissa da haussmannização é essa supressão de barreiras sociais e espaço-temporais sob o comando do capital. Quando Benjamin (2009b) nas *Passagens* retrata o avanço da construção em ferro e vidro, as exposições universais, as passagens, a iluminação a gás, as ruas, as galerias, tinha em mente o avanço do torpor acumulativo que o capital estava impondo a Paris.

O flâneur, junto com os conspiradores, que Benjamin (2009b) também aborda nas *Passagens*, incluindo os revolucionários e suas barricadas, precisavam estar postos à disposição da sociabilidade acumulativa, serem convertidos em trabalhadores livres dispostos ao capital, converterem-se em massa de população e sobrepopulação, para assim flânar da subsunção formal à subsunção real ao capital.

A haussmannização foi um ajuste espaço-temporal que o capital encontrou no âmbito da luta de classes, no contexto parisiense do século XIX, para inviabilizar a ruptura com a lógica do capital estabelecida e proletarizar o flâneur.

Benjamin (2009b, p. 471) ressalta que o “[...] flâneur é o observador do mercado. Seu saber está próximo da ciência oculta da conjuntura. Ele é o espião que o capitalismo envia ao reino do consumidor”; entretanto as possibilidades de espionar esvaem-se cada vez mais na massa da população e da sobrepopulação, na ditadura da linha reta de Haussmann.

No arquivo M das *Passagens*, Benjamin (2009b) transcreve o trecho de uma carta de Hegel para a sua mulher, escrita em 3 de setembro de 1827 de Paris: “Quando ando pelas ruas, as pessoas se parecem com as de Berlim – vestidas da

⁹⁷ David Harvey vem afirmando em seus estudos desde a década de 1980 que as barreiras do capital são sempre barreiras espaciais (espaço-temporais) a serem contornadas, por vezes destruídas, noutras remanejadas; e a ampliação da acumulação do capital bem como a contenção da contradição capital x trabalho presidem esses deslocamentos geográficos e ajustes espaço-temporais. In: HARVEY, D. Os limites do capital. São Paulo: Boitempoeditorial, 2013.

mesma maneira, praticamente os mesmos rostos –, o mesmo aspecto, mas em meio a uma massa populosa” (BENJAMIN, 2009b, p. 495).

Hegel percebe em Paris algo de Berlim, e em ambas desponta a subsunção formal / real ao capital a incluir o flânar no âmbito dos números e imperativos do cálculo.

Ao final do arquivo sobre o flâneur – onde há uma menção ao ‘Homem da multidão’ – nas *Passagens*, Benjamin (2009b) traz em suas anotações um dos trechos de Baudelaire que corrobora a capitulação ao cálculo do capital: “[...] essa implacável dureza democrática e americana, não considerando mais os homens senão como números e, no fim, atribuindo aos números alguma coisa da vida, da alma e do poder do homem” (p. 498). Toda *flânerie* possível nas passagens e além das mesmas põe-se subsumida.

Como na constituição do homem-fáustico goethiano Filemon e Baucis eram parte de uma passagem / paisagem a ser superada, aquilo que incomodava os olhos do colonizador.

O homem da *flânerie* precisava também ser superado, para que mesmo tendo rosto – situando-se como trabalhador disposto à vender a força de trabalho –, pudesse se perder no caminho que a multidão passou a fazer para o / e no ‘chão da fábrica’.

As barreiras foram produzidas socialmente de forma a se perderem na composição da massa amorfa do trabalho abstrato como base da produção social e da vida. A fantasmagoria fetichista é antes de tudo o homem fantasmagórico, cuja teleologia lhe escapa amplamente no processo de espelhamento que avança ontologicamente do valor de uso para o valor de troca (LUKÁCS, 2013).

A *dynamis* aristotélica (a potência em ato do ponto de vista teleológico) que representa muitas vezes avanços no processo de evolução histórica da formação dos complexos do ser social, no sentido ontológico da autocriação pelo trabalho, é hipostasiada e distanciada da efetivação consciente da produção histórica humana (LUKÁCS, 2013).

O homem produz a sua própria história, mas da senda histórica situada entre a condição do par dialético Filemon-Baucis e a do homem da *flânerie*, o estranhamento é a mola mestra desse ser humano, cujas conquistas emancipatórias reduzem-se ao *corpus* político abstraído da necessidade.

A multidão – homens estranhados – a flunar é agora mobilidade do trabalho e da reprodução do capital que avança e se afirma após romper a barreira da Comuna de 1871 e ‘adiar’ a luta de classes espaço-temporalmente para um momento seguinte.

Uma geografia do projeto moderno-iluminista vai adquirindo viabilidade sob o primado das passagens / paisagens que assentavam a flânerie no espaço da linha reta e cartesiana que interessa ao fim-em-si dos territórios do trabalho / riqueza abstrata.

4 A GEOGRAFIA HUMANA COMO PROJETO ILUMINISTA.

A leitura hegemônica do espaço-tempo emergente no âmbito da afirmação da sociabilidade do valor de troca tem suas raízes na filosofia iluminista, no Romantismo, na física newtoniana, em Descartes, Kant – e no posterior desenvolvimento do idealismo alemão de Fichte, Schelling e Hegel –, Comte (positivismo), Herder, Darwin e Haeckel⁹⁸. Milton Santos (2008) elenca Karl Marx entre as fontes filosóficas da Geografia – via exemplo de Brunhes – em seu movimento de institucionalização e Quaini (1992) enxerga este último juntamente com Rousseau, como fonte possível de uma geografia como ciência subversiva⁹⁹.

Moraes (2002) aponta, a partir da literatura referente à história do pensamento geográfico, que o marco inicial da institucionalização da Geografia moderna estabeleceu-se a partir das obras de Alexandre von Humboldt e Karl Ritter, mesmo que estes autores não tivessem formulado uma proposta mais sistematizada e referida a um objeto e suas especificidades, as bases estavam lançadas; ainda que essa incompleta sistematização inicial fomentasse mais adiante alguns problemas de delimitação no campo epistemológico, metodológico e ideológico subjacente à divisão social do trabalho refletido no campo da ciência.

A Geografia institucionalizava-se no âmbito da emergência da forma-valor; o momento desse íterim foi compreendido por Santos (2002) quando afirma que as questões da vida e do seu *continuum* presentes na cultura feudal possuíam uma identidade geral da ciclicidade, o mundo era visto no constante ir e vir a partir dos parâmetros de um tempo regulado pela repetição remetendo ao início do movimento.

A sociedade fundada no acúmulo de mercadorias (riqueza) precisa romper com a ciclicidade típica de um movimento que tende a retornar para o princípio, em função da necessidade de acumular cada vez mais, da valorização do valor, a dimensão espaço-tempo em gestação aponta para um amanhã desigual em relação

⁹⁸ Ver: SANTOS, M. Por uma geografia nova. 6^o Ed. São Paulo: Edusp, 2008; MOREIRA, R. Para onde vai o pensamento geográfico? São Paulo: Contexto, 2008b; SANTOS, D. A reinvenção do espaço: diálogos em torno da construção do significado de uma categoria. São Paulo: Ed. Unesp, 2002; RIBAS, A. D. & VITTE, A. C. O curso de geografia física de Immanuel Kant (1724 – 1804): entre a cosmologia e a estética. *Biblio3w*. Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, vol. XIV, n^o 844, 25 de octubre de 2009 <http://www.ub.es/geocrit/b3w-844.htm>; SOUZA, M. D. de. A filosofia na antropogeografia de Ratzel. Caderno de Geografia, v. 24, n. 42, 2014; CAPEL, H. Filosofía y ciencia en la geografía contemporánea. 3^o Ed. Barcelona: Editorial Barcanova, 1988.

⁹⁹QUAINI, M. A construção da geografia humana. 2^o Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ao ontem, pois precisa ser mais rico, mais rápido e efetivamente maior (SANTOS, 2002).

O ímpeto acumulativo é inerente à sociedade inaugurada pela regulação capitalista, cuja repetição possível refere-se à aceleração do tempo de giro do capital e seu ciclo, dispõe todas as formas sociais, o homem e o seu espaço-tempo às determinações da mercadoria portadora do valor (MARX, 2013).

Santos (2002) compreende que “[...] espaço e tempo, da forma como hoje a concebemos, são a sistematização simbólica criada pelas e através das transformações advindas do desenvolvimento da sociedade burguesa” (p. 29). Nessa quadra, o pano de fundo da inserção da Geografia, estará em conformidade com as formas de “[...] produção e reprodução ampliadas dos processos de apropriação do trabalho” (SANTOS, 2002, p. 29) e, por conseguinte do capital. A lógica do espaço-tempo do relógio reafirma-se enquanto centralidade.

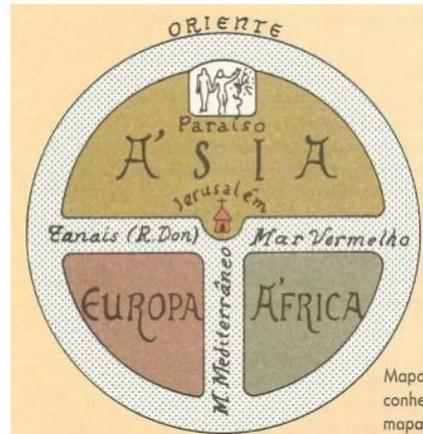
[...] o realce fundamental está na identificação de que o processo de construção (e, portanto, ruptura com o que antecede) das novas relações sociais (aqui identificadas com o modo de produção capitalista) rompe com a noção fluida e contínua do tempo feudal, apontando como de fundamental importância a construção do tempo sincopado, metrificado, condição e limite do processo de controle e apropriação do trabalho proletarizado [...] tal ruptura é, igualmente, uma superação da espacialidade feudal que, fundamentada nas relações de suserania e na produção de subsistência, tem como dimensão geral uma Terra fixa, localizada no centro do Universo, que se expressa numa cartografia conhecida pelo nome de T – O, cujo objetivo fundamental é identificar o mundo na perspectiva da tradição judaico-cristã (SANTOS, 2002, p. 29 – 30).

Essa representação espacial do mundo conhecido à época, representada na cartografia T – O, calcava-se na possibilidade de retorno imanente à ciclicidade feudal referida.

FIGURA 4 – MAPA T – O

MAPAS T-O

- O = formato achatado da representação do planeta
- T = três cursos de água (Mar Mediterrâneo, Rio Nilo e o Rio Don) que dividiam a Europa da Ásia e da África
- T = também representava uma cruz onde na sua junção estaria representada Jerusalém (centro do mundo)



Fonte: <http://pt.slideshare.net/Saribera/histria-da-cartografia-e-projees-cartograficas-7626000>, acesso 25/08/2015.

Com a ascensão da burguesia a relação espaço-tempo se altera, produzindo-se novas formas e exigindo novas leituras no contexto da relação. A construção da sociedade burguesa, afirma Santos (2002), pressupõe um redimensionamento do tempo e sua noção, correlato ao novo *corpus* temporal há um redimensionar da espacialidade dessa dinâmica. Novas relações sociais reconstroem o arranjo espaço-temporal europeu e se expressam também na constituição do discurso científico.

O desenvolvimento das forças produtivas mercantis e a expansão do capital requer a ampliação do conhecimento do mundo e o seu domínio, considerando as tendências universalizantes do valor.

Ao tratar dos primeiros passos da Geografia universitária Moreira (2012a) explana por duas vias em desenvolvimento: a geografia político-estatística e a geografia pura.

A geografia político-estatística define o papel da geografia como o de uma montagem de um painel, o mais amplo e sistemático possível, de conjuntura e demarcação territorial, tendo em vista daí extrair os meios que atendam à necessidade da administração estatal. A geografia pura assenta a tônica nos critérios dessa demarcação, sendo para ela os limites naturais do terreno [...] Assim, na aparência contrapostas, essas duas formas de geografia apenas se diferenciam em sua convergência para um mesmo

ponto: a geografia político-estatística privilegia a problemática da unidade interna do Estado dos príncipes em que se divide a nação alemã, enquanto a geografia pura estende-se para a questão mais além da unidade do todo de uma Alemanha regionalmente diferenciada. Todavia, é a geografia pura a forma que se identificará com o verdadeiro salto que o saber geográfico experimentará na entrada da metade seguinte do século XVIII, quando, com Immanuel Kant, ganhará a tradução que a tornará uma forma de ciência moderna (MOREIRA, 2012a, p. 19).

A Geografia, a partir desse contexto, buscava a unidade requerida e começa a encontrá-la em Kant¹⁰⁰, que lecionou durante quarenta anos um curso voltado para a Geografia Física. A unidade encontrada pelo filósofo, para estabelecer a empiricidade posta em sua filosofia transcendental, foi a superfície terrestre (RIBAS & VITTE, 2009).

O conjunto da reflexão filosófica de Kant tem o conhecimento e o conhecer, em suas diversas formas, como balizadoras. A partir da razão e da faculdade de conhecer, os preceitos morais são erigidos visando a liberdade. O sistema kantiano percebe a razão como propulsora da liberdade na universalidade transcendental. A partir do despertar de Kant com a leitura de David Hume e Rousseau o universo espiritual analisado criticamente pelo primeiro, apesar de elementos variados e contraditórios, podem ser sintetizados a partir de duas grandes questões (CHAUÍ, 2005). A primeira delas está intimamente relacionada ao conhecimento e seus limites, possibilidades e aplicação. “Com relação a esses problemas, a filosofia do século XVIII defrontava-se com duas ciências que se apresentavam como conjuntos de conhecimentos certos e indiscutíveis: a matemática e a física” (CHAUÍ, 2005, p. 5 – 6).

A partir do Renascimento a matemática experimentou intenso desenvolvimento com a geometria analítica de Descartes e do cálculo infinitesimal de Newton e Leibniz, alçada a partir de então à condição de modelo para o conhecimento científico por sua natureza necessária e universal. Os sistemas metafísicos, a exemplo do sistema leibniziano na Alemanha, permaneciam ao lado da física e da matemática; entretanto, mesmo buscando respostas para os problemas da realidade última das coisas, não era matéria pacífica no contexto histórico-estrutural em que se estabelecia, tampouco unânime nas soluções

¹⁰⁰ “Notamos que a ‘Geografia Física’ foi, ao longo da atividade acadêmica de Kant, a segunda disciplina mais lecionada, exatamente depois da lógica e da metafísica. Isentado a inegável e irrefragável importância quantitativa desta ciência no total dos cursos por ele administrados, Kant foi, ainda, (Cohen-Halimi, 1999, p. 11) “[...] o primeiro filósofo a introduzir esta disciplina à Universidade antes mesmo que a primeira cadeira de Geografia fosse criada por Karl Ritter, em Berlim, em 1820” (RIBAS & VITTE, 2009, p. 6).

propostas. Kant desperta para a metafísica a partir do pensamento de Hume, cuja análise da causalidade demolia o dogmatismo metafísico em seu afã de oferecer verdades eternas para a essência de todas as coisas (CHAUÍ, 2005).

A segunda grande questão relaciona-se ao problema da ação humana, conforme Chauí,

[...] o problema moral. Tratava-se de saber não o que o homem conhece ou pode conhecer a respeito do mundo e da realidade última, mas do que deve fazer, de como agir em relação a seus semelhantes, de como proceder para obter a felicidade ou alcançar o bem supremo. Essa área da reflexão filosófica e sua oposição à razão apenas cognitiva foi revelada a Kant sobretudo pelas obras de Rousseau, que formulou uma filosofia da liberdade e defendeu a autonomia e o primado do sentimento sobre a razão lógica. Por outro lado, Kant, embora vivendo na distante Königsberg, longe de Paris e dos grandes centros, sempre teve plena consciência dos problemas sociais e políticos da época e tomou partido favorável à Revolução Francesa, na qual via não apenas um processo de transformação econômica, social e política, mas sobretudo um problema moral (2005, p. 6).

Kant alinha a estas duas questões a estética e as formas de pensamento da biologia. É analisando a faculdade de conhecer a partir da razão humana que Kant constroi sua crítica e apresenta sua concepção do real. Na *Crítica da Razão Pura* faz uma distinção entre dois tipos de conhecimento: o empírico – *a posteriori* – e o conhecimento puro – ou *a priori*. O primeiro tipo de conhecimento está diretamente ligado à experiência sensível, cognoscível a partir da experimentação do objeto pelos sentidos, produzindo representações e pondo a atividade do entendimento em movimento (KANT, 2005). Entretanto Kant (2005) alude a outra forma de conhecimento que independe da experiência e das impressões dos sentidos, a esta forma denomina-se conhecimento *a priori*¹⁰¹, distinguido-se do empírico.

As formas do conhecimento e do julgamento colocam-se de maneira apriorística e *a posteriori*. A investigação transcendental de Kant visa se contrapor a Hume e seu empirismo, restabelecendo a metafísica no domínio das possibilidades da experiência / sensibilidade, o que para Dudley (2013) consistiu na principal tarefa da *Crítica da razão pura*.

A ‘Estética Transcendental’, primeira parte da *Crítica da razão pura*, investiga os princípios base do conhecimento em suas possibilidades apriorísticas via

¹⁰¹ “A experiência sensível por si só – mostra Kant – jamais produz juízos necessários e universais, de tal forma que todas as vezes que se está diante de juízos desse tipo tem-se um conhecimento puro ou *a priori*” (CHAUÍ, 2005, p. 7).

cognoscibilidade, por essa razão a sensibilidade e suas formas abrem a primeira *Crítica*¹⁰² (CHAUÍ, 2005); e o sentido da transcendência é empregado por Kant para fazer menção a todo conhecimento que se ocupa com o modo de conhecer os objetos, conhecimento esse que deve necessariamente ser possível *a priori*.

De que maneira Kant (2005) apresenta as formas da sensibilidade em sua ‘Estética Transcendental’? Primeiro Kant afirma que o modo e o meio de um conhecimento se referir a um objeto e pelo qual todo pensamento como meio tende a *intuição*. Contudo ela se faz possível a partir do momento em que o objeto é dado e afeta a mente de maneira determinada. A *sensibilidade* por seu turno é a capacidade posta nessa receptividade de obter representações a partir da maneira como os objetos afetam os homens. Chauí (2005) interpreta a sensibilidade em Kant como a faculdade de intuição pelo qual os objetos são apreendidos pelo sujeito cognoscente.

São “[...] duas as formas puras da intuição sensível [sensibilidade], como princípios do conhecimento *a priori*, a saber, espaço e tempo [...]” (KANT, 2005, p. 73). O espaço e o tempo, em sua condição de intuição sensível representam, conforme Kant, condições de existência das coisas como fenômenos, pois não se pode conhecer nenhum objeto como coisa em si mesma, mas apenas na medida em que for objeto da intuição sensível, como fenômeno. Mesmo na impossibilidade do conhecimento do objeto em si mesmo é preciso poder pensá-lo, afirma Kant (2005). Espaço e tempo são a mediação dos objetos que se efetivam enquanto representação fenomênica para a intuição sensível no processo de tornar a coisa cognoscível. Dados *a priori*, espaço e tempo põem-se como a externalidade possível para que o objeto possa ser dado a conhecer, considerando que representamos os objetos dispostos *no espaço*.

Não à toa Santos (2002) aponta os traços newtonianos em Kant, que acabam por fazer emergir um espaço-receptáculo¹⁰³. Expondo o conceito de espaço Kant afirma,

Mediante o sentido externo (uma propriedade da nossa mente) representam-nos objetos como fora de nós e todos juntos no espaço [...] O

¹⁰² Kant escreveu três Críticas, em ordem cronológica: Crítica da Razão Pura (1781), Crítica da Razão Prática (1788) e Crítica da Faculdade de Julgar (1790).

¹⁰³ “A ordem de que fala Kant aproxima-nos imediatamente dos conceitos de espaço e tempo newtonianos, isto é, como receptáculos [...] os objetos são vistos no espaço e é justamente por isso que podemos afirmar algo sobre sua distribuição” (SANTOS, 2002, p. 180).

tempo não pode ser intuído externamente, tampouco quanto o espaço como algo em nós. Que são, porém, espaço e tempo? São entes reais? São apenas determinações ou também relações das coisas, tais porém que dissessem respeito às coisas em si, mesmo que não fossem intuídas? Ou são determinações ou relações inerentes apenas à forma da intuição e, por conseguinte, à natureza subjetiva da nossa mente, sem a qual tais predicados não podem ser atribuídos a coisa alguma? (KANT, 2005, p. 73).

Kant carrega o espaço no sentido de uma externalidade absoluta, posta aprioristicamente na base do conhecer-existir. O espaço é um dado da percepção (intuição sensível), receptáculo dos objetos e mediação entre a sensibilidade intuída e percebida e o conhecer.

Kant conceitua o espaço,

O espaço não é um conceito empírico abstraído de experiências externas. Pois a representação de espaço já tem que estar subjacente para certas sensações se referirem a algo fora de mim (isto é, a algo num lugar do espaço diverso daquele em que me encontro), e igualmente para eu poder representá-las como fora de mim e uma ao lado da outra e por conseguinte não simplesmente como diferentes, mas como situadas em lugares diferentes. Logo, a representação do espaço não pode ser tomada emprestada, mediante a experiência, das relações do fenômeno externo, mas esta própria experiência externa é primeiramente possível só mediante referida representação (KANT, 2005, p. 73)

O espaço *a priori* é a condição para o conhecimento e a experiência posterior, assim como o tempo; todavia a existência do mesmo é alçada à condição de algo dado – nesse sentido o espaço absoluto-receptáculo de Newton mostra sua face em Kant,—, e não produto da sociabilidade e dos pores teleológicos que produzem o ser social. O espaço para Kant é anterior à produção da objetivação material das necessidades humanas, é abstraído da condição de produto e produção, bem como da afirmação ontológica do ser social.

A metafísica¹⁰⁴ - como possibilidade de conhecer em amplo alcance no horizonte kantiano – prevalece na compreensão do espaço em Kant, cuja

¹⁰⁴ É fundamental estar atento à crítica de Lefebvre à metafísica, expressa nas seguintes palavras: “Esses metafísicos, portanto, põem o conhecimento como algo acabado (numa ideia misteriosa, num Deus) - [ou mesmo concebem a sua base *a priori*] – antes de ter começado. Põem o conhecimento antes daquilo de que é conhecimento; o espírito antes da natureza; o pensamento absoluto (divino) antes do pensamento humano e da experiência humana. Invertem a ordem real: põem o carro adiante dos bois e empreendem a análise do conhecimento de cabeça para baixo. [...] Considerando o conhecimento como algo acabado e previamente produzido, condenam-se necessariamente a tomar uma pequena parte do conhecimento, uma parcela da ciência atingida em seu tempo, e a transportá-la no absoluto [...] Chamamos de ‘metafísica’, por definição, aquele pensamento que separa o que é ligado. Chamaremos de ‘idealistas’, por definição, as doutrinas que elevam ao absoluto uma parte do saber adquirido, fazendo de tal parte uma ideia ou um pensamento misteriosos, que, segundo eles, existem antes da natureza e do homem real (LEFEBVRE, 1995, p. 53)

possibilidade empírica está determinada pela unidade da superfície terrestre, justamente onde Kant chegou a partir das reflexões realizadas no curso de Geografia Física que ministrou durante quarenta anos (RIBAS & VITTE, 2009), buscando resolver o problema da falta da unidade metafísica a partir de seu sistema filosófico no todo unitário da superfície. Nesse aspecto o espaço em Kant amplia-se a partir dos seguintes princípios:

O espaço é uma representação *a priori* necessária, que subjaz a todas as intuições externas. Jamais é possível fazer-se uma representação de que não haja espaço algum, embora se possa muito bem pensar que não se encontra objeto algum nele. Ele é, portanto, considerado a condição da possibilidade dos fenômenos [...] O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal de relações das coisas em geral, mas sim uma intuição pura [...] O espaço é representado como uma magnitude infinita *dada*. (KANT, 2005, p. 73 – 74)

Partindo-se dos preceitos kantianos da definição metafísica do espaço em sua 'Estética Transcendental' é possível perceber que: o existir do espaço antecede o existir no espaço. O espaço é absoluto e figura como receptáculo anterior ao homem, possui um sentido cósmico, o espaço deve ser encontrado em nós aprioristicamente, antes da percepção de um objeto, devendo necessariamente ser intuição pura e não empírica. Espaço e tempo, lembra-nos Dudley (2013), sendo formas *a priori* de sensibilidade são por consequência um ideal transcendental e empiricamente real, "[...] todos os objetos da nossa experiência precisam estar no espaço e no tempo, mas espacial e temporalmente não são propriedades das coisas em si¹⁰⁵" (p. 42).

Ao invés de derivar da experiência, os conceitos / representações do espaço e do tempo servem para tornar a experiência possível. Um quadro dado que se ordena espacialmente a partir de um ajuste pré-estabelecido e de uma sucessão pressuposta. Espaço e tempo conformam, na filosofia kantiana, uma ordenação correlata às possibilidades requeridas pelo capital na ordenação inicial dos contornos e sucessões escalares da orquestração mercantil. O espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, e apenas do ponto de vista humano é possível falar do espaço, de entes extensos segundo alude. O ente

¹⁰⁵ "[...] o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que em geral nada intuído no espaço é uma coisa em si e de que o espaço tampouco é uma forma das coisas que lhes é própria quiçá em si mesmas, mas sim que os objetos em si de modo algum nos são conhecidos e que os por nós denominados objetos externos não passam de meras representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço e cujo verdadeiro *correlatum*, contudo, isto é, a coisa em si mesma, não é nem pode ser conhecida com a mesma e pela qual também jamais se pergunta na experiência" (KANT, 2005, p. 77).

extenso e os sentidos externos, todavia, não se colocam como produto social; mas apontam para ocupação do espaço – receptáculo –, situando os objetos no mesmo segundo uma ordenação maior pressuposta; a metafísica de Kant continua a separar espaço-tempo da sociabilidade no âmbito da totalidade.

O tempo do relógio – na acepção benjaminiana – e o espaço métrico das passagens possuem uma geografia muito próxima às concepções fundantes do *corpus* kantiano, que procura estabelecer o lugar de reconciliar uma ordenação superior (Deus) em sua filosofia com o mundo e sua leitura. É latente a conciliação buscada por Kant entre a racionalidade (ciência e filosofia) e a ampliação das fronteiras do conhecimento pela razão (e pelo Esclarecimento) calcada nos postulados morais erigidos sob uma necessária orientação maior (Deus). A razão pura pressupõe formas apriorísticas para a existência posta e a razão prática concilia a fé – intuição / sensibilidade – com a razão. A fé racional, para Kant, constitui a expressão conciliatória entre a razão e o suposto ente supremo. Conforme afirma Dudley (2013):

A razão prática, portanto, exige e gera, de acordo com Kant, uma ‘fé racional’. Ela exige e apoia a crença em duas das ideias da razão pura – a de Deus e a da alma – para as quais não há nem provas empíricas, nem bom argumento. A razão teórica deve ser agnóstica com relação a essas ideias, já que se pode sempre demonstrar a impossibilidade de provar se algo realmente corresponde a elas. Mas a razão prática não pode permanecer agnóstica porque, se Kant está certo, nós devemos agir, e nós reconhecemos a obrigação absoluta de agir moralmente, e não podemos sustentar um compromisso com o cumprimento dessa obrigação, a menos que acreditemos em Deus e na nossa própria imortalidade. Kant, portanto, refere-se a Deus e à alma imortal como postulados necessários da razão prática (p. 66).

A estruturação da razão pura-prática [o *a priori* de Deus e da alma] em Kant leva à ordenação – organização – do espaço em razão da possibilidade que se coloca para o mesmo na filosofia transcendental: “[...] ele existe enquanto realidade externa, pois, no final das contas, o que identificamos [no limite possível do conhecer] é a disposição das coisas no espaço” (SANTOS, 2002, p. 181).

Na Geografia, Kant buscou a unidade material entre a razão pura e a razão prática constituindo-a via superfície terrestre, em razão da conexão pressuposta entre a intuição pura e a efetivação fenomênica dos objetos e sua representação. Kant define a geografia (física) no sentido de uma propedêutica do conhecimento do mundo. E o mundo, para ele, significa a totalidade, o alcance dos sentidos, o

conhecimento físico da Terra e o conhecimento do Homem (o substrato sobre o qual se desenrola o jogo da habilidade humana e nossos conhecimentos são adquiridos e aplicados), sendo condição *sine qua non* para a representação do homem e da natureza numa perspectiva sistêmica. (KANT, 2007).

Os estudos geográficos de Kant (2007) estão calcados na ideia de sistema – *ideia do conhecimento do mundo* –, nesta arquitetura sistêmica o múltiplo é derivado do todo e subjuga o conhecimento do mundo; nesse sentido Kant define a geografia (física) como uma descrição da Terra inteira compondo o conhecimento do mundo ao lado da Antropologia – conhecimento da natureza [Geografia] e conhecimento do homem [Antropologia].

A própria concepção de espaço em Kant, sendo disposição de objetos, leva ao limite do espaço dado na percepção; a extensão e os objetos a preenchê-lo são o horizonte do conhecer; do existir. Assim a geografia para Kant equivale a uma descrição raciocinada da natureza em toda superfície terrestre, um esboço / quadro geral da natureza.

O espaço está conectado à classificação física – em contraponto à classificação lógica – e aos atributos que permitem ver o conteúdo da empiricidade do mundo e da natureza (KANT, 2007).

Kant distingue a divisão lógica¹⁰⁶ da divisão física¹⁰⁷, e elenca tanto a geografia quanto a história nos preceitos da lógica descritivo-física raciocinada, no bojo da divisão física. A geografia buscaria descrever o lugar das coisas tal como se dispõem na superfície terrestre, espelhando o teatro da natureza. A geografia consiste numa divisão física e numa descrição segundo o espaço e a história uma divisão física e conseqüente descrição sob o primado do tempo. A história diz respeito aos eventos desenrolados em seqüência eminentemente temporal; a geografia conforma os eventos¹⁰⁸ que se produzem ao mesmo tempo da perspectiva do espaço (KANT, 2007).

¹⁰⁶ Classifica as coisas por semelhanças e dessemelhanças (KANT, 2007).

¹⁰⁷ Tem como premissa descrever o lugar das coisas na superfície terrestre (KANT, 2007).

¹⁰⁸ Em *A natureza do espaço*, Milton Santos (2002) fala de eventos de uma forma similar à determinação kantiana, ao afirmar que os eventos são a matriz do tempo e do espaço. Seriam os eventos a representação de uma matriz escondida na certeza da intuição sensível *a priori*? Quando Santos afirma que os eventos criam o tempo, subtende-se a criação do espaço pelo evento; evento este que é um veículo de algumas possibilidades no mundo, levantando o problema da dimensão teleológica na produção do espaço pelo ser social e não pela ótica matricial de um conjunto possível que acaba por (des)ontologizar o ser que produz a materialidade do espaço-tempo, o ser que trabalha.

A condição da Geografia de inventariar de forma sistemática os objetos que estão na superfície terrestre, corresponde aos interesses primeiros do capital na constituição institucionalizada da ciência geográfica; e o caminho foi aberto por Kant.

Kant (2007) aponta que a geografia toma diferentes denominações, a depender do que ela trata: geografia física, geografia matemática, geografia política, geografia moral, geografia teológica, geografia literária ou geografia de mercado (KANT, 2007). Kant não faz referência a uma geografia do homem (uma geografia humana), todavia lança as bases sob as quais, em território alemão, florescerá a *Antropogeografia* de Frederich Ratzel.

A geografia emerge, das mãos de Kant, como uma descrição raciocinada da superfície terrestre¹⁰⁹. A partir das limitações postas por uma espécie de pecado original, representado pela lógica apriorística do espaço, a modernidade produz sua geografia visceralmente conectada à realização universalizante e necessária do conhecimento do mundo e sua ordenação; catalogar era o primeiro passo para converter em valor, valorar a produção do espaço e o que é produzido no espaço. Kant (2007) foi responsável por emancipar o espaço de suas conexões plasmadas pela teologia natural, daí a separação entre a divisão lógica e a divisão física, campo onde a geografia se encontrava e expressava-se empiricamente.

Esse processo está ligado diretamente ao início da viragem para o domínio da ciência pelas forças sociais da divisão do trabalho e da lógica mercantil. O desencantamento do mundo percebido por Adorno & Horkheimer (1985), o processo de transição para o mundo administrado, tem a ver com essa emancipação do espaço-tempo das forças clericais e sua secularização, todavia tornando tal emancipação refém do *ethos* mercantil.

Nessa direção faz sentido a fisionomia com a qual Kant considerava a geografia, dotada de potencialidade única por representar a condição base de realização da universalidade do conhecer (e dominação em contrapartida, há uma razão direta na condição sociometabólica do capital entre conhecimento / dominação e poder) via empiricidade real da superfície da Terra, dos quadros do mundo.

A geografia concede à Modernidade um projeto de construção da superfície da Terra como unidade, empiricizando a invenção do mundo calcada nos preceitos

¹⁰⁹ É importante ressaltar que para Kant a geografia e a história preenchem a totalidade do campo do conhecimento, por abarcar o espaço e o tempo; somando-se à Antropologia como conhecimento do homem (KANT, 2007).

unitários da superfície terrestre (KANT, 2007). A unidade metafísica perseguida por Kant encontra seu caminho:

Logo, permitindo essa construção metafísica da “superfície da Terra”, ou seja, concedendo um atributo científico à validação do empírico da Modernidade, a geografia moderna (e científica) declara-se como uma derivação direta de problemas eminentemente filosóficos, ou, então, como produto de um projeto da Razão humana [...] Nessa peregrinação da geografia pela Modernidade, Bernhard Varenius (1621-1650) exerceu a tarefa de tentar formatar, numa linguagem geográfica, a física de René Descartes (1596-1650). Kant – que foi um leitor atento dos escritos de Varenius – parece entregar-se a um procedimento similar; entretanto, ao invés da física cartesiana, ele busca geografizar a física de Isaac Newton (1642-1727). Newton, aliás, foi quem oficializou a noção de espaço, fazendo de seu caráter absoluto o sustentáculo da imutabilidade da natureza, mediante sua lei da inércia [...] (RIBAS & VITTE, 2009, p. 9).

A concepção de espaço de Kant está diretamente aliada ao que Newton concebe por espaço absoluto; e sua ideia de natureza também está embasada na imutabilidade, mediante a influência das formulações de Newton sobre a inércia, a natureza, o espaço e o tempo, por seu turno subsumidos ao conhecer apriorístico e sua universalidade possível.

A base kantiana da leitura de espaço, que exercerá ampla influência no processo de leitura sistematizada e institucionalização da geografia não deixa de levantar problemas. Esse espaço-receptáculo¹¹⁰ é base para conhecer a materialidade manifesta fenomenicamente, contudo o sujeito que conhece acaba por, estando no espaço, apenas ocupá-lo, assim como mais um objeto disposto, que não pode ser conhecido em si, já que o espaço é um dado da percepção-intuição e mediação do conhecer anterior ao homem.

O próprio Kant assim se coloca: “o mundo, enquanto *objeto dos sentidos externos*, é a natureza [Natur]; enquanto *objeto dos sentidos internos* é, senão, a alma [Seele] ou o *Homem* [Mensch]” (2007, p. 122). O conhecimento do mundo, advém da experiência que se tem *da natureza e do Homem*. A antropologia responsabiliza-se pelo conhecimento do *Homem* e a *geografia física* ou descrição da Terra, pelo conhecimento da natureza.

Kant aponta a descrição física da Terra (geografia física) como primeira parte do conhecer (o ser social não produz o mundo?). Adiante sinaliza o conhecimento do Homem (antropologia) como a outra parte do conhecimento do mundo. Todavia

¹¹⁰ “O mundo é o substrato e o cenário, no qual se desenrola o jogo de nossa habilidade [...] Aqui, *o todo* é o mundo, o cenário no qual nós realizamos todas as experiências” (KANT, 2007, p. 123).

na perspectiva kantiana o “[...] Homem não será então considerado fisiologicamente, e sim do ponto de vista cosmológico, de modo que sejam discernidas as fontes dos fenômenos” (KANT, 2007, p. 122). A concepção metafísica de Homem em Kant acaba por convertê-lo em um objeto apriorístico na ordenação da Terra, assim como o espaço-tempo receptáculo.

Com relação à dimensão em que o sujeito (Homem) aparece em Kant, Henri Lefebvre (2006) tece a seguinte crítica: “El sujeto se capta a través del outro. *No tiene presencia, no es sino una representación. Esta representación se disipa, se disuelve*” (p. 66).

Perceber o sujeito – o Homem – como ausência, sentido que Lefebvre levanta, quando é possível captar-se apenas a partir do outro, e não na relação, é uma negação do caráter histórico e social da produção humana (e do homem enquanto produção social – autocriação) *lato sensu*. Lefebvre prossegue,

El sujeto sólo se representa a través del objeto (lo que Kant analizó remitiendo a lo absoluto, la intuición “pura” y “trascendental” del sujeto). La conciencia de si como inmediatez, como certeza existencial, como subjetividad y a realizada, no es sino una trampa y un engaño de la reflexión. No hay conciencia que no sea conciencia de algo. ¿De lo outro? Ciertamente. ¿Pero cuál “outro”? ¿Cómo discernir alteridad, alteración, alienación? (LEFEBVRE, 2006, p. 67).

O que Lefebvre (2006) questiona é a maneira que o sujeito aparece na formulação de Kant. Esse sujeito, que desde Kant não se representa senão pelo objeto (e inversamente), perde o movimento dialético finito-infinito, relativo-absoluto; perdendo a necessidade de apartar a relatividade e a finitude intrínsecas às representações, que por sua vez perdem a sua dimensão de gênese social, levando dessa forma à concepção do mundo e do homem dados no plano *a priori* da representação. Não aparecem a gênese: histórica, global, abstrata, vinculada à história geral da filosofia e da sociedade; tampouco a genealogia: filiações e encontros concretos, rodeios e desvios, influências (LEFEBVRE, 2006).

A separação sociometabólica que o capital concretiza no plano da divisão social do trabalho (refletindo no campo jurídico, político e ideológico), é a separação entre homem e natureza, que alçada ao campo das ciências e da filosofia faz coro à reprodução da ideologia dominante, e cria uma fissura na realização / compreensão do pôr teleológico do ser social, nesse aspecto carrega uma matriz (des)ontologizante.

Kant separa la naturaleza (el flujo de los fenómenos) del pensamiento y de su funcionamiento (las categorías). Lo que parece *objeto* no es sino el producto del pensamiento activo, a partir de la *priori*. [...] El “sujeito” no tiene nada de una sustancia para Kant. Así, el mundo sensible y perceptible se compone de representaciones, y es a palabra no designa solamente los “objetos” mentales sino también lo que perciben los sentidos (LEFEBVRE, 2006, p. 32).

A realidade, na metafísica kantiana, a despeito da busca pelo sentido amplo da compreensão da realidade última das coisas, acaba por fornecer aquilo apenas separação (metafísica). As cisões operadas pelo idealismo transcendental kantiano, ao perderem o que Lefebvre (2006) chamou de ponte e comum medida entre o relativo e o absoluto, acaba corroborando com a ordenação do espaço-tempo do capital e sua consequente produção do homem abstrato.

Para Moreira (2012a), Kant busca um conceito crítico de natureza e um conceito crítico de homem, buscando atualizar a filosofia em relação à ciência e equacionar a separação entre o homem e a natureza, cartesianamente a separação sujeito – objeto; contudo as reflexões de Kant acabam reafirmado a separação e subsidiando uma (des)socialidade típica da ordem alienante do capital e sua circularidade.

Olgária Matos¹¹¹ (2009), ao comentar as passagens de Walter Benjamin, lembra que a fantasmagoria da repetição cíclica de Blanqui foi associada por Benjamin ao fetichismo da mercadoria, exposto por Marx. A mercadoria em sua fantasmagoria expressa uma recaída em uma história natural sob a batuta das cegas forças produtivas e sua compulsão à repetição. Um espaço-tempo fisicalista, mecânico, e um homem (sujeito) que preenche – à maneira kantiana – o substrato / cenário apriorístico do mundo. O homem (sujeito) a emergir, concomitante ao espaço *a priori*, na ‘Estética Transcendental’, é próximo ao homem das passagens, posto na ampliação do trabalho abstrato.

Matos (2009) refere-se à evolução histórica deste homem entre os séculos XVII e XIX da seguinte maneira: “Se no drama barroco do século XVII – protestante ou católico – o homem está imerso na ordem do destino, no drama francês do século XIX ele é sorvido pelas determinações do capital, de que Paris é a Capital”

¹¹¹ MATOS, O. *Aufklärung* na metrópole: Paris e a Via Láctea. In: BENJAMIN, W. Passagens. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009. (p. 1123 – 1140).

(p. 1127). O drama francês do século XIX (Revolução Francesa) teve em Kant um entusiasta (CHAUÍ, 2005).

O *Aufklärung* na metrópole lança a luz à imanência social e espaço-temporal do sociometabolismo do capital. Outras aproximações entre a dimensão do *Aufklärung* (do capital) e da ‘Estética Transcendental’ conectam o espaço-tempo apriorístico-alienado ao homem abstrato-alienado sob a regulação capitalista.

Aqui o homem não é agente, a história já está predeterminada, por um Deus absconso, no século XVII, ou pelas leis do mercado mundial [o outro deus], em nosso século [...] É esta a natureza do trabalho sob o domínio do capital, o trabalho morto é um fardo que pesa sobre os vivos, pois o modo de produção capitalista produz mercadorias e fantasmagoria (MATOS, 2009, p. 1127).

A ‘Estética Transcendental’ e suas filiações filosóficas, políticas (Revolução Francesa / Iluminismo) e teórico-metodológicas – seus compromissos de classe –, produzem uma lógica de naturalização para o espaço-tempo e o homem gestados na circularidade do capital.

O homem ordena-se ante uma distribuição no espaço que *a priori* é dado, está paralelo à materialidade da coisa que faz com que o espaço-tempo se efetive na concepção kantiana: um eu abstrato e um espaço-tempo da abstração. Robert Kurz reflete sob a dimensão dessa abstração no plano do indivíduo (eu-abstrato),

O que a ideologia do Esclarecimento faz valer como conceito único de indivíduo, reclamando-o para si, bem como para a modernidade capitalista, é sem dúvida o “eu” abstrato, isto é, a forma especificamente moderna da individualidade abstrata. Nesse sentido, “indivíduo” significa, já de si, a forma na qual os seres humanos particulares são pensados como imediatamente idênticos à relação social coercitiva: a saber, como seres socialmente cindidos e gregariamente atomizados, os quais só podem interagir uns em relação aos outros (e, em última análise, até à própria intimidade) mediante a reificada e morta forma de relação do dinheiro, enquanto forma de aparência ínsita à lógica de exploração. Essa forma, no entanto, aponta para o fato de que aos indivíduos sensíveis, sociais e necessitados só foi dada uma margem de manobra maior face às sociedades pré-modernas na forma de um agrilhoamento ainda mais impiedoso junto ao moderno fetichismo reificado. Os indivíduos só podem agir com uma independência cada vez maior em relação à família, ao clã, ao estamento, às relações pessoais de confiança etc., porque, em sua existência imediata, são fatalmente etiquetados como órgãos de execução do movimento fetichista generalizado, ou seja, da lógica da exploração; e porque a máscara de caráter da forma social, relativamente frouxa no passado, fundiu-se ao rosto (KURZ, 2010, p. 86 – 87).

A dimensão do indivíduo (homem) é abstraída das forças históricas da objetivação pela teleologia – necessidade, nesse aspecto a reificação é a marca da naturalização do homem abstrato na filosofia comprometida com a afirmação das forças burguesas da produção, da mercadoria e do dinheiro. O homem abstrato no espaço-tempo abstrato do capital é o traço indelével das formas dominantes do trabalho no sociometabolismo capitalista.

Na conjuntura exposta à leitura do espaço-tempo kantiano acaba tendo primazia, por essa razão Santos (2002) remete ao legado da leitura de mundo que Kant sintetiza numa única proposição: o mundo como cenário. A geografia destinada a descrever / inventariar esse cenário, embasada na noção de espaço que permite ordenar a externalidade (identificar cada coisa em seu lugar), para que as formas mercantis pudessem ser distribuídas de maneira eficaz – leia-se maximizar a produção do valor e o lucro. A feição da gênese do espaço moderno foi bem captada por Moreira (2012b):

A essência da modernidade é assim o sincronismo do espaço-tempo do relógio, sincronismo que reúne, integra e unifica a marcha dos diferentes corpos da natureza e os diferentes trabalhos dos artesãos numa mesma disciplina de horários e movimentos. E arruma num uníssono econométrico os movimentos do céu e do chão da Terra num número sucessivamente crescente de lugares, fazendo do espaço um grande relógio projetado no plano da superfície terrestre. O ponto de partida concreto é a propagação via os braços das relações de mercado das relações de trabalho da manufatura [...] Arrumado à feição do relógio, o espaço vira o marcador dos movimentos de transformação da natureza dentro da manufatura. O elo sincrônico que encurta os ciclos de tempo do trabalho. A correia de transmissão que conduz o vencimento das distâncias. A fita métrica que controla a duração dos movimentos reprodutivos. O fato é que produzir na perspectiva do lucro, a lei que orienta o sentido da manufatura, é medir, prever, predizer, quantificar, manipular. É preestabelecer o que se vai gastar para produzir, o que se vai vender, o que se espera render, o *quantum* a se fazer retornar, o que se pode passar como salário e o que se quer de lucro. Garantir com rigor o movimento da reprodução ampliada. E assim instituir meios de controle. É assim que custo, produtividade, preço, salário, lucro, taxa de acumulação, mais que irmãs siamesas da física, são as categorias de linguagem da economia política do espaço que está nascendo (MOREIRA, 2012b, p. 69).

O espaço-tempo do chão da fábrica está posto em paralelo com as determinações imanentes da metafísica kantiana e sua intuição apriorística. Qual a razão do espaço-tempo dado? A necessidade de ampliar o trabalho abstrato como categoria *natural* de uma existência transcendente.

O tempo é ordenado como espaço, adverte Moreira (2012b, p. 69 - 70), para que o espaço se torne a régua da medida do controle do tempo. Antes a percepção

do tempo estava em perceber o espaço, pois o ciclo das paisagens marcava o ritmo do tempo. Metrificado o movimento da natureza no céu e da sociedade na Terra há uma inversão. Agora o relógio do tempo transpõe-se para o movimento das paisagens. Tal processo tem como significado a captura mercantilizada do espaço e sua unicidade subsumida aos imperativos do cálculo lucrativo. O relógio do espaço-tempo faz-se rítmico à produção alienada dos homens, das mercadorias e do ser social. O homem é coisificado no espaço a ser ocupado, e a materialidade do espaço assim pressuposta perde a dimensão da produção, que em Kant (2005) não aparece como produção social.

O homem na condição de coisa se dispõe, perde a condição premente do ser social em seu pôr teleológico, um homem dado não se produz e não produz o espaço-tempo e a sociedade, considerando que o trabalho não funda o ser social para Kant. A unidade metafísica buscada no todo da superfície terrestre não é o homem, mas um espaço-tempo *a priori* destinado a responder ao sujeito cognoscente-cognoscível, sujeito que pensa, não importando se, para isso, o sujeito tenha de ser produzido. Algo similar à crítica de Marx (2007a) a Feuerbach, quando diz que na modificação das circunstâncias da educação é preciso não perder de vista que as circunstâncias são modificadas pelos homens, e que educador precisa ser educado.

Lukács (2013) analisa a forma da investigação kantiana da práxis humana, e indica a fixação exclusiva do olhar de Kant “naquela forma altíssima, sutilíssima, extremamente mediada em relação à sociedade que é a moral pura, a qual, no entanto, para ele não brota dialeticamente da atividade da vida (da sociedade)” (p. 51), mas encontra-se em oposição a ela. Para Lukács (2013) o problema ontológico não é solucionado por Kant.

Em Kant, quando aparece, o trabalho é atividade no contexto de perseguir objetivos próprios – ponto de vista do indivíduo – fazendo coro com teóricos da sociedade civil, como Hobbes, que naturaliza o indivíduo abstrato na guerra de todos contra todos (MÉSZAROS, 2008).

Atento a esse aspecto Mézáros (2008) elucida que a concepção kantiana – e hegeliana – congela

[...] a história [e a geografia por congelar o espaço-tempo] em um ponto no tempo ideologicamente conveniente, racionalizando, assim, a temporalidade

anistórica do presente juntamente com a idealização da ordem social burguesa (p. 123).

O contexto histórico-estrutural e as determinações às quais Kant está filiado – a dimensão política da ascensão da burguesia e a Revolução Francesa – o fizeram traduzir para a linguagem filosófica na Alemanha a naturalização do capital; Marx & Engels assim esclarecem essa dimensão,

A forma característica que assumiu na Alemanha o liberalismo francês, que se baseia em reais interesses de classe, encontramos novamente em Kant. Nem ele, nem os burgueses alemães, de quem ele foi o porta-voz eufemístico, perceberam que na base dessas ideias teóricas estava os interesses materiais dos burgueses e uma *vontade* condicionada e determinada pelas relações materiais de produção; por essa razão, ele separou essa expressão teórica dos interesses que ela expressa, fez das determinações materialmente motivadas da vontade dos burgueses franceses puras autodeterminações da “*vontade livre*”, da vontade em si e para si, da vontade humana, transformando-a, desse modo, em puras determinações conceituais ideológicas e postulados morais. Em consequência disso, os pequenos burgueses alemães recuaram apavorados diante da práxis desse enérgico liberalismo burguês, assim que ele mostrou a sua face tanto no regime do Terror quanto na lucratividade burguesa descarada (2007a, p. 194).

O recuo dos burgueses alemães, mesmo tendo escamoteado, do ponto de vista ideológico, o sentido da construção kantiana, deveu-se às contradições internas que o capitalismo alemão enfrentava. Marx & Engels (2007a) fazem menção ao ódio moral dos burgueses alemães em relação à Napoleão, todavia era Napoleão que ampliava o alcance político e material das forças produtivas do capital, e nesse sentido fornecia possibilidade do desenvolvimento alemão, ainda que nos marcos capitalistas (que efetivamente traria possibilidades emancipatórias para a classe trabalhadora no futuro). Enquanto isso a burguesia alemã admirava a Inglaterra, e os burgueses ingleses apenas se interessavam na exploração da Alemanha; os príncipes alemães eram mercenários dos burgueses da Inglaterra.

A Revolução de Julho¹¹² [...] fez que as formas políticas correspondentes à da burguesia consolidada fossem impingidas aos alemães de fora para dentro. Como, porém, as condições econômicas nem de longe tivessem alcançado o nível de desenvolvimento correspondente a essas formas políticas, os burgueses só aceitaram essas formas como ideias abstratas,

¹¹² Na nota de rodapé 183, da Ideologia Alemã publicada em 2007 pela Boitempo, o contexto referencial da Revolução de Julho é esclarecido: refere-se à revolução francesa de julho de 1830, que depôs o rei Bourbon Carlos X e alçou ao trono Luís Felipe de Orléans, conhecido como “o rei burguês”. Seu reinado (a Monarquia de Julho), caracterizado por alterações de caráter liberal na constituição restauracionista de 1814, duraria até a revolução de 1848. (MARX & ENGELS, 2007, p. 558).

como princípios válidos em si e para si, como desejos piedosos e fraseologias, autodeterminações kantianas da vontade do homem tal como estes devem ser. Em consequência, eles se comportaram em relação a elas de modo mais moral e desinteressado do que outras nações; isto é, fizeram vigorar uma estreiteza de cunho altamente peculiar e todos os seus esforços não obtiveram nenhum êxito (MARX & ENGELS, 2007a, p. 195).

Porém essa estreiteza seria rompida mais à frente, em função do próprio desenvolvimento das forças produtivas que chegariam às terras alemãs. Como destacam Marx & Engels (2007a), a concorrência acirrada do exterior e a ampliação do intercâmbio mundial, de cujas circunstâncias a Alemanha cada vez menos podia se abster, criou uma comunhão entre interesses alemães locais e fragmentados. A partir de 1840 a burguesia alemã passou a pensar em assegurar que tais interesses fossem postos sob um denominador comum; tornaram-se, nessa nova ambiência, nacionalistas e liberais – algo crucial para a universalização mercantil –, passando a exigir constituições e tarifas protecionistas. Chegaram ao ponto em que se encontrava a burguesia da França em 1789.

O desenvolvimento histórico da Alemanha no âmbito do sistema do capital não acompanhou a marcha da burguesia francesa, como apontaram Marx & Engels (2007a). As contradições internas, os resquícios feudais (inclusive do ponto de vista territorial) atrapalhavam a efetivação da forma-valor; daí o papel que a unificação desempenhará. A nação alemã operaria tal unificação, exigida pelo desenvolvimento material e produtivo burguês, e para isso contará no campo da ciência, da política e da ideologia com os postulados erigidos pela geografia.

4.1 CONFLUÊNCIAS ENTRE A GÊNESE DA GEOGRAFIA E SOCIOMETABOLISMO DO CAPITAL.

Moraes (2002), em *A gênese da geografia moderna*, consegue compreender as conexões que vão se estabelecendo entre a geografia que se formava – suas matrizes – e as determinações do desenvolvimento capitalista, sua objetivação. Nesse sentido ele sinaliza a particularidade histórica da Alemanha na gênese da geografia moderna – que desde Kant e sua ‘Estética Transcendental’ já havia elaborado uma reflexão filosófica sobre o espaço. Reflexão que possui íntima ligação com o modo particular do desenvolvimento capitalista alemão.

As condições para a erupção da sistematização da Geografia vão-se compondo num processo lento calcado em múltiplos condicionantes, tanto histórico-estruturais, remetendo a um determinado grau de desenvolvimento material das sociedades, quanto vinculados à formulação de determinados postulados científicos e filosóficos. A gênese da Geografia moderna necessitou, assim, de uma série de condições históricas para poder objetivar-se [...] Os pressupostos históricos do processo de sistematização da Geografia foram se objetivando no movimento de constituição do modo de produção capitalista (MORAES, 2002, p. 16)

A Geografia institucionaliza-se no movimento de universalização do capital como relação fundante do ser social historicamente determinada, por essa razão Moraes (2002) aponta esse processo como recente no desenvolvimento histórico da humanidade. O movimento da acumulação do capital necessita ordenar no espaço a dimensão em que está fundado, aprimorar seus alicerces. A acumulação primitiva viabiliza-se nas mesmas condições em que a Geografia foi gestada, na transição do Feudalismo para o Capitalismo, processo que rompe com as limitações locais e concretiza-se como história universal (MORAES, 2002), a mesma conjuntura em que as ciências modernas estabeleceram-se.

Os cercamentos exprimiam uma necessidade da forma social do capital, a separação [unidade: homem abstrato – espaço-tempo abstrato – trabalho abstrato] dos trabalhadores em relação aos meios de produção.

Marx (2013) levanta o pano de fundo que obscurece os processos materiais requeridos pelas cisões histórico-estruturais do mundo burguês ao demonstrar que num primeiro momento dinheiro e mercadoria são tanto menos capital quanto os meios de subsistência e produção, todavia eles precisam ser transmutados em capital. Essa transformação prossegue Marx (2013), só pode concretizar-se em circunstâncias específicas, aquela que defronta e põe em contato duas diferentes espécies de possuidores de mercadoria – processo que guarda a circularidade do capital e precisa ser renovado constantemente: os possuidores de meios de produção e de subsistência e dinheiro buscam valorizar o valor que tem em seu domínio comprando força de trabalho de outrem; os trabalhadores livres, vendedores de força de trabalho devem ser colocados em conexão com o primeiro grupo. Separam-se os trabalhadores das condições possíveis de realização do trabalho; algo que pressupõe o controle amplo do espaço – a superfície da Terra em sua unidade – como meio de produção; a acumulação primitiva é a mola dessa separação.

A Geografia começa a amadurecer na forma sistemática, pois para acumular primitivamente e controlar conseqüentemente a superfície terrestre subsumindo-a a condição de meio de produção é preciso inventariar esse todo.

O pressuposto mais fundamental da Geografia moderna era o conhecimento efetivo de todo o planeta, isto é, que o mundo conhecido atingisse a total extensão da Terra. Assim, a condição de realização desse pressuposto calcava-se na constituição do espaço mundial de relações. A consciência da magnitude real da superfície terrestre (em termos de sua forma, dimensão, subdivisão e limites) representava o patamar mínimo para o afloramento da reflexão sistematizada sobre esse espaço concreto [...] [que] requeria [um] conhecimento fatural considerável estabelecido e a possibilidade da aferição empírica de uma visão conjunta do globo (MORAES, 2002, p. 17).

Há muito mais de *físico* do que *metafísico* na apreciação kantiana da unidade fornecida pela superfície da Terra, onde a geografia (física) jogava o papel seminal.

A unidade buscada, a fomentar os processos estruturantes da acumulação primitiva, afigura-se no papel desempenhado pelas sociedades geográficas desde fins do século XVIII e início do século XIX. Conforme destaca Capel (1988, p. 174), a criação das Sociedades Geográficas¹¹³, que tiveram papel decisivo na formação de um ambiente geográfico ligado ao desenvolvimento dessa ciência, está intimamente ligada à expansão colonial.

Capel (1988) traz à tona uma observação pertinente de Pierre George: o eco encontrado pelas ideias de Humboldt e Ritter em toda a Europa, onde nas grandes capitais se fundaram Sociedades Geográficas apadrinhadas por governos e pela burguesia empreendedora, buscando, catalogando e inventariando informações suscetíveis de dirigir a política de repartição do mundo, levantando a partir daí efetivos necessários para a conquista e exploração.

Esta preocupación por los estúdios de los países coloniales correspondía a una fuerte demanda social por parte de la burguesía para el conocimiento

¹¹³ “La aparición de estas sociedades sigue, en efecto, el ritmo de las políticas expansivas de los estados europeos” (1988, p. 174). Capel traz importantes informações cronológicas (contexto) a respeito da criação das sociedades geográficas: em Londres em 1788 surge a *African Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa*, que antecede o que seria a *Royal Geographical Society of London* (efetivada em 1830). Em 1821 a Sociedade Geográfica de Paris. Em 1828 surge em Berlim a *Gesellschaft für Erdkunde*. Outras sociedades geográficas foram criadas antes da metade do século XIX: México (1833); Frankfurt (1836), Brasil – Instituto Brasileiro de História e Geografia (1838); Sociedade Geográfica Russa em São Petesburgo (1845) – que contava com as seções de matemática, física, etnografia, estatística. Depois da metade do século XIX outras também surgiram (Nova Iorque, Madrid, Genebra, dentre outras). O que denotava a ampliação do movimento de acumulação primitiva do capital, e a crescente colonização do planeta pelos parâmetros subjacentes à dinâmica do cálculo mercantil.

de dichos países, con vistas a los intercambios comerciales y la difusión de la producción industrial y la cultura europea (CAPEL, 1988, p. 173).

Por trás da preocupação com a realização dos estudos em países coloniais e da ideia contida na contribuição e expansão da civilização europeia estava a justificativa ideológica para a exploração e conquista colonial, implicando a expansão dos mercados e relações capitalistas. Passado o primeiro momento do ímpeto no levantamento de informações, mesmo que esse inventário continuasse, das quais as sociedades geográficas são exemplo, era preciso levar adiante esse acúmulo inicial e impulsionar a lógica acumulativa inaugurada.

Alexander Von Humboldt (1769 – 1859) e Karl Ritter (1779 – 1859), precedentes da institucionalização da geografia estão situados no bojo dessa dimensão histórica expansionista do capital. As suas formulações, adverte Moraes (2002), produzidas entre 1800 e 1840, estão inseridas no quadro de legitimação científica das primeiras propostas efetivas de constituição da unificação da nação alemã. Se aproximavam de Herder e do movimento “*Sturm und Drang*” que defendiam a concepção da identidade cultural alemã pelo viés da língua. Não foram propriamente ideólogos do projeto unificador, todavia teorizavam questões que iluminariam essa problemática.

Moreira (2012a) atribui a Humboldt e Ritter a condição de geógrafos fundadores, pela visão integrada do todo da realidade mundial atenta à expressão das necessidades nacionais da Alemanha, tendo Kant na base do processo.

A posição de Capel (1988) distingue-se de Moreira (2012a) por considerar a existência de Humboldt e Ritter insuficiente para explicar o nascimento e desenvolvimento da geografia contemporânea; e mesmo reconhecendo o papel decisivo dos mesmos não os classifica como fundadores.

As razões que conduzem à institucionalização da geografia no século XIX devem ser buscadas nem tanto na lógica interna do conhecimento científico, alerta Capel (1988), mas na ação de fatores externos, em estímulos advindos da sociedade. A definição atribuída pelos geógrafos à sua ciência não havia rompido com a do século XVIII, porém, quando concretamente houve uma mudança de perspectiva, trazida pela afirmação de que a geografia era uma ciência integradora dos fenômenos físicos e humanos que se dão na superfície terrestre, a autêntica novidade se colocava – a criação de uma “nova ciência” (CAPEL, 1988).

A ampliação da universidade alemã em resposta a estímulos externos (colonialismo – imperialismo) e à demanda produtiva e acumulativa do capital; a aparição da comunidade científica dos geógrafos; a presença da disciplina nos currículos escolares da Alemanha – necessitando-se da formação de professores – estão entre os fatores sociais para a chegada da geografia na universidade. Capel (1988) sintetiza o momento da seguinte forma: a geografia de 1870-90 é filha do imperialismo. Em 1870 haviam apenas três cátedras de geografia na Alemanha (Berlim, Gotinga e Breslávia). A partir daí o impulso é intenso e as cátedras vão se sucedendo com rapidez. A cátedra fundada em Leipzig de Oscar Peschel em 1871, foi ocupada na sucessão por Richthofen (1883), e logo depois, em função do impacto que a obra *Antropogeografia*, publicada em 1882, causa no meio acadêmico alemão, Ratzel (1886) assume a cátedra que havia sido de Peschel.

Os primeiros passos dados por Kant lançam as bases filosóficas da reflexão sobre o espaço (e o tempo) no momento da acumulação primitiva e posterior afirmação da sociabilidade da forma valor. Moraes (2007) vai identificar outro viés de base metodológica dessa reflexão na busca da unidade e cientificidade da Geografia sob o corolário do positivismo.

Conforme Moraes (2007) a concepção positivista¹¹⁴ reduz a realidade ao mundo dos sentidos e circunscreve o trabalho científico ao domínio do aparente. Essa característica do positivismo aproxima-se da dimensão da Geografia como ciência empírica, pautada na observação.

Moraes (2007) elenca manifestações da filiação positivista que se encaixavam no movimento afirmativo da ciência geográfica: a ideia da existência de um único método de interpretação comum a todas as ciências – que incide na naturalização dos fenômenos humanos e na concepção da Geografia como ciência de contato entre o domínio da natureza e da humanidade; a geografia como ciência de síntese, encobrindo a vaguidade inicial na busca do objeto; a afirmação de princípios

¹¹⁴ “O positivismo – em sua figuração ‘ideal-típica’ – está fundamentado num certo número de premissas que estruturam um sistema coerente e operacional: 1. A sociedade é regida por leis naturais, isto é, invariáveis, independente da vontade e da ação humanas; na vida social, reina uma harmonia natural. 2. A sociedade pode, portanto, ser epistemologicamente assimilada pela natureza (o que classificamos como ‘naturalismo positivista’) e ser estudada pelos mesmos métodos, *démarches* e processos empregados pela ciências da natureza. 3. As ciências da sociedade, assim como as da natureza, devem limitar-se à observação e à explicação causal dos fenômenos, de forma objetiva, neutra, livre de julgamentos de valor ou ideologias, descartando previamente todas as prenoções e preconceitos” (LÖWY, 2009, p. 19 – 20). As premissas positivistas buscam transpor uma pretensa harmonia que não existe no campo da natureza para a dinâmica social, e com isso pressupor apenas um caminho possível para a ciência e a sociedade, a ordem existente é a ordem natural possível, o sociometabolismo do capital é elevado ao plano da existência ideal.

(unidade terrestre, individualidade, comparação, extensão, localização, conexão, atividade) que dariam unidade à Geografia, todavia encerrava dicotomias; essas máximas, princípios e concepções incorporaram-se ao pensamento geográfico e são transmitidos de forma não crítica.

Frederich Ratzel¹¹⁵, comprometido com os princípios do positivismo – e com as formulações evolucionistas / mecanicistas, instrumentaliza os desígnios expansionistas do Estado alemão recém unificado¹¹⁶ (na *Antropogeografia* e na *Geografia Política*, suas principais obras). A *Antropogeografia* (geografia do homem) de Ratzel leva a crer que o homem, até então distante da geografia (Kant trabalhou com a Geografia Física – o homem, assim como o espaço-tempo, eram determinações da metafísica, abstratos), parece galgar o seu lugar devido na análise desta ciência.

Segundo Souza (2014), na *Antropogeografia*, Ratzel relaciona com maior clareza o homem e a Terra, estabelecendo uma conexão entre o meio físico (e seu poder) e a vida dos homens distribuídos pela superfície do globo. Ratzel angustiava-se em apenas descrever a Terra sem se aproximar do homem, portanto direcionou sua análise para o homem se relacionando com a Terra. Kant e Herder¹¹⁷ são indicados por Souza (2014) como pilares do pensamento de Ratzel; o que implica nas seguintes questões: teria este conseguido romper com o espaço-tempo *a priori* e o homem abstrato herdado da tradição na qual se baseia? Ratzel conseguiu relacionar efetivamente o homem e a Terra dando ênfase ao fator humano? Quando se refere ao homem (elemento humano na Geografia) a posição de Ratzel (1990) é a seguinte:

Se considerarmos o homem dentro do quadro geral da vida terrestre, não nos será possível compreender o papel que ele ocupa na Terra, a não ser seguindo aquele mesmo método do qual nos valem para estudar a difusão das plantas e dos animais. Por isso a geografia do homem, do mesmo modo que a zoogeografia e a fitogeografia, deverá *descrever e representar cartograficamente aqueles territórios onde se nota a presença do homem*, separando a parte da Terra que é por ele habitada, ou *ecúmeno*, daquelas que não o são. Ela estudará por outro lado a difusão do homem dentro do ecúmeno e fixará os resultados dos seus estudos em

¹¹⁵ Ver: MORAES, A. C. R. de. (org.). Ratzel. Col. Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Editora Ática, 1990.

¹¹⁶ Em Geografia Política e Geopolítica Wanderley Messias da Costa (2008) destacou a preocupação de Ratzel essencialmente com o que avaliou pela ‘unificação mal concluída’ da Alemanha, desde o processo iniciado por Bismarck.

¹¹⁷ Ver: SOUZA, M. D. A Filosofia na Antropogeografia de Ratzel. Caderno de Geografia, v. 24, n. 42, 2014. Em Geografia Política e Geopolítica, Costa (2008) evidencia o papel de Herder nesse contexto, como sendo o autor que formulou a posição distintiva da filosofia alemã frente à filosofia da ilustração (p. 33).

mapas da densidade de populações poligráficas e itinerárias. E na medida em que a humanidade compreende raças, povos e grupos étnicos menores, a geografia do homem representa também a difusão destes elementos diversos através de mapas das raças humanas, mapas etnográficos, mapas das línguas e mapas políticos [...] (RATZEL, 1990, p. 83).

A *Antropogeografia* elaborada por Ratzel, quando faz referência ao humano em sua constituição, apenas reafirma o homem abstrato do espaço dado. A disposição espacial do homem não equivale a nenhuma preocupação efetiva com o homem e sua geografia. É uma abstração da espacialidade mercantil, cuja disposição da separação entre meios de produção e força de trabalho, precisa manter-se como garantia da reprodução sociometabólica do capital.

A unidade e a centralização espacial-mercantil do trabalho abstrato possível – a antropogeografia – é concretizada pelas elaborações ratzelianas que corroboram com o Estado centralizado e pujante. É inviável a garantia das condições espaço-temporais e sociais ótimas para a realização do valor sem o Estado a gerir parte da contradição capital x trabalho espaço-temporalmente.

Na geografia do homem o chão da fábrica é o pano de fundo que não vem à tona, o homem é o número possível na distribuição espacial das forças e formas sociometabólicas do valor de troca. O Estado centralizador constituía em Ratzel uma possibilidade imperialista candente para a Alemanha e a viabilidade imanente do capital. Sua concepção de espaço vital – subjacente à ideia de Estado como organismo em íntima conexão com o espaço (COSTA, 2008) – cuja base relacionava uma “[...] proporção de equilíbrio entre a população de uma dada sociedade e os recursos disponíveis para suprir suas necessidades” (MORAES, 2007, p. 70), objetivava sustentar o expansionismo da mercadoria e do espaço como mercadoria vinculado à dimensão ideológica de uma nação alemã forte no cenário mundial.

A formulação era mais imperialista e menos alemã do que se possa supor, tendo em conta que a objetivação do homem abstrato na base da *Antropogeografia* estava a clamar a distribuição espacial do trabalho abstrato-alienado cuja nação era o capital universalizado. Obvio que a particularidades do desenvolvimento histórico alemão no processo de unificação foi a ponte para a construção da geografia do homem na Alemanha.

[...] logo que a crítica se ocupa da *moderna* realidade social e política, elevando-se assim aos problemas humanos autênticos, ela tem ou de sair do *status quo* alemão ou de apreender o seu objeto *sob* o seu objeto. Por exemplo, a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político, é um dos problemas fundamentais dos tempos modernos. De que maneira esse problema começa a preocupar os alemães? Sob a forma de *tarifas protecionistas*, do *sistema de proibição*, da *economia política*. O chauvinismo alemão passou dos homens para a matéria, de modo que um belo dia os nossos cavaleiros do algodão e heróis do ferro se viram metamorfoseados em patriotas. A soberania do monopólio dentro do país começou a ser reconhecida desde que se principiou atribuir-lhe a *soberania em relação ao exterior*. Por conseguinte, na Alemanha, começa-se com aquilo que já terminou na França e na Inglaterra [...] Enquanto na França e na Inglaterra o problema se põe assim: *economia política* ou o *domínio da sociedade sobre a riqueza*, na Alemanha apresenta-se deste modo: *economia nacional* ou o *domínio da propriedade privada sobre a nacionalidade*. Portanto, na Inglaterra e na França trata-se de abolir o monopólio, que se desenvolveu até as suas últimas consequências, ao passo que na Alemanha se trata de caminhar para as consequências finais do monopólio [...] (MARX, 2005a, p. 149).

Uma expressão interessante da processualidade metabólica dessa divisão social e territorial do trabalho e seu reflexo na ciência geográfica é a emergência da geografia na França. A realização e abolição do monopólio – inerentes ao desenvolvimento do capital, e o amadurecimento do imperialismo não se dão sem contradições. O conflito imperialista franco-prussiano fez com que a França se atentasse às concepções do próprio Ratzel.

O impacto produzido pela derrota francesa de 1870 frente à Alemanha – no confronto franco-prussiano, com perdas territoriais por parte dos franceses – constituiu no impulso para a reforma do ensino, dando maior presença à geografia nos níveis primário e secundário, e por consequência na universidade. No quadro da sistematização francesa Vidal de La Blache se destaca, estando entre os primeiros leitores da obra de Frederich Ratzel em território francês (CAPEL, 1988). A Paul Vidal de La Blache coube a tarefa de criar a versão acadêmica da geografia francesa (MOREIRA, 2012a). Da reação perante o fracasso na guerra à reorganização do Estado e das instituições da sociedade, como a redivisão regional da França e a reorganização da universidade em moldes atualizados, compuseram a conjuntura em que se inscreve a geografia lablacheana.

O contexto da delimitação do campo científico e disciplinar da geografia (humana) objetivou a sua materialidade acadêmica na Alemanha, na França e difundiu-se em solo europeu. O que efetivamente pode garantir espaço a essa jovem ciência no plano do Estado (institucional) e da sociedade? Lucién Febvre (1925)

levanta uma série de questões pertinentes às configurações deste debate em *La tierra y La Evolución Humana*.

No Prefácio de Henri Berr (1925, p. 10) algumas questões já aparecem como o quadro geral em que as reflexões se colocam, a saber: Qual é, pois, a boa atitude em geografia humana para quem almeja uma tarefa delimitada e precisa? Não pode consistir, segundo demonstra Lucien Febvre, mais que buscar as relações entre a Terra e a vida, a relação que existe entre o meio natural e a atividade dos seus ocupantes.

No plano das ciências: de sua forma e delineamento, da busca do objeto, etc.; centrais no positivismo, um debate se estabelecia à época, visando delimitar o limite de cada ciência e seu campo de atuação e fortalecimento institucional; e a forma da conexão que garantiria à Geografia (humana) seu lugar devido, no campo das ciências – em contraposição à morfologia social de Durkheim e dos sociólogos, era a relação homem x meio. A história e a sociologia também tiveram suas ‘fronteiras científicas’ delimitadas (FEBVRE, 1925).

A partir de um conectivo, a relação homem x meio, as diferentes geografias produzidas construíram elementos de identificação / conexão; todavia claramente situadas em seus compromissos de classe, conformavam geografias imperialistas. Febvre (1925) legitimou essa relação chave (homem x meio), segundo seus objetivos, ao situar os dois nomes mais destacados entre os geógrafos à frente do processo hegemônico¹¹⁸ como determinista (Ratzel) e possibilista (La Blache)¹¹⁹. A sua classificação peculiar balizava o grau / relação em que homem e meio pesavam nas obras – leitura e prática científica – dos respectivos geógrafos. Porém apenas legitimava o caráter burguês das formulações em tela (apesar das críticas mais contundentes ao *determinista* Frederich Ratzel). Segundo Febvre (1925) na *Antropogeografia* o geógrafo alemão estudava a vida das sociedades humanas de forma metódica e racional, no conjunto e em função do meio geográfico. Na *Geografia Política* trata da vida das sociedades políticas e da relação do Estado com

¹¹⁸ Os geógrafos anarquistas Eliseé Reclus (1830 – 1905) e Piotr Kropotkin (1842 – 1921) são figuras marginalizadas pelos cânones da cientificidade à época em que os debates se estabeleceram, por razões de compromisso anti-imperialistas destes geógrafos suas formulações não galgaram o devido lugar na academia e na sociedade nesse período.

¹¹⁹ Tomando a relação homem x meio; por determinista Lucien Febvre entendia uma concepção de geografia que carregava sobremodo o meio físico de capacidade para influenciar a história e os destinos da humanidade, atribuída a Ratzel. O possibilismo relativizava essa influência incisiva do meio levantando o papel do homem como possível agente modificador de tais influências, sendo característica de La Blache (BERR; FEBVRE, 1925).

o solo, esse substrato que serve de suporte rígido e regula os destinos dos povos com cega brutalidade. Febvre (1925) admite certa influência do meio, todavia nunca como definitiva, algo que atribuía a Ratzel.

Vidal de La Blache reflete sobre a obra de Humboldt, Ritter e Ratzel, do qual distingue os pontos fracos; e torna-se mestre de um conjunto de discípulos que povoam universidades e escolas francesas, caracterizando-se pela elaboração de monografias regionais orientadas pelo mestre. Através do esforço de Ratzel e La Blache, de seus discípulos e contraditores “[...] se llegaba a la constitución de una verdadera ciencia de las relaciones presentes del hombre y la naturaleza: relaciones presentes o antiguas e pasadas” (FEBVRE, 1925, p. 28).

Diante do debate entre a morfologia social e a geografia humana mediado por Febvre (1925) a questão do método é indicativo para demarcar a fronteira dessas ciências. Da constituição e aplicação de um método geográfico aceito e praticado universalmente “[...] depende, esencialmente, no diremos la solución, pero si el planteamiento científico del problema del medio” (p. 40).

Quando Febvre (1925) se posiciona a respeito do método e do caminho a ser seguido pelos geógrafos, a relação homem x meio, assim se expressa:

Pero, ¿lastrarán todas? Los geógrafos no estudian solamente la influencia del medio em las sociedades, sino en el hombre en general – distinción ilusoria, si el hombre no es más que una abstracción, y si no existen, en realidad, tanto para el geógrafo como para el sociólogo, más que sociedades humanas y no seres humanos aislados (FEBVRE, 1925, p. 47).

O possível do homem concreto é inversamente escamoteado na noção / episteme das *sociedades humanas*. O homem isolado, tal como o percebe Febvre (1925), configura-se numa impossibilidade ontológica, entretanto necessária para a reprodução ideológica da normalidade regulatória do capital. Marx & Engels (2007a) ao refletirem sobre o ponto de partida que funda o ser social demonstram que as condições da história não estão ao alcance das mãos do indivíduo isolado; as circunstâncias sob as quais a história, a geografia e o espaço-tempo se formam, são necessariamente sociais; fomentar uma concepção de indivíduo isolado serve para naturalizar a dimensão alienante e desagregadora do trabalho abstrato.

Entre a morfologia social e a geografia humana, Febvre (1925) entende que em relação ao objeto / método ainda são necessários maiores esclarecimentos. Quando alude o ponto de partida do geógrafo apoiado em Ratzel, como sendo o

solo e não a sociedade, vendo no solo o laço de coesão de cada povo (atento ao princípio da conexão homem x meio); percebe nisso um *fator geográfico* – a mesma busca kantiana da unidade metafísica da superfície? – que se pretende isolar, iluminar sua ação e eficácia. A distinção da morfologia social se daria pelo fato do sociólogo colocar em primeiro plano não a Terra, mas a sociedade. O problema (objeto) não é mesmo; há uma diferença de orientação. Febvre (1925) faz a ressalva de que chamou de erro de Ratzel: o solo não constitui toda geografia humana. Reconhece que Ratzel tem mérito ao trabalhar com a riqueza dos conhecimentos que possui objetivando mostrar o homem como *um dos mais poderosos fatores da geografia*. Junto com Bernard Varenius (1650), e tendo por substrato a sólida formação em ciências naturais Ratzel reafirma a unidade terrestre, mantendo a geografia humana (homem?) em contato estreito e permanente com a geografia física (meio?).

Vidal de La Blache também está atento à unidade homem x meio, assimilando o *homem como fator (agente) geográfico*: “Vidal de La Blache, estudiando el lugar el hombre en la geografía, dice: ‘Es un problema estudiar el uno de los agentes poderosos que trabajan en la modificación de las superficies: problema propia y puramente geográfico’ (FEBVRE, 1925, p. 80). E qual o caminho para o geógrafo? Febvre esclarece:

Comprender y revelar en cada momento, las relaciones complejas que los hombres, actores y creadores de la Historia, mantienen con la naturaleza orgánica e inorgánica, con los factores múltiples del medio físico y biológico, es el papel propio del geógrafo cuando se dedica a los problemas y a las investigaciones humanas [...] (FEBVRE, 1925, p. 82).

Com essa afirmação parece, à primeira vista, que Febvre (1925) lança um alento ao geógrafo e à geografia humana, quando admite a compreensão das relações complexas que os homens, *atores e criadores* da História, mantêm com a natureza; porém ao ator cabe papel predeterminado diante de uma trama e no limite a criação que parte desse *a priori* permanece metafísica.

Febvre (1925) resgata a leitura da geografia feita por La Blache em 1913, já próximo do final de sua vida, onde ele destaca que a ciência que praticava devia inspirar-se, como as demais ciências vizinhas - ciências naturais, na ideia da unidade terrestre, tendo por missão especial investigar as leis físicas e biológicas que dirigem o mundo, se combinam e modificam, aplicando-se as diversas partes da

superfície do Globo. Sua tarefa é estudar as expressões variáveis que revestem, conforme os lugares, a fisionomia terrestre.

O homem é um agente geográfico e não o menor¹²⁰, contribuindo intensamente para modificar a paisagem e as fisionomias da Terra. Artífice que intervém e modifica a superfície terrestre, não havendo nenhuma comarca que não leve a marca da sua intervenção. Atua sobre o solo isoladamente (?) e coletivamente, pontua Febvre (1925), por meio dos agrupamentos humanos; desde a dimensão da família à dimensão política mais ampla – e o estudo dessa ação é precisamente a parte que cabe à geografia [nesse latifúndio da metafísica]. A análise da paisagem deve ser feita em toda geografia, e o homem, com o mesmo direito que a árvore, ou melhor, mais ainda e de outra maneira, é um dos fatores essenciais da paisagem (FEBVRE, 1925, p. 85).

O espectro de Kant insiste em rondar a Geografia (Humana).

4.2 PRINCÍPIOS DE GEOGRAFIA HUMANA DE VIDAL DE LA BLACHE: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DO HOMEM NA GEOGRAFIA HUMANA LABLACHEANA.

Os *Princípios de geografia humana* foi a obra de maturidade de Vidal de La Blache, tanto que foi publicada em 1922, pouco depois de sua morte em 1918. Nesse livro é clara a proposta de expor uma Geografia da Civilização (tanto que o liame discursivo da escrita gira em torno da categoria gênero de vida, civilização e contingência) (MOREIRA, 2008a). Moreira (2008a) destaca um dos fios condutores dessa geografia da civilização citando as ‘áreas-laboratórios’ de La Blache. Os homens criaram os primeiros pólos de povoamento aproveitando-se das condições favoráveis que serviram de laboratório para a formação das raças e a expansão de sua missão pelo globo, formando civilizações e ocupando a Terra. As ‘áreas-laboratórios’ foram ‘oficinas de civilização’ no cenário da distribuição do homem pelo planeta. A princípio essas ‘áreas-laboratórios’ são centro de pequena densidade que geram e acumulam experiências intercambiáveis fornecendo possibilidades culturais importantes na formação das grandes civilizações. A troca de experiências entre os homens de diferentes meios fornece a base para a evolução civilizatória. A relação

¹²⁰ Concepção presente em La Blache e corroborada por Lucien Febvre (1925).

com o meio é ativa e inativa ao mesmo tempo, pois para La Blache tudo no homem é contingente, gerando fluxos e distribuições fluídas, com fixações dinâmicas e cambiantes. O quadro geral da distribuição dos homens no globo pouco se alterou historicamente (MOREIRA, 2008a).

A contingência, no plano da geografia humana lablacheana, ao invés de determinar um princípio de incerteza converge na reafirmação não rompida das formas apriorísticas da metafísica idealista de Kant e Hegel¹²¹. O contingente na distribuição dos homens é para a época a certeza subjacente da universalização mercantil do / no espaço.

A densidade populacional liga-se ao modo de vida¹²² e este se liga ao meio geográfico, resultando de uma relação entre o estágio da cultura com esse meio. O meio geográfico é diverso, composto de seres, coisa e homens a coabitar um mesmo espaço, a coabitação sendo um aspecto fundamental, o próprio La Blache o via como o fundamento de tudo.

[...] uma forma de estruturar a existência que o homem realiza através [de] seu gênero de vida, gênero que varia de acordo com a criatividade do homem em relação ao meio [...] O gênero de vida depende da técnica e do quadro de intercâmbio do homem entre si e com o meio. Por intermédio da técnica é que os grupos humanos intervêm em seus diferentes meios geográficos, com ela estruturando um gênero e modo de vida que atua na superfície terrestre como um 'novo princípio de diferenciação', o primeiro sendo o natural-climático. O modo de vida é a síntese. 'Com auxílios de materiais e elementos tirados do meio ambiente (o homem) conseguiu, não só de uma vez, mas por uma transmissão hereditária de processos e invenções, constituir qualquer coisa de metódico que lhe assegura existência e lhe organiza um meio para o seu uso. Caçador, pescador, agricultor – ele é tudo isso graças a uma combinação de instrumentos que são sua obra pessoal, sua conquista, aquilo que juntou por sua iniciativa e criação' (p. 172 – La Blache) (MOREIRA, 2008^a, p. 67 – 68).

A geografia da civilização faz-se no todo dos gêneros de vida, e suas características como habitação, vestuário, alimentação, dentre outros (MOREIRA, 2008a); nesse sentido é possível compreender porque a *geografia humana da*

¹²¹ GOMES, P. C. da C. Vidal: um cruzamento de influências In: GOMES, P. C. da C. Geografia e Modernidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. Mesmo sem um contexto intelectual homogêneo Gomes aponta Hegel, Kant, Schilling e Aristóteles como fontes da geografia francesa no período de Vidal de La Blache.

¹²² A constituição do meio geográfico lablacheano, tendo o gênero e modo de vida mediado pela técnica como suporte, aparece nas figuras do caçador, pescador, da obra pessoal; não há teleologia, a base formativa do ser social esconde-se numa suposta conquista da iniciativa e criação, o homem é o indivíduo acorçado fora do mundo a que se referiu Marx (2007).

civilização de La Blache é a “[...] ciência dos lugares e não dos homens¹²³ (LA BLACHE, 1982, p. 47)”. O homem é apenas a mediação via técnica (fator geográfico como reitera) da efetivação do gênero e modo de vida na constituição do meio geográfico e sua paisagem.

Partindo da afirmação de La Blache da geografia como ciência dos lugares, Martins (1946), no prefácio dos *Princípios de geografia humana*, reitera que há uma diferença de perspectiva entre a matriz ratzeliana e lablacheana da geografia. No primeiro um homem passivo diante do meio, na segunda um homem *fator geográfico* transformador do meio, contudo não onipotente, pois a ação que transforma o meio deve ser considerada no quadro da Geografia Física, e neste caso a Terra é o objeto de estudo.

Em que medida essa ‘ciência dos lugares’ rompe com a ‘matriz alemã’? Ou reforça a lógica imperialista presente desde a *Antropogeografia* de Ratzel, nesse homem *fator geográfico* que tem por ‘destino’ civilizacional criar gêneros e modos de vida em interação com o meio formando paisagens mediadas pela técnica? O que resta averiguar segundo Martins (1946) é onde acaba o homem que sofre as influências da natureza e onde começa o homem capaz de reagir ativamente.

Os problemas postos, parecem se situar num plano em que as determinações ideológicas do capital imperialista mantém subjacente às concepções desenvolvidas, a mesma dinâmica de naturalização do espaço-tempo do capital, que guardam as formas metafísicas e apriorísticas do idealismo de base.

O espaço vital de um lado e os gêneros de vida do outro, da forma como se colocam, parecem brotar junto com o espaço-tempo intuído sensivelmente. Como a produção do ser social (homem) é sempre secundária nas formulações em tela, não aparecem como produção humana – nem o espaço vital e tampouco o gênero de vida –, mas como quadros de um destino posto na forma imanente do *ad aeternum* requerido pela mediação mantenedora do *status quo*.

O espaço permanece um dado da percepção, pois o homem (ser social) não se produz na mediação da natureza – segundo as perspectivas analisadas –, e o trabalho como possível no intercâmbio que produz a materialidade do social e do espaço-tempo não se constituem na efetividade do discurso científico da Geografia humana / do homem.

¹²³ LA BLACHE, P. V. de. As características próprias da geografia. In: CHRISTOFOLETTI, A. (org.). *Perspectivas da geografia*. São Paulo: Difel, 1982. (p. 37 – 47).

Martins (1946) retoma Febvre (1925), e corroborando com sua posição, vê as relações mantidas entre as sociedades humanas da época com o meio geográfico presente, como problema fundamental e único¹²⁴ da Geografia humana. Ao finalizar o prefácio determina os limites do objeto:

O objeto de seu estudo é a Terra, apenas esta, e não o homem¹²⁵, a não ser quando considerado como *um agente de transformação do meio*, e, por isso, não lhe compete explicar nem a organização, nem a evolução das sociedades humanas (MARTINS, 1946, p. 17 – 18).

La Blache (1954) inicia o conjunto de suas reflexões nos *Princípios de geografia humana* por um exame crítico da concepção de Geografia Humana, afirmando que a mesma¹²⁶ brotou do velho tronco da Geografia, e avança: “Quanto a esta, se não passasse de mais um título, nada seria menos novo, pois o elemento humano é essencial em toda Geografia” (LA BLACHE, 1954, p. 23). Situa melhor a questão nos seguintes termos:

A Geografia humana não se opõe, portanto, a uma Geografia que não se preocupe com o elemento humano; aliás, tal ideia só pode ter germinado no espírito de alguns especialistas intolerantes. Mas traz uma nova concepção das relações entre a Terra e o Homem, concepção sugerida por um conhecimento mais sintético das leis físicas que regem a nossa esfera e das relações entre os seres vivos que a povoam (LA BLACHE, 1954, p. 23).

Para o autor de *Princípios de geografia humana* não seria surpreendente que o século XVI desse lugar a uma verdadeira Geografia humana, porém não foi o ocorrido, pois nas narrativas e relatos dos quinhentistas não se vislumbra nenhum princípio de classificação geográfica, e nos traços e tentativas de compor um quadro ou espelho do mundo não superam em nenhuma medida Estrabão. Mesmo Bernardo Varenius (1650), que escreveu a *Geografia geral*, a obra mais notável, segundo La Blache (1954), que surgiu antes de Ritter, foi desdenhosa no trato dos

¹²⁴ “Dizemos *o único*, intencionalmente. Porque, em geral, os autores julgam-se obrigados a distinguir dois problemas. Por um lado, diz-se, a Geografia humana tem por missão mostrar como e em que medida o homem é um agente geográfico, que trabalha e modifica a superfície do Globo, tal como a água, o vento ou o fogo. Por outro, deve assentar em que os fatores geográficos, o solo, o clima, assumem na vida das sociedades humanas um papel inteiramente decisivo e da maior importância. Distinção bizantina, na realidade; pura distinção de Escola que não conduz a nada” (MARTINS, 1946, p. 16 – 17).

¹²⁵ Convém destacar este trecho de Martins (1946) tendo em vista que a sua conclusão está embasada na sua leitura dos *Princípios de geografia humana* de Vidal de La Blache.

¹²⁶ Lucién Febvre (1925) sinalizou que a Antropogeografia de Ratzel ganhou na língua francesa a denominação de Geografia humana. Martins (1946) no prefácio dos *Princípios* aponta Jean Brunhes como responsável pela designação; Brunhes que formou-se como discípulo e aluno de Paul Vidal de La Blache.

fatos humanos que devem figurar quando se descreve as regiões. Transcorridos dois séculos de descobrimentos e acumulações ainda não havia nada satisfatório para um espírito atento à classificação científica, mesmo que há muito tempo o pensamento científico já estava preocupado com a influência e ação do meio físico sobre as sociedades humanas (LA BLACHE, 1954).

Desde a Grécia antiga pensadores já haviam levantado estas questões, todavia carecia-se da forma sistemática que poderia fomentar o estabelecimento de leis para ampliar o conhecimento dos mecanismos encontrados na relação da Terra com o homem.

Para a maioria dos historiadores e sociólogos, na avaliação de La Blache (1954), a Geografia apenas interessa a título consultivo. Partindo do homem para chegar ao homem, a Terra era vista, pelos historiadores e sociólogos, como o cenário em que se desenrolam os fenômenos referentes à atividade humana, não refletindo “[...] que a própria cena tem vida” (p. 25). Havia que dosar as influências sofridas pelo homem, e até mesmo certo determinismo que operou no curso de alguns acontecimentos da História, que exigindo um conhecimento profundo e geral, só foi possível levantar o problema mais recentemente (LA BLACHE, 1954, p. 25).

Um dos princípios básicos da Geografia humana lablacheana é o da unidade terrestre bem como a noção de meio. A unidade terrestre é, inclusive, a ideia que, para La Blache (1954), domina todo o progresso da Geografia. A Terra é concebida como um todo com suas partes coordenadas e onde os fenômenos se encadeiam obedecendo a leis gerais de que os casos particulares derivam. “Os fatos de Geografia humana, ligam-se a um conjunto terrestre e apenas por este são explicáveis; relacionam-se com o meio que, em cada lugar da Terra, resulta da combinação das condições físicas (LA BLACHE, 1954, p. 26).

A noção de meio, lembra La Blache (1954), foi posta em foco pela geografia botânica de Humboldt; ancorada na importância da fisionomia da vegetação para as características da paisagem, chegando posteriormente à Geografia dos seres vivos. Salta desta investigação do desenvolvimento posterior da noção de meio, uma ideia essencialmente geográfica:

[...] a de um meio composto, dotado de uma potência tal que pode agrupar e manter juntamente seres heterogêneos em coabitação e correlação recíproca. Esta noção parece ser a própria lei que rege a Geografia dos seres vivos. Cada região representa um domínio, onde se reuniram

artificialmente seres díspares, que aí se adaptaram a uma vida comum (LA BLACHE, p. 30).

O meio compósito supõe um conjunto de condições dispostas em toda a extensão da superfície que experimenta condições físicas análogas entre si (solo, relevo, clima) convergindo associações de natureza diversa no âmbito do povoamento (animal e vegetal), unidos a laços de uma adaptação comum. O homem, como 'ser heterogêneo' é parte do meio compósito e figura do ponto de vista da coabitação geral. Depois de delimitar a noção de meio compósito La Blache (1954) questiona: Qual a utilidade destes dados para a Geografia humana?

A investigação pré-histórica alargou os horizontes da compreensão dessa relação com o meio e os seus possíveis arranjos, pois elucidou o quão remota é a influência que o homem teve sobre o mundo vivido, com as migrações de dimensão planetária surgiram necessidades de adaptações múltiplas, por sua vez fundamentais para que a Geografia humana aprofundasse suas reflexões sobre a relação do homem com o meio (compósito). Sobre tais bases ergueram-se as civilizações que refletem o acúmulo dessa experiência ao longo da história (LA BLACHE, 1954). O conhecimento da distribuição humana sobre a Terra, sua proporção numérica, também se alargou. A noção do estado numérico e territorial das espécies tem alto valor como noção científica; a população humana, um fenômeno em marcha, segundo aponta La Blache (1954), evidencia-se mais concretamente quando se conhece a distribuição global do quantitativo, inclusive a densidade demográfica permite a análise e correspondências entre as aglomerações humanas e as condições físicas.

La Blache (1954) aponta que a existência de uma coabitação numerosa (adensamento populacional) num espaço reduzido, e que garanta à coletividade meios seguros para viver, se deve a raras e preciosas circunstâncias. Os números permitem estabelecer relações, disse La Blache quando se referiu aos recenseamentos. Essa abordagem distributiva e relacionada ao meio não é analisada de forma mais densa por La Blache (1954), as raras e preciosas circunstâncias parecem brotar de um meio e gênero de vida ideal, preso numa abstrata massa da população decomposta em “[...] núcleos, cercados de auréola de intensidade decrescente [...]” (p. 33).

La Blache (1954) chama de cristalização, o fenômeno que aglomerou em alguns pontos *bancos* de populações humanas; que aumentaram os recursos e o

valor dos lugares pela sua inteligência, com camadas sucessivas se acumulando nestes espaços dados. Essa cristalização parece brotar de uma determinação apriorística, num todo harmônico da marcha da humanidade, cujo meio (compósito) dispõe-se às determinações civilizacionais, onde o homem (abstrato) compõe a população que ocupa os lugares e cria o meio mediado pela técnica.

Marx (2011) já alertava que começar pela população (como agrupamento de homens abstratos) enseja riscos quando deixamos de lado as relações reais postas nas determinações históricas do ponto de partida: indivíduos produzindo em sociedade, a produção social e historicamente determinada de indivíduos. A população distribuída *a priori* é metafísica, não fornecendo possibilidades de ruptura com a *ocupação do espaço-receptáculo* kantiano.

O homem (abstrato) integrante da população faz-se concreto pela técnica (em La Blache), coabitando o meio, ocupando o espaço-tempo à maneira das coisas (Kant); esse homem, todavia difere daquele cuja constituição ontológica está na mediação trabalho-necessidade-natureza que *produz* o próprio homem, a natureza (meio / natureza historicamente determinada) e a história (natureza teleologicamente e humanamente posta). Por essa razão Damiani (2006) concebe a população como conceito vazio, sendo uma forma de controle e conhecimento sobre as pessoas que não é datado. Permanecendo genérico adapta-se a qualquer lugar e tempo, que por seu turno não possuem especificidade: não é um conhecimento histórico, conclui, e por essa razão não permite perseguir o conteúdo real de sua formação, desenvolvimento e deterioração.

A posição lablacheana diverge dessa leitura ao persistir na busca da *práxis* no meio – e não no trabalho fundante do ser social. Quando permanece a argumentar sobre a população La Blache (1954) projeta o humano no mesmo plano das plantas e animais: parece que entre o pior arquiteto e a melhor abelha a coabitação / coexistência no meio fornece o em-si como suficiente.

As associações humanas, do mesmo modo que as associações vegetais e animais, compõem-se de elementos diversos, submetidos à influência do meio: não se sabe que ventos os trouxeram, nem donde, nem em que época; mas coexistem numa e mesma região que, pouco a pouco, os marcou com seu cunho. Há sociedades incorporadas no meio desde recuados tempos, mas há outras ainda em formação, aumentando e modificando-se dia a dia (LA BLACHE, p. 35).

A sociedade se incorpora no meio, segundo o pensamento lablacheano. Lendo o real como uma distribuição anistórica de objetos e fatores no meio, cuja especificidade é atemporal e atópica, o homem não pode passar de um fator geográfico (e a civilização na geografia humana lablacheana resume-se numa luta contra os obstáculos do meio). Aqui, não apenas a história tende ao “natural” presumido suscitado na crítica benjaminiana (2013a); mas essa mesma história herdeira da trama barroca, permaneceu como um cenário guia para os acontecimentos; e a geografia humana da civilização em La Blache compõe essa tendência.

As causas físicas não podem ser desprezadas, entretanto convém marcar a influência do relevo, clima, posição continental ou insular sobre as sociedades humanas observando seus efeitos no homem e nos seres vivos; dessa maneira é possível ter uma melhor apreciação da parte que convém outorgar ao homem como fator geográfico; ele é ativo e passivo ao mesmo tempo, considerando que a natureza não é superada pela obediência segundo uma sentença conhecida. O homem colabora com as energias associadas segundo as condições do meio; ele entra no jogo da natureza (LA BLACHE, 1954). O que a Geografia humana lablacheana pode apreender desse jogo?

Estudando a ação do homem sobre a terra e os estigmas impressos na sua superfície por uma ocupação tantas vezes secular, a Geografia humana tem um duplo objeto: não lhe pertence fazer apenas o balanço das destruições que, sem ou com a participação do homem, tão singularmente reduziram, desde os tempos pliocénicos, o número das grandes espécies animais; encontra também, no conhecimento mais íntimo das relações que unem o conjunto dos seres vivos, o meio de perscrutar as transformações atualmente em curso e que é permitido prever [...] Felicitemo-nos por isso, porque a empresa da colonização, à qual a nossa época ligou a sua glória, seria um engano se a natureza impusesse quadros rígidos, em vez de dar margem às obras de transformação que estão no poder do homem (LA BLACHE, 1954, p. 41).

A Geografia humana da civilização de Vidal de La Blache alinha-se à empreitada da colonização, onde a disposição dos homens pelo globo com a mediação das técnicas e a produção dos modos e gêneros de vida torna as civilizações (dominantes) naturalizadas *a priori*, numa deambulação da dominação espacial que o capital opera via universalização da forma valor. Uma geografia humana da fantasmagoria mercantil, traduzida na relação homem x meio, em que o

primeiro apenas se distribui de maneira delimitada num jogo cujo final é pré-visto. Não produz e não é produzido; permanece metafisicamente outorgado.

4. 3 A GEOGRAFIA HUMANA E O HOMEM EM JEAN BRUNHES.

No prefácio do livro *Geografia Humana* de Jean Brunhes (1868 – 1930) publicado no Brasil, Pierre Deffontaines (1962) destaca que Brunhes foi o responsável pela denominação ‘*Geografia Humana*’ em substituição da *Antropogeografia* de Ratzel, considera ter sido uma audácia desse autor pelo fato de nenhuma outra ciência ousar atribuir-se tal qualificativo – nem mesmo a História. Deffontaines (1962) indica que o campo próprio desta Geografia é o estudo da obra dos homens sobre a Terra; ressaltando a referência posta nos termos da obra visível e tangível, geograficamente a obra paisagística. Essa Geografia traz a prova material da presença do homem sobre a Terra como *homo faber* operando em todos os continentes. Outros seres também podem ser qualificados como *faber*, recorda Deffontaines, todavia nenhum deles, mesmo numericamente superiores, deixou marcas tão consideráveis de uma soma de trabalho sobre a superfície do globo.

As outras espécies apenas perfariam uma Geografia estatística, porém, o homem,

[...] tornou-se, no domínio geográfico, um *agente dinâmico*¹²⁷; há já muito tempo não tem unicamente uma atividade de coleta; conquistou um poder cada vez maior sobre a Natureza; sabe utilizá-la, transformando-a. Assim é que aparece como elemento cada vez mais ativo da paisagem terrestre. O Globo começa a ostentar uma nova uma nova cobertura de origem humana, uma fisionomia devida ao trabalho humano. Para compreender e explicar a maior parte das paisagens dos continentes, é preciso considerar a sua ação, tanto quanto, e algumas vezes mais, a intervenção das forças físicas, climas, hidrologia, orogenia, vulcanismo. Este *homo faber* tornou-se, também, o *homo geographicus* (DEFFONTAINES, 1962, p. 10).

O homem amplia a condição de *agente*, cuja ação modifica a fisionomia da superfície em função do trabalho, é *faber* e sua conversão ao *geographicus* põe o trabalho como atividade e não em função da produção do espaço-tempo e do social mediado pela natureza; é o meio transformado em paisagem o ponto em tela.

O próprio Jean Brunhes lembra Deffontaines (1962), costumava dizer que o domínio da geografia seria uma espécie de subtração entre o que é a Terra sem os

¹²⁷ A perspectiva do homem na condição de agente / fator permanece.

homens e o que ela é atualmente; o homem não deixa de ser fator, agente, compondo o meio geográfico - o humano que se faz (meta)físico.

Brunhes (1962) passa a delimitar um campo próprio da Geografia (física e humana) sendo constituído por uma zona dupla: a zona inferior do envoltório atmosférico do planeta e a zona superficial da crosta terrestre. Ao entrarem em contato, considerando qualquer ponto, essas zonas concêntricas produzem-se e são encontrados três grupos de fenômenos primordiais:

- 1) o calor solar é uma energia fundamental de toda vida no planeta, seus efeitos estão presentes na zona de contato da atmosfera e da crosta terrestre, a superfície de aquecimento da atmosfera é a própria superfície da Terra;
- 2) no contato da atmosfera e da crosta os fenômenos atmosféricos (climáticos) e os fatos geográficos resultantes dos primeiros trabalham sem cessar para modificar o relevo emerso e encher os abismos submersos;
- 3) na parte superficial do globo e na zona inferior da atmosfera que se acham concentrados todos os fenômenos da vida vegetal, animal e humana (p. 25).

Ao listar os grupos de fenômenos primordiais Brunhes (1962) destaca que o lugar da superposição e mistura de todos esses fatos essenciais abrange “[...] o teatro de observação dos geógrafos: é o domínio, por excelência da Geografia” (p. 26). Mesmo que alguns desses fatos escape à influência direta do homem, considerando sua presença na Terra. Esse aspecto *natural* conforme Brunhes (1962) está mais vinculada à Geografia Física em sentido mais geral.

Buscando conexões dos seres humanos com o conjunto Brunhes (1962) se posiciona,

Mas se se procurar uma visão de conjunto sobre a terra, percebe-se toda uma série nova e muito rica de fenômenos de superfície: aqui cidades, ali estradas de ferro; aqui culturas, ali pedreiras; aqui canais ou bacias de irrigação, ali pântanos; aqui e ali, acima de tudo, multidões ou grupos mais ou menos densos de seres humanos. Esses últimos, em si mesmos e por si mesmos, são fenômenos de superfície e, portanto, fatos geográficos. Vivem sobre a terra. Estão submetidos às condições atmosféricas e terrestres. Pertencem a certos climas, a certas altitudes, a certas zonas. Além disso, eles vivem na terra: subordinando-se aos fatos naturais é que assegurarão a seus corpos o cuidado indispensável e a suas faculdades o desenvolvimento e o florescimento (p. 26).

As transformações da superfície devem-se à interação entre o grupo denso dos seres humanos, considerados como fatos geográficos em si e por si, subordinados aos fatos naturais, em interação com eles, de forma necessária ao seu

desenvolvimento. Há uma diferença gritante, elucida Brunhes (1962), entre a obra das espécies animais, mesmo os mais bem desenvolvidos, e a soma do trabalho dos homens, que podem regular e orientar diversas seleções artificiais a que submete plantas e animais. A soma do trabalho referenciada tem por sentido um acúmulo interativo de atividades desenvolvidas no meio, alterando-o fisionomicamente no âmbito da superfície – paisagem.

Ao concluir suas reflexões, Brunhes (1962) afirma:

[...] o conjunto de todos esses fatos de que participa a atividade humana é um grupo verdadeiramente especial de fenômenos superficiais: ao estudo dessa categoria de fenômenos geográficos, damos o nome de *Geografia Humana*” (p. 27).

Definido o campo de ação da Geografia Humana, Brunhes (1962) demarca dois princípios aos quais é necessário estar atento nesta prática científica: o princípio da atividade e o princípio da conexão. O primeiro princípio, da atividade, chama a atenção em relação à transformação perpétua dos fatos geográficos, físicos e humanos, devendo ser estudados como tais – do nível do mar à redução da altitude dos mais altos picos. Quais são, portanto, questiona Brunhes (1962), as forças que transformam sem cessar as regiões superficiais do globo onde os fatos se desenrolam?

- a) as forças interiores da terra, se apresentando na forma lenta (dobramentos, levantamentos), de longa duração; ou de maneira brusca como as atividades sísmicas;
- b) o calor solar, como energia que regula grande parte da atividade do planeta;
- c) os movimentos atmosféricos relacionados ao movimento da Terra e à energia solar;
- d) a força de gravidade (centrípeta) opondo-se à força do Sol, que disciplina e organiza a atividade introduzindo uma ordem harmônica na economia geral do planeta.

As forças situadas *pari passu* ao princípio da atividade tem eminente feição física (*natureza*); buscam a partir de determinados princípios gerais trabalhar a fim de definir leis. Contudo, a perspectiva metodológica de cunho positivista, procura amparar o agente / fator geográfico *homem* no mesmo plano da harmonia suposta

das forças físicas da natureza que parecem, como um passe de mágica, transporem-se para as determinações da *Geografia Humana*.

Nessa *Geografia Humana* a economia geral do planeta equivale à disciplina organizativa da força gravitacional (centrípeta). Reafirma, desse modo, uma distribuição da soma do trabalho coagida por forças sobre-humanas; a Geografia Humana de Brunhes (1962) seria uma Geografia (Sobre / Des)Humana? Resta ampliar o escopo da reflexão atentando-se ao princípio da conexão.

O princípio da conexão sustenta que os fatos da realidade geográfica estão em íntima ligação entre si e devem ser estudados segundo suas múltiplas conexões, atento à ideia do todo terrestre (BRUNHES, 1962). Brunhes (1962) assevera:

A ideia da conexão deve dominar qualquer estudo completo dos fatos geográficos; não nos podemos contentar com a observação de um fato em si ou de uma série isolada de fatos; depois dessa observação inicial, trata-se de recolocar a série no conjunto natural, no conjunto complexo dos fatos em meio aos quais ela se produziu e desenvolveu (p. 32).

Na geografia, ao contrário da meteorologia e da botânica, não é possível estudar os fatos, mesmo que alguns, isolados em si mesmos; os homens, os vegetais e os animais, estão intimamente ligados a certo número de fenômenos – princípio da conexão (BRUNHES, 1962). Buscando amparar sua posição metodológica Brunhes (1962) considera que a configuração, a estrutura ou clima de uma região, podem trazer contribuições na explicação do desenvolvimento histórico de um povo e sua organização social; até mesmo nos fatos políticos, assevera, é possível descobrir fundamentos naturais objetivos. Com essas afirmações pretende sustentar seu princípio de conexão, afirmando não ser prudente limitar a visão a uma só ordem de fenômenos; o estudo geográfico que se pretende completo não se pode restringir a fatos isolados.

[...] não há sobre a crosta terrestre compartimentos estanques; pode haver divisões, mas não há cercas. Uma montanha não forma um todo isolado em si mesma; uma cidade não é uma unidade independente: depende do solo em que se edifica, do clima a que se acomoda, do meio que a faz viver; um rio não é um indivíduo, tendo em si mesmo toda sua razão de ser [...] 'Nenhuma parte da terra – diz Paul Vidal de La Blache – leva em si, sozinha, a sua explicação' (BRUNHES, 1962, p. 38).

A concepção de unidade terrestre, a ideia do todo terrestre, emerge do movimento (atividade) e das conexões entre as forças e fenômenos interligados.

Dessa maneira Brunhes (1962) remete à expressão de Claude Bernard, *organismo terrestre*, para reafirmar que entre todos os fenômenos da *máquina terrestre* há uma *solidariedade orgânica ou social*. Solidariedade que ultrapassa as dimensões locais, pois se trata de uma solidariedade universal. Essa solidariedade representa o princípio da conexão desenvolvido, sendo atividade e conexão princípios que devem dominar a Geografia, no dizer de Brunhes (1962). Sintetiza seu pensamento nos termos seguintes:

As forças da natureza física estão ligadas umas às outras em suas consequências, em suas relações e nas consequências de tais relações. O homem não escapa a lei comum; sua atividade é compreendida dentro da malha dos fenômenos terrestres. Porém, se a atividade humana, por tal forma, aí é englobada, disso não se deduz que esteja fatalmente determinada. Fica introduzida na Geografia, com todo o direito, por sua conexão com os fenômenos naturais, e duplamente introduzida. Explico-me: sofre a influência de certos fatos e, por outro lado, ela exerce sua influência sobre outros; por esta razão dupla, pertence à Geografia. Eis por que temos o direito e a obrigação de juntar, ao grupo de forças materiais, cujas ações incessantes fizemos notar, essa nova força, que não é unicamente de ordem material, mas que se traduz por efeitos materiais – ou seja, a atividade humana. Eis como somos conduzidos a estudar, como geógrafos, a ação do homem na Natureza – sem a separar, nunca, do estudo da Geografia natural ou Geografia Física (p. 41).

Tomando por base os princípios: da atividade e da conexão. Brunhes (1962) inicia destacando a ligação entre as forças da natureza física entre si, entre suas relações e entre as consequências destas relações, impõe ao homem a prisão das mesmas leis da conexão; mesmo que a atividade humana não esteja fatalmente determinada, há o nexos das forças materiais (físicas) com a nova força, a atividade humana. Esta atividade pode não ser unicamente material, mas se traduz na materialidade. Dessa maneira os geógrafos devem balizar seus estudos, argumenta Brunhes (1962); porém essa materialidade está diretamente vinculada à dimensão das forças físicas, o que remete ao retorno do *a priori* na dimensão perspectiva do espaço-tempo. A metafísica permanece no horizonte da *Geografia Humana* em Jean Brunhes.

Seguindo-se o argumento desenvolvido, Brunhes (1962) passa a tratar do agrupamento e classificação dos fatos da Geografia Humana. Considera que os antecedentes da Geografia Humana seguiram a orientação dada por Ratzel, e que a Geografia antiga difere da moderna pelo fato da primeira consistir numa *descrição da terra*, a atual é verdadeiramente a *ciência da terra* (compara e classifica os

fenômenos explicando-os). Reforça que a base da Geografia científica, moderna; está na ideia de atividade e de conexão, não sendo mais um inventário, uma enumeração, mas um sistema.

Sendo os fatos da Geografia Humana:

a) *a geografia das necessidades vitais básicas*: que remetem à ligação material do homem a múltiplos fatos da superfície, estando estes em estreita dependência das condições gerais e locais do solo, clima e oceano; a necessidade de abrigo; a alimentação, habitação e vestimenta, sendo os três fundamentos básicos de toda Geografia econômica (BRUNHES, 1962, p. 46).

As necessidades acabam atreladas aos múltiplos fatores de superfície e a uma ordenação conectada à dimensão física, numa perspectiva a-histórica (a-geográfica por consequência).

b) *a geografia da exploração da Terra*: o homem amplia o domínio da satisfação da necessidade imediata, prevendo exigências futuras, trabalha, sendo fator essencial o trabalho organizado do homem; dos fatos espontâneos ou quase espontâneos implica movimentos impulsivos imediatos voltados para as necessidades vitais que ao se desenvolverem chega à ordem de fatos comandada pelo trabalho visando o futuro (BRUNHES, 1962, p. 50).

Santos (2008) vê alguns traços de influência de Marx em Brunhes. Entretanto, ao refletirmos sobre o sentido da exploração da Terra em Brunhes, essa influência suposta parece não ter fundamento, pois o caminho da satisfação da necessidade ligada ao trabalho e seu posterior desenvolvimento, tem por base a lógica harmônica da sucessão positivista. Trabalho é atividade destinada a um fim que não remete ao sentido marxiano da produção do ser social em geral, mas se rende às determinações inexoráveis da sustentação do *status quo*, no qual a ordem das relações naturaliza-se como um caminho único, colocando o sociometabolismo do capital como regulador final da marcha humana na superfície da terra.

c) *geografia econômica e social*: os homens vivem em grupos sobre a terra, o que resulta dessa pluralidade de seres humanos distribuídos a constituição das *trocas*, expressando-se na realidade geográfica do *mercado* (BRUNHES, 1962, p. 51).

O mercado brota do simples fato da existência das trocas entre seres humanos distribuídos sobre a superfície, não havendo determinações sociais produtivas e de classe que se configure como substrato dessas relações mercantis e de troca ampliadas: o mercado e sua geografia econômica e social é um caminho natural.

d) *geografia política e geografia da história*: a coexistência de grupos múltiplos e suas necessidades de alimentação e ocupação do solo cria entre eles relações às vezes pacíficas e por vezes conflitivas (violentas), e algumas ligam-se a fatos gerais ou locais de natureza geográfica (BRUNHES, 1962, p. 52).

Os fatos são discorridos como uma espécie de sucessão natural, ligada ao fato da ocupação e distribuição do homem pelo espaço, não havendo reflexão que aponte sobre os fundamentos de classe que sustentam o conflito na sociedade capitalista. Brunhes (1962) apresenta também o ensaio de uma nova classificação positiva, com três grupos e seis tipos de fatos essenciais: 1º) fatos de ocupação improdutivo do solo – casas e caminhos ligados à habitação e circulação (circulação improdutivo? permanece a concepção naturalizante); 2º) fatos de conquista vegetal e animal – campos cultivados e animais domesticados ligados às atividades econômicas e de fixação humana ; 3º) fatos de economia destrutiva – explorações minerais e devastações vegetais ou animais ligados ao que chama de *rapto econômico*, colocando-o como uma espécie de satisfação da necessidade ligada à ocupação do espaço planetário. Ainda faz referência à água (força que coloca em destaque), a hulha e outras atividades desenvolvidas no povoamento.

Por fim, entre os fatos desvendados pela visão total da crosta terrestre, e em primeiro plano, temos este revestimento desigual, constituído pelo povoamento humano em si. Também eles, os homens, devem ser encarados como uma espécie de força natural, aqui existente, ali rara, como uma espécie de dado fundamental, passível, diante do poder humano, muito mais de utilização do que de modificação brusca ou radical (BRUNHES, 1962, p. 73).

O povoamento denota o homem como força estatística – um dado, distribuído sobre a superfície e de caráter muito mais utilitarista que de intervenção ou modificação, no sentido mais intenso, radical. A passividade da distribuição obedece à concepção do homem fator / agente geográfico permanente desde La Blache, chegando aos seus discípulos, dentre os quais permanece a concepção abstrata de população de raiz lablacheana. Brunhes (1962) finaliza apontando os dois mapas básicos de toda *Geografia Humana*. Concluindo o exame crítico das forças naturais, fatores básicos da Geografia Humana, os mapas primordiais de todo o seu *corpus* analítico são: *o mapa da água* e *o mapa dos homens*; simplificando, o mapa da repartição das chuvas e da distribuição geral da população.

A Geografia Humana emanada da proposta de Brunhes (1962) mapeia o homem abstrato-utilitário que compõe a paisagem e suas determinações finais pressupostas na primazia de uma Geografia tendo as forças físicas por base primária. Cartografar a água e os homens, não rompendo com as objetivações apriorísticas, é a maneira dessa Geografia (Des)Humana continuar servindo aos sociometabolismo do capital.

4.4 PIERRE MONBEIG¹²⁸ E OS NOVOS ESTUDOS DE GEOGRAFIA HUMANA BRASILEIRA: PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES.

A matriz da geografia brasileira destaca Moreira (2008a), é eminentemente ‘francesa’¹²⁹; coloca-se a seguinte questão: como essa Geografia (Humana) chega ao Brasil? A sua natureza inicial difere dos troncos matriciais?

¹²⁸ Pierre Monbeig durante sua formação universitária foi aluno de professores como Albert Demangeon e De Martonne, esses fortemente influenciados pela geografia de Paul Vidal de La Blache. Monbeig trouxe para o Brasil as contribuições da Geografia francesa, então a matriz de pensamento mais influente. Seus alunos estudaram a Geografia a partir dos seguintes geógrafos franceses: Vidal de La Blache, Albert Demangeon, Max Sorre, Emmanuel De Martonne, bom como de historiadores franceses a exemplo de LucienFebvre, Marc Bloch e André Sigfried. In: CASSAB, C. A geografia de Pierre Monbeig. Fonte: <http://www.ufjf.br/nugea/files/2010/09/MONBEIG-1.pdf>, acesso em 15/08/15. A influência e as conexões diretas de Pierre Monbeig com a chamada primeira geração de discípulos de Vida de La Blache, ele foi orientado por Albert Demangeon em sua tese de doutorado (MOREIRA, 2010), foi a razão determinante para a escolha em abordá-lo brevemente no presente capítulo, notadamente a partir do livro *Novos estudos de geografia humana brasileira*, pela conexão direta com a temática abordada na presente tese. Convém ressaltar que Caio Prado Jr., no prefácio do livro citado de Monbeig, o coloca como “a figura de maior relevo e que maior contribuição trouxe não somente para o estudo da Geografia brasileira, mas para a formação da admirável equipe de geógrafos de que hoje dispõe nosso país” (p. 3), o que corrobora na escolha do autor referido.

¹²⁹ Moreira (2008a) em sua pesquisa sobre o pensamento geográfico brasileiro menciona sete geógrafos com papel chave na formação da Geografia brasileira, seis deles franceses; dentre os quais consta Paul Vidal de La Blache e Jean Brunhes. Pierre Monbeig foi herdeiro intelectual de La Blache, assim como Brunhes.

As primeiras universidades brasileiras, que fixaram as bases do atual sistema universitário no país surgem no âmbito da política institucional do primeiro governo de Getúlio Vargas (1930 – 1945). A mudança do modelo acumulativo direcionando-se para o eixo urbano-industrial e as transformações do capital experimentadas no Brasil, analisados por Oliveira (2006) na crítica à razão dualista, evidenciam o panorama da institucionalização da universidade brasileira e, no mesmo bojo, dos cursos de geografia no país. Dentre os primeiros cursos de graduação em geografia, fundados no território brasileiro, consta o da Universidade de São Paulo¹³⁰. Pierre Monbeig vem ao Brasil para se agregar aos professores da missão francesa convidados a participar da fundação da Universidade de São Paulo, e aqui permaneceu trabalhando na recém criada Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, no curso de geografia, de 1935 a 1946. Veio substituir um dos fundadores do curso de geografia da USP, o professor Pierre Deffontaines que chegou ao país no ano de 1934 e transferiu-se alguns meses depois para a Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro (AB'SABER, 1994). Em seu livro *Novos estudos de geografia humana brasileira*, Monbeig (1957) reflete de início a respeito do papel e valor do ensino da geografia e de sua pesquisa. Pontua que o público culto tem uma ideia do que seja a geologia, a economia, a biologia, a sociologia, mas o mesmo público não acompanha o progresso das ciências geográficas, parte desse fato é devido à distância existente entre a forma em que a geografia é ensinada e a maneira que se deseja ensiná-la. Para uns a geografia confunde-se com narrativas de viajantes e atividade cartográfica associada, outros encaram a geografia como uma lembrança extremamente penosa de sua infância, sendo associada a listas de nomes de lugares ou dados numéricos.

A geografia é uma tortura gratuita imposta aos jovens e crianças, sendo preciso mostrar a sua contribuição na formação e enriquecimento das mentes dos jovens. É preciso provar que a geografia tem utilidade num mundo onde toda ciência é técnica e as pesquisas devem ser úteis à coletividade, determinando sua utilidade como um instrumento de trabalho moderno. Qual a fonte do erro que confunde o ensino de geografia com o ensino de base mnemônica? (MONBEIG, 1957). A base do erro, para Monbeig (1957), está no desconhecimento total da geografia e na

¹³⁰ MACHADO, M. S. A implantação da geografia universitária no Rio de Janeiro. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona [ISSN 1138-9788] Nº 69 (5), 1 de agosto de 2000, <http://www.ub.edu/geocrit/sn-69-5.htm>, acesso 17/08/2015; OLIVEIRA, F. Crítica à razão dualista / o ornitorrinco. São Paulo: Boitempoeditorial, 2006.

convicção que um nome, um dado, corresponde a um 'fato geográfico', e a partir deste a ciência geográfica é elaborada. Porém, a geografia não pode ser tomada como uma ciência de fatos isolados simples, possíveis de se conhecerem em si e por si. É um erro comum tomar e ensinar de forma atomizada os fatos geográficos. Monbeig exemplifica sua visão,

Não é a altitude das Agulhas Negras que é um fato geográfico, mas o conjunto do maciço, constituído por certas categorias de rochas, situado em determinado conjunto orográfico, submetido a certas condições climáticas que determinam certa distribuição de vegetação, originando certos modos de ocupação do solo pelo homem e tornando possíveis certos produtos. Se se quiser um exemplo de geografia humana, podemos encontrá-lo na estação D. Pedro II da Central do Brasil. A estação, em si, não é um fato geográfico; o fato geográfico é o movimento dos trens, dos viajantes, das mercadorias, sua proveniência, seu destino; fato geográfico serão também as consequências da presença dessa estação na paisagem do bairro da capital onde se encontra, a circulação urbana e seu ritmo cotidiano e estacional, uma determinada localização dos ramos de comércio ligados à estação da estrada de ferro, etc. (MONBEIG, 1957, p. 8 – 9).

Na leitura geográfica de Monbeig (1957) o geógrafo deve partir de um conjunto de fenômenos atento aos laços que os unem fazendo deles um todo vivo. O fato geográfico ligada à ideia de irreducibilidade, de valor intrínseco e precisão é equivocado, nestes termos inexistente, e o geógrafo não deve ocupar-se com 'fatos' dessa ordem. A pesquisa geográfica deve atentar-se ao complexo de fatos; tais complexos, por sua localização e distribuição no globo efetivam a base dos verdadeiros 'fatos' geográficos. Explicar a localização, buscar suas consequências, examinar as relações, ações e interações do elo entre os elementos constitutivos do complexo geográfico é o caminho (MONBEIG, 1957).

A referência ao complexo geográfico é justificada por Monbeig: "Complexo geográfico, sim, porque se localiza e porque implica em ações recíprocas mutáveis do meio natural e do meio humano" (1957, p. 9). Esse complexo possui componentes variáveis em razão direta do grau de civilização técnica dos grupos humanos, quanto maior o grau civilizacional maior a variedade dos componentes do complexo.

Monbeig (1957) mantém as bases epistêmicas de caráter lablacheano em sua geografia, que envolve a produção do meio geográfico, como interação entre o meio natural e o meio humano, mediado pela técnica e reverberando dinamicamente no desenvolvimento da civilização. O complexo geográfico, ressalta Monbeig (1957), se

exprime concretamente na paisagem, formada una e indissociavelmente dos elementos naturais e do trabalho dos homens. Além das paisagens o geógrafo precisa estar atento às relações (modos de pensar, estruturas financeiras), por serem parcelas consideráveis do complexo geográfico. Não basta descrever a paisagem, é preciso explicá-la; pois a paisagem é um ponto de partida e não um fim, resultando do complexo geográfico sem se confundir com o mesmo.

Depois de explicar é preciso compreender, tomar os fatos na sua unidade, como o desmonte do motor (MONBEIG, 1957, p. 14) permite conhecer sua função e avaliar em conjunto; o trabalho de desmontagem é a explicação do complexo, e a preparação para conhecer o modo de funcionamento do motor é a sua compreensão¹³¹.

O homem é uma engrenagem nesse motor, uma peça. O trabalho dos homens que se associa ao meio natural, levado em consideração por Monbeig (1957) são as atividades do labor fixados na paisagem que compõe o complexo geográfico, não estando substanciados no complexo mais amplo dos póres teleológicos da produção do ser social. Não ultrapassa o limite dialético do trabalho morto, elucidada na perspectiva que se segue:

Ora, ninguém mais indicado que o geógrafo para fazer as pesquisas necessárias à solução desses problemas¹³². Se é precisamente o geógrafo quem estuda as relações complexas dos meios naturais e dos grupos humanos em sua localização e em função de sua área espacial, é ele o técnico, por excelência, da organização do espaço (MONBEIG, 1957, p. 23).

Pautado na concepção de organização do espaço, Monbeig (1957) reitera a mesma perspectiva metafísica subjacente à geografia desde Ratzel, passando por La Blache e Brunhes, e chegando ao território brasileiro por intermédio da missão francesa que cria a USP, e do contexto histórico em tela. A forma na qual Monbeig (1957) lida com o homem é testemunho da permanência: “[...] em graus diversos,

¹³¹ Depois de citar a metáfora do motor Monbeig diz: “Ele compreende porque pode, segundo a análise, apreender as relações dos diferentes elementos entre si e graças a esse primeiro trabalho, descobrir como cada um contribui para a boa marcha do conjunto [...] Tais são os objetivos e as diretrizes da geografia e de seu método” (MONBEIG, 1957, p. 14). É clara a primazia do positivismo mecanicista (da lógica formal) na compreensão dos fenômenos, que se colocam como a montagem de um mosaico, distanciando-se da processualidade comprometida com a totalidade.

¹³² “Convém lembrar que em nossa época mesmo nos países onde o liberalismo econômico e o livre empreendimento conservam seu prestígio teórico, verificou-se a necessidade de se impor uma direção geral à coletividade. Nem o governo conservador de Sir Winston Churchill, nem a maioria republicana de Washington puderam escapar dessa exigência. Deve-se isto ao fato de que por toda a parte surgiu e se impôs o problema da organização do território da forma mais racional possível, e de uma ocupação mais proveitosa do solo a fim de aumentar a produção e melhorar a produtividade” (MONBEIG, 1957, 22 – 23).

uns e outros reconhecem, por exemplo, que o homem é um *agente geográfico* ativo, que sua ação sobre o relevo da paisagem terrestre é tão decisiva quanto à das águas ou dos ventos” (p. 215). Mesmo chamando a atenção para a sua referência de homem: os homens, os grupos humanos e não o indivíduo nem a abstração zoológica “homens”, Monbeig não ultrapassa o homem abstrato da herança idealista (e positivista) na geografia, considerando que o homem pode aparecer como grupo (população), mas não aparece como classe.

Permanece a crítica de Damiani (2006), para quem o conceito mediador e fundante é o de produção do homem (ontológico). A produção do homem não cabe na concepção de organização do espaço, que pressupõe bases *a priori* situadas no espaço-tempo.

Uma geografia que não rompe com a imanência apriorística de Kant e seu ponto de vista – da economia política –; que Mészáros (2008) situa como o de uma *dada* necessidade estrutural a se apresentar como uma necessidade eternamente insuperável, escondida no discurso de uma liberdade progressivamente obtida com o desenrolar da história da humanidade, ou, acrescenta-se, da organização do espaço. Concebida dessa maneira, essa geografia entoava o coro da ‘mão invisível’ smithiana da economia política clássica. O homem como fator / agente reporta a uma história humana reduzida a uma infundável luta por ‘interesses’ e ‘vantagens’, levada a cabo por sujeitos de um seco egoísmo utilitário (o homem abstraído como grupo / sociedade humana plasmado nas análises dos percussores da Geografia Humana), restando a distorção de muitas aparências reais a reivindicar valor explicativo (KURZ, 2010).

O homem demarcado pela experiência da modernização capitalista se perde como criação estranhada, como ser genérico indeterminado em sua especificidade produtiva social alienada, mesmo sendo sujeito social desta produção.

Sobral (2005) refletindo a respeito dos Manuscritos Econômico-Filosóficos aponta, tendo por base Marx, o homem separado de sua essência, todavia não negligencia o patamar em que o argumento marxiano alça as possibilidades do reencontro do homem consigo mesmo: Marx lança as bases de um ser humano que é autocriação, não pura e simplesmente individual, porém autocriação genérica, da natureza humana criada conscientemente, que pode pensar a sua espécie como seu próprio ser.

Uma das questões candentes na constituição do complexo do ser social na experiência espaço-temporal moderna é que na medida em que se produz o ‘homem ideal’, na aparente cotidianidade das relações sociais – o homem alienado-estranhado que produz o ser humano como coisa e a coisa como relação –; jamais pode se desvincilhar do homem real, que pertence às classes sociais em luta e movimento –, do homem que produz a riqueza, que mesmo abstrata não pode prescindir da substância humana; não poderá constituir-se senão pelo trabalho vivo.

O distanciamento do pôr teleológico do valor de uso sujeitado à troca, reforçado pela regulação sociometabólica capitalista, encontrou eco no *ethos* filosófico idealista, que comprometido com a reprodução da ordem apagou os rastros da autocriação do homem a partir da pressuposição de que as determinações do movimento da história estão presas nas órbitas do pensamento e da ideia – Espírito. Nesse sentido a história das ideias equivaleria à história propriamente dita; o homem é criado, autoconsciência em movimento atomizado, está posto, é a finalidade última de um suposto movimento rumo a Ideia que evolui conduzida através do Estado a realizar o Espírito Absoluto (HEGEL, 2012).

Contudo é preciso ressaltar a necessidade de situar a *práxis*, que considera o homem produto de sua própria sociabilidade, da materialidade a partir da qual ele cria a si mesmo como atividade primeira, ontologicamente; a circularidade do pensar / refletir é a do fazer / pôr-se. Conforme expõe Mészáros,

[...] na visão de Marx o primeiro ato histórico do homem é a *criação* de sua primeira necessidade nova, e nenhuma determinação mecânica pode explicar isso. Na concepção dialética de Marx o conceito-chave é a ‘atividade humana produtiva’, que *nunca* significa simplesmente ‘produção econômica’. Já desde o princípio ela é muito mais complexa do que isso, como de fato indicam as referências de Marx à *ontologia*. Defrontamo-nos aqui com uma estrutura extremamente complicada, e as afirmações de Marx sobre a significação ontológica da economia só serão compreendidas se formos capazes de apreender a ideia marxiana das múltiplas *mediações* específicas, nos mais variados campos da atividade humana, as quais não são simplesmente ‘construídas sobre’ uma base econômica, mas também *estruturam* ativamente esta última, por intermédio de sua estrutura própria enormemente intrincada e relativamente *autônoma*. Só se conseguirmos compreender dialeticamente essa multiplicidade de mediações específicas, poderemos realmente entender a noção marxiana de economia. Pois se esta é o ‘determinante último’, é também um ‘determinante determinado’: ela não existe fora do complexo sempre concreto e historicamente mutável de mediações concretas, inclusive as mais ‘espirituais’ (MÉSZÁROS, 2006, p. 108 – 109).

Mészáros (2006) esclarece nesta passagem o sentido da autocriação do ser humano para Marx, da sua individualidade e genericidade. As determinações / mediações são sempre múltiplas no âmbito do complexo do ser social; e o primeiro instante é sempre a criação da necessidade, por sua vez o ser humano é o único a pré-idear a sua criação.

O ato fundante¹³³, a necessidade de estar de pé para fazer a história permanece, é o ponto de partida; ao produzir a história o homem produz a si mesmo e a natureza; “[...] a natureza não existe fora da história, nem a história seria possível fora da natureza” (DUTRA JR, 2013, p. 52), por essa razão a referência de que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor, na *ideologia alemã*, alude às conexões histórico-naturais da necessidade renovada na teleologia da autocriação.

A *Geografia Humana* analisada, referenda ideologicamente esse homem ideal (abstrato), que compõe como grupo humano, sociedade humana, agente geográfico, enfim população – abstração estatística –, o meio geográfico (natural – humano), o complexo geográfico, o fator geográfico, a paisagem, o espaço; numa metafísica que não pode romper com os seus compromissos ideológicos por razões situadas na natureza de sua filiação filosófica e teórico-metodológica, que corrobora com o projeto burguês de mundo: uma Geografia Humana dos princípios iluministas(?).

¹³³ “O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades [comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais], a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos [...] O segundo ponto é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento da satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico [...] A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos [...]” (MARX & ENGELS, 2007, p. 33). O primeiro ato histórico é também equivalente à produção social do espaço-tempo do homem inerente à circularidade do ato primevo, nesse sentido produzir a práxis geográfica é reproduzir também esse ato da ontogênese, caso contrário nos deparamos com abstrações geográficas de caráter idealista.

5 OS PRINCÍPIOS ILUMINISTAS E A GEOGRAFIA HUMANA: APROXIMAÇÕES À CONCEPÇÃO DE HOMEM NA MODERNIDADE.

A universalidade¹³⁴ é um princípio chave do iluminismo, e a sua realização está, sobretudo, subsidiada pela razão. Kant (2007), ao buscar a unidade do seu sistema filosófico encontrou-a na superfície terrestre considerada como um todo coeso¹³⁵. A unidade do espaço-tempo *a priori* emancipa-se pelas mãos da razão a partir da mediação que a *geografia física*¹³⁶ encontra na *história universal*¹³⁷. As ações humanas, afirma Kant (2003), são determinadas por leis naturais universais; e a história procura, nas linhas gerais da narrativa destas manifestações e suas causas, um curso regular presumido do jogo da liberdade da vontade humana.

O filósofo não deve pressupor nenhum propósito racional próprio, nos homens e seus jogos (Kant, 2003), restando-lhe como saída tentar descobrir no “[...] curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza [...]” (p. 4) para as criaturas que não tenham um plano próprio.

A reprodução da realidade a partir do desenvolvimento último das disposições naturais das criaturas, e na criatura racional (homem), estas disposições, voltadas para o uso da razão, são desenvolvidas por completo na espécie e não no indivíduo (KANT, 2003).

O sujeito individual desenvolve potencialidades da razão como espécie humana. Um conflito iminente rege a vida compartilhada, o homem tende à concórdia; mas a natureza, que preside a espécie e sabe o que é melhor ao seu desenvolvimento, oferece a discórdia (KANT, 2003). Os desequilíbrios e contradições são relegados às forças naturais que direcionam o processo histórico kantianamente. O homem, no plano das determinações histórico-universais de Kant não produz a história, o processo não se encontra sob as suas mãos, mas estão escondidos ora na espécie, ora na necessidade de não descortinar a práxis efetiva

¹³⁴ ROUANET, S. P. Dilemas da moral iluminista. In: NOVAES, A. (org.). Ética. 2º Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 207 – 225.

¹³⁵ Kant (2007) afirma que podemos considerar o mundo enquanto a mais alta representação de todos os conhecimentos empíricos.

¹³⁶ KANT, I. Introdução à Geografia Física. **Revista Geographia** (UFF), vol. 9. n. 17, 2007. “A geografia física é, portanto, um *esboço geral da natureza*, e não somente porque ela é o fundamento da história, mas também porque constitui todas as demais geografias possíveis restantes” (KANT, 2007, p. 128).

¹³⁷ KANT, I. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. 2º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

da produção da vida; por essa razão é possível afirmar que: “[...] o homem é um *animal* que, quando vive entre outros de sua espécie, *tem necessidade de um senhor*” (KANT, 2003, p. 11). A sociedade civil e o direito, como obrigações *naturais* diante dessa *história universal*, clamam pelo senhorio.

O *Aufklärung* kantiano ilumina a consideração da “[...] história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política” (KANT, 2003, p. 17); perfeita interiormente e exteriormente sinaliza para a natureza o único desenvolvimento pleno das disposições da humanidade. A *geografia (física)* e sua função de ampliar o conhecimento sobre a Terra junto com a *história universal* estão constituídas no horizonte limítrofe da *naturalização* objetiva do homem abstrato – disposto à racionalidade na espécie –, porém diante do indissolúvel conflito entre o *associar-se* e o *isolar-se* vistos de fora da sua condição ontológica, *a priori* como a métrica disposta no tempo e no espaço (receptáculos); todavia permanece o caminho pela razão.

Sapere aude! Ousar saber, atrever-se ao caminho da razão, eis a condição primária comum subjacente aos escritos dos filósofos iluministas no bojo das possibilidades postas pelo desenvolvimento das forças produtivas nascentes. Kant ([1783] 2014) compreendia que o legado iluminista apoia-se na razão, em ousar fazer uso desta, vendo a condição possível para a liberdade do homem apenas sob o exercício reflexivo.

Kant inicia o percurso de compreensão da experiência prefigurada pelo *ethos* iluminista com a seguinte proposição: “[...] é a saída do homem de sua menoridade, do qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (p. 1). É nítido o caráter de dominação do outro, percebido por Kant, na conjuntura histórica da transição que presenciou. A direção do outro indivíduo sobre a vida do homem manifesta-se de forma nefasta, pois a natureza encaminha-se na sua direção, todavia, ao abdicar da razão, não ter capacidade de ampliar o domínio sobre a mesma.

A compreensão da menoridade do homem por sua própria culpa, evidenciava a proximidade de Kant com os filósofos próximos das formulações que partiam do

estado de natureza do homem¹³⁸, considerando que o pressuposto guardado na anterioridade do homem estava calcado pelo espelho da *guerra de todos contra todos*, em que apenas uma espécie de pacto social seria capaz de racionalizar - domesticar. Esse homem do passado é anti-social? Kant via a razão o libertar, mas a libertação, assim como o estado do homem encontrado em sua leitura, estava calcada pelo homem atomizado. A universalização não comportava o outro de si, era imanente à realização *natural* do ser, associada ao que representa a sustentação processual da história.

O próprio Kant ([1783] 2014) assim se expressava:

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (naturaliter maiorenses) continuem, no entanto, de bom grado menores em toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que os outros se constituem em tutores deles. E tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz as vezes do meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito da minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis. (KANT, [1783] 2014, p. 1).

Os primeiros passos dados em direção a razão parecem emergir da condição do único, do impulso individual para a transcendência do estado de menoridade. Forças que aparentam pairar acima do homem exercem sobre este, grande influência, como a preguiça e a covardia, porém descontextualizada das relações sociais, como forças motoras. Conforme referência de Kant ao romper com tais forças o homem torna plausível o desvencilhar-se da menoridade, apesar das dificuldades era a tarefa do homem em particular.

A razão, para libertar, deveria ser livre. Por isso Kant ([1783] 2014) compreendia que: “[...] preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou, antes, do abuso de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua minoridade” (p. 1). O homem, preso a essa especificidade de uso da razão, ainda não se veria livre da menoridade, por não estar habituado ao livre movimento / uso da razão. A transformação do espírito conforme Kant, não garantia a todos a emergência da menoridade através de uma marcha segura.

¹³⁸ Marilena Chauí faz referência à impressão / impacto que a leitura de Hume e Rousseau causou em Kant, na sua busca, ao longo da vida, do entendimento do universo espiritual do homem e seus fundamentos, In: KANT, I. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. Apresentação: Vida e Obra.

O esclarecimento de um público, segundo Kant, depende fundamentalmente da liberdade. Liberdade e razão são princípios basilares, para que a experiência espaço-temporal iluminista conectasse a história e a sociabilidade do sistema do capital, atrelado no primeiro momento ao desnível entre o poder político nas mãos da nobreza e do clero, e o poder econômico nas mãos da burguesia¹³⁹, cujas reminiscências a Revolução Francesa tornaria obsoleta, e a liberdade racional estaria assegurada na emancipação política¹⁴⁰.

Para este esclarecimento, porém, nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer uso público da razão em todas as suas questões [...] o uso público da razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [Aufklärung] entre os homens. O uso privado da razão pode, porém, muitas vezes, ser estreitamente limitado, sem contudo por isso impedir notavelmente o progresso do esclarecimento. Entendo, contudo, sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto *sábio*, faz dela diante do grande público do mundo letrado (KANT [1783] 2014, p. 2).

Entre o uso público da razão e o seu uso privado – àquele que o *sábio* faz em certo cargo público que ocupa – Kant tinha em vista realizar o plano finalístico da Natureza, como discutido no texto – *Ideia de uma história universal com propósito cosmopolita*¹⁴¹ – no qual a liberdade permanece central. Todavia reafirmando a universalidade do homem corroborada pela sociedade civil, que nesta inexorável marcha ampliaria, ancorada no espírito comercial, esse homem idealizado no corpo político alcançaria maioria no sistema de Estados que abrigaria a cidadania universal.

A liberdade para o uso público da razão é cerceada quando a sociedade civil objetiva-se historicamente – pacto social rousseauiano –, justificando-se o cerceamento em razão da coesão necessária ante as contradições do estado de natureza herdado pelo homem e *naturalizado* por Kant a partir das suas leituras dos filósofos iluministas (Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau – como aponta Mészáros), (2008).

A razão liberta – e se liberta – sob as rédeas da sociedade civil, todavia o homem continua dúplice na filosofia kantiana, o *sábio* sob o primado do uso privado

¹³⁹ AIUB, M. Pensar por si mesmo. Revista Filosofia, Ciência & Vida, Especial Iluminismo. In: http://institutointersecao.com.br/artigos/Monica/Kant_e_o_Iluminismo-2.pdf, acesso 16/07/2014.

¹⁴⁰ Ver MARX, K. Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempoeditorial, 2010.

¹⁴¹ KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

e público da razão. A saída da menoridade, posta por Kant como a característica do esclarecimento/iluminismo, aponta para a limitação da carcaça do tempo do capital. O *sábio* pode ser o *bourgeois* iluminado, ou o *cityoen* trabalhador abstrato disposto à obediência¹⁴². Suas objetivações parecem ter caminhos distintos, não são postos na totalidade da produção social, advém de uma existência *natural*.

É nítida a correlação entre as concepções contidas em Kant¹⁴³, ao analisar a política diante do contexto histórico em que vivencia, e as formulações anteriormente desenvolvidas na análise que Rousseau empreende em seu *contrato social*. Enquanto o primeiro assistia ao desenrolar da Revolução Francesa de 1789, o segundo preparou terreno para que os ideais da mesma fossem historicamente concretizados a partir do combate ao *Anciën Regime*.

O mundo burguês preparou o encontro entre a constituição do homem livre do estado da natureza de Rousseau e a sua consolidação na filosofia da história *naturalmente* pressuposta nos limites que a liberdade precisava ter (diante da forma valor), conforme reflexão de Kant. As formulações que Rousseau utiliza para abrir a sua obra *O contrato social* (2011) auxiliam nessa reflexão analítica:

O homem nasceu livre, e em toda parte vive acorrentado. O que se crê amo dos outros não deixa de ser mais escravo que eles [...] Mas a ordem social é um direito sagrado, que serve de base a todos os outros. No entanto, esse direito não vem da natureza, ele se fundamenta portanto em convenções (p. 55).

Enquanto Kant via a necessidade das convenções do pacto social rousseauiano para a realização dos propósitos da Natureza, em sua leitura da *história universal com um propósito cosmopolita*; o filósofo de Genebra clamava pela liberdade compreendendo que a mesma seria possível fora da natureza, mas no âmbito das convenções. Rousseau (2011) entende que fundar o pacto social é a saída para a possível liberdade do homem; corroborando para constituir o que Mészáros (2008) denomina do ponto de vista da história pela via da sociedade civil, comum em Kant e G. W. F. Hegel. O caminho das convenções, sob o primado da sociedade civil, fundamenta-se na impossibilidade de autoridade natural de um homem sobre outro.

¹⁴² Reflexão desenvolvida a partir do exposto por Mészáros em: Kant, Hegel, Marx: a necessidade histórica e o ponto de vista da economia política. In: Filosofia, ideologia e ciência social. São Paulo: Boitempoeditorial, 2008.

¹⁴³ Tomo por base as suas reflexões expostas nos seguintes artigos: O que é esclarecimento? e Ideia de uma história universal com propósito cosmopolita.

A fragilização do homem sob o estado de natureza, e a associação entre estes de forma ampliada consubstancia o pacto social numa unidade mais ampla sendo garantia de liberdade e diminuição dos conflitos presentes na fase anterior. Rousseau apresenta seu argumento, todavia eivado de uma lógica que acena para a liberdade, mas prende-se na circularidade da presentificação da ordem burguesa nascente.

[...] como os homens não podem gerar novas forças, mas somente unir e dirigir as que existem, eles não tem outro meio de se conservar senão o de formar por agregação uma soma de forças capaz de prevalecer sobre a resistência, de mobilizá-las com uma só motivação e de fazê-las operar conjuntamente [...] Como encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça no entanto a si mesmo, e permaneça tão livre quanto antes? Esse é o problema fundamental ao qual o contrato social dá solução (ROUSSEAU, 2011, p. 65).

Seguindo-se ao que preconizou em seu contrato social, Rousseau reflete sobre a necessária cláusula fundante da sua proposição, consoante à marcha da forma mercadoria e da forma estatal: a alienação total dos componentes do contrato social e seus direitos a toda comunidade. Alienação essa que deve ser feita sem reservas para que a união aproxime-se da perfeição. Essa alienação postulada em conjunto reserva-se à afirmação do que Rousseau (2011) denomina de *vontade geral*, que equivale a dispor de si e de seu poder sob a tutela dessa entidade, recebendo enquanto corpo – político – a parte do todo; ou seja: o homem aliena-se na vontade geral, que está calcada, em razão da impossibilidade criadora em gerar novas forças, estando preso na circularidade do que está posto; logo a vontade geral ordena o pecado original de que nos fala Marx (2002). Não sem razão Rousseau inclui a proteção aos bens – propriedade privada – expondo o que estava por trás da sociabilidade imanente da sociedade em marcha baseada no capital.

Os teóricos da sociedade civil (MÉSZÁROS, 2008), desenvolvem uma série de artifícios mediadores para referendar as novas formas de sociabilidade alienante, baseadas na historicamente necessária coesão estatal, pelo processo de produção e acumulação universalizante do capital; o pecado original disfarça o pecado econômico-social de um homem condenado à liberdade sempre pressuposta num certo grau de abstração alienante, seja na coletividade intermediada pelo pacto social, seja nas disposições conflitantes do uso libertador da razão contida na

teleologia 'teologizante' operada no presente eterno do capital. O que está por trás da fundação do pacto social, admitido tanto por Kant quanto por Rousseau?

A lenda teológica conta-nos que o homem foi condenado a comer o pão com o suor do seu rosto. Mas a lenda econômica explica-nos o motivo por que existem pessoas que escapam a esse mandamento divino. Aconteceu que a elite foi acumulando riquezas, e a população vadia ficou finalmente sem ter outra coisa a vender além da própria pele. Temos aí o pecado original da economia. Por causa dele, a grande massa é pobre e, apesar de se esfalfar, só tem para vender a própria força de trabalho, enquanto cresce continuamente a riqueza de poucos, embora tenham esses poucos parado de trabalhar a muito tempo (MARX, 2002, p. 827).

A guerra de todos contra todos, explica-se por outro pecado original, que começa a nomear os sujeitos sociais perdidos no pacto social, e viabilizar a pasteurização dos sujeitos no âmbito da sociedade civil. O contrato social não quer instituir a liberdade, visa ocultar o hiato entre a lenda teológica e a lenda econômica por meio das convenções escamoteadas na *vontade geral*.

A *vontade geral* rousseauiana tem um corpo; denominado corpo político, que subsume as vontades particulares em detrimento da proteção coletiva e da liberdade. Pelo pacto firmado, os que recusam obediência à vontade geral será forçado, por todo corpo, a fazê-lo, forçado a ser livre, para Rousseau. Esse condicionamento fornece o cidadão à pátria, dando garantia contra a dependência pessoal, fundamental para a máquina política, legitimada pelo compromisso civil, sem o qual acabaria por perecer sob o jugo da tirania. O contrato social figurava para a experiência espaço-temporal burguesa como uma garantia na transição capitalista, rumo à efetivação do poder político sob a primazia do poder econômico – já nas mãos da classe burguesa. A universalização do valor de troca requeria a universalização do homem disposto à centralidade da propriedade privada e da divisão social do trabalho a se desenvolver.

Reduzamos todo esse balanço a termos fáceis de comparar. O que o homem perde pelo contrato social é a sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o tenta e que ele pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui. Para não se enganar com essas compensações, é preciso bem distinguir a liberdade natural, que tem como limites apenas as forças do indivíduo, da liberdade civil, que é limitada pela vontade geral, e a posse, que nada mais é que o efeito da força ou o direito do primeiro ocupante, da propriedade, que se baseia necessariamente num título positivo (ROUSSEAU, 2011, p. 71).

Para fechar o quadro que referenda o pacto civil, Rousseau (2011) alude à liberdade moral capaz de tornar o homem senhor de si e inscrever sob a tutela da lei a factibilidade de sua liberdade. Após a vigência do contrato social, o Estado aparece como gestor dos bens dos pactuários, o que sinaliza a importância que a propriedade privada começa a ter no âmbito da revolução burguesa em marcha. O pecado original viu suas bases serem constituídas no homem cindido pela vontade geral, cujo âmbito reduz-se à esfera da emancipação política. A mercadoria vencia as barreiras para, ao passo que na produção social engendrasses o homem privado, vê-se livre de constrangimentos, processo que a centralidade do sociometabolismo do capital requeria como ruptura necessária, considerando que a divisão social do trabalho sob o capital está mediada no tripé Estado – Capital – Trabalho.

Ao buscar a emancipação pela razão Kant compreendia que a mesma não possuía apenas a dimensão teórica, mas também uma dimensão prática, que determina seu objeto mediante a ação. Em decorrência a razão cria o mundo moral. A moral é concebida de maneira independente dos impulsos e tendências naturais, e a ação considerada boa deveria obedecer à lei moral em si mesma, fazendo retornar à razão que conecta a liberdade como postulado necessário da vida. O respeito à lei é o fundamento supremo da moralidade, e entre a razão pura e a razão prática – sob a primazia desta última – a solução estaria na imortalidade da alma (Deus). A afirmação da existência do homem em Kant conteria a contradição que a sua filosofia não poderia responder em razão de seu caráter de classe: um mundo em que não exista o abismo entre o real e o ideal, entre o que existe e o que dever ser (CHAUÍ, 2005).

A filosofia de Rousseau, no que tange às conexões políticas do pacto social, bem como do seu caráter necessário e inquestionável, encontra-se com a *história universal* de Kant.

É que, em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui por uma igualdade moral e legítima a desigualdade física que a natureza possa ter imposto aos homens e que, podendo ser desiguais em força ou em gênio, todos eles se tornem iguais por convenção e direito (ROUSSEAU, 2011, p. 74).

A assertiva analítica kantiana – e rousseuniana –, ocultam a partir de uma base moral os pressupostos da divisão social do trabalho desenvolvida pelas forças produtivas e relações de produção capitalistas. “A legitimidade moral é, por assim

dizer, o esqueleto político invisível sobre o qual a sociedade se ergueu” (KOSELLECK, 2009, p. 128).

Ao analisar a transição histórica do Absolutismo para a Revolução Francesa de 1789 e o liberalismo na obra *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, o historiador Reinhart Koselleck (2009) alerta a respeito do que acontecia no estabelecimento da sociedade burguesa. Ao se desenvolver – amadurecer – a partir do século XVIII essa sociedade entendia-se e apresentava-se como um mundo novo, reclamando o mundo inteiro e negando o antigo. Esta sociedade

Cresceu a partir do espaço político europeu e, na medida em que se desligava dele, desenvolveu uma filosofia do progresso que correspondia a esse processo. O sujeito desta filosofia era a humanidade inteira que, unificada e pacificada pelo centro europeu, deveria ser conduzida em direção a um futuro melhor [...] No século XVIII, o planejamento utópico do futuro já tinha uma função histórica específica. Em nome de uma humanidade única, a burguesia europeia abarcava externamente o mundo inteiro e, ao mesmo tempo, em nome deste mesmo argumento, minava internamente a ordem do sistema absolutista. A filosofia da história forneceu os conceitos que justificaram a ascensão e o papel da burguesia (KOSELLECK, 2009, p. 10).

O século em que a análise de Koselleck (2009) se atém é, conforme o mesmo expressa, a antecâmara da contemporaneidade, fundada sobre as tensões expressas na conflitante temporalidade da Revolução Francesa. Koselleck (2009) entende o próprio Iluminismo a partir da indagação que lança sobre a estrutura do processo revolucionário e de transição do Estado absolutista para a emergência da democracia pós-revolução de 1789, desdobrando no que denomina de modernidade utópica.

O desenvolvimento da consciência histórica e filosófica dos iluministas tem sentido, conforme Koselleck (2009), como uma resposta à política absolutista. “O Absolutismo condiciona a gênese do Iluminismo, e o Iluminismo condiciona a gênese da Revolução Francesa” (p. 12 – 13). Por vezes o percurso dessa resposta – desse condicionamento – respalda-se na apresentação apolitizada do novo escondida sob o manto da liberdade, a própria análise empreendida na obra destaca o papel que as sociedades secretas tiveram, da maçonaria à Ordem dos Iluminados, no estabelecimento do primado da razão / liberdade iluminista durante a crise histórica por que passava o *Anciën Regime*.

[...] o processo crítico do Iluminismo conjurou a crise na medida em que o sentido político dessa crise permaneceu encoberto. A crise se agravava na mesma medida em que a filosofia da história a obscurecia. A crise não era concebida politicamente, mas, ao contrário, permanecia oculta pelas imagens histórico-filosóficas do futuro, diante das quais os eventos cotidianos esmoreciam. Assim, a crise encaminhou-se, ainda mais desimpedidamente, em direção a uma decisão inesperada. Esta dialética funda-se no modo específico da crítica que se exercia no século XVIII e que lhe concedeu seu nome. A crítica praticada pela inteligência burguesa determinou o papel da burguesia ascendente e englobou o novo mundo (KOSELLECK, 2009, p. 13 – 14).

O processo da crítica tinha na efervescência social sua substância, a revolução que seguia possibilitou o processo crítico e a partir do mesmo a filosofia da história subjacente ia se conformando.

Uma das questões essenciais da obra de Koselleck (2009) é o papel central que a filosofia burguesa da história teve na transição e sua conexão com as bases filosóficas do iluminismo.

A perspicácia de Koselleck (2009) amplia a visão da direção que a dimensão política vinha tomando com o rumo dos acontecimentos. A relação que os iluministas vinham tendo com a política, corporificava-se na negação da mesma, pela filosofia da história – burguesa. A sua facticidade histórica de ‘recalque’ do político originava-se de um caráter utópico: “[...] enquanto a história é alienada pela filosofia da história, permanece a crise desencadeada pelo processo que a moral se empenha em mover contra a história” (p. 16). A racionalização anistórica do político permite ao *modus operandi* capitalista construir a liberdade numa esfera, a da emancipação política, e negá-la em sua plenitude, a da emancipação humana; apesar das condições históricas caminharem para a viabilização possível desta última.

Em razão da especificidade do processo histórico Sérgio Paulo Rouanet (2005) vê a ocorrência concomitante com a racionalização do mundo vivido, que abre espaço para ampliar a autonomia de outro processo de racionalização que se desenvolvia no contexto da experiência espaço-temporal moderna, abrangendo o Estado, a economia, e se autonomizando do vivido incorporando-se ao ‘sistema’, cuja regência passou a ver o predomínio da razão instrumental. Os imperativos do cálculo aproximando-se da razão iluminista e do seu legado ampliaram a instrumentalização mercantil ao existir cotidiano; e ao homem autômato a produção social passou a legar, segundo aponta Rouanet (2005), uma crescente perda de liberdade.

Apesar da crise atual da Ilustração / Iluminismo¹⁴⁴ visualizada por Rouanet (2005), ele aponta outras possibilidades, quanto ao sujeito e quanto ao processo.

A crença no progresso expôs o homem a todas as regressões. Seu individualismo estimulou o advento do sujeito egoísta, preocupado unicamente com o ganho e a acumulação [...] Sua cruzada desmistificadora solapou as bases de todos os valores, deixando o homem solitário, sob um céu deserto, num mundo privado de sentido [...] A Ilustração foi, apesar de tudo, a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano. Ela acenou ao homem com a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição. Propôs ideais de paz e tolerância, que até hoje não se realizaram. Mostrou o caminho para que nos libertássemos do reino da necessidade, através do desenvolvimento das forças produtivas. Seu ideal de ciência era o de um saber posto a serviço do homem, e não o de um saber cego, seguindo uma lógica desvinculada de fins humanos. Sua moral era livre e visava uma liberdade concreta [...] em que o cidadão não fosse oprimido pelo Estado [...] Sua doutrina dos direitos era abstrata, mas por isso mesmo universal [...] (ROUANET, 2005, p. 26 – 27).

Atento às contribuições do Iluminismo, todavia permanece vigilante para as suas contradições: “Assim, o Iluminismo foi *ao mesmo tempo* a empresa de demolição global corretamente descrita por Taine¹⁴⁵, e um movimento regido pela razão e pela ciência” (ROUANET, 2005, p. 203). No plano da demolição global a moral livre almejava a liberdade concreta, entretanto a razão inscrita na sociabilidade do valor de troca foi limitante dessa liberdade. “A razão é a máscara do poder, mas o rosto escondido por essa máscara não é belo” (ROUANET, 2005, p. 207).

Visando ampliar os valores necessários para a afirmação do *ethos* burguês, a forma política necessitava se expressar contidamente, por vezes de forma apolítica, para desentranhar um mundo a partir de outro. O rosto do homem escondia-se no do cidadão, daí a distinção marxiana entre o *bourgeois* e o *cityoien*.

É apropriado retomar algumas reflexões desenvolvidas por Koselleck (2009), para melhor situar o rosto escondido como uma temporalidade lenta, a gestar o tempo rápido do ciclo do capital na crise.

¹⁴⁴ Rouanet (2005) propõe uma ampliação da dimensão histórico-temporal do movimento Iluminista fazendo uma distinção entre Ilustração e Iluminismo, onde a primeira corresponde à corrente de ideias que floresceu no século XVIII, e o segundo designa uma tendência intelectual não limitada à época específica que combate o mito e o poder através da razão. Com isso o Iluminismo se atualizou na Ilustração e seguiu seu caminho; foi anterior a ela, mas não começou no século XVIII, é um processo anterior e posterior, ressignificado de forma mais intensa quando desse encontro.

¹⁴⁵ Hippolyte Taine (1828-1893) foi um historiador, crítico literário e pensador francês (fonte: http://www.e-biografias.net/hippolyte_taine/).

Era necessário fortalecê-lo como garantia do domínio de classe, e num momento posterior abstraí-lo politicamente do homem genérico e construir a naturalização do *bourgeois*, quando a burguesia unisse o poder econômico com o poder político, e assim disfarçá-lo de mediador universal da liberdade, sendo que a libertação estava sendo oferecida à mercadoria – aos limites que por ventura atravancassem o seu ir e vir.

A caixa de pandora estava libertando efetivamente a coisa como a suposta liberdade do homem. A burguesia oferecia a emancipação política para libertar o trabalhador abstrato, o homem seguia coisificado. “A voz da consciência não deve nunca alcançar o exterior; deve, antes, ser abafada: só sobrevive quem se converte” (KOSELLECK, 2009, p. 23).

No bojo do Estado absolutista decadente começa a ser gestada a emancipação política que Marx analisa na *Questão Judaica*. Desmascaravam-se as pretensas limitações do *Anciën Regime*, e mistificavam-se no mesmo movimento as limitações requeridas pela condição posterior do homem metamorfoseado na carcaça do tempo¹⁴⁶.

Analisando a cisão que a filosofia hobbesiana captava para seu tempo histórico, Koselleck (2009) entende que essa gestação secreta levou ao exílio o homem que surgia.

Mas o preço desse espaço de exoneração é a divisão do homem. O homem só é livre em segredo. Como cidadão, o homem está subordinado ao soberano, e só como súdito é cidadão [...]. O exílio do homem transforma-se em uma ônus para o Estado. Ser ‘homem’ é o segredo deste homem que, como tal, forçosamente escapa ao soberano. Enquanto o súdito cumprir seu dever de obediência, o soberano não se interessa por sua vida privada. Aqui está, como mais tarde se verá, o ponto de partida específico do Iluminismo. O Iluminismo propagou-se numa brecha que o Estado absolutista abriu para por fim à guerra civil. A necessidade de estabelecer uma paz duradoura incita o Estado a conceder ao indivíduo um foro interior que afeta pouco a decisão soberana, mas que se torna indispensável. Que este foro interior seja politicamente indiferente é uma necessidade constitutiva do Estado se ele quiser conservar sua forma política [...] Com o Iluminismo a separação homem e súdito deixa de ser compreensível. Entende-se que o homem deve realizar-se politicamente como homem, o que provoca a desagregação do Estado absolutista. Hobbes não podia suspeitar que precisamente a separação entre moral e política desencadearia – depois, aceleraria – este processo (KOSELLECK, 2009, p. 38 - 39).

¹⁴⁶ Mészáros (2007) retoma a expressão de Marx (2013) para demonstrar a intensa subsunção do trabalho / do trabalhador ao tempo de realização do ciclo / da circularidade do capital.

No âmbito desta experiência espaço-temporal conflitante, da cisão entre o domínio da moral e o domínio da política, o desmascaramento¹⁴⁷ – o Iluminismo – anulou o sentido histórico contido nessa separação. Estabeleceu-se um sentido apolítico para o domínio da vida do homem – a moral, e como parte do processo a ampliação do domínio político do Estado – absolutista e por isso combatido como tirânico – ficou resguardado pelos segredos da liberdade contida no pacto civil, e da razão fundante à justificativa do conjunto de abstrações requeridas pela forma mercadoria. O Iluminismo amplia o domínio interior privado conectando-o ao domínio público, mas sem renunciar à natureza do privado e com o intuito de deslocar a funcionalidade do Estado absolutista para os limites de liberdade do contrato social. A propriedade privada estabelecia-se no domínio público para escamotear sua natureza de privação, mas no segredo exposto por Koselleck (2009) a tirania era a liberdade da experiência espaço-temporal moderna. É o caminho para o encontro entre o poder econômico e o poder político – Revolução Francesa –, cada vez mais intenso e evidente sob a forma de sociometabolismo capitalista. Próximo ao ano de 1789 o Estado endividava-se, ficando mais próximo do controle dos *financiers*, e conforme Koselleck (2009), esse movimento pressionava, calcado na moral, para a união dos poderes na mão dos burgueses.

O poder do dinheiro jogava a favor da dissolução do Estado absolutista e da emergência do Estado burguês, calcado numa transição que continuava a colocar o segredo ao seu favor, por isso o papel das lojas maçônicas foi importante no contexto analisado pela leitura de Koselleck.

Segundo sua natureza, a maçonaria é tão velha quanto a sociedade civil. Ambas só poderiam nascer juntas – isto se a sociedade burguesa não for um produto da franco-maçonaria'. Essa constatação social-ontológica de Lessing guarda uma verdade histórica. Nas lojas, e através delas, a burguesia adquire uma forma social própria. O segredo das lojas situa-se – pela imitação de ambos – ao lado dos mistérios da igreja e da política secreta dos Estados. É o segredo de um terceiro poder que vivia de acordo com sua própria lei, assim como, em Locke, a Law of Private Censure aparecia ao lado da lei divina (Divine Law) e da lei civil (Civil Law) (KOSELLECK, 2009, p. 64).

Koselleck, no segundo capítulo de *Crítica e crise* analisa o papel das sociedades secretas, não apenas a maçonaria, no período em questão, e sua função de difusão moral e dos valores que viriam a se estabelecer na sociedade

¹⁴⁷ Koselleck (2009).

burguesa que amadurecia junto a Revolução Francesa. “O segredo era, *expressis verbis*, como declaravam as *Constitutions...*, o limite distintivo entre moral e política: protege e circunscreve o espaço social em que a moral deveria realizar-se” (2009, p. 67). O segredo dos maçons guardava a separação entre moral e política. A aparente rejeição da política nas sociedades secretas tinha relação com o que Koselleck (2009) chama de segredo político do Iluminismo, que não deveria ser dissimulado só para o exterior, mas permanecer encoberto também para a maioria dos iluministas.

O princípio aparentemente apolítico do sigilo visava: “[...] dissimular que a lógica da atividade moral a impelia também para o espaço da política, do qual ele se separava a princípio” (2009, p, 79).

Situados fora do Estado, os iluminados [ordem secreta] acreditam poder alçar-se acima do Estado. Este salto deve-se à separação da moral e da política, que se encontra em todos os maçons que queriam estabelecer uma nova instância de autoridade através dos Estados existentes e acima dos diferentes governos [...] Mediante a separação da moral e da política os maçons conquistam a qualificação moral que lhes permite assumir o papel de instância política das instâncias. Paradoxalmente em sua inocência moral repousa sua pretensão de legitimidade. Por isso, o pressuposto da ação indireta, seu caráter apolítico, determinado pela situação, é incorporado também à ação de fato (KOSELLECK, 2009, p. 85).

O signo da dialética Estado (política) *versus* sociedade civil (moral) – capital x trabalho – aprofunda a crise do Estado absolutista e traz à pauta a emergência e consolidação do Estado burguês, do poder político alçado nas mãos dos capitalistas.

Sob a trilha da crítica da razão, Kant emitia novas notas promissórias para o futuro (KOSELLECK, 2009, p. 96) – fazendo pleno sentido a presença da imortalidade da alma como parte do seu sistema filosófico –; visando encerrar o processo do iluminismo corroborado pelo papel que a filosofia da história burguesa tem aos olhos de Koselleck (2009).

A *filosofia da história* era o poder que tornava evidente a consciência elitista dos iluministas. Era o poder que os iluminados¹⁴⁸ partilharam com o Iluminismo como um todo. A filosofia da história era a ameaça. Nela, como se verá, o plano de conquista veio claramente à luz para os atacados. Para o cidadão, a garantia de que o foro interior moral, em si destituído de poder, pudesse realmente chegar ao poder não provinha somente da moral. Aparentemente, o hiato que subsistia entre a posição moral e o poder a que se aspirava foi coberto pela filosofia da história (p. 114).

¹⁴⁸ Referência de Koselleck (2009) aos burgueses mais centrais no processo de transição revolucionária e sua relação com o Iluminismo.

A correlação estabelecida por Koselleck (2009) vê a estreita ligação entre: a harmonia geométrico-mecanicista da concepção de mundo newtoniana – herdada pelos maçons –, atinge o domínio da história através da harmonia moral concebida no âmbito do segredo não revelado. O curso da história não revelado vê-se presente nos grandes sistemas histórico-filosóficos que vinham se estabelecendo como expressão da experiência espaço-temporal moderno-iluminista de Kant a Hegel. O homem é apenas anexo ao grande projeto do caminho apriorístico do espírito – história – filosofia da história. O homem racional fruto de uma processualidade histórica cuja razão o produz – no sentido da produção social – destituído na naturalização da história não vê o outro como possível da objetivação da história – produção socialmente determinada, de ser-estar no mundo. A separação entre moral e política é expressão da cisão do homem no *bourgeois* e no *cityoen*.

A filosofia kantiana apontava, quando ao tratar a história universal sob os preceitos da moralidade, em direção à sociedade civil ampliada pelos valores da justiça e do relacionamento legal entre os Estados direcionando os rumos à paz perpétua quando da formação da federação universal e cosmopolita entre Estados (Morão, 2014). A que ética Kant (2014) dirige sua análise nessa *história universal cosmopolita*? Henri Lefebvre (2006) explica sua direção: “La ética del trabajo se injerta en el moralismo que se vuelve la ideología principal em el siglo XIX, desviando los preceptos de la religión judeocristiana y de la ética racional formulada por Kant” (p. 48 – 49). O judeu prático, para recordar a *questão judaica* de Marx, é a razão de ser do cristão no sistema do capital.

A necessidade histórica e o prisma da economia política – em referência ao que Mészáros aponta na obra *Filosofia, ideologia e ciência social* – vinha batendo à porta. O que Lefebvre afirma: “El trabajo? Se convirtió em el siglo XIX en Europa en un deber sagrado apoyado por un saber ya al servicio de un poder. La ética puritana desempeña en este argumento el papel principal” (2006, p. 49).

Aqui é possível estabelecer uma relação entre a concepção lefebvriana a respeito de Kant e a leitura que Koselleck empreende quanto à filosofia da história. O que foi escamoteado no processo revolucionário e sob a matriz da sociedade civil é a limitação a qual o homem depara-se a partir do metabolismo social capitalista, sua liberdade está cerceada pela propriedade privada, pela forma mercadoria, o pecado original, que Marx faz referência, não deve estar disposto à revelação de qualquer homem.

Nos *Grundrisse* Marx expõe que a expressão teórica que a Economia moderna ganhou na sociedade burguesa foi “provar a *harmonia* das relações de produção” (MARX, 2011b, p. 28), e a equivalência geral – dinheiro / propriedade – foi se prendendo na *harmonia* da sociedade civil e seu pacto social subjacente.

Mészáros (2008), atento à relação entre as filosofias – da história – de Hegel e Kant¹⁴⁹, capta o desenvolvimento de tal *harmonia* posta como pressuposto, contestando a afirmação do primeiro em sua convicção de superação da filosofia kantiana.

[...] um exame mais acurado das filosofias kantiana e hegeliana da história revela que a contradição entre ambas, no que diz respeito às derradeiras perspectivas do desenvolvimento, é muito mais aparente do que real, pois ambas as concepções baseiam suas conclusões na premissa material da ‘sociedade civil’, assumida por eles, de modo totalmente acrítico, como o horizonte absoluto de toda vida social concebível enquanto tal [...] Entretanto, enquanto o ‘dever ser’ kantiano, indubitavelmente, nada mais é que a contra-imagem moralista de uma realidade que ele não pode conceber criticar do ‘ponto de vista da economia política’ (que ele apoia integralmente, ou melhor, idealiza), Hegel glorifica a ordem social da ‘sociedade civil’ burguesa à sua própria maneira, de acordo com o estágio do desenvolvimento historicamente mais avançado – e também mais claramente antagônico – que ele conceitua de modo representativo (MÉSZÁROS, 2008, p. 137 – 138).

Na avaliação de Mészáros (2008) a filosofia da história em Kant e Hegel equivale ao que ele denomina de ‘*presente eterno*’, dada a primazia posta na condição burguesa da naturalização da história em que ambos os filósofos auxiliam a construir. O homem egoísta continua o processo formativo como base das filosofias da história a emergir da regulação burguesa. O movimento da história se congela nos pressupostos apriorísticos prisioneiros da dialética do Estado, da pretensa sociedade civil, e assim como o homem, a produção social vê desaparecer os rastros de sua objetivação, até em razão de que, esses rastros levariam ao caminho de volta e encontrariam o homem produzindo a si mesmo, como trabalho vivo, valor de uso, e vendo-se apenas nos objetos. Seu poder social não aparece nas relações sociais, mas nos objetos em que a mercadoria realiza seu salto mortal.

As categorias morais abstratas, que se desenvolveram nos filósofos políticos iluministas e em Kant e Hegel apontavam para a liberdade do homem apenas nas determinações da ‘sociedade civil’ burguesa, calcada numa espécie de pacto social

¹⁴⁹ “O idealismo alemão é contemporâneo do movimento revolucionário francês que dá à burguesia sua plena hegemonia no terreno político e social” (Vázquez, 2007, p. 112).

metafísico que exprimia a mera liberdade, apenas possivelmente na forma da *coisificação* da e na propriedade privada posta na centralidade da divisão social do trabalho. Para Mészáros (2008):

[...] o caráter objetivo das determinações históricas é apreendido do único modo factível a partir do ponto de vista da economia política e da 'sociedade civil': como um conjunto paradoxalmente consciente / inconsciente de interações individuais efetivamente dominadas pela 'astúcia da razão' totalizante (p. 139).

A crítica marxiana busca desmistificar esse homem concreto escondido nas formulações quiméricas que vão da auto-atividade do espírito à paz perpétua entre os Estados dispostos em fraternidade. A dialética da história precisa desconfiar de todo tipo de produção de necessidades naturais imaginárias dispostas à eternização das relações burguesas (MÉSZÁROS, 2008).

Nos meandros da razão iluminista reside certa desconfiança por parte de Adorno & Horkheimer (1991). O progresso, pilar da razão iluminista é questionado, visto com receio, e a razão do cálculo, na análise dos frankfurtianos, sai vitoriosa dessa quadra da história apresentando-se mítica.

A técnica é a essência desse saber. Seu objetivo não são os conceitos ou imagens nem a felicidade da contemplação, mas o método, a exploração do trabalho do outros, o capital [...] O que os homens querem aprender da natureza é como aplicá-la para dominar completamente sobre ela e sobre os homens. Fora disso, nada conta" (1991, p. 4).

Os princípios iluministas exprimem consonância direta com as objetivações da sociabilidade do capital, uma geografia da dominação capitalista advém do estreito horizonte da dominação da natureza e conseqüentemente do homem. O proceder eficaz é mais importante do que a própria verdade no iluminismo, na visão dos filósofos da *Escola de Frankfurt*. Nessa conjuntura não são de maneira alguma inocentes os caminhos tomados nos séculos XVIII e XIX, quando da efetivação do espaço-tempo da sociabilidade burguesa.

Em sua trajetória imanente de objetivação, a experiência espaço-temporal moderna, que logo é subsumida como força produtiva do capital, os homens se perdem e perdem-se de sentido. Torna-se suspeito para o iluminismo o que não se ajusta ao cálculo utilitário da equivalência universal do valor de troca. Percebendo isso Adorno & Horkheimer (1991) dirão que o iluminismo é totalitário: "A essência do

iluminismo é a alternativa cuja inevitabilidade é a da dominação” (p. 23). Os homens são conformados ao que se lhes apresenta. O iluminismo, sob as lentes de Adorno & Horkheimer (1991), é a ante-sala da naturalização do reino mercantil, mais uma sutil *robinsonada*¹⁵⁰, cuja tempo métrico do trabalho abstrato e a uniformização da calculabilidade via lógica formal apresentam-se como os seus princípios basilares.

Em sua leitura da história, Adorno & Horkheimer (1991) acabaram percebendo a preponderância nesta, sob o primado da regulação capitalista, do sujeito histórico inviabilizado¹⁵¹. Todavia, na esteira da história a contrapelo é preciso entender, como alerta Walter Benjamin (2012), que a tradição dos oprimidos e o seu ‘estado de exceção’ insistem em manter a atualidade das lutas de classes, e em razão disso o homem [e sua geografia], apesar de subsumido(s) pelas abstrações da esfera do valor de troca e das mediações de segunda ordem, podem voltar a tornarem-se viáveis.

A normatização do *pacto civil (moral)* de Rousseau / Kant foi viabilizado nos limites das mediações de segunda ordem (valor de troca), expressos na filosofia da história e até mesmo numa ‘geografia normativa rousseuniana’¹⁵². A tradição iluminista, contudo, levanta um conjunto de possibilidades de afirmação e de ruptura com a ordenação sob a qual a mesma surgiu (ROUANET, 2007), o que pode ser percebido nas linhas em que a própria história e a geografia humana (QUAINI, 1992) foram influenciadas (gestadas).

5.1 A GEOGRAFIA HUMANA E OS PRINCÍPIOS UNIVERSAIS ILUMINISTAS: AMPLIANDO O ESPECTRO.

A geografia humana teve as bases estruturantes do seu *corpus* teórico-filosófico e do âmbito da emergência das questões centrais que levam ao seu objeto, no sentido das raízes sob os quais se assentam o seu campo reflexivo e a problemática proposta, no centro da experiência iluminista (QUAINI, 1992). O iluminismo (QUAINI, 1992), no século XVIII, preparou a síntese futura, levantando

¹⁵⁰ Alusão que Marx faz à Robinson Crusoe, personagem que viva isolado em uma ilha conseguindo sobreviver, o sentido da expressão é ironizar as concepções metafísicas da história, do homem e da sociedade.

¹⁵¹ O homem limita *in extremis* sua realização / realidade em função do predomínio absoluto da razão do cálculo, a ponto de Adorno & Horkheimer não verem nada além da alienação e do trabalho em abstrato: “A essência do iluminismo é a alternativa cuja inevitabilidade é a da dominação” (ADORNO & HORKHEIMER, 1991, p. 23).

¹⁵² Quaini (1992) retrata a referência de Numa Broc à Rousseau como um pré-geógrafo humano, vendo a presença de uma geografia humana normativa em seu *Contrato Social* (p. 99).

problemas essenciais (ação recíproca do homem e do ambiente, distribuição da população, gêneros de vida) e discutindo o princípio do determinismo.

A filosofia moral da ilustração possui três características principais: o cognitivismo, o individualismo e o universalismo (ROUANET, 2007). Rouanet (2007) dissecou a tríade basilar da moral iluminista: o cognitivismo é a atitude intelectual que põe a viabilidade de uma ética capaz de prescindir da religião, não encontrando hiato categorial entre o conhecimento do mundo empírico e o conhecimento do mundo moral, a razão pode elucidar o mundo físico (natural) e o mundo moral a partir dos mesmos princípios. A sociedade poderia primar pela justiça sem a mediação da religião, moral e religião distanciam-se na ilustração; sendo possível a busca da moral sob fundamentos leigos (ROUANET, 2007). Um passo para o humanismo começava a ser dado, e a explicação racional ampliava-se no bojo dos fenômenos que se apresentavam ao homem.

A natureza dos fundamentos cognitivistas do iluminismo fundava-se em três linhas / respostas: a jusnaturalista – a moral tinha por base a conformidade do comportamento humano com a lei da natureza. A base jusnaturalista da moral iluminista compreendia advir da natureza a capacidade de julgar entre bem e mal, justo e injusto; imprimindo um caráter de universalidade na moral, que presidida pela razão *natural* caberia a todos os homens em todos os lugares (ROUANET, 2007). A segunda resposta teve caráter empirista: o homem relaciona-se com o mundo exterior a partir das sensações, e a moral baseava-se na busca pelo prazer evitando o desprazer; um fundamento leigo, imanente (ROUANET, 2007). A norma está fundada na conformidade com a própria razão, eis a terceira posição do cognitivismo. Kant é o representante dessa concepção, nele a moral não está calcada na natureza nem nas sensações, mas na razão. Não se funda na natureza, por ela representar o mundo do determinismo e a moralidade supõe a liberdade. Da mesma maneira não está fundada no interesse, por ser heterônomo, externo à razão livre do homem. O fundamento moral é interno à razão, segundo Kant (ROUANET, 2007).

O individualismo é o segundo traço da filosofia moral da Ilustração. O homem era um átomo, uma mônada, e estas mônadas unidas num contrato constituíam a vida social. O foco no indivíduo trouxe duas consequências: voltou-se para a auto-realização do indivíduo e relegou o bem comum ao plano secundário; e sustentou a ideia do indivíduo descentrado com relação às normas da comunidade, podendo

colocar-se como uma instância soberana e distanciando-se da normatização na comunidade poderia sobrepor-la, julgá-la do alto, o indivíduo universal retirava sua voz da natureza podendo deslocar-se no julgar o bem e o mal.

O universalismo é a terceira característica da filosofia moral da Ilustração, que se manifestava concebendo “[...] uma natureza humana universal, de princípios universais da validação e de um certo número de normas materiais universais” (ROUANET, 2007, p. 211). O universalismo implicou em concepções que aproximam o homem de princípios gerais de identificação, reconhecimento e partilha. O humano deixa de ser visto sob o primado clerical e retoma o eixo de si a partir da moral racionalizada, secularizando-se.

A natureza humana, em uma concepção desenvolvida do universalismo, é universal, implicando em homens iguais em todos os recantos, tendo as mesmas disposições racionais, organização passional semelhante, motivados por interesses convergentes. A universalidade de princípios de moralidade também brotou do universalismo; tendo três fundamentos validadores do comportamento moral: direito natural, empirismo e conformidade com a razão; todos universais. Constava nessa plêiade o universalismo substantivo, trazendo à tona a universalidade de normas materiais – além das anteriores. A última tendência caminhava pela dúvida da invariabilidade das normas de validade universal, independentemente da cultura, história ou geografia. A experiência da diferença foi a resposta dada pela Ilustração; diferença entre a *natureza* e o *costume*. O reino do costume remete à diversidade empírica, essa ótica é que sustenta algo ser válido na França e não ser na Inglaterra; contudo é uma variedade limitada pelo diminuto núcleo das normas invariáveis. Nem tudo é universal, assim como nem tudo é relativo (ROUANET, 2007).

Algumas poucas normas válidas universalmente a variar entre os diferentes filósofos. Resumindo a síntese superficial, conforme alerta Rouanet (2007), o pensamento moral da Ilustração ancorava-se em três ideias chave: a moral tem fundamento secular; o indivíduo era a célula fundamental da sociedade, tendo direito à felicidade e realização, podendo descentrar-se em relação à comunidade e criticá-la de fora; o preceito da existência de uma natureza humana universal, validados por uma ética universal e contando com um núcleo reduzido de normas materiais igualmente universais.

Das raízes desenvolvidas pela filosofia iluminista – cognitivismo e a moral secular, o individualismo e o deslocamento do eixo para o indivíduo na base formativa da sociedade e o universalismo – estão os eixos sob os quais caminharam as ciências em seu movimento de institucionalização, os procedimentos e o método subjacente às concepções e leituras de mundo (o humanismo, o naturalismo, o determinismo, o materialismo, o idealismo, etc.) na viragem do século XVIII ao XIX, momento da afirmação do capital e sua centralidade.

A geografia que se desenha a partir de tais influências objetivou-se a sob a tutela de princípios diversos entrecruzados: tendo peso jusnaturalista (positivismo / determinismo); partir da base empírica da moral secular (materialismo / empirismo), ou modelada pelo universalismo que liga a razão aos fundamentos da moral (Kant).

Quaini (1992) assenta na concepção da relação homem-natureza¹⁵³ - destacando a posição de Lucien Febvre – uma das vias que alimentam o surgimento da geografia moderna, exemplificando Buffon como tradição possível, na medida em que percebe a *força humana* marcando toda a superfície terrestre. A posição de Gottmann¹⁵⁴ é trazida ao debate, sendo destaque a sua referência a respeito da importância de Montesquieu (1689 – 1755) que no *Espírito das leis*, mesmo poluído de determinismo, teve o mérito de levantar o sentido geográfico da preocupação com as condições espaciais, a posição das nações perante o mundo e a complexidade destas relações; compondo um dos troncos da tradição geográfica. Turgot¹⁵⁵ e Vauban¹⁵⁶ também aparecem nas pesquisas de Gottmann, indicando-os como contribuição à formação da geografia (QUAINI, 1992).

Montesquieu (2000), refletindo sobre a conexão entre as leis e a natureza do clima afirma que as leis devem ser diferentes quando se trata de homens distribuídos pelos diferentes climas, segundo o pressuposto de que o caráter do espírito e as paixões do coração variam bastante em climas diversos. Os climas frios dotavam os homens de maior vigor, ao contrário dos climas quentes. Os habitantes dos climas frios são corajosos como jovens, os do clima quente tímidos como anciões. Situados no clima frio os homens eram influenciados a terem, inclusive,

¹⁵³ Quaini (1992) admite as vertentes determinista e possibilista na interpretação das raízes em que se assentam o conhecimento geográfico no seu processo de institucionalização, contudo as situa na denominação de geografia humana positivista. Contraposta a essa geografia, lida com uma raiz subversiva possível no pensamento geográfico situando-a mais amplamente no quadro diverso do Iluminismo.

¹⁵⁴ GOTTMANN, A. J. *La politique des États et leur géographie* (1952).

¹⁵⁵ Economista Francês – fisiocrata (1727 – 1781).

¹⁵⁶ Arquiteto e militar francês (1633 – 1707).

mais coragem, maior conhecimento de sua superioridade, mais certeza de sua segurança, etc. (MONTESQUIEU, 2000). Outras associações são estabelecidas, apresentando a sensibilidade numa razão direta da disposição climática, onde nos climas mais frios é-se menos sensível (MONTESQUIEU, 2000).

É nítida a busca de um universal fundado na natureza como explicativo da realidade do mundo. Até mesmo a natureza do terreno era pensada na determinação de formas de governo, buscando estabelecer princípios gerais nessa relação: o governo de um só é típico de países férteis, e o governo de muitos é característico de países sem fertilidade (MONTESQUIEU, 2000). Solo, relevo, situação, tudo servia no estabelecimento de parâmetros associativos entre tipo de governo / lei e a natureza correlata do terreno; conforme variação do mesmo segue alteração das formas de legislação e de governo. Governos diferentes para diferentes relevos tornava-se plausível. Em Montesquieu (2000) a versão imperiosa do universalismo via natureza fornecia elementos para o futuro desenvolvimento do determinismo geográfico de cariz positivista.

A leitura do real ancorada no jusnaturalismo faz perder o sentido histórico e intensamente ativo da ação do homem sobre a sociedade e o ambiente, bem como sobre o clima, o relevo e o solo. A tradição de Buffon esclarece Quaini (1992), aponta em outra direção, dando ao homem a ampliação da capacidade de dominação da natureza na proporção direta do melhor conhecimento de suas leis. A marca do homem sobre a Terra é heterogênea justamente em função do grau de influência da ação sobre o solo visto como indicador de civilização, corroborado pelo fato de que o conhecimento das leis da natureza possui graus distintos em civilizações diversas. Esta tendência é mais próxima da geografia humana positivista originária da França (possibilista), mesmo em suas limitações e críticas plausíveis.

Buffon (1707 – 1788) estabelece uma nova relação homem-natureza, ainda a emergir do invólucro teológico, sendo ao mesmo tempo naturocêntrica e etnocêntrica; nesse momento a homem e a sociedade também passavam pelo crivo de outras correntes do Iluminismo. O homem modifica as influências do clima de onde habita, e os obstáculos, para a intervenção / ação, estão tanto na natureza quanto na sociedade (QUAINI, 1992). Nessa tradição, outro iluminista é lembrado por Quaini (1992), trata-se de Denis Diderot; crítico do determinismo materialista e climático e do dogmatismo, indica que a resolução das limitações dessas

concepções são resolvidas segundo uma concepção historicista, que considera uma história da natureza e do trabalho humano.

O iluminismo traz à tona uma série de conexões que tomam a direção da afirmação da unidade histórica entre o homem e a natureza (QUAINI, 1992). A tradição empirista-mecanicista de cunho formal dá centralidade ao homem no processo de objetivação histórico-existencial, entretanto num primeiro momento constata a conexão sem ter os elementos históricos suficientes para levar ao plano da radicalidade esse materialismo. A forma mercantil ainda não havia amadurecido, o que tornou concreto a base universalista subjacente a todos os três grandes filões em que a filosofia moral iluminista se expressava – cognitivismo, individualismo e universalismo. Partes de uma totalidade apresentaram-se em separado nas leituras dos filósofos, o que no plano da produção da vida material germinava de uma mesma semente.

Para Quaini (1992): “Este projeto começa pela nova *história natural* que foi fundada pelo iluminismo, integrando historicidade social e historicidade natural e partindo do pressuposto da centralidade do homem” (p. 60). Marx (2007a) filia-se a tal projeto levando-o às últimas consequências, quando na *ideologia alemã* retrata a história como única ciência. O único de Marx tem o sentido da totalidade do processo que funda o ser social-natural do homem. O projeto da *história natural* de base humana do legado iluminista é significativo para a fundação de geografia, destaca Quaini (1992), listando entre outros Montesquieu, que aos 30 anos de idade redige um *projeto de história natural* – para a Academia de Bordeaux – e solicita de cientistas espalhados pelo mundo materiais para redação de uma geografia geral que considera ao mesmo tempo física e humana.

Kant separa natureza e história ou sociedade humana. A relação social como mediação da produção da natureza e da história, mesmo na sua limitação aproximativa, está fora do horizonte kantiano. É apresentada uma justaposição do homem como ser natural finito e do homem como ser moral (QUAINI, 1992). A base do universalismo de Kant está no princípio da razão mediadora do cognitivo-existencial que efetiva a liberdade, a conduta moral e o justo a partir da razão pura-prática, em que se inscrevem todos os seres humanos. A conformação da separação entre o homem como ser natural e moral de Kant está presente no fato de que “[...] sua geografia e sua antropologia física abrem-se para a história, para a

história civil, isto é, para a dimensão histórico-social que Kant via separadamente da história natural” (QUAINI, 1992, p. 66).

Todo esse itinerário das tradições iluministas em que a geografia humana está assentada liga-se à emergente ciência natural, ao evolucionismo biológico e ao positivismo, leituras de mundo entrecruzadas na tríade da filosofia moral iluminista (ROUANET, 2007).

No processo, constata-se uma transferência dos métodos que migram da ciência da natureza à sociedade, e em alguns casos a migração das ideias das ciências sociais retornam às ciências naturais, como é o caso de Darwin¹⁵⁷. (QUAINI, 1992). O resultado do intercâmbio resultou ideologicamente na naturalização do que é historicamente determinado.

Se a moderna geografia humana não pode ser pensada fora do evolucionismo para Claval; também não é possível prescindir das condições oferecidas pela história das ciências sociais e históricas do século XVIII iluminista (QUAINI, 1992). Nos meandros de uma *história natural* do homem o iluminismo deriva sua ciência do homem, e daí a geografia extrai seu estatuto de *ciência humana* (QUAINI, 1992). A fixação do homem pelo espaço e sua adaptação ao ambiente, o difusionismo de base etnológica, a valorização da ciência do homem e sua necessidade de conhecer de forma precisa, a natureza e o problema do determinismo, formam alguns traços dos meandros em que a geografia humana toma a roupagem de ciência humana e social.

Na base da transição Quaini (1992) destaca a importante conexão da geografia com a história, sendo uma notável conquista iluminista onde a revolução historiográfica chamada de *história natural da sociedade ou história da sociedade civil*, trouxe para o centro da análise e preocupação a organização social, a produção, o comércio, ampliando o eixo da historiografia mediado pela própria ampliação na circulação das mercadorias, passando a incluir civilizações extra europeias. A economia política, a história, a sociologia e a geografia humana contam com a exigência de novas leituras requerida pela alteração das formas de sociabilidade.

¹⁵⁷ Massimo Quaini (1992) traz uma passagem de uma carta de Marx a Engels de 1862 em que Marx declara ser notório que nos animais e nas plantas Darwin reconhece sua sociedade inglesa com a divisão social do trabalho, concorrência, abertura de novos mercados, invenções e a luta malthusiana pela existência (p. 67).

O *Espírito das leis* de Montesquieu foi reconhecidamente um esforço nessa direção, agregando outros dos seus escritos por onde passa a fundação da moderna ciência da sociedade (QUAINI, 1992). Os seus escritos não podem ser tomados apenas por determinista geográfico, alerta Quaini (1992), considerando que Montesquieu aponta para a variedade de elementos presentes na vida em sociedade, buscando interpretá-la a partir de modelos diversos: mecanicista, funcionalista, atento à esfera da produção; sem deixar de apontar que os seus leitores do século XVIII acentuavam a necessária crítica ao determinismo de tipo climático. No interior do próprio iluminismo a crítica ao determinismo estava presente nas suas correntes politicamente mais avançadas (QUAINI, 1992), acentuando a complexidade das vertentes de leitura de mundo do movimento da ilustração.

Conforme Quaini (1992), para Helvétius (1715 – 1771) as ‘causas morais’ se sobrepõem às ‘causas físicas’. É nítida a distancia de posição entre Helvétius e Montesquieu. Enquanto o segundo buscou certa estabilidade na organização das sociedades calcada por fenômenos de ordem física – clima, terreno –, vinculando formas legislativas e de governos e outras normatizações a tais determinações. O primeiro contesta as distinções entre formas de governo e sua aplicabilidade feitas por Montesquieu, dizendo em carta enviada ao autor do *Espírito das leis* no ano de 1748: “[...] terminarei [...] por vos confessar que nunca compreendi direito as sutis distinções, repetidas sem cessar, sobre as diferentes formas de governo. Só conheço duas espécies: os bons e os maus¹⁵⁸” (HELVÉTIUS, 1973, p. 169). O fundamento ‘moral’, ancorado no ideal de liberdade e justiça é para Helvétius (1973) mais importante do que distinguir e categorizar os tipos de governo como existências *apriorísticas*. Seu empirismo relativiza as determinações fixas restituindo ao homem a eliminação dos obstáculos de caráter físico e social. Contesta o motivo das nações porem no “[...] nível dos dons da natureza as qualidades que elas devem apenas à

¹⁵⁸ “Os bons que estão ainda por fazer; os maus, em que toda a arte consiste, por diferentes meios, em passar o dinheiro da parte governada à bolsa da parte governante. Aquilo que os governos antigos arrebatavam pela guerra, nossos modernos obtém com mais segurança pelo fiscalismo. É apenas a diferença desses meios que constitui sua variedade. Creio no entanto na possibilidade de um bom governo em que, respeitadas a liberdade e a propriedade do povo, ver-se-ia resultar o interesse geral, sem todos os vossos balanços do interesse particular. Seria uma máquina simples, cujas molas, fáceis de dirigir, não exigiriam esse grande aparato de engrenagens e de contrapesos tão difíceis de consertar pelas pessoas inábeis, que se intrometem o mais das vezes no governo. Eles querem fazer tudo e agir sobre nós como uma matéria morta e inanimada que moldam ao seu bel-prazer, sem consultar nem nossas vontades nem nossos verdadeiros interesses, o que revela sua tolice e ignorância. Depois disso surpreendem-se de que o excesso dos abusos provoque a reforma deles; atribuem a tudo, menos à sua inabilidade, o movimento bastante rápido que as luzes e a opinião pública imprimem aos negócios. Ouso predizê-lo: atingimos essa época” (HELVÉTIUS, 1973, p. 169).

forma de seu governo” (HELVÉTIUS, 1973, p. 228). As paixões, como base da moral, são pensadas por Helvétius sob o seguinte prisma:

As paixões são na moral o que o movimento é na física: cria, destroi, conserva, anima tudo; sem ele, só há morte. São elas também que vivificam o mundo moral. É a avareza que guia os navios através dos desertos do oceano; o orgulho que preenche os vales, aplaina as montanhas, abre estradas através dos rochedos, eleva as pirâmides de Mênfis, cava o lago de Moeris e funda o colosso de Rodes (HELVÉTIUS, 1973, p. 261).

As paixões põem a moral em movimento, estando na origem das forças que deslocam o homem na construção e na busca dos seus interesses. As paixões vem da natureza e da sociedade, assevera Helvétius (1973), contudo a natureza dá aos homens ao nascer apenas necessidades, e nestas juntamente com os primeiros desejos originam-se as paixões factícias, correspondendo ao desenvolvimento da faculdade de sentir. O homem é sensível aos prazeres, por isso guiado pelos sentidos. Ao pensar sobre a educação Helvétius (1973) segue restituindo o homem no giro sobre seu próprio eixo, relativizando as externalidades de caráter determinista, a desigualdade de espírito dos homens situa-se na educação e nas circunstâncias a que se submetem.

A forma de Helvétius lidar com a relação homem-natureza, tendo por base a paixão, a moral, a liberdade e a justiça contém o germe da própria crítica ao determinismo, por isso Quaini (1992) pontua que as bases dessa crítica e de uma teoria alternativa da relação homem-ambiente, da qual a geografia europeia dará os primeiros passos com o possibilismo estava lançada há dois séculos de antecedência.

Entre a geografia iluminista e positivista o momento da ruptura deve ser colocado por volta do significado de 1848. A transição do regime feudal ao regime burguês é marcada por instabilidade econômica e intensificação dos fluxos (QUAINI, 1992). Posteriormente uma estabilidade relativa é sustentada no capital monopolista que dura até a primeira guerra mundial, entretanto evidencia no plano maior a luta de classes e as contradições do sistema capitalista acentuadas espacialmente.

Situado na temporalidade dessa transição Ratzel na sua *Antropogeografia* vai de encontro ao iluminismo de Montesquieu, Voltaire e Buffon, negando a cientificidade de suas ideias vê o mérito dos seus escritos residir na variedade e não na profundidade destas ideias (QUAINI, 1992). Montesquieu, Voltaire e Buffon

trataram “[...] sua matéria [influência das condições naturais sobre a história] como artistas e como homens do mundo, e o fizeram de modo diversificado e atraente e, sobretudo, não-sistemático” (RATZEL, 1990, p. 35). A linha Kant-Herder-Ritter foi o eixo fundamental da orientação ratzeliana (QUAINI, 1992).

Se, é fato que uma raiz iluminista da *história natural do homem* privilegia influências de natureza fisiológica ou psicológica, distantes da preocupação eminentemente geográfica, como atentou Ratzel, o mesmo não pôde perceber a existência de outra ramificação iluminista da *história natural da sociedade* que põe a relação natureza-sociedade (homem) de forma mais coerente do que o determinismo geográfico subjacente aos escritos ratzelianos, que acaba por transformar o solo em *sujeito histórico* e a humanidade (sociedade) em *predicado*, em elemento meramente passivo (QUAINI, 1992).

Quaini (1992) remete ao economista francês Turgot (1727 – 1781) como raiz contributiva para a geografia humana, na medida em que coloca o homem no centro da análise e não a Terra. Porém em Rousseau e em Marx vislumbra linhas alternativas na história da geografia humana que lançam fundamentos de uma ciência geográfica subversiva.

Rousseau é visto como fundador da moderna ciência da sociedade por Lévi-Strauss, confluindo etnologia, sociologia e geografia humana. Numa viagem realizada por Rousseau no ambiente alpino, ressalta a paisagem, mas vê a necessidade de ultrapassar o prazer estético desse contato, e canaliza para o contato com os habitantes um prazer mais intenso. Identifica na economia monetária um elemento que dissolve a prosperidade daquelas populações; ligando Rousseau a uma renovação da ‘geografia humana’ (QUAINI, 1992).

A perspectiva geográfica rousseauniana atenta-se ao substrato humano de forma mais atenta, o que não aparece na tradição kantiana da geografia. Em Rousseau os problemas do urbano-rural, da indústria, da esfera administrativo-territorial vinham à tona, e suas proposições fugiam da estrita naturalização do *status quo*, falando, por exemplo, em propriedade coletiva. A forma de governo tinha papel ativo perante as conformações naturais em Rousseau. O gênero de vida faz-se presente nas formulações rousseaunianas, emergindo no interior de uma ‘história natural, moral e política’, e os resquícios do determinismo superam-se na necessidade de compreensão de que os modos de organização da sociedade estão referendadas na divisão do trabalho, nas artes e na indústria (QUAINI, 1992). Os

gêneros de vida, fundamentalmente os de base tradicional e a vida patriarcal na comunidade camponesa estavam sofrendo a ação destrutiva do dinheiro, e Rousseau buscava a partir do passado a 'nova sociedade' na crítica da moderna sociedade burguesa (crítica de feição romântica¹⁵⁹). Na resolução dos problemas Rousseau propunha bloquear o processo negativo da acumulação capitalista (QUAINI, 1992). Marx, ao contrário, compreendia o processo acumulativo capitalista de forma positiva, por legar a possibilidade de libertar as forças humanas do trabalho e da fruição da regulação temporal tirânica – processo que se realizará mediado pela revolução comunista.

Para exemplificar a presença de traços de 'escritos geográficos' em Rousseau, Quaini (1992) cita a afirmativa rousseuniana de que o setor produtivo dominante deve ser a agricultura, sobrepondo-se à indústria. A afirmação denota que a regulação da produção e a conciliação do tecido social e territorial homogêneo projetava um crescimento não identificado diretamente com a acumulação capitalista, devido à indicação do setor produtivo que deveria ser central.

Quaini (1992) percebe que a crítica da sociedade burguesa em Rousseau¹⁶⁰ trazia elementos de aproximação a Marx, mas salientava que em essência e no nível da teoria política a proximidade era acentuadamente restrita. Na base argumentativa da elaboração de Marx e Engels encontram-se as relações sociais de produção, base fundamental para uma análise das estruturas territoriais determinadas historicamente (QUAINI, 1992).

As objetivações da produção capitalista têm na propriedade privada e na divisão do trabalho os elementos de coadunação da separação historicamente necessária ao ato que funda o capital, a força de trabalho despojada dos meios de produção; cisão que não pode existir senão como concomitantemente social e espaço-temporal (territorial). Por esse aspecto, para Quaini (1992), a abordagem dos fundadores do materialismo histórico-dialético é desde o início sócio-territorial. Na *Ideologia Alemã* é claramente evidente ao ser colocado o problema da separação cidade-campo, problema analítico enfrentado logo cedo.

¹⁵⁹ É importante ressaltar que Löwy identifica Rousseau na base do romantismo do século XIX. In: LÖWY, M. Romantismo e messianismo. São Paulo: Perspectiva, 2008.

¹⁶⁰ O método em Rousseau era sob muitos ângulos espiritualista, moralista-humanitário e interclassista, e mesmo levantando o problema da liberdade igualitária guarda uma grande distância em relação ao materialismo histórico-dialético de Marx e Engels (QUAINI, 1992), que lançaram sob bases radicalmente distintas a crítica da sociedade capitalista e a viabilidade material do comunismo substanciada nas próprias forças produtivas que o capital liberou.

A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação cidade e campo [...] A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. O trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder *sobre* os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada (MARX & ENGELS, 2007a, p. 52).

A divisão do trabalho produziu o abismo entre as forças do próprio trabalho e os instrumentos com os quais o trabalho transforma a matéria e conforma a existência imanente às necessidades primeiras do ser humano. Radicaliza a separação, como apontam os próprios Marx & Engels (2007a), ao eliminar a possibilidade de que a terra constitua um meio de suprir as necessidades e a produção renovada das mesmas, por essa razão o capital separa-se da propriedade da terra e constitui a centralidade da propriedade em cuja base tem situada apenas o trabalho e a troca.

A linha Rousseau-Marx lança bases para a constituição de uma ‘geografia humana subversiva’, porém, Quaini (1992) identificou um silêncio persistente dos geógrafos sobre as possibilidades que essa linha abre à geografia no sentido de ruptura com a tradição que mantém o homem abstrato no centro de um espaço que permanece intuído sensivelmente, e por isso fragmentário.

A tradição pós-moderna acaba por reiterar esse homem abstrato da matriz hegemônica saída da geografia do iluminismo-positivismo, pois o sujeito social, nesse prisma, não tem classe e não se situa como o universal espaço-temporal identificado, por exemplo, nas passagens parisienses, onde o mundo era o latente a se realizar diante do homem, mesmo constituindo-se nas teias do trabalho abstrato.

A geografia humana continua na busca *do* homem.

5.2 A MODERNIDADE E AS POSSIBILIDADES DA HISTÓRIA A CONTRAPELO: SOBRE O HOMEM E A EMANCIPAÇÃO.

Alfredo Bosi (2010), em *Ideologia e contra-ideologia*, nos traz referências sobre três desenhos – leituras – para o curso da história referenciados no Iluminismo: Condorcet, Giambattista Vico e Hegel. A característica comum aos desenhos empreendidos refere-se à compreensão da marcha dos séculos e à

necessidade de dotá-las de *sentido*, característica inerente aos filósofos das Luzes. Condorcet, em seu *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* datado de 1794, baseia suas certezas na crença de que através do estudo aprofundado das ciências da natureza seria possível ampliar o conhecimento e as virtudes cívicas, a liberdade do cidadão e o domínio do homem sobre a Terra. Acreditava na ‘perfectibilidade indefinida’ do espírito humano que através dos tempos e pelo uso da razão veria seguir a flecha da história munida do aperfeiçoamento intelectual e moral (BOSI, 2010). A visão progressista de Condorcet influenciou desde Saint Simon a Auguste Comte. A razão dispõe-se ao progresso, todavia contida na liberdade do cidadão, no plano do cívico.

O cálculo das probabilidades embasava a razão à serviço da história e Condorcet pensava ser possível combater a desigualdade entre nações ou numa mesma fronteira, e aperfeiçoar o homem através deste. Contava também com a igualdade de instrução auxiliando o caminho do aperfeiçoar humano, pois a sua universalização diminuiria ou excluiria o sentimento de dependência que rebaixava os cidadãos (BOSI, 2010). As diferenças de riqueza deveriam diminuir, todavia não anular-se sendo que as suas causas são vistas como naturais e necessárias; assim como a democratização dos direitos humanos. Conter as contradições sem atingi-las em seu núcleo central era a forma da objetivação progressista de Condorcet.

Vico condicionava a história nos limites de sua teorização do que denominava *corsi e ricorsi*. O historicismo viquiano estava arraigado pela constante relação que a teoria da História precisava estabelecer entre o presente e o passado: entre as idades dos deuses, heroica e racional ou civil – na sua periodização da história. Lendo as idades a partir de sua teoria chegava a formulação de que “[...] a barbárie dos tempos primitivos pode voltar, sucedendo a uma era racional e civil” (BOSI, 2010, p. 52).

No *Dezeto Brumário de Luís Bonaparte* Marx (2011a) havia chamado a atenção para a apropriação legitimada da história pela repetição trágica e farsante pelo *ethos* burguês; mas em Vico a forma bárbara do ir e vir histórico ganha autonomia – em Vico ainda não havia a possibilidade da espiral, mas apenas do ciclo, como destaca Bosi. O ciclo de Vico, que por vezes prende e por vezes liberta a relação entre passado e presente, pode ser pensado a partir do seguinte questionamento: “[...] que renovadas barbáries nos esperam depois do esplendor da

civilização ocidental?” (BOSI, 2010, p. 55). E como fica o homem diante dessa naturalização historicista da barbárie?

Hegel está calcado no movimento da racionalidade imanente da história presente, realizando a eticidade a partir de um ordenamento político que traz consigo o seguinte pressuposto: “[...] *o que existe efetivamente tem razão de ser*” (BOSI, 2010, p.55). O curso do mundo sempre traz consigo a razão, e esta é condizente com a evolução da autoconsciência pela mediação do Espírito¹⁶¹.

Aliás, 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-á e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente [...] (HEGEL, 2011a, p. 31).

O homem realiza-se na marcha da evolução do Espírito Absoluto, e do caráter do ‘presente eterno’, captado tanto por Bosi (2010) quanto por Mészáros (2008). Ao estabelecer a história em espiral era preciso condicioná-la em seu caráter de classe, e nesse sentido o Espírito era a totalização da história colocada à distância segura da efetividade concreta da ontologia do ser social: a mediação trabalho x natureza. O homem era uma abstração a realizar o curso racional da história.

O logos da razão cartesiana – instrumental, considerando o utilitarismo dos imperativos do cálculo referendado pelas filosofias da história que se apresentaram, permanece no centro da sociabilidade moderno-iluminista do capital. No curso da história hegeliana, a marcha rumo à Europa ganha outro sentido com Lefebvre,

Se puede decir que Descartes construyó el marco general del Logos europeo, las principales representaciones de la naturaleza y de la sociedad: el espacio mental y la eficacia, el orden y la medida, la cuantificación, la lógica matemática. En este sentido, en la reflexión ulterior y hasta en la ideología y la pedagogía, no hay nada que no proceda de Descartes: el individualismo y el racionalismo (no sin contradicciones), el dogmatismo y el logocentrismo, la egología del sujeto ‘dueño de sí y del universo’ y la ideología correspondiente. Nada que no libere un combate contra él y no pronuncie su decadencia: la razón del Estado contra el libre examen, el llamado a la naturaleza y a la intuición contra la abstracción, la restitución del ser contra el pensamiento puro. Así, el cartesianismo persiste, inherente al logos, a través de sus peripecias (LEFEBVRE, 2006, p. 151).

¹⁶¹ HEGEL, G. W. F. A razão na história. 4º Ed. São Paulo: Centauro, 2012.

A análise lefebvriana sobre o cartesianismo aponta para o sentido da relação entre as bases da sua filosofia, o Iluminismo e a modernidade. René Descartes foi “[...] el primero de los grandes descodificadores modernos” (LEFEBVRE, 2006, p. 149). Henri Lefebvre (2006) aponta que o legado novo põe-se no racionalismo, e Descartes identifica ser e pensamento. “Pienso, luego soy. Ser es pensar. El pensamiento es. El pensamiento del ser es el ser. El pensamiento es idêntico a sí mismo” (p. 149).

A correlação imediata do pensar e ser/existir da ótica cartesiana abriu suas brechas para os sistemas especulativos posteriores. A própria filosofia do sujeito social engendra-se num movimento reducionista, capaz de produzir fissuras para a razão e outros imperativos da cisão do homem moderno. A própria razão de Estado em detrimento do livre pensar fechou o homem nos limites do *pacto social* – da sociedade civil.

A mobilidade tinha um preço: e essa fronteira era a mesma do pecado original da economia (Marx, 2002). A redução do real ao imediato do pensar sendo o ser, pôs o mesmo num ciclo em que o movimento, a produção social como condição fundante para produzir o homem emancipado humanamente¹⁶², desaparece do horizonte – a cisão no *cogito*.

¡Qué capacidad reductora en ese sistema! ¿La vivencia se reduce al pensamiento, el vivir a la cogitación? ¿Cogitación? Es decir a la representación como de una cosa – *res cogitans* – del sujeto pensante. El pensamiento pensante se retiene en la reflexión; la conciencia se vuelve reflexiva: conciencia de sí, espejo e reflejo adecuado del objeto. Sin embargo, ese *Cogito* no deja de ser la primera representación del individuo, tal como la burguesía y el racionalismo liberal trataran de realizarlo. Descartes lo teoriza a su manera, en lenguaje especulativo (LEFEBVRE, 2006, p. 150).

Os traços da fria precisão e da aridez cartesiana marca o logos ocidental. No espaço mental e social o cartesianismo constroi o pivô do saber no qual circundam a religião, a filosofia e a moral, com a política tratando de se apoderar da posição central. Os cartesianos acentuam a depreciação do vivido frente ao concebido, sublinha Lefebvre (2006).

Buscando desvendar os limites e as possibilidades da razão racionalista e iluminista, Olgária Matos (1999) começa a partir de Descartes. A dedução e intuição

¹⁶² VÁZQUÉZ, A. S. Filosofia da práxis. São Paulo: Expressão popular, 2007.

na perspectiva cartesiana são inseparáveis no trabalho de percepção das relações e noções evidentes no plano do real. A lógica serve para expor uma verdade, mas não para encontrá-la ou desvendá-la. Para Matos (1999), o objetivo de Descartes era construir uma filosofia a partir da exposição de uma verdade. Desde a gênese do mundo burguês, nos seus primeiros passos, o desenvolvimento das forças produtivas foi encontrando filosofias ideologicamente alinhadas, em razão dessa relação de classe, a filosofia primava pelo *status quo* dominante, e o homem permanecia como parte de algo, jamais produtor de sua existência.

Na filosofia cartesiana olhar para dentro de si era sinônimo de encontrar dúvidas e incertezas, daí o pensar e sua imediaticidade no ser / existir. Na história persistia a sobrevivência anacrônica, na filosofia o progresso. A *epoché* cartesiana representava a busca de uma relação firme e ordenada com o mundo, que na crítica benjaminiana, base para a leitura que a autora faz de Descartes e do seu significado no campo do Iluminismo, da modernidade e do progresso; o significado da firmeza vê-se relativizado. Por tais convicções é exposto que à:

[...] universalidade do controle técnico-iluminista da natureza, Benjamin contrapõe a universalidade do exílio do homem moderno. A modernidade é o mundo do 'expatriamento transcendental' [...] O mundo moderno reteve de Descartes 'aquilo que repete o pecado original' – a separação da origem. Aquilo que, segundo Benjamin, a filosofia de Descartes e as grandes filosofias que lhe sucederam acreditavam possuir firmemente – as duas extremidades de uma cadeia dedutiva que ia do mundo sensível à ideia de Deus – culminou em um única preocupação, a da dominação universal da natureza. A história e a natureza são inteiramente subjugadas pela Razão [...] Benjamin explica: a afasia é o resultado de uma vida sem reminiscências (MATOS, 1999, p. 29).

Matos (1999) encontra na crítica benjaminiana a repetição como a base do mito do progresso na experiência moderna. O inferno do progresso, em sua expressão, consubstanciava a dominação da natureza. A dominação da natureza ganhando o primeiro plano decorrido da filosofia cartesiana – mediada pela razão e pela técnica – rompe com a ontologia calcada pelas mediações teológicas, todavia em Descartes essa mediação defronta-se com uma espécie de viragem ontológica incompleta. Ao centro da cena ainda não se havia descortinado o que Marx trazia em sua crítica do programa de Gotha, natureza e trabalho são as mediações do possível para o existir em seu efetivo caráter emancipatório – e a razão iluminista, mesmo contraditória, é fundamental para essa viragem.

A viragem ontológica marxiana permitiu reaproximar o homem estilhaçado pela razão – desde Descartes – do seu ser-estar no mundo [sua geografia (des)humana].

A embriaguez e o adormecimento que Matos (1999) resgata em Benjamin são experiências de *limiar*, o salto de passagem que se abria na história. Os recursos utilizados por Walter Benjamin – relativos à embriaguez, teologia, imagens – visam auxiliar a tarefa do materialismo histórico de escovar a história a contrapelo, reencontrar o homem concreto, e com isso aproxima-se da crítica às Luzes e ao cartesianismo.

No movimento da crítica de Benjamin havia preocupação com a possibilidade do materialista histórico fetichizar a teoria do conhecimento e o conceito de experiência das ciências naturais, e assim vitimar-se em uma das maiores ilusões da modernidade, o progresso (Matos, 1999). Refletindo a respeito da geografia (des)humana da linha Kant-Herder-Ritter-Ratzel-Vidal, na linha da crítica de Matos / Benjamin, fornece elementos que levam à compreensão de que seus traços estão situados na disposição do espaço-tempo do progresso, e do homem abstrato. A filosofia da história calcada no progresso também deveria ser compreendida a contrapelo. “O progresso como dominação da natureza e a ciência que perde sua destinação humana culminam em catástrofe planetária” (MATOS, 1999, p. 59). A técnica – mediação do espaço vital / gênero de vida / paisagem – objetivando o progresso representava a dominação da natureza – da relação entre natureza e humanidade – que a avidez do lucro subsumia em sua regulação.

Matos (1999) chama a atenção para uma formulação benjaminiana: de que o materialismo histórico deveria reter não a ideia de progresso, mas a de atualização, para o combate com o pensamento burguês. O progresso preso ao fetichismo da mercadoria e da repetição, nos limites da *presentificação* do lucro, ofuscava a compreensão e a leitura dos homens concretos. “Quer dizer, para o filósofo da ordem e da medida, no final das contas, pode ser que o mundo seja um sonho, mas pode ser também que não o seja” (p. 72).

O materialista histórico tem o compromisso de não perder o homem de vista¹⁶³, a partir das conexões ontológicas fundantes, daí a percepção benjaminiana:

¹⁶³ Na crítica ao iluminismo, nem Benjamin e nem Marx não jogam a criança e a água da bacia fora. A realização da filosofia em sua superação é tarefa do proletariado. Há o risco de “nos transformarmos em instrumentos das classes dominantes” (p. 11) e com isso “nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer” (p.12), até o

“A história natural não chega até o homem, nem tampouco a história do mundo, que só conhece o indivíduo; o homem não é nem fenômeno, nem efeito, mas criatura” (BENJAMIN, 2012, p. 30).

A geografia (des)humana ambientada na institucionalidade afirmativa do Estado burguês não chegou até o homem, à maneira da história natural e da história do mundo; também chegou ao indivíduo, arrumado estatisticamente como população, distribuído segundo a funcionalidade imposta pela *civilização* (imperialismo).

A luta de classes é o que está aos olhos atentos do materialista histórico. “O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe trabalhadora e oprimida. Em Marx, ela surge como última classe subjugada, a classe vingadora que levará às últimas consequências a obra de libertação em nome das gerações de vencidos” (BENJAMIN, 2012, p. 16). A reflexão de Walter Benjamin capta em Marx o progresso no sentido da emancipação humana, a obra de libertação toma corpo, a razão necessita ser posta a serviço dos vencidos, assim o iluminismo segue o rumo da realização histórica posta na gênese do seu horizonte, entretanto não realizada por conta das mediações de segunda ordem à frente da processualidade social e da sociabilidade.

O iluminismo vai resgatando sua força emancipatória e apontando a possibilidade de canalizá-la para além dos marcos *civis* da emancipação política, tomando o sentido da,

[...] última e mais terrível oportunidade de corrigir a incapacidade dos povos para organizarem as suas relações segundo o modelo das suas relações com a natureza, através da técnica que dominam. Se a correção falhar, milhões de corpos humanos serão despedaçados e consumidos pelo aço e pelo gás – sê-lo-ão inevitavelmente – mas até os *habitués* dos terríveis poderes econômicos [...] não passarão por uma décima parte daquilo que a natureza promete aos seus filhos menos curiosos e mais sóbrios, aqueles que têm na técnica não um fetiche para a destruição total, mas a chave para a felicidade. Eles darão provas dessa sobriedade no momento em que se negarem a aceitar a próxima guerra como uma intervenção mágica. Pelo contrário, descobrirão nela a imagem do cotidiano, e essa descoberta propiciará a sua transformação na guerra civil conduzida pela magia do marxismo, a única capaz de fazer frente a esse tenebroso feitiço das runas (BENJAMIN, 2012, p. 122).

A esfinge erguida do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção resolve-se pelo caminho da ontologia que descobriu ao invés da técnica aprisionada o caminho essencial do trabalho, do *telos* trabalho x natureza.

Marx, herdeiro do iluminismo, consegue radicalizá-lo e ir além do que se propôs inscrever no conjunto da filosofia da história burguesa nos termos do *presente eternizado*, que percorre o caminho de Descartes à Hobbes, Rousseau, Condorcet, Vico, Kant e Hegel. Lefebvre (2006) recorda a proposição de Marx de superar a separação entre o filosófico e o não filosófico. Como realizar, segundo Marx, essa superação?

Mediante la crítica revolucionária. Nadie ignora hoy en día la tesis de que la clase obrera hereda la filosofía y la práctica social, para transformar ambas. La desaparición y la superación de la filosofía pura acompañan, según Marx, la superación y la desaparición del Estado, y esas dos obras (una del conocimiento, otra de la acción) se acompañan en un devenir conflictivo, remitiendo una a otra a través de la representaciones para por fin reabsorbese juntas en lo social a su vez transformado (p. 115).

O pior arquiteto também precisa estar de pé e sobreviver. Marx vai em direção à efetiva emancipação humana. O primeiro encontro começa a se desenhar a partir de 1843 – 1844 e segue seu rumo. Da essência humana buscada nos manuscritos econômico-filosóficos, vista pelo lado do distanciamento entre a essência e a existência em razão da negatividade do trabalho alienado à ideologia alemã a práxis revela a objetivação revolucionária (VÁZQUEZ, 2007). Pensando a respeito dos Manuscritos Econômico-Filosóficos, Vázquez (2007) afirma que para Marx o homem real-concreto é um homem sem essência, pois o existir está subsumido pelo trabalho alienado. Marx vai evoluindo a partir de seu ponto de partida – o homem – e vendo mais à frente na Ideologia Alemã o encontro entre a existência e a essência na práxis, na efetividade prática do existir ontológico do trabalho; considerando que o trabalho abstrato e a alienação correspondente é a realidade imediata do homem, mas o trabalho concreto e o valor de uso jamais podem desaparecer do horizonte, e o encontro se dará pela prática-teórica da ação revolucionária.

A libertação é um ato histórico e jamais um ato quimérico, do pensar abstrato, nesse sentido a libertação-emancipação até então não avançou pelas letras dos filósofos – apenas na ação-transformação calcada na práxis será possível romper o invólucro.

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer nossos sábios filósofos que eles não fizeram a 'libertação' do 'homem' avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à 'autoconsciência', e ao terem libertado o 'homem' da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real no mundo real e pelo emprego dos meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor [...], nem a servidão sem a melhoria da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A 'libertação' é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos (MARX, 2007a, p. 29).

O combate travado na *Ideologia Alemã* destitui, nas palavras de Marx (2007a) o homem feuerbachiano, para colocar em seu lugar os homens históricos reais. A libertação do homem pode se constituir como efetividade prática a partir da historicidade do legado produtivo capitalista que necessitava retornar aos reais produtores da riqueza social.

No contexto em tela, das mediações estabelecidas entre o trabalho estranhado e a propriedade privada nos Manuscritos de 1844, vinha à tona a produção social do homem alienado de si e do produto do seu trabalho, e já se constatava que produzir mercadoria era a condição da miséria – e dialeticamente da riqueza, mesmo implícita – do trabalhador. Os traços da acumulação e da centralização do capital também são destacados no bojo da problemática da alienação do homem. O trabalhador sujeita-se ao binômio alienação/estranhamento quando a propriedade privada ganha centralidade na divisão social do trabalho, sendo responsável pela lógica de desefetivação do homem no trabalho, mantendo o controle do excedente nas mãos da burguesia (RANIERI, 2001).

Ao ampliar a produção da riqueza plasmada pelos imperativos do cálculo, o trabalhador vê à sua frente a ampliação do mundo das coisas, a coisificação do mundo humano, pois a riqueza produzida representando a expropriação do seu trabalho apropriado privadamente significa desefetivá-lo pela fome e privação, pois sua produção se amplia ao passo em que se distancia a possibilidade de aproximação do que produz. Quanto mais produz mais contribui para a produção do ser humano estanhado, se insere num mundo que lhe obriga a tornar-se objeto para

poder ser visto, ter efêmera existência naquilo que tateia como sua obra, todavia segue servindo à lógica do tempo abstrato (carçaça) de maneira geral.

Quais são os caminhos possíveis para eliminar tais distâncias? E ao emancipar-se das coisas, escondidas sob o domínio da emancipação política, poder ser humanamente emancipado no âmbito da sociedade?

A sociedade moderna corresponde ao estágio da livre individualidade fundada sobre o desenvolvimento universal, entretanto permanece contida – tal a liberdade¹⁶⁴ – quando a produção social segue apropriada individualmente. Os contornos da emancipação estão assim limitados. Como refletir sobre tais limites?

As análises desenvolvidas por Marx (2010) lançam uma interessante orientação subjacente ao projeto emancipatório da modernidade. Ao refletir sobre a condição dos judeus alemães e sua pretendida emancipação, a partir do que escrevera Bruno Bauer, Marx compreende que o projeto emancipatório da experiência espaço-temporal que se desenvolvia resvala num hiato. Os judeus querem emancipar-se? “Enquanto o Estado for cristão e o judeu judaico, ambos serão igualmente incapazes tanto de conceder quanto de receber a emancipação” (MARX, 2010, p. 34). Alguns questionamentos são lançados:

Portanto, a título de que vós, judeus, almejais a emancipação? Por causa da vossa religião? Ela é a inimiga mortal da religião do Estado. Como cidadãos do Estado? Não há cidadãos do Estado na Alemanha. Como seres humanos? Vós não sois seres humanos, e tampouco aqueles a quem apelais (MARX, 2010, p. 34).

Bruno Bauer compreende que é preciso emancipar a nós mesmos antes de emancipar os outros. Mas o seu olhar vê uma questão judaica dissociada da especificidade histórica alemã. Uma questão política é teologizada para que a teologia não seja lida a partir da política. Assim Bruno Bauer vê que a emancipação do judeu está vinculada à emancipação da religião judaica.

¹⁶⁴ Conforme apontado num texto anterior: “O domínio da natureza se estendeu pela ilusão juridicamente formal da equivalência presente na ideia da troca justa (salário por trabalho) e da naturalização da propriedade privada. No sentido posto em Hegel, dos desígnios *naturais* do capitalismo, é-se livre mesmo nos cercamentos, por sua vez fortemente representativos da ‘liberdade’ no reino do capital, com as garantias do direito burguês” (DUTRA JR, 2013, p. 51).

A partir da sociabilidade advinda da experiência espaço-temporal moderna o *judeu baueriano* é o *homem (abstrato) egoísta*¹⁶⁵ *naturalizado*, pois as condições políticas e o compromisso ideológico pressuposto na visão de mundo baueriano não compreendem que o Estado emancipado da religião não tem equivalência ao homem emancipado dos constrangimentos que a religião traz. A superação política da religião não equivale à superação da religião.

É nesse ponto que se evidencia a compreensão *unilateral* da questão judaica. De modo algum bastava analisar as questões: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: *de que tipo de emancipação se trata?* Quais as condições que tem sua base na essência da emancipação exigida? Tão somente a crítica à *emancipação política* mesma poderia constituir a crítica definitiva à questão judaica e sua verdadeira dissolução na *'questão geral da época'* (MARX, 2010, p. 36).

Por não observar a amplitude da questão, Marx aponta em Bauer erros, por submeter a crítica ao 'Estado cristão' e deixar de lado o 'Estado como tal', por isso não avança para a investigação da relação entre a emancipação política e a emancipação humana, confundindo na sua explanação a primeira com a segunda, não chegando assim ao cerne da questão (MARX, 2010).

Na Alemanha a questão judaica não pode exigir que a emancipação política pressuponha sua dissolução, pois o Estado político ainda não se consolidou, e a questão judaica é meramente teológica.

A emancipação *política* do judeu, do cristão, do homem *religioso* de modo geral consiste na emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo, à *religião* como tal [...] O limite da emancipação política fica evidente de imediato no fato de o *Estado* ser capaz de se libertar de uma limitação sem que o homem *realmente* fique livre dela, no fato de o Estado ser capaz de ser um *Estado livre* [...] sem que o homem seja um homem *livre* (MARX, 2010, p. 38 – 39).

O Estado se emancipou de certos constrangimentos para manter o homem constrangido; nega o privado para garanti-lo. Divide a vida do homem entre o Estado e a sociedade civil; entre o público como constrangimento ao aparato da equivalência jurídico-formal mercantil, e o privado como trabalhador expropriado. O

¹⁶⁵ O homem egoísta equivale, conforme Marx, ao burguês – *bourgeois* – naturalizado como o homem *genérico* do sistema do capital, o homem limitado pelo valor de troca é a aparência efetiva e cotidiana do homem que se objetiva nas relações sociais cindidas e abstraídas.

mesmo homem alimentando a circularidade do tempo do capital, se convertendo em *carcaça do tempo* sem ter consciência disto.

A emancipação do homem se faz por uma limitação, através de um mecanismo – Estado –, ou seja, ele tem garantida sua liberdade política, emancipado politicamente, assim como os escravos brasileiros pós-1888 são constrangidos pelo Estado à condição de ‘homens livres’, mais uma vez para estarem presos no ciclo do capital, do mais-valor que vinha se estabelecendo na formação econômico-social brasileira. Relativo a tal processo, observa Marx,

[...] ele se liberta *politicamente*, colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira *abstrata e limitada*, ou seja, de maneira parcial. Decorre, ademais, que o homem, ao se libertar *politicamente*, liberta-se através de um *desvio*, isto é, de um *meio*, ainda que se trate de um *meio necessário*. Decorre, por fim, que, mesmo proclamando-se ateu pela intermediação do Estado, isto é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, um *mediador*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem (MARX, 2010, p. 39).

O Estado político assim constroi a abstração a que o homem vê-se preso. O homem egoísta – *bourgeois* – membro da sociedade burguesa é o homem emancipado politicamente, e o universal do homem inaugurado pela moderna experiência espaço-temporal burguesa. O homem que posteriormente votará e será votado, poderá contratar outros homens como seus iguais, pois a troca, sob a chancela do Estado será uma troca justa.

A emancipação política coincide para Marx (2010) com a dissolução da sociedade antiga e com a revolução política equivalente da revolução da sociedade burguesa – 1789 representa: *liberte, égalité, fraternité*. Nas formas sociais do metabolismo feudal, mesmo em crise, havia um caráter político imediato ligado ao soberano; na sociedade burguesa o Estado foi lançado à objetivação da nação e tornou-se como Estado político um assunto universal, decompondo a sociedade burguesa em seus componentes mais simples, de um lado os indivíduos e no outro os componentes materiais e espirituais que dão condição vital à experiência (MARX, 2010).

A constituição do trabalhador abstrato, da efetividade do dinheiro na centralidade do ser social politicamente emancipado demonstra o caráter mesmo desse tipo de emancipação. A emancipação política reduz o homem ao egoísta

membro da sociedade burguesa, tendencialmente naturalizada nessa abstração; e ao cidadão, pessoa moral, que circula impossibilitado de ser visto pelo outro de si como trabalhador, o seu ontologicamente equivalente. A emancipação política foi um legado da modernidade, todavia a emancipação humana é ainda distante.

O caminho da emancipação humana aponta Marx (2010), é o caminho do encontro entre o homem individual real que recuperou o cidadão abstrato-formal e se tornou “[...] *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica [...]” (p. 54), quando suas forças próprias equivalerem às forças sociais, sem separar estas nas formas da força política. O homem concreto foi desmanchado pela cisão fundante da experiência espaço-temporal moderna em seu metabolismo social dominante, mas permanece sólido como a possibilidade de ruptura entre a emancipação política e a emancipação humana. Recusa desmanchar-se no ar. O projeto emancipatório da modernidade, ao estar preso entre os limites e possibilidades postas pelo hiato entre a emancipação política e a emancipação humana, precisa, assim como Marx se refere à filosofia, ser superado para realizar-se, e o caminho da superação, do salto dialético passa pela efetivação histórica da emancipação humana.

A geografia constituída hegemonicamente no movimento histórico de sua institucionalidade corroborou com a emancipação política, privilegiando a raiz metafísica / idealista (Kant-Herder-Ritter – acrescenta-se Comte e o positivismo) e reiterou a filosofia da história que naturalizou o *pacto social* e sua *vontade geral* na sociedade civil como força motriz (abstrata; alienante).

Essa(s) geografia(s) se exprime(m) como: geografia do Estado unificado-centralizado (Ratzel); geografia da civilização (La Blache); geografia (des)humana de fundamento / feição *física* (Brunhes) e uma geografia dos complexos de fatos geográficos da organização do espaço (Monbeig); sendo todas efetivamente geografias do imperialismo, geografias que fomentam a produção dos territórios do trabalho abstrato, geografias (des)humanas.

A crítica da geografia dos territórios do trabalho abstrato precisa recolocar o homem concreto (o homem inserido nas classes sociais, o homem produtor de si e do real-concreto; e não o homem pasteurizado nos grupos / sociedade humanas ou na população) e sua *práxis* no centro do debate na ciência geográfica, retomar a dimensão ontológica; o ser que funda o social e o seu espaço-tempo.

6 A GEOGRAFIA DA ACUMULAÇÃO: TERRITÓRIOS DO TRABALHO / RIQUEZA ABSTRATA.

A concepção histórica de Hegel baseia-se na efetivação da verdade como verdade da evolução do Espírito do tempo. Hegel recoloca a humanidade na pauta, mesmo que nessa humanidade o indivíduo presente faça-se universal pelo particular, a história se sobrepõe ao ser do homem / indivíduo histórico (concreto). Lessa (2015) levanta três grandes questões por trás da concepção da história em Hegel: a primeira delas centra-se no fato de que a passagem lógica do Espírito do estágio mais simples ao mais complexo postula que os estágios mais evoluídos não ultrapassem o desenvolvimento dos estágios mais primitivos.

O futuro está contido no início do presente posto, o fim é também o *a priori*, a circularidade do Espírito é o *ad aeternum* da ideia convertida no real consciente posto logicamente – por isso Mészáros (2008) cita a *presentificação* como corolário da filosofia da história hegeliana, ao que Walter Benjamin (2013a) faz o paralelo na salvação, o acontecer *natural* – a concepção teleológica da história em Hegel traz o indivíduo histórico como homem abstrato do universal para-si do Geist. Por essa razão Lessa (2015) indica que “[...] nem o ontologicamente novo (o antes inexistente) nem a negação ontológica do existente (a destruição do velho) podem comparecer nesse sistema” (p. 456).

Da primeira premissa do *telos* histórico hegeliano deriva o segundo grande postulado / ideia: o ‘fim da história’. Com a história equivalendo à evolução do *Geist* ao para-si, uma vez a humanidade reconhecendo a essência do mundo e de si própria, uma nova e superior relação da humanidade com o mundo iria realizar-se. A princípio o sujeito contraditoriamente não conhece a essência do mundo, depois chega-se à identidade entre o conteúdo da consciência (que parte do particular) e a essência do mundo; dessa maneira passa-se da contradição à identidade sujeito-objeto: “A humanidade, ao final, descobre que o mundo é o que ela faz de si própria; o mundo revela-se como a humanidade que se fez mundo social” (LESSA, 2015, p. 457).

Na arrumação / ordenação regulatória mercantil do mundo da sua época (Hegel), o começo é o seu próprio fim e o fim determinado no começo; as categorias imanentes são categorias da evolução do Espírito que a história põs realidade consciente de si; as categorias propriedade privada, sociedade civil, Estado, capital,

trabalho (abstrato), direito, objetivam-se no fim e no começo do *Geist*. A contradição supera-se na identidade da consciência-de-si universalizada.

Esta superação da contradição na identidade estaria se realizando nos dias de Hegel. Da Revolução Francesa e da Revolução Industrial emergiria uma humanidade cujos indivíduos teriam plena consciência de, enquanto indivíduos, serem burgueses, proprietários privados, *locus* do individualismo e do egoísmo. Concomitantemente, tanto a humanidade quanto os indivíduos também teriam consciência que não há indivíduos sem sociedade e que, portanto, não há propriedade privada sem uma ordem que lhe dê respaldo. O egoísmo essencial do burguês apenas pode se efetivar na vida cotidiana como partícipe de uma totalidade social que garanta a ordem imprescindível (LESSA, 2015, p. 457).

Nesses termos é que Hegel faz com que a história e a humanidade aproximem-se, ampliando o passo, do natural ao histórico, que não fora dado até então. Mesmo assim a ontologia hegeliana não estava ancorada na materialidade do metabolismo societal que funda a possibilidade da autocriação humana (ser social – passo que será dado em Marx) como pressuposto do natural que se faz histórico e do histórico que se põe natural.

Para Hegel o Espírito e não o trabalho é o fundante do ser, apesar do último se colocar na composição da condição do particular mediatamente universalizado, contudo não consiste no ato histórico do homem que se faz homem – produzindo em sociedade e produzindo-se socialmente.

A história, colocando-se pela astúcia da razão, deu à circularidade mercantil a condição historicamente finalística, situada no começo e fim da consciência do em-si-para-si, efetivando como Ideia / Espírito materializado no Estado. Hegel decretou a circularidade $D - M - D'$ como o permanente universal, como aquilo que a história pôde desenvolver (o Espírito é o que está posto e substancialmente se basta); no sistema idealista hegeliano não cabia a outra face da contradição por não ser a imediata identidade: o $M - D - M$.

Sendo a história o desenvolvimento da contradição sujeito-objeto que articula o mundo e o espírito de cada época, ao se superar essa contradição pela identidade, a história não mais será impulsionada a novos desenvolvimentos; a humanidade continuará a desenvolver as forças produtivas, o conhecimento etc., mas sempre no patamar dessa identidade. Em poucas palavras, a história estaria destinada a terminar na sociedade burguesa; esta é o final, posto desde o início, da evolução do *Geist* em-si ao para-si (LESSA, 2015, p. 457 – 458).

A sociedade burguesa é a conformação ideal do Espírito do tempo, e já que a história é o desenrolar lógico a caminhar desde as etapas mais simples e iniciais às mais complexas, esta forma de sociedade seria conseqüentemente o máximo desenvolvimento do Espírito. Cabe uma questão: Hegel, conectando a humanidade à história chega por isso ao homem?

Essa resposta foi dada por Walter Benjamin quando percebeu que: “A história natural não chega até o homem, nem tampouco a história do mundo, que só conhece o indivíduo; o homem não é nem fenômeno, nem efeito, mas criatura” (BENJAMIN, 2012, p. 30).

O homem / indivíduo está plasmado pela continuidade do rumo do Espírito do Mundo, é o agente da Ideia nesse percurso (algo próximo do fator / agente geográfico da leitura do espaço-tempo metafísico empreendida pela geografia des-humana, o homem / indivíduo compunha o espaço de evolução estatal / civilizacional posto de início e sendo fim; imperialista).

A terceira ideia / postulado hegeliano tem o seu lugar relacionado à gênese da humanidade.

Tendo pouca informação referente aos dados históricos da sua época, a história da humanidade era pouco conhecida, a resposta dada por Hegel sobre a origem da humanidade segue de forma modesta a evolução do inorgânico ao orgânico, a sequência do simples ao complexo, por isso afirma que a sociedade é posterior à natureza (LESSA, 2015), ao que complementa,

Como a história seria a gradual e lógica elevação do *Geist* de seu em-si ao seu para-si, o seu início teria que ser o primeiro momento dessa elevação pelo avanço do conhecimento. A *conditio sine qua non* de todo processo do conhecimento é a existência de um sujeito (de uma consciência) que se relacione com um objeto pela pergunta: o que é isso? O início da humanidade teria que ser, portanto, o primeiro momento em que a humanidade, ao olhar para as suas condições de vida, interrogou-se: porque vivemos assim? Por que nosso destino é esse, não outro? A humanidade, para Hegel, se fundou como humanidade ao considerar como um problema desconhecido as condições imediatas de existência. As circunstâncias imediatas da vida compõem, nessa relação, como o objeto a ser investigado por um sujeito que necessita conhecer esse objeto. Estaria, desse modo, fundada a relação de conhecimento entre um sujeito (uma consciência) e um objeto (as condições objetivas da vida) (LESSA, 2015, p. 459).

A humanidade historicizou-se pela necessidade do conhecimento das condições imediatas da existência, o sujeito (consciência) ao deparar-se com a

necessidade de conhecer o objeto (condições da vida) colocou diante de si a investigação do seu particular, e com isso a ideia que vem à sua consciência a partir das condições com as quais se depara representa o seu histórico-humano, considerando que do particular advém o universal.

O particular como esfera do interesse do indivíduo e suas paixões¹⁶⁶ remete à realização do interesse individual que está calcado no universal, a objetivação / exteriorização vai se externando na filosofia da história hegeliana. Quando fala do indivíduo como objeto da história Hegel (2012) diz que “[...] a história parece apresentar-se como luta de paixões” (p. 91).

O interesse especial da paixão é, portanto, inseparável da realização do universal, pois o universal resulta do particular e definido e de sua negação. *O particular tem seu papel a desempenhar na história do mundo, ele é finito e, como tal, deve extinguir-se. É o particular que se esgota na luta, onde parte dele é destruída. O universal resulta precisamente desta luta, da destruição do particular.* Não é a Ideia geral que se envolve em oposição e luta expondo-se ao perigo, ela permanece no segundo plano, intocada e incólume. Isto pode ser chamado *astúcia da razão* – porque deixa as paixões trabalharem por si, enquanto aquilo através do qual ela se desenvolve paga o preço e sofre a perda. O fenomenal é que em parte é negativo e em parte, positivo. Em geral o particular é muito insignificante em relação ao universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A Ideia paga o tributo da existência e da transitoriedade, não de si mesmo, mas das paixões dos indivíduos (HEGEL, 2012, p. 88 – 89).

Ao indicar a designação da relação geral e histórica entre o homem / indivíduo, o particular, e o universal, prevalece na história a determinação da *astúcia* racional de algo que se desenvolve imanente à negação do particular que afirma o universal. O homem / indivíduo é o meio pelo qual se expressa a história, o universal. Prossegue Hegel,

Os homens [...] são fins em si em relação ao conteúdo do objetivo [...] O homem é um fim em si, apenas por virtude do divino que há nele – aquilo que de início designamos como *Razão* ou, até onde vão sua atividade e poder de autodeterminação, como *Liberdade*. (HEGEL, 2012, p. 90).

O *fio condutor* é o histórico que remete à Razão e à Liberdade que realiza um propósito voltado para uma dimensão ética, a humanidade realiza a *autoconsciência* da Ideia, o Espírito Absoluto.

¹⁶⁶ “Assim, o objetivo da paixão e o da Ideia são o mesmo. A paixão é a unidade absoluta do caráter individual e da proposição universal. Ela é uma coisa quase animaléscia – como o espírito em sua particularidade subjetiva aqui se torna identificado com a Ideia” (HEGEL, 2012, p. 87).

Na *Fenomenologia* a astúcia da razão comparece no espírito como vida ética de um povo, sendo enquanto sua realidade imediata: o indivíduo que é um mundo. Hegel (2011a) acrescenta: “O espírito deve avançar até à consciência do que ele é imediatamente; deve suprassumir a bela vida ética, e atingir, através de uma série de figuras, o saber de si mesmo” (p. 306); são espíritos reais, concretos, efetividades que ao invés de serem figuras da consciência são figuras de um mundo.

A humanidade se funda como humanidade no conhecer, na consciência que se eleva ao espírito. Lessa (2015) pontua o processo como a história, que para Hegel, vai exteriorizando-se:

Ao colocar sua própria história como objeto, a humanidade assume a si própria como um sujeito distinto do objeto. A história da humanidade, por esse ato, é convertida em um objeto externo à própria humanidade que põe a pergunta; pelo mesmo ato, a humanidade se funda como sujeito distinto de sua própria história convertida em objeto. A humanidade e sua história estabelecem assim uma relação de alienação (*Entfremdung*), a humanidade separa-se de sua própria história, esta entra na relação sujeito-objeto enquanto alg. o externo à própria humanidade. A humanidade se exteriorizou em um objeto e, ao fazê-lo, alienou-se de si própria. A alienação implica, requer, portanto, uma exteriorização (*Entäusserung*) pela qual a humanidade distingue-se de sua história, convertendo esta em algo externo a ela própria (LESSA, 2015, p. 459 – 460).

A história figura para Hegel como objeto externo a si (sujeito), o que permite à condição do Espírito realizar-se nas paixões, pela Ideia e pela *astúcia da razão*.

A humanidade, ao exteriorizar e alienar o sujeito (indivíduo) de si mesma, das condições de vida imediatas; se constitui como o desconhecido objeto a ser investigado pelo conhecimento. A humanidade constroi sua objetivação em algo a ela alienado e exterior (LESSA, 2015), se põe naquilo que não está situado em-si.

Conforme Lessa (2015), a partir do momento em que Hegel funda a relação sujeito-objeto na especificidade do seu idealismo, da maneira exteiorizada-alienada, o conhecimento e a história poderiam avançar. O avanço hegeliano referente à história está justamente amparado no fato da compreensão da humanidade (do homem / indivíduo) por seus atos e ações, de forma única e exclusiva, as ‘circunstâncias’ foram entendidas como resultado lógico e processual da ação humana no decorrer do tempo (LESSA, 2015); a história, ao ter como *pôr teleológico* – para Hegel – o movimento interno-externo da (auto)consciência que se põe Espírito pelo particular que se destitui em função do universal apoiado nas paixões / Ideia, recolocou o homem dentro da história.

A humanidade descobriu no objeto que investigava ela própria, e o que lhe pareceu algo exterior e alienado era a sua correspondente objetivação; na condição de sujeito do conhecimento se alienou e exteriorizou num objeto do conhecimento para ter condição de investigar a si, e com isso desdobrar a história (LESSA, 2015); por a história em movimento a partir do devir do Espírito, o mundo real a se realizar.

A compreensão a que – em oposição a estes ideais – nos deveria levar a filosofia é a de que o mundo real não é como deveria ser, de que o verdadeiramente bom, a Razão divina universal é a força capaz de se realizar. Este bem, esta Razão, em sua apresentação mais concreta, é Deus. Deus governa o mundo. O trabalho real de Seu governo, a execução de Seu plano é a história do mundo. A filosofia se esforça por compreender este plano, pois só aquilo que foi executado em conformidade com ele tem realidade, o que não está em acordo, não passa de existência sem mérito. Diante da luz pura dessa Ideia divina, que não é um simples ideal, a ilusão desaparece como se o mundo fosse um processo louco e vazio. A filosofia deseja identificar o conteúdo, realidade da Ideia divina, e justificar a realidade menosprezada, pois a Razão é a compreensão do trabalho divino (HEGEL, 2012, p. 92 – 93)

A realização na história coaduna-se com a capacidade de realização do Espírito como força imanente da razão divina, o governo do mundo, a força motriz da marcha e da substância que põe a marcha da história, cabendo a leitura racional do plano inscrito da identificação do conteúdo *ideal*.

Lessa (2015) vê esse momento como o primeiro em que as potências naturais não são mais necessárias para compreendermos a nós próprios, todavia complementa:

O gigantesco desse passo não pode ser exagerado [...] A humanidade, com Hegel, pode afirmar suas próprias potências, humanas e sociais, o fundamento de sua existência. Mais ainda. Hegel revela o que seria a ‘verdade’ da Revolução Francesa: o momento final da elevação da humanidade ao seu para-si. Napoleão seria a Razão a cavalo. A humanidade realizar-se-ia plenamente pelas mãos revolucionárias da burguesia – não poderia haver maior elogio da revolução burguesa! Hegel foi o filósofo da burguesia revolucionária em seu momento mais glorioso, a conversão do mundo feudal na imagem e semelhança do capital [...] O final da história em Hegel, é portanto, também, a justificativa burguesa mais elevada da Revolução Francesa (LESSA, 2015, p. 461).

As circunstâncias inauguradas nessa transição, de cujo *corpus* filosófico Hegel consubstanciou na verdade possível do caminho da Razão, as forças moventes da história da humanidade descobertas no devir sujeito-objeto supera

essa contradição como identidade, de um sujeito-objeto efetivado no único; complementaridade entre os diferentes conforme Lessa (2015).

No passo dado em direção à humanidade a perspectiva da liberdade para Hegel (2010), inserida no devir histórico, está em estreita ligação com o *Bem* – “[...] enquanto universal substancial da liberdade” (p. 164), ainda abstrato. De um lado as determinações gerais são exigidas, assim como os seus princípios, enquanto idênticos ao Bem; por outro a consciência moral como princípio abstrato do determinar, ambas exigindo a objetividade e a universalidade das suas determinações. Elevados à totalidade devem ser determinados, acrescenta Hegel (2010), idênticos à universalidade abstrata do Bem; sendo assim a identidade concreta da vontade subjetiva e do Bem, suas verdades, denomina-se *eticidade*.

Situando a história atento à *eticidade* Hegel procura determinar o substancial da liberdade na universalidade abstrata / concreta do Bem; trajetória que busca harmonizar a superação da contradição sujeito-objeto numa identidade equivalente ao movimento do em-si ao para-si da história, a centralidade inaugurada do mais-valor está consoante à harmonia da efetividade do Espírito, que corresponde à verdade. O Estado realiza a liberdade, o objetivo final absoluto, existindo por si mesmo para Hegel (2012); consoante à sua funcionalidade. O Estado é a mediação para a condição histórica, é o objeto preciso da história do mundo, a forma da concretude do Espírito Absoluto que segue sua circularidade espiralada. A *eticidade* liga-se ao Bem e à Liberdade pelas formas de sua concretização, através do Estado.

A *eticidade* do Estado complementaria dialeticamente o egoísmo do indivíduo burguês; a ganância do burguês seria complementada pela prosperidade coletiva promovida pelo desenvolvimento dos negócios privados; singular e universal seriam parte de uma totalidade harmônica e equilibrada. Igualdade, liberdade e fraternidade, os ideais de 1789, finalmente se consubstanciariam na vida cotidiana pela plenitude da sociedade burguesa, aquela na qual a humanidade descobriu-se como seu único demiurgo (LESSA, 2015, p. 461).

A ideia de *eticidade* no movimento do em-si ao para-si serviu para corroborar com a premissa hegeliana de que reside no Estado o lugar em que a Liberdade se objetiva (HEGEL, 2012), considerando-a um *fio condutor*. A partir dessa premissa, fica claro que a liberdade corresponde às formas com as quais o mundo, experimentado por Hegel, se objetivava e exteriorizava; assentando-se naquilo que

era o traço e o produto histórico-espiritual da verdade posta; na mercadoria como representação do mundo burguês e sua centralidade e universalidade.

É necessário ressaltar, em consonância com Lessa (2015), que a maneira que Hegel concebe a teleologia da história articula necessariamente os momentos em que a humanidade se objetiva, aliena e exterioriza. O Espírito em-si, se descobrindo no conhecimento crescente do mundo e de si próprio; quando a partir do conhecer sai do sujeito se pondo como objeto para retornar ao sujeito, gradativamente direciona-se ao para-si e ao alcançá-lo, contudo,

[...] o que era um objeto alienado, exterior, revela-se a própria humanidade que se alienara, objetivara e exteriorizara (lembramos, para que fosse possível constituir a relação sujeito-objeto fundante do processo de conhecimento que é a história humana). A identidade sujeito-objeto é, também, a superação da alienação, da objetivação e da exteriorização. Agora que sabemos que somos nós a nossa própria história, a humanidade recupera a si própria, desalienando-se; a humanidade recupera o que lhe parecia externo como parte de si própria, 'desexteriorizando-se', se se permite a expressão. E, pelo mesmo andar da carruagem, o mundo objetivo deixa de ser o mundo que se opõe à consciência como um objeto a ser conhecido e se converte no mundo exterior que somos nós próprios. A humanidade se 'desobjetiva' [...] (LESSA, 2015, p. 462).

Ao se descobrir, se conhecer como humanidade, o homem / indivíduo é história como processo da objetivação, alienação e exteriorização no e do universal (pela diferenciação do particular); o autoconhecimento é capaz de pôr a história, todavia como revelação da verdade da Ideia que é o movimento da circularidade em espiral do Espírito Absoluto no espaço-tempo. "A história [e a geografia] do mundo em geral é o desenvolvimento do Espírito no *Tempo*, assim como a natureza é o desenvolvimento da Ideia *no Espaço*" (HEGEL, 2012, p. 135).

A história [geografia] e a humanidade são a descoberta do homem / indivíduo de si próprio equivalendo à sua objetivação / alienação / exteriorização no limite da descoberta de *si* como mundo, todavia o mundo mercantil; o valor de troca e o trabalho abstrato convertem-se em categorias do *universal*; o que coloca a filosofia da história de Hegel em consonância com a mão invisível de Adam Smith.

Essa relação não escapou à análise de Mészáros (2002), que percebeu a tentativa hegeliana de encerrar de maneira arbitrária, nos seus escritos, a dinâmica da história no ponto chave do *presente eternizado* das formas da sociabilidade e do metabolismo do capital, mantendo a supremacia colonial europeia, o movimento da história era objetivamente inexorável, e em sua lógica imanente não poderia

atenuar-se por projetos subjetivos nem via intervenção voluntarista. E assim demarca a confluência entre a mão invisível e o Espírito Absoluto:

Exatamente como Adam Smith, Hegel adotou o ponto de vista do capital, incorporando com grande sensibilidade os princípios da economia política de Smith em sua magistral concepção filosófica. Todavia, precisamente nos anos mais importantes de sua formação intelectual, Hegel foi também um contemporâneo da Revolução Francesa de 1789 e de todos os levantes sem precedentes históricos que a seguiram – dotados, pela primeira vez na história, de um sentido significativamente global [...] Hegel enfraqueceu e até aboliu completamente os antagonismos percebidos da dinâmica histórica objetiva em suas sínteses conciliatórias (MÉSZÁROS, 2002, p. 55).

Adam Smith (2013) via a divisão social do trabalho como consequência de “[...] certa propensão da natureza humana” (p. 19), tal propensão é um dos princípios originais da natureza humana, não podendo ser explicado além dele mesmo. A economia política encontrava sua *mão invisível* responsável por harmonizar e naturalizar a divisão social do trabalho capitalista como a divisão social do trabalho intrínseca à *natureza humana*, apresentando o presente *harmonizado* via capital como a *oikonomia* apriorística.

Hegel postula o ‘*espírito do mundo*’ tendo caráter conciliatório, que solucionava as inúmeras contradições reais, sem a necessidade de questionar o mundo social da *sociedade civil*, o que desemboca na falsa mediação entre a individualidade personalista (o particular) e a universalidade abstrata (o universal) (MÉSZÁROS, 2002), a Europa é o destino final do Espírito, do *fim da história*. Esse cenário construído pela filosofia da história hegeliana acaba por apontar para o reino instaurado e *eternizado* do sociometabolismo do capital.

Deste modo, o ‘destino essencial da Razão’ e o ‘desígnio final do Mundo’, no sistema hegeliano, terminava sendo o mundo prosaico do ‘capital permanente universal’ (ou seja, certa maneira de produzir e distribuir a riqueza), que funciona por meio da cruel *compulsão* imposta a cada um dos indivíduos, pela ‘complexa interdependência de cada um em relação a todos’, em nome da ‘racionalidade do real’ e da ‘realização da liberdade’ (MÉSZÁROS, 2002, p. 65 -66).

Na ‘complexa interdependência de cada um em relação a todos’ está o *natural* da divisão social do trabalho parte da natureza humana, Hegel caminha de mãos dadas com Adam Smith. Mézáros (2002) aponta que a afirmação desta *interdependência* é mistificação ideológica, colocando a sociedade de mercado num círculo fechado em si, do qual não se sai; caso fosse verídica a *compulsão* da

natureza do capital – de modo algum permanente – resultando da interdependência dos *indivíduos como indivíduos*, não restaria o que fazer, seria preciso inventar um mundo diferente do que se vive.

A conclusão do ‘avanço dialético’ a que chega Hegel é *ipso facto* pseudodialético, afirma Mészáros (2002); pois “[...] o *particular* personalista não pode ser mediado pelo *universal*¹⁶⁷ de Hegel, porque este só existe como ficção conceitual, útil apenas para si mesmo” (p. 66). A universalidade não pode ser efetiva a partir da contradição capital x trabalho, contudo Hegel buscou contornar essa impossibilidade.

Em Hegel, este problema é resolvido – ou melhor, contornado – com a ajuda de uma dupla ficção. Primeiro, com a ajuda do postulado lógico abstrato que liga diretamente o particular ao universal (inexistente) e convencionada idealisticamente que, ‘ao ganhar e produzir para seu próprio gozo, cada homem está *eo ipso* produzindo e ganhando para o deleite de *todos os demais*’. E, segundo, com a ajuda de uma mudança mistificadora, pela qual ele inverte o significado da compulsão. Depois de inventar completamente seus dois termos de referência – isto é, de um lado, a particularidade *eo ipso* de gozo-produção-harmoniosamente-recíprocos e, de outro, a universalidade com a misteriosa capacidade de eliminar conflitos – e após equiparar o ‘capital permanente universal’ à determinação axiomática da interdependência dos indivíduos entre si, ele tira a *compulsão* de onde ela realmente está: ou seja, dos *imperativos produtivos e distributivos que emanam do próprio capital, na qualidade de modo de controle sociometabólico historicamente específico*. Desta maneira oculta-se o fato de que o capital é uma *relação de propriedade – o meio de produção alienado incorporado na propriedade privada ou estatal* – historicamente criada (e historicamente transcendível) que é contraposta a cada produtor e governa a todos (MÉSZÁROS, 2002, p. 66 – 67).

Hegel cria uma espécie de ilusão que pressupõe o funcionamento harmônico de relações em essência contraditórias e conflituosas; uma mistificação da essência da produção capitalista aparecendo de forma invertida: o particular conecta uma relação desigual calcada na propriedade privada como se a produção individual garantisse o deleite de todos, e o universal por sua vez é a afirmação da harmonia de uma interdependência de todos de maneira anistórica, cuja relação fica deslocada do ‘chão da fábrica’. A inversão fica cada vez mais nítida; pois ao invés da efetivação de uma produção individual para o deleite de todos tem-se uma produção social para o deleite de uma minoria (que controla os meios de produção).

¹⁶⁷ “A verdadeira universalidade em nosso mundo realmente existente não pode emergir sem a superação das contradições antagônicas da relação entre *capital* e *trabalho* em que os indivíduos particulares estão inseridos e pela qual são dominados” (MÉSZÁROS, 2002, p. 66).

Mészáros (2002) aponta que a *compulsão* se converte de realidade histórica opressiva em virtude *atemporal*, tendo por base a condição indiscutível e ontologicamente inalterável de que a raça humana se compõe de indivíduos particulares, apagando os rastros da realidade objetiva das classes sociais em antagonismo e o fato de todos os indivíduos pertencerem a uma das duas classes da sociedade burguesa; a compulsão na verdade tem vinculação direta com a obediência a que todos devem ter no mundo real em relação à objetivação no âmbito do sociometabolismo do capital, elo que não se dá apenas na forma de indivíduos *particulares*, mas como *indivíduos que pertencem a uma classe* particular. Mistificar a existência objetiva das classes sociais é reiterar o *ad aeternum* da marcha do Espírito no Tempo, que tem nas formas do capital o desenho ideal construído por Hegel.

[...] não devido às inalteráveis determinações ontológicas, mas como resultado da divisão do trabalho historicamente gerada e mutável, que continua prevalecendo sob todas as formas concebíveis do domínio do capital – os indivíduos são mediados entre si e combinados em um todo social *antagonicamente estruturado* por meio do sistema estabelecido de produção e troca. Este sistema é regido pelo imperativo do valor de troca em permanente expansão a que tudo o mais – desde as necessidades mais básicas e mais íntimas dos indivíduos até as variadas atividades produtivas materiais e culturais em que eles se envolvem – deve estar rigorosamente subordinado: é o imencionável tabu ideológico das formas e estruturas realmente assumidas pela perversa mediação institucional e material sob o sistema do capital que faz Hegel ir atrás do postulado da mediação direta da individualidade particular graças a uma fictícia universalidade abstrata, de modo a extrair dela com miraculosa destreza o ‘capital permanente universal’ como entidade inteiramente des-historicizada (MÉSZÁROS, 2002, p. 67).

Com a retirada da objetivação histórica do plano estrutural das classes sociais e sua posição no processo produtivo, e abstraindo os indivíduos como particulares (e não pertencentes às classes historicamente particulares) ligados à uma universalidade abstrata Hegel permite o capital como a história naturalizada ao ponto evolutivo máximo, a história *atemporalizada*, encobrindo a verdadeira questão.

Essa questão Mészáros (2002) aponta como algo relativo à perda do significado real da produção capitalista na ideia do *produzir para o próprio gozo*; perde-se a dimensão social da produção e, por conseguinte, sai de cena a classe dos indivíduos responsáveis efetivamente pela produção da ‘riqueza da nação’ e aquela que se apropria das benesses dessa produção; pondo o *histórico* no plano do *espírito* a existência de uma classe de indivíduos confinada à função subordinada da

execução de um lado e de uma classe de indivíduos particulares a exercer a função de *controle* do outro entra para o plano do que é *natural* / racional / real, logo uma parte indelével do caminho do *Zetigeist*. O constructo hegeliano fornece um modelo insuperável de uma concepção filosófica liberal.

Dessa maneira a estrutura da filosofia hegeliana mantém a substância burguesa; mantendo a ordem social do capital (sua particularidade personalista) e sustentando uma conciliação harmoniosa dos seus constituintes antagonismos em benefício de todos: “[...] assim eleva a imagem eternizada de sua ordem sociometabólica ao plano do direito racionalmente incontestável¹⁶⁸” (p. 68).

Segundo Mészáros (2002), Hegel, baseado na economia política clássica¹⁶⁹ aborda a divisão do trabalho e a desigualdade; ao fazê-lo funde meios de *produção* com meios de *subsistência* e *trabalho* com *força de trabalho hierarquicamente controlada* e socialmente dividida; também confunde *utilidade* (no sentido do valor de uso e da satisfação da necessidade) com *valor de troca* (a alienação do uso para satisfação do outro),

No mesmo espírito, as características da divisão do trabalho capitalista são deduzidas da ideia do ‘processo de abstração que efetua a subdivisão das necessidades e dos meios’, em completa harmonia com a universalidade auto-realizadora do Espírito do Mundo, eliminando assim as dimensões e implicações perniciosas do processo de trabalho capitalista. Consequentemente, Hegel diz que ‘esta separação da habilidade e dos meios de produção de um homem dos de outro completa e torna necessária, por toda parte, a dependência dos homens uns dos outros e seu relacionamento *recíproco* na satisfação de suas outras necessidades’. Daí, convenientemente, Hegel pode deduzir no parágrafo seguinte o mencionado ‘avanço dialético’ que mede a particularidade personalista com o universal pressuposto e transforma a compulsão que emana do capital em virtude eternamente válida (MÉSZÁROS, 2002, p. 69).

Os processos inerentes à produção capitalista aparecem sempre mediados entre o particular e sua ilusão anistórica e o universal irrealizável diante do caráter

¹⁶⁸ “Sabendo que pisa em solo não muito firme ao defender a qualquer custo a ordem das coisas estabelecidas, Hegel tenta conferir a ela o *status* da mais elevada racionalidade” (MÉSZÁROS, 2002, p. 70).

¹⁶⁹ “A *economia política* é a ciência que [...] tem então de expor a relação e o movimento das massas na sua determinidade qualitativa e quantitativa e no seu emaranhamento. – É uma das ciências que surgiram na época moderna, enquanto seu terreno. Seu desenvolvimento mostra algo interessante, como o *pensamento* (ver Smith, Say, Ricardo) encontra, na multidão infinita de singularidades que está inicialmente diante dele, os princípios simples da Coisa, o entendimento que nela atua e a rege. – Como, por uma parte, o elemento reconciliador é conhecer na esfera dos carecimentos o aparecer da racionalidade que reside na Coisa e nela atua, assim também, inversamente, é aqui o campo em que o entendimento dos fins subjetivos e das opiniões morais desabafa sua insatisfação e sua agrura moral” (HEGEL, 2010, p. 193 – 194). A apologia de Hegel em relação à *economia política clássica* mostra a proximidade que guardam esta última e sua concepção filosófica, que também se dispõe a trazer à tona o aparecer da racionalidade na Coisa e sua moralidade justificadora da ordenação do capital.

privatista do capital. A apologia hegeliana busca reafirmar as cisões escondidas a partir do primado da racionalidade a estruturar o todo orgânico que harmoniza o indivíduo / homem abstrato com a ordem social imanente ao tempo [e espaço] posto.

Hegel vê na *razão*, vinculada de forma imanente ao sistema de necessidades humanas, a articulação da particularidade com o todo orgânico e seus membros, ao que Mészáros (2002) indica ser o correspondente (todo orgânico) ao ideal hegeliano da sociedade capitalista e suas classes.

A mediação e a universalidade de Hegel produzem uma proclamada lógica ideal das divisões permanentes de classe, consolidada e perpetuada como *todo orgânico*; onde o antagonismo de classe permanece um conceito expressamente proibido e o “[...] conflito como tal deve ser mantido no nível da individualidade personalista na ‘sociedade civil’ burguesa, de modo a que todo edifício que incorpora o ‘princípio do Norte’¹⁷⁰ seja erguido sobre ele” (MÉSZÁROS, 2002, p. 70).

A mediação particular / universal em Hegel configura-se numa expressa negação / mistificação das relações de classe da sociedade capitalista. Nos *Grundrisse Karl Marx* (2011b) fala do *Universal*, ou o comum isolado por comparação, articulado e atravessado por múltiplas determinantes dos quais nenhuma produção prescinde, considerando-as historicamente.

As determinações que valem para a produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que, além da unidade – decorrente do fato de que o sujeito, a humanidade, e o objeto, a natureza, são os mesmos -, não seja esquecida a diferença essencial. Em tal esquecimento repousa, por exemplo, toda a sabedoria dos economistas modernos que demonstram a eternidade e a harmonia das relações sociais existentes (MARX, 2011b, p. 41).

Caso não se considere justamente o específico, que equivale à conversão que a produção capitalista realiza para os *universais* instrumentos de produção e trabalho acumulado em capital, a sociedade burguesa apareceria como uma relação

¹⁷⁰ “Assim, apesar dos grandes avanços em detalhamento de Hegel sobre seus predecessores, em sua filosofia da história ele nos ofereceu a condição de destino último atribuída ao ‘reino germânico’, que representaria o ‘ponto crítico absoluto’. Pois ele declarou que, naquele reino, o espírito do mundo ‘apreende o princípio da unidade da natureza divina e da humana, a reconciliação da verdade e da liberdade objetiva com verdade e liberdade que aparecem na consciência e na subjetividade, uma reconciliação cujo cumprimento fora confiado ao princípio do norte, o princípio dos povos germânicos’ [...] Hegel saudou o progresso sob o ‘princípio dos povos germânicos’ – inclusive os ingleses, que construíam um império, a seu ver, animados pelo ‘espírito comercial’ – como a ‘solução e reconciliação de todas as contradições’” (MÉSZÁROS, 2002, p. 63). O ‘princípio do Norte’ para Hegel condiz com o *status quo* da dominação capitalista em sua marcha histórica / do Espírito; escamoteando e naturalizando, por exemplo, a dominação dos ‘povos do Sul’ pelos países capitalistas avançados, conforme Mészáros (2002) aponta, ao negar a permanência das hierarquias estruturais do capital.

universal, natural e eterna. O *ethos* da naturalização, sustenta-se na desconsideração da dialética entre o *universal* e a *diferença*. Marx (2011b) situa essa mediação – entre o universal e a diferença – para demarcar as determinações históricas da produção, dos indivíduos produzindo em sociedade, situados em classes sociais historicamente constituídas.

A produção sociometabólica capitalista remete à apropriação da natureza¹⁷¹ segundo a mediação do capital. O universal da apropriação da natureza submete-se, sob o legado da expropriação do ser humano pelos imperativos do cálculo do tempo do capital e do mascaramento das relações sociais – onde a diferença não se apresenta à primeira vista – as marcas de uma sociabilidade estruturada sob a produção da vida a partir de equivalências estranhas ao homem.

Diante das tendências alienantes do capital o homem / indivíduo hegeliano colocou-se historicamente, contudo ainda não pôde romper com a abstração (metafísica) do ‘capital permanente universal’, em função dos princípios que Hegel estabeleceu ao estruturar a sociedade burguesa como o *a priori* e o *a posteriori* do Espírito do Tempo. O homem que emerge de uma realidade *única* foi o homem do *Eu* e do *único*.

Na *ideologia alemã*, Marx & Engels (2007a) elaboram uma crítica a Max Stirner¹⁷², que partindo de Hegel, constroi uma concepção filosófica e idealista do Homem, sempre individualizado nas formas egoístas, postas de maneira anistóricas, como *Eu / Único*. Max Stirner, ao abordar o homem, o naturaliza no isolamento reiterando o *particular* hegeliano.

No sistema sociometabólico do capital o complexo do ser social, em razão da intensa divisão do trabalho e da extração política forçada do trabalho¹⁷³ intensamente experimentado pelo homem, fixa a atividade social conformada como poder distanciado do ser humano num grau nunca antes alcançado, ao ponto da

¹⁷¹ Apropriação considerada por Marx como universal – o comum – a todas as sociedades e formas de organização social na História.

¹⁷²Max Stirner: “pseudônimo de Johann KasparSchmidt (1806 – 1856), filósofo alemão, ideólogo do individualismo burguês e do anarquismo, cuja obra mais famosa é de 1845: *O único e sua propriedade*”. In: nota de rodapé à página 68 de ENGELS, F. A situação da classe trabalhadora na Inglaterra. São Paulo: Boitempoeditorial, 2010. p. 68. Sobre Max Stirner há uma interessante passagem de Engels nesta obra que diz a respeito da concepção do mesmo sobre a relação entre os homens: “[...] os homens só se consideram reciprocamente como objetos utilizáveis: cada um explora o outro e o resultado é que o mais forte pisa no mais fraco e os poucos fortes, isto é, os capitalistas, se apropriam de *tudo*, enquanto aos muito fracos, aos pobres, mal lhes resta apenas a vida” (2010, p. 68). Essa passagem mostra bem de perto a maneira darwinista social com que Max Stirner concebe as relações entre os homens.

¹⁷³Para Mézáros sistema do capital é o mais poderoso sistema político extrator do trabalho forçado, como carcaças do tempo (2002).

realidade ser disposta ideologicamente pela filosofia idealista em abstrações de um *ad aeternum* apriorístico.

Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação do nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjecturas, é um dos principais momentos do desenvolvimento histórico até aqui realizado. O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que nasce da cooperação dos diversos indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a esses indivíduos, porque a própria cooperação não é voluntária mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir (MARX & ENGELS, 2007a, p. 38).

A forma do distanciamento que a evolução, a partir dos momentos iniciais de fundação e reprodução do ser social [o espelhamento que se esvai da consciência a partir dos pores teleológicos iniciais], do ponto de vista sociometabólico, engendram, na aparência, o produto da atividade das mãos do homem posto pelas mãos de outrem.

Nessa conjuntura a sociabilidade que se estabelece, e que se dá apenas pelo trabalho socialmente determinado, passa a partir da formação do Estado e da sociedade de classes, sob cuja origem estão subjacentes o controle da produção social nas mãos de poucos, a conformar a existência mediada em vínculos sócio-naturais aparentemente distanciados.

Os rastros do ser social nas sociedades de classes ocultam-se sempre na reafirmação ideológica dessa distância, para garantir a divisão do trabalho historicamente determinada, o poder e o controle da produção social nas mãos da classe dominante. No sistema do capital, a natureza mundializante da expansão acumulativa alça, pela primeira vez na história da humanidade, o conjunto das relações distantes / estranhadas à escala planetária.

Assim como as formas de intercâmbio e das forças produtivas, com o avanço da ciência e da tecnologia, dão ao ser humano a possibilidade de fruição a partir do produto da riqueza socialmente produzida – por liberar o tempo da produção via aumento da produtividade do trabalho; por outro lado o homem se depara com um tempo cujo imperativo é cada vez mais categórico no campo da expropriação do trabalho e do estranhamento de sua própria produção.

A propriedade privada dos meios de produção e sua constante reafirmação no âmbito do capital separou o homem daquilo que ele é capaz de fazer com as próprias mãos, desconectou-o aparentemente de sua relação direta com a natureza, fracionou sua vida em tempos de distinção não inteligíveis do em-si ao para-si.

Em contrapartida a classe trabalhadora permanece pressupondo a história universal em sua existência empírica-prática afirmam Marx & Engels (2007a), e essa existência é impulsionada na partilha da experiência histórico-mundial¹⁷⁴. Porém a partir do *Único*, do *Eu*, do *Homem*¹⁷⁵ (categorias da abstração em Max Stirner), o que existe é o francês, o inglês, o alemão. Mas além do trabalho dos homens sobre a natureza, há o *trabalho dos homens sobre os homens*, que as categorias centrais do idealismo alemão – e suas filiações – converte nas categorias abstratas supracitadas e na história pré-determinada de antemão, criada idealmente.

Marx & Engels (2007a), atentos ao significado de classe dos pressupostos contidos nos escritos de Max Stirner, ressaltaram o obnubilado central da reflexão stineriana, e analogamente do idealismo alemão: “[...] a sequência sucessiva de indivíduos em conexão uns com os outros é representada como um único indivíduo que realiza o mistério de criar a si mesmo” e prossegue no contraponto sobre os mistérios teológicos da ideia mostrando que “[...] os indivíduos fazem-se *uns aos outros*, física e espiritualmente, mas não fazem a si mesmos, seja no sentido de [Hegel], tampouco no sentido do ‘*Único*’¹⁷⁶, do homem ‘feito’” (p. 41).

Esse poder estranho que cria e não aparece, à semelhança de um titereiro, segundo Marx & Engels (2007a), acaba por se revelar como mercado mundial. As ‘formações’ ideais só se tornam inteligíveis por completo, se fundamentadas na práxis material. As formas e produtos da consciência não podem ser dissolvidos pela

¹⁷⁴ “Segue-se daí que a transformação da história [e geografia] em história [geografia] mundial não é um mero ato abstrato da ‘autoconsciência’, do espírito mundial ou de outro fantasma metafísico qualquer, mas sim de uma ação plenamente material, empiricamente verificável, uma ação da qual cada indivíduo fornece a prova, na medida em que anda e pára, como, bebe e se veste” (MARX & ENGELS, 2007, p. 40).

¹⁷⁵ Na *ideologia alemã* Marx & Engels (2007) realizaram a leitura crítica de tais categorias (o Único, o Eu, o Homem) e desvendaram os reais sentidos que emanam do argumento de Max Stirner. Essas categorias são, em essência, representantes da realidade pequeno-burguesa alemã elevadas de forma abstrata e especulativa à explicação do real.

¹⁷⁶ Quando Marx & Engels (2007) tecem suas críticas ao modo de leitura de Max Stirner da realidade, isso acontece em razão da desconexão entre as categorias abstratas que este utiliza para a sua análise [o Único, o Homem, o Eu]; categorias que se fundam num plano que parte das mesmas como equivalência entre a produção da ideia e o real produzido e não pelo sentido inverso. Sendo assim tais categorias mediatizam a naturalização do aparente, tornando a realidade escrava das abstrações ideais e desconsiderando a produção da materialidade metabólica como o locus explicativo das ‘determinações determinadas’. A ideia que expressa o imediato / aparente acaba por corroborar com a base ideal eternizando o que a vista alcança e reificando o capital como ‘motor da história’ universal, e não a luta de classes dos homens concretamente postos pela posição de classe que ocupam na estrutura social.

crítica espiritual (MARX & ENGELS, 2007a), assim como a sociedade não se transformará apenas pela crítica das ideias que se tem dessa mesma sociedade, ou das ideias que se tem nessa sociedade; mas apenas pelas relações reais, substrato de todo o ideal. A consciência não é mais que o ser consciente, que o homem consciente em seu processo de vida real.

Não por acaso os autores da *ideologia alemã* alertam que “[...] não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história, e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria” (MARX & ENGELS, 2007a, p. 43). O que Marx & Engels pretendem acentuar com isso é que os pressupostos reais empíricos e práticos do devir homem do homem, sempre latentes nas revoluções e na luta de classes, constituem o norte para a ação e intervenção. A práxis que está ancorada na história humana que,

[...] não termina por dissolver-se, como ‘espírito do espírito’, na ‘autoconsciência’, mas que em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. Essa soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real [*reale*] daquilo que os filósofos representam como ‘substância’ e ‘essência do homem’ (MARX & ENGELS, 2007a, p. 43).

As concepções históricas e a ação humana não podem desconsiderar essa base real sob a qual emerge a história, a sociedade, o espaço-tempo; pois nenhum destas ‘determinações determinadas’ do real podem ser postas como um *dado da percepção* (uma intuição), numa dimensão apriorística que desconsidera que as esferas da realidade e do existir são produzidas e não dadas *ad infinitum*, como o melhor dos mundos possíveis¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Como costuma dizer o personagem Pangloss de Voltaire, vivemos no melhor dos mundos possíveis, ironia do filósofo que ao longo do romance filosófico expõe mazelas da ordem social que se encontram sempre justificadas como algo que deveria acontecer daquela maneira, o melhor dos mundos é sempre pronto e acabado, mas os habitantes do castelo europeu de Thunder-ten-tronckh, onde vivem Cândido e seu mestre o filósofo Pangloss, quando chegam à América ouvem do escravo que as mutilações e a dor que sofrem cotidianamente é o preço que faz o açúcar chegar às mesas de tais castelos. VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. São Paulo: Editora 34, 2013.

O risco de cindir natureza e história no complexo relacional humano e incorrer em leituras naturalizantes da história, da filosofia, da geografia; por sua vez expressões da práxis material posta pela divisão social e territorial do trabalho, é o risco de corroborar com a ideologia dominante ao invés de combatê-la, reforçando a história apenas como “[...] ações políticas dos príncipes e dos Estados” (MARX & ENGELS, 2007a, p. 44), como o percurso do Espírito.

Hegel e sua filosofia da história¹⁷⁸ representa o que Marx & Engels (2007a) chamam da ‘mais pura expressão’ dessa historiografia [geografia] alemã, que não considera os interesses reais ou políticos imanentes à ordem reprodutiva social, mas vê à sua frente apenas pensamentos puros.

Vista por Max Stirner como palco das ideias que se defrontam, a história perde sua base material, ao que reage Marx & Engels de forma irônica:

A guerra santa não é travada por causa de barreiras alfandegárias, por uma constituição, pela praga da batata, pelo sistema bancário e por estradas de ferro, mas sim em nome dos interesses mais sagrados do espírito, em nome da ‘Substância’, da ‘Autoconsciência’, da ‘Crítica’, do ‘Único’ e do ‘Verdadeiro Homem’ (MARX & ENGELS, 2007a, p. 97).

As categorias abstratas são a *pedra filosofal*: “A História torna-se, assim, uma persona à parte, um sujeito metafísico, do qual os indivíduos humanos reais não são mais do que simples suportes” (MARX & ENGELS, 2009, p. 97).

Tanto em Hegel, e, por conseguinte em Bauer, a verdade é um autômato que se prova a si mesmo, alertam os autores da *sagrada família*. O homem só existe para corroborar com a História, é a ponte entre esta e a efetivação da verdade *autoconsciente*, metafísica. O Espírito é tudo; o homem-suporte sem este, nada.

O *modus* de reafirmação do Zeitgeist fica evidente quando Max Stirner faz menção da relação entre o *Eu* (egoísta), o nada e a criação: “Eu que sou o Meu todo, Eu que sou Único [...] Eu não sou nada no sentido do vazio, *mas sim* o nada criador, o nada a partir do qual Eu mesmo, como criador, tudo crio” (MARX & ENGELS, 2007a, p. 124).

O homem é a abstração presa em si, uma circularidade esvaziada que justifica a acumulação do capital que se desenvolve posteriormente na Alemanha,

¹⁷⁸ Acrescentam-se os autores centrais que Marx e Engels criticam na *ideologia alemã* e na *sagrada família*: Max Stirner, Bruno Bauer, Edgar Bauer, Szeliga e em menor grau Feuerbach (que representa um avanço quando se considera a forma com a qual sua filosofia aborda do homem – ainda que não rompa completamente com a abstração, pois considera o sensível fora do plano material).

um *Eu* que tudo cria para afirmar as verdades do capital, da acumulação e do dinheiro.

Ao se deparar com as relações capitalistas se desenvolvendo sob a forma do liberalismo, da expansão do mercado e da grande indústria, Max Stirner interpreta que todas as mazelas das condições sociais vigentes advém da crença que os burgueses e trabalhadores tem em relação à ‘verdade do dinheiro’ (MARX & ENGELS, 2007a, p. 200). Stirner imagina ser suficiente que burgueses e trabalhadores espalhados pelo mundo acordem dispostos a não mais crer na ‘verdade do dinheiro’ para que essa mesma ‘verdade’ fosse abolida; a condição essencial da produção e suas contradições são desconsideradas.

O dinheiro como produto do desenvolvimento das formas de intercâmbio e das forças produtivas e relações de produção no sociometabolismo do capital é algo que nada diz a Stirner, que acredita poder abolir qualquer coisa ou relação que seja a partir da abolição da ideia que se tem dessa coisa ou relação, por que isso Marx & Engels (2007a) afirmam que o dinheiro [real – pressuposto e pressuposição de relações sociais] nada significa “[...] para um [...] Max [Stirner], que dirige os olhos para o céu e volta o seu traseiro profano para o mundo profano” (p. 200), a fim (des)secularizar este mundo.

Na própria conformação propositiva de destituir a ‘verdade do dinheiro’ pela descrença no dinheiro revela a compreensão que Stirner tem de “burgueses” e “trabalhadores”. Para ele são uma massa sem especificidade, universalmente abstrata, e não uma constituição histórica e heterogênea, em que basta um desejo onírico para que a ‘verdade’: do dinheiro, da exploração, do egoísmo, etc. caíam por terra.

A *ideologia alemã* condensa uma crítica às formas idealistas e metafísicas da leitura da história e do homem, nesse sentido aponta para o fato das mesmas se alinharem com a naturalização do capital em seu processo acumulativo, deixando de lado a análise da forma base da sociedade burguesa: a mercadoria.

A sociedade produtora de mercadorias, afirma Dutra Jr. (2010), objetiva a existência como determinação dos imperativos do valor de troca, do trabalho que perde o sentido de sua existência quando se reduz historicamente à categoria dinheiro – valor de troca em essência –, um equivalente geral que permeia o fetiche, daí sua determinação central na sociedade capitalista. Nessa trajetória, o espaço-tempo produzido e inscrito historicamente nas mediações sociometabólicas do

capital, o trabalho socialmente objetivado no curso da história é posto a disposição da regulação capitalista, convertendo o espaço-tempo em território do trabalho/riqueza abstrata(o).

6.1. ACUMULAÇÃO DO CAPITAL E GEOGRAFIA: A PRODUÇÃO DOS TERRITÓRIOS DO TRABALHO E DA RIQUEZA / ABSTRATA(O).

A mercadoria é a equivalência material da objetivação / exteriorização das formas sociais e do espaço-tempo à qual o produto do trabalho toma corpo na sociedade capitalista. Representou o avanço histórico das formas teleológicas que perderam o espelhamento do *pôr* inicial.

A riqueza na sociedade burguesa aponta Marx (2013), apresenta-se como o quantitativo da mercadoria, e esta é a sua forma elementar. Há um duplo aspecto na mercadoria: é valor de uso (utilidade) e valor de troca (utilidade destinada ao intercâmbio).

Marx (2013) lembra que o valor de uso se efetiva apenas no uso ou consumo, e constitui o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social na qual se apresenta. No caso da sociedade capitalista são também suportes materiais do valor de troca.

Na *crítica do programa de Gotha* Marx (2012) vai destacar que ao lado do trabalho como produtor do valor de uso, logo da fonte da riqueza, está a natureza na condição de fonte dos valores de uso – sob os quais a constituição material da riqueza é garantida.

Porém é necessário ressaltar que os valores de uso são relegados a segundo plano na sociabilidade do capital. O valor de troca, que aparece inicialmente como a relação quantitativa em que se trocam valores de uso de um tipo por valores de uso de outro tipo (MARX, 2013) acaba por representar a especificidade do que os capitalistas buscam na mercadoria.

Uma quantidade x da mercadoria E pode ser trocada por uma quantidade y da mercadoria A, z da mercadoria B ou w da mercadoria C; essa relação expressa que os valores de troca são permutáveis entre si, possuindo uma grandeza posta numa razão direta. O valor de troca expressa uma forma de manifestação e um conteúdo além do que dele pode se distinguir (MARX, 2013). A equação mostra a

existência de algo comum, de grandeza equiparada, entre coisas diferentes, registra Marx (2013), e o que seria o comum da proposição?

Esse algo comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades físicas importam apenas na medida em que conferem utilidade às mercadorias, isto é, fazem delas valores de uso. Por outro lado, parece claro que a abstração dos seus valores de uso é justamente o que caracteriza a relação de troca de mercadorias (MARX, 2013, p. 115).

A troca de mercadorias, o intercâmbio estabelecido a partir da gênese e consolidação do capital, apresenta o valor de troca / valor¹⁷⁹ como a abstração do uso convertida em razão da troca / quantitativo e elevada à centralidade social. Nessa direção Marx (2013) vai afirmar: “Como valores de uso, as mercadorias são, antes de tudo, de diferente qualidade; como valores de troca, elas podem ser apenas de quantidade diferente, sem conter, portanto, nenhum átomo de valor de uso” (p. 116). Essa afirmação de Marx aponta para algo do qual a relação social capital não pode abdicar, pois as formas do valor estão relacionadas ao que fornece o fundamento acumulativo buscado pelos capitalistas.

Prescindindo do valor de uso dos corpos das mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho. Mas mesmo o produto do trabalho já se transformou em nossas mãos. Se abstraímos seu valor de uso, abstraímos também os componentes e formas corpóreas que fazem dele um valor de uso. O produto não é mais uma mesa, uma casa, um fio ou qualquer outra coisa útil. Todas suas qualidades sensíveis foram apagadas. E também já não é mais o produto do carpinteiro, do pedreiro, do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos nele representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato [...] Consideremos agora o resíduo dos produtos do trabalho. Deles não restou mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples geleia de trabalho humano indiferenciado, *i. e.*, de dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio [...] Como cristais dessa substância social que lhes é comum, elas são valores – valores de mercadorias (MARX, 2013, p. 116).

¹⁷⁹ Carcanholo expressa de forma didática a diferença e a relação entre valor de troca e valor “Enquanto o valor, então, é uma propriedade social inerente, interior à mercadoria, expressão nela das particulares relações sociais existentes e, portanto, uma categoria da essência da sociedade capitalista, o valor de troca é a sua forma de manifestação e aparece na superfície mesma dos fenômenos; por isso, diretamente observável. O valor é poder de comprar, o valor de troca é a compra efetivada ou pelo menos imaginada, com magnitudes definidas das mercadorias envolvidas [...] [Marx] usa o nome de valor de troca para referir-se à aparência do valor e a palavra valor a usa para sua essência” (CARCANHOLO, 2011, p. 14 / 20). In: CARCANHOLO, R. (org.). Capital: essência e aparência; vol.1. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

Na massa de trabalho *indiferenciado*, nos rastros do trabalho humano efetivado como valor de uso, todavia desconsiderado e desconectado na objetivação da produção capitalista sempre convertida em valor de troca / valor, é onde reside a afirmação privatista do capital na expropriação do trabalho para extrair valor que se valoriza: mais-valor. A conversão está clara para Marx (2013) ao expor que: “[...] um valor de uso ou bem só possui valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato” (p. 116), essa é a forma do trabalho típico e central para a reprodução do capital.

O dispêndio da força de trabalho, o trabalho humano igual é a substancialidade do valor, todavia ele é plasmado na corporificação mercantil do valor, é veículo do valor; e a intensificação do processo reprodutivo do capital abstrai todo trabalho e seus tempos heterogêneos na soma dos trabalhos individuais convertidos ao *abstractum* do trabalho do conjunto da sociedade, o trabalho é trabalho médio e o tempo de trabalho é tempo de trabalho socialmente necessário, para a produção do valor de uso e sua conversão no valor. A mercadoria é histórica e especificamente a produção de valor de uso para outrem; quantitativamente valor de troca e processualmente valor.

A determinidade do processo de valorização sinaliza para o pôr teleológico distanciado da efetividade aparente da vida real, a produção social e o espaço-tempo produzidos mediante a acumulação do capital são imediatamente expressão do trabalho abstrato via centralidade mercantil. O trabalho produtor de valores de uso, trabalho concreto; fica subsumido na fantasmagoria social média determinada do trabalho abstrato, o homogêneo da mercantilização da vida e da sua funcionalidade acumulativa (valor). Ressalta-se que a força de trabalho é a única mercadoria capaz de gerar valor.

A acumulação do capital vai ter por base a valor que se valoriza; efetiva-se como acumulação do valor, em razão da materialidade do ciclo do capital que se representa pelo que Marx (2013) expressou na relação: $P - D - C - C$ ¹⁸⁰. O ciclo do capital necessita que a produção de mercadorias complete seu percurso que passa do ‘chão da fábrica’ à distribuição-circulação chegando ao consumo, necessário para realizar o valor. O valor de troca sai do processo produtivo e se completa processualmente como valor apenas quando seu efetivo ciclo faz-se como consumo.

¹⁸⁰ Produção – Distribuição – Circulação – Consumo (mercadorias).

As mercadorias têm equivalência quantitativa entre si como valor de troca, e o processo produtivo do capital, pela necessidade de encurtar o seu ciclo, institui social e historicamente um equivalente geral ancorado na compulsão à diminuição do tempo de realizar o valor: o dinheiro; daí a produção guardar no seu ciclo a ampliação do valor cuja especificidade pode ser compreendida e representada através da fórmula geral: $D - M - D'$.

Em razão do imperativo do cálculo diretamente relacionado à realização cíclica do capital Dutra Jr. (2010) apontou que o processo produtivo do capital requer que a especificidade da relação capitalista se universalize. A existência das formas elementares (mercadoria e dinheiro) do capital em si não garantem a reproduzibilidade sociometabólica do mesmo, é necessário que as condições para tal se estabeleçam de forma contínua. Marx (2015) já advertia que o capital não é apenas resultado, mas necessária e fundamentalmente o pressuposto da produção capitalista.

O valor-capital, ou simplesmente capital, agora existe em si e para si. Utiliza-se das formas corpóreas das mercadorias e do dinheiro, mas não se confunde com elas. Ele se transforma não só em ser com vida própria: passa a ser o sujeito da sociedade e da história e transforma o ser humano em mero aspecto seu. É o que se pode chamar de *inversão do sujeito histórico e social* (CARCANHOLO, 2011, p. 19).

Como tendência, o capital sujeita todas as formas e estruturas sociais ao imperativo do mais-valor; contudo, Carcanholo (2011) destaca o limite que o capital encontra no desígnio da busca em alcançar o posto de sujeito absoluto da história, a limitação que torna inalcançável essa determinação reside na própria natureza contraditória da relação capital x trabalho como sociedade de classes.

Na sua fórmula geral $D - M - D'$, o capital se utiliza de suas formas corpóreas para efetivar o seu fim-em-si (KURZ, 2008) da valorização do valor. Parte do dinheiro (D) posto em ação na compra da força de trabalho social e politicamente disposta – coerção da *desigual relação justa* em que se confrontam como possuidores de mercadoria: um possui meios de produção e dinheiro, o outro força de trabalho –, gerando dispêndio da força de trabalho (M); e ao final retém mais dinheiro (valor) do que de início pôs em movimento (D'). O dinheiro é acrescido de valor – tempo de trabalho apropriado pelo capitalista – quando a força de trabalho gera mais dinheiro (valor) do que recebe como salário.

A especificidade da produção capitalista é a produção de mais valor, o capital na forma dinheiro é regulado de maneira específica (relações sociais) a gerar um valor excedente (o dinheiro é utilizado tendo por objetivo aumentar seu volume – o que envolve a reprodução das relações de produção), considerando que $C = c + v$ ¹⁸¹, C se dá como função de v, se há acréscimo em v (Δv), C será C' [$C' = c + (v + \Delta v)$] (MARX, 2004b, p. 42). A razão direta do crescimento de v é o que fornece substância ao mais-valor; nesse sentido a produção do valor excedente é necessariamente produção de sobretrabalho.

A produção do mais-valor, a acumulação do capital, tem relação direta com a composição orgânica do mesmo. Essa composição se dá pela mediação entre o capital constante (valor dos meios de produção) e o capital variável (valor da força de trabalho) (MARX, 2013). O acréscimo da composição orgânica do capital está na tendência histórica que leva os capitalistas em concorrência a aumentarem o seu capital constante (investimento em tecnologia, meios de produção, maquinaria, etc.) em detrimento do capital variável (força de trabalho). Essa tendência histórica do sistema do capital é denominada por Marx (2013) de *lei geral da acumulação capitalista*, e demonstra a lógica contraditória que sustenta a produção do mais-valor: a perda, a obsolescência histórica da substância que garante a acumulação, o processo torna supérfluo a força de trabalho; passando a se orientar pela acumulação do dinheiro em si (capital fictício, finanças – encurtamento da fórmula geral D – M – D' para D – D').

A dessubstancialização valorativa das mercadorias, inerentes ao decréscimo do trabalho concreto / vivo na produção das mesmas, faz com que o capital produza seres humanos como a imanente descartabilidade do processo produtivo e regulatório capitalista, nesse aspecto a produção capitalista é cada vez mais produção destrutiva (MÉSZÁROS, 2002; KURZ, 2008).

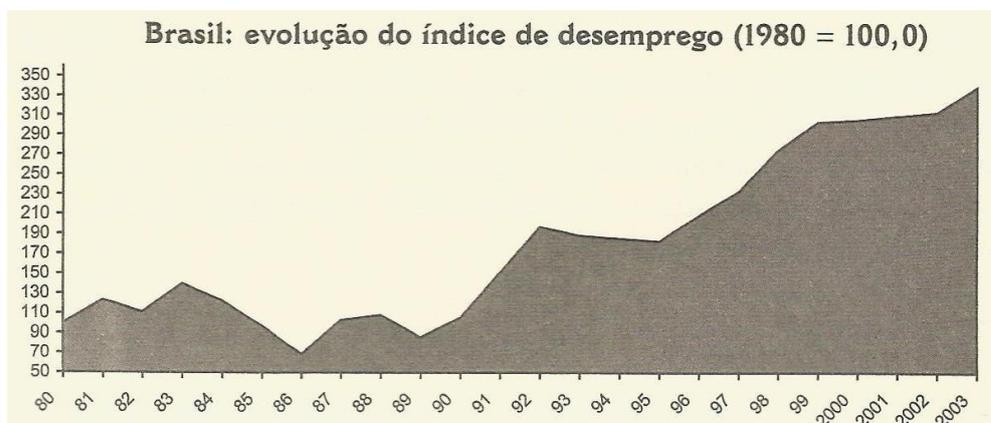
Nas três revoluções industriais, o Standard de produtividade foi levantado cada vez mais alto por meio da concorrência. Porém, quanto mais alta a produtividade, tanto menor a quantidade válida de trabalho representada por cada mercadoria e, portanto, tanto menor o valor desta. Aqui se manifesta a auto-contradição lógica do capitalismo: por um lado, a sua finalidade é a infundável acumulação de valor, por outro lado, é ele próprio que progressivamente retira a substância do valor das mercadorias. Historicamente esta contradição foi compensada pela expansão capitalista: quanto menor o valor de cada mercadoria, tanto mais mercadorias tinham

¹⁸¹ Segundo Marx, $C = c + v$ (Capital Total = capital constante + capital variável – o capital adiantado sobre a forma de meios de produção e matérias primas bem como o salário). O Capital livro I.

de ser produzidas e vendidas. Mas está aqui estabelecido um limite interno lógico. A qualquer momento deixa de valer a pena entulhar o mundo com mercadorias. Juntamente com a substância do valor cai também o poder de compra, pois este é apenas um momento daquela. Na terceira revolução industrial a equação já não dá certo: ao desemprego global em massa corresponde a desvalorização interna das mercadorias. Com uma dose de substância do valor tornada homeopática, os produtos já são autenticamente apenas bens naturais; pelo que só artificialmente podem ser forçados à forma do preço em dinheiro (KURZ¹⁸², 2008, p. 1).

O avanço da acumulação e centralização do capital (o primado monopolista) de forma contraditória vai nutrindo o processo mercantil calcado na escassez historicamente determinada da força de trabalho humana, com isso produz a superpopulação relativa, um excedente de trabalhadores que funcionam como reserva regulatória do preço da força de trabalho e funcional nos embates políticos do capital *versus* trabalho. Os desempregados estruturais, produzidos historicamente no âmbito da lógica geral da acumulação capitalista compõem um excedente supérfluo e cada vez mais numeroso (ver gráfico abaixo).

GRÁFICO 1 – EVOLUÇÃO DO ÍNDICE DE DESEMPREGO NO BRASIL



Fonte: POCHMANN, M. Desempregados do Brasil. In: ANTUNES, R. (org.). Riqueza e miséria do trabalho no Brasil. São Paulo: Boitempoeditorial, 2006; p. 60.

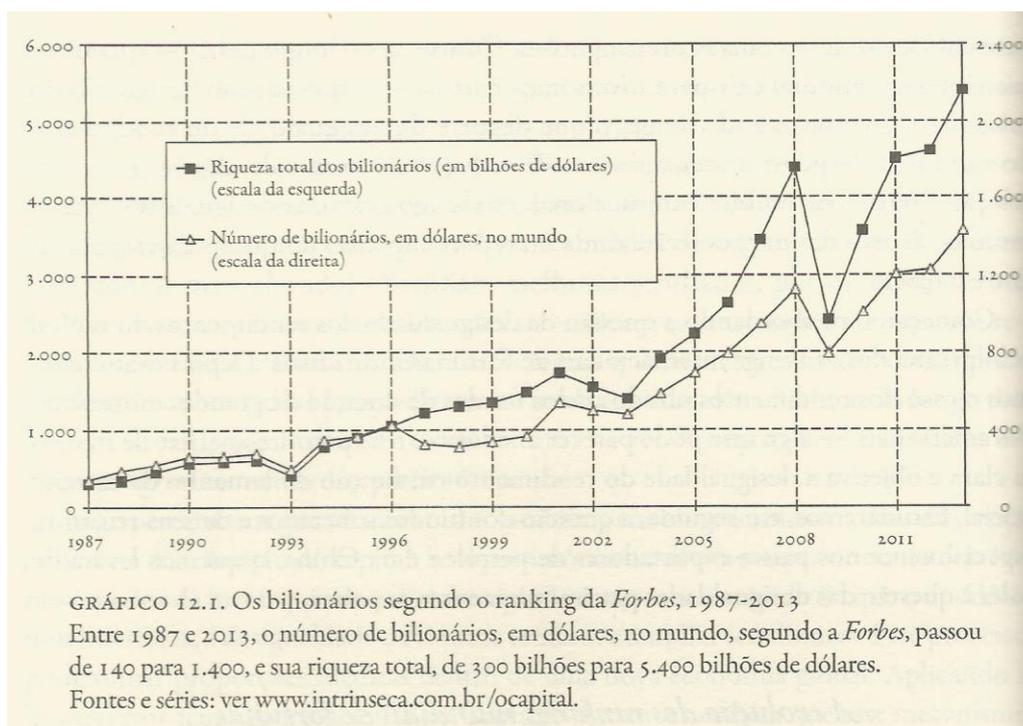
Paralelo à evolução do desemprego no Brasil, a concentração de renda (capital) se mantém (os 10% mais ricos permanecem com mais de 40% da renda do país segundo IBGE¹⁸³), concentração e centralização são inerentes à acumulação capitalista, nesse ínterim o discurso do mercado livre de base liberal não faz sentido diante da processualidade contraditória do capital; por essa razão Marx (2004a) já

¹⁸² In: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz199.htm>, acesso em 07/09/2015.

¹⁸³ Fonte: <http://g1.globo.com/economia/noticia/2014/12/10-mais-ricos-concentram-40-da-renda-do-pais-diz-ibge.html>, acesso em: 05/08/2015.

apontava que a concorrência leva ao monopólio e que a tendência é o capital cada vez mais concentrado e centralizado em poucas mãos (dimensão monopolista e imperialista). A concentração é tendencialmente crescente (observar gráfico abaixo que faz menção a um período recente).

GRÁFICO 2 – BILIONÁRIOS SEGUNDO RANKING DA *FORBES* - ENTRE 1987 E 2013



Fonte: PIKETTY, T. O capital no século XXI. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014; p 422.

Como a acumulação é o primado ininterrupto dessa forma de sociabilidade¹⁸⁴, e a população trabalhadora excedente é um produto necessário ao *modus operandi* do desenvolvimento da produção e da riqueza capitalista, é ela própria a alavanca da acumulação e condição de existência do sistema sociometabólico capitalista (MARX, 2013). A superpopulação relativa alimenta a massa de fornecimento de trabalho vivo aos diversos ramos da produção e sua regulação; a mobilidade do trabalho e dos trabalhadores entre ramos diversos da produção são fundamentais como garantia da ampliação do valor; mesmo que de forma lenta e gradual a tendência seja o decréscimo do capital variável.

¹⁸⁴ “A produção de mais-valor, ou criação de excedente, é a lei absoluta desse modo de produção” (MARX, 2013, p. 695).

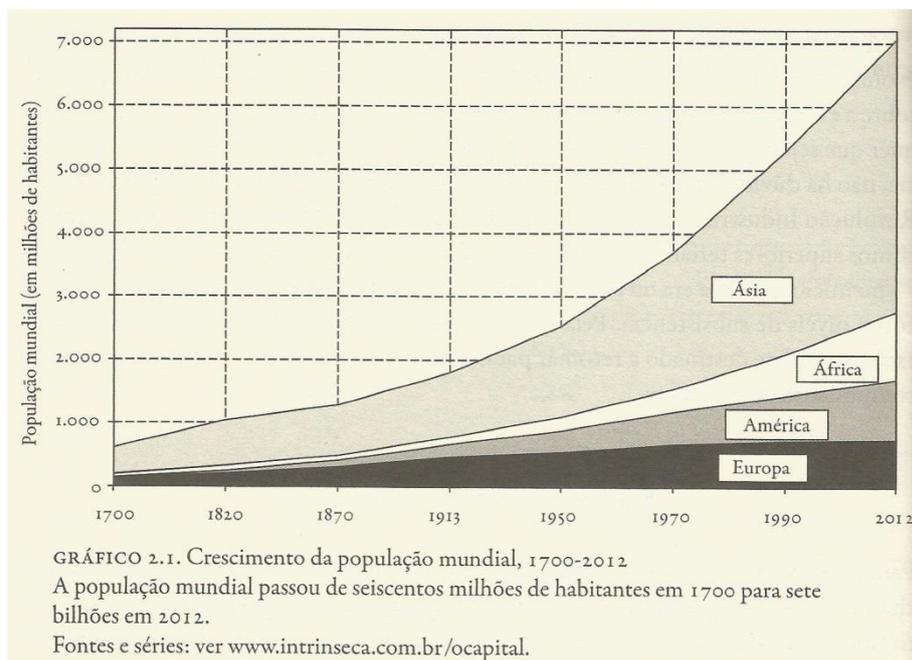
Depois de ter assim explicado a produção constante de uma superpopulação relativa de trabalhadores como uma necessidade da acumulação capitalista, a economia política, desempenhando o adequado papel de uma velha solteirona, põe na boca do *beau ideal* [belo ideal] de seu capitalista as seguintes palavras, dirigidas aos 'supérfluos' postos na rua por sua própria criação de capital adicional: 'Nós, fabricantes, fazemos por vós o que podemos, multiplicando o capital de que necessitais para subsistir; e a vós cabe fazer o restante, ajustando vosso número aos meios de subsistência [...] À produção capitalista não basta de modo algum a quantidade de força de trabalho disponível fornecida pelo crescimento natural da população. Ela necessita, para assegurar sua liberdade de ação, de um exército industrial [de força de trabalho] de reserva independente dessa barreira natural (MARX, 2013, p. 710).

O capital ao impulsionar o dispêndio de nervos, músculos e cérebros da força de trabalho para produzir a mediação autovalorativa do valor representa a produção negada da subsistência no mesmo processo; produzir capital é produzir a coisificação pela centralidade *aparente* da coisa que se põe como relação social e desta que se põe coisificada, pois quando produz a mercadoria o trabalhador produz o seu não reconhecimento (produz algo do qual desconhece a totalidade do processo e produz para outrem) e produz a sua própria negação no ato de produzir-se trabalhador negado na mercadoria sem substância *viva* (trabalho vivo, concreto).

As exigências da sociabilidade do capital para com a superfluidade relativa da população, a garantia da massa de trabalho vivo – geração de valor – no processo produtivo em sua dialética *presença e ausência*, leva a existência dessa massa supérflua sob variadas matizes; vinculadas aos ciclos econômicos do capital e suas disposições espaço-temporais a superpopulação relativa aparece nas formas: flutuante, latente e estagnada (MARX, 2013).

A forma flutuante liga-se a repulsão e a posterior atração em maior número, de maneira que a população ocupada aumenta mesmo em proporção decrescente se considerada em razão da escala de produção. Sua conformação latente refere-se à renovação da população que garante a manutenção da fração flutuante, a divisão social e territorial do trabalho incluindo sua expressão cidade-campo e a disposição à mobilidade da força de trabalho. A terceira categoria, a estagnada, forma uma parte dos trabalhadores ativos, contudo ocupados de maneira intensamente irregular, proporcionando ao capital uma gama inesgotável de força de trabalho disposta à expropriação, pois sua condição de vida cai muito em relação ao nível médio dos trabalhadores (MARX, 2013).

GRÁFICO 3 – CRESCIMENTO DA POPULAÇÃO MUNDIAL DE 1700 – 2012



Fonte: PIKETTY, T. O capital no século XXI. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014; p. 80.

O continente asiático representa uma oferta de população excedente crescente que converge para o aumento da produção e do PIB, da participação no mais-valor na escala global. A evolução da população mundial acompanha o crescimento médio da economia capitalista, que mantém a média mundial de aumento do PIB em 3% no período de 1913 a 2012 (taxa de crescimento populacional 1,4% e de produção por habitante 1,6% - totalizando 3%). Considerando o período de 1700 a 2012 o crescimento do PIB mundial foi em média 1,6%, sendo que 0,8% desse montante foi proveniente do crescimento populacional e os 0,8% restante derivou-se do aumento da produção por habitante (PIKETTY, 2014).

O curioso é que a relação exposta por Piketty (2014) confirma justamente a análise de Marx (2013), pois ao observar atentamente a população perde participação na composição do PIB com o avanço histórico da acumulação capitalista, a *lei geral da acumulação* vai se efetivando: levando em conta o período geral (1700 – 2012), a composição do PIB matinha a proporção média de 50 % / 50 %: metade como crescimento populacional / e a outra metade como produção por habitante; no período mais recente (1913 – 2012) a composição do PIB se altera para a seguinte proporção 46% / 54%: 46 % de crescimento populacional / 54% como produção por habitante; o aumento da produtividade retira trabalho vivo do

processo produtivo, incorporando trabalho morto (abstrato – ligado ao crescimento do capital constante e ao aumento na composição orgânica do capital).

A expressão material média por sua vez não é capaz de dar conta da intensa precarização do trabalho onde as formas reinventadas de absolutização do mais-valor leva os trabalhadores a jornadas extenuantes e a salários absurdamente baixos e com isso regula a parte do trabalho vivo que alimenta o mais-valor, e essa regulação tem conexão direta com a expropriação dos supérfluos estagnados produzidos pelo capital, não à toa o trabalho escravo (semi-escravo) reaparece contemporaneamente (DUTRA JR, 2010).

QUADRO 1: O CUSTO ALTO DA MAIS-VALIA CHINESA: SALÁRIO/HORA PAGO AOS TRABALHADORES NAS TRANSNACIONAIS SUBCONTRATADAS QUE ATUAM NA CHINA

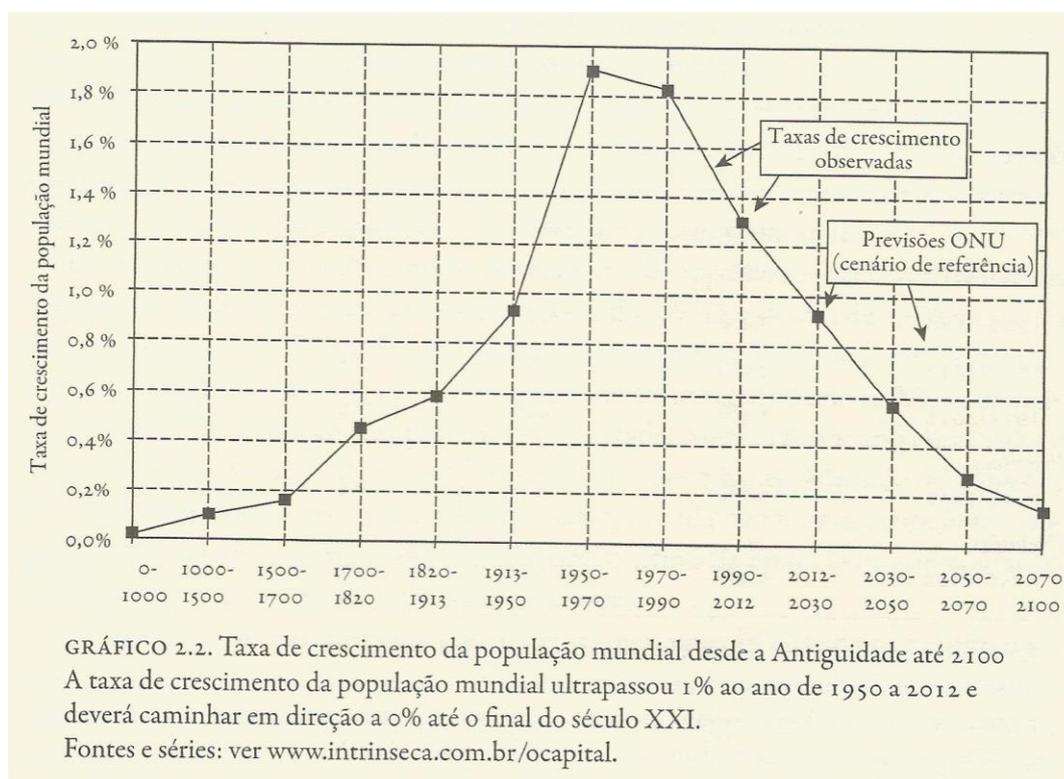
Empresa/Etiqueta Contratante	Fábrica na China	Salários por hora	Horas por semana
EspiritLabel (EspiritGroup)	You Li Fashion Factory	US\$ 0,13	93 (7h30 à 24h – 7 dias na semana)
J. C. Penney	ZhongMei GarmentFactory	US\$ 0,18	78 (turnos de 11 horas; 7 dias na semana)
Ralph Lauren, Ellen Tracy/ Linda Allard	Iris Fashion	US\$ 0,20	72-80 (turnos de 12 a 15 horas; 6 dias na semana)
Adidas Garment	TungTat GarmentFactory	US\$ 0,22	75-87,5 (turno de 12,5 horas; 6 ou 7 dias na semana)
Wal-Mart	Tianjin Yahua GarmentFactory	US\$ 0,23	60
Cherokee Jeans	MeimingGarment Factory	US\$ 0,24	60-70
Sears	Tianjin Beifang GarmentFactory	US\$ 0,28	60

Fonte: Jikings e Amorim - Produção e desregulamentação na indústria têxtil e de confecção. In: ANTUNES, R. (org.). Riqueza e miséria do trabalho no Brasil. São Paulo: Boitempo editorial, 2006.

Expressando a contradição da acumulação do capital, em meio ao que Marx (2013) analisou na relação entre o crescimento do capital e o necessário acompanhamento do crescimento populacional, produzindo superpopulação excedente, depois da década de 1970 a da financialização da economia capitalista, o encurtamento forçado da fórmula geral para $D - D'$, visando conter as contradições de classe inerentes à sua forma sociometabólica, ao dispensar o trabalho vivo da produção por meio da ilusão do dinheiro que gera a si mesmo; intensificou a *crise estrutural do capital* e expôs o quão direta permanece a necessidade do trabalho vivo, a centralidade do trabalho na formação do valor, pois mesmo com a *taxa*

decrecente do valor de uso da mercadoria a curva média da população seguiu o movimento desse decréscimo, da perda de substância da mercadoria, com a estagnação da economia o crescimento populacional (a produção de homens concretos) decresceu.

GRÁFICO 4 – TAXA DE CRESCIMENTO DA POPULAÇÃO MUNDIAL DESDE A ANTIGUIDADE ATÉ ESTIMATIVA PERTINENTE À PREVISÃO DA ONU PARA O ANO DE 2100

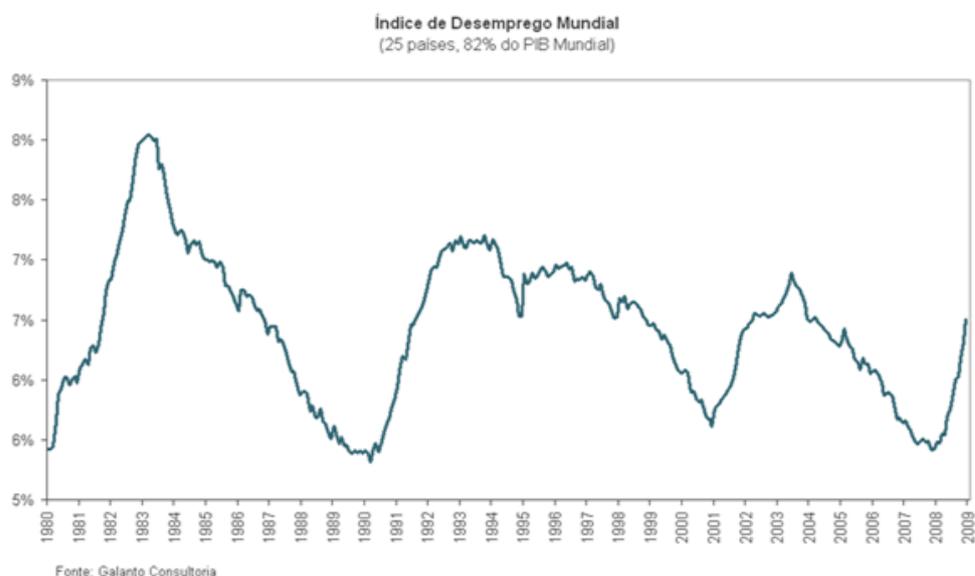


Fonte: PIKETTY, T. O capital no século XXI. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014; p 84.

A precarização do trabalho decorrente da intensificação da crise estrutural do capital mantém os trabalhadores cada vez mais distantes da inclusão, seja flutuante, latente ou estagnada¹⁸⁵; o trabalhador sente a cada passo da história sob o sociometabolismo do capital o peso de ser carcaça do tempo, quando inserido no processo produtivo (tendência à exploração acentuada do tempo de trabalho), ou de ser supérfluo diante da *lei geral da acumulação capitalista*. A média do desemprego mundial sai de menos de 6% na década de 1980 para pouco mais de 7% na década de 2009 (ver gráfico).

¹⁸⁵ Ver Mészáros 2002 e 2009; Antunes 2003 e 2006.

GRÁFICO 5 – ÍNDICE DE DESEMPREGO MUNDIAL EM 25 PAÍSES, 82% DO PIB MUNDIAL



Fonte: <http://www.galanto.com.br/galantoblog/?cat=12>, acesso em 10/09/2015.

O sociometabolismo do capital requer, portanto, que o trabalho e o trabalhador, estejam subsumidos direta ou indiretamente ao capital, dependentes da valorização incessante do valor. Quando Marx (2013) remete ao valor, eixo central da sociedade capitalista que o fetichismo da mercadoria apresenta ‘metafisicamente¹⁸⁶’, assim como o próprio sistema do capital, o que se coloca é a produção de um espaço-tempo da reificação da circularidade do capital, certificando a afirmação das formas da acumulação.

A conformação geográfica e da produção do desenvolvimento geográfico desigual do capital se dá pela afirmação dos territórios do trabalho / riqueza abstrata, que teve na geografia (des)humana um elemento de afirmação ideológica, levando-se em conta que a presença do homem abstrato / indivíduo, que compunha a paisagem como algo a ser distribuído, meramente como *população*, era a presença *naturalizada* do homem como mero trabalhador *abstrato*, como trabalhador flutuante, latente e estagnado disposto espacialmente na ordenação apriorística que fazia coro com as formas *naturais* da história e da geografia em Kant e com o espaço-tempo do *Zeitgeist* formulado no ‘capital permanente universal’.

¹⁸⁶ Se observarmos a economia política burguesa, a sociologia burguesa, assim como a geografia burguesa contemporâneas à Marx ou a nós não é difícil percebê-lo apresentando-se como o sentido que aqui se emprega a metafísico.

A geografia do capital é uma geografia dos espaços da miséria, onde a acumulação pressupõe uma apropriação do espaço (produção do território) perversamente desigual (CONCEIÇÃO, 2005). Em sua gênese o capital corresponde ao processo de produção social de um espaço-tempo *abstrato*, equivalente à reprodução do seu movimento autovalorativo, preponderando-se o trabalho abstrato e as contradições decorrentes; todavia historicamente determinado: o espaço-tempo é produto-processo no âmbito do produzir-se, da gênese do ser social e dos *pôres* teleológicos. O espaço-tempo da mercadoria e sua dimensão fantasmagórica e alienante é a tendência na produção do espaço pelo capital. Por essa razão a geografia que emergiu hegemônica no movimento de leitura do *universal* da modernidade delineou-se a partir das necessidades de ampliação do valor de troca.

A produção e a realização do valor confrontam-se com inúmeras contradições (capital x trabalho e capital x capital), que apontam para a posição chave do território na reprodução ampliada do capital. As questões relativas à produção do excedente e as reconfigurações que se apresentavam na estrutura do sistema do capital remetiam a intensificação das mediações de segunda ordem¹⁸⁷. O sociometabolismo do capital reproduz os territórios do trabalho abstrato e da riqueza abstrata como sua *forma* espacial.

A apropriação da natureza pelo capital evidencia como partindo da lógica de poder e espaço são moldados os territórios de troca que no bojo da ampliação privatista neoliberal e sua correspondente feição de classe apontam para novos ajustes espaciais que intensificam a apropriação privada do espaço (território) resultado das mediações no âmbito das relações sociometabólicas de produção e reprodução.

A ampla subordinação do valor de uso ao valor (uma das mediações de segunda ordem¹⁸⁸) em todas as esferas sociais abrange a lógica $D - M - D'$ e $D - D'$ na materialidade objetiva do *universal* na sociedade capitalista, “[...] a geografia do

¹⁸⁷ Ver Mészáros (2002, p. 180): Para além do capital – as mediações de segunda ordem foram elencadas no primeiro capítulo desta tese.

¹⁸⁸As mediações de segunda ordem são elementos estruturantes da sociabilidade capitalista que foram historicamente desenvolvidos pelo sistema do capital para ampliar sua condição dominante entre as distintas formações econômico-sociais, acentuando o caráter totalitário da reprodução ampliada, do lucro, da mais-valia (absoluta e relativa), viabilizando, na medida em que as forças produtivas e relações de produção seguem seu curso histórico, a marcha de universalização do valor de troca (de totalização histórica do capital). Ver Mészáros, Para Além do Capital, São Paulo: Boitempoeditorial, 2002, capítulo 4.

sistema do capital produz e é produzida pelo território que universaliza o valor de troca, o fetichismo e a alienação” (DUTRA JR, 2010, p. 86).

O território do trabalho / riqueza abstrata é fonte da permanência do ciclo e da aceleração do tempo de giro do capital, levando a burguesia a revolucionar os meios e relações de produção (MARX & ENGELS, 2007a). O que guarda efetivamente esse revolucionar? A reconversão das contradições do capital via território em reposição possível do mais-valor, através da mobilidade e reordenamento do desenvolvimento geográfico desigual; o capitalismo financializado subverte o tempo, mas se realiza fundamentalmente nos espaços em que a especulação garante o lucro (ou forja).

Os desenvolvimentos das forças de produção do capital intensificam a conversão do espaço em território do trabalho abstrato, inserindo cada vez mais amplas parcelas do planeta nas relações monetarizadas e proletarizadas, constituídas sob o desenvolvimento das trocas e do comércio (P – D – C – C) garantindo a realização do mais-valor absoluto e relativo (Martins [2003] remete ao fato da exclusão ser necessariamente parcial na lógica capitalista, uma inclusão cada vez mais precarizada. Que tipo de inclusão é proposta pela sociedade capitalista aos trabalhadores? A inclusão que avilta no trilho do trabalho abstrato desefetivador e das relações monetárias intensamente ampliadas e metafísicas).

O princípio expansivo do capital possui destacado componente territorial, pois a forma em que os desequilíbrios são utilizados, na estrutura produtiva e do mercado de trabalho capitalista pressupõem formações econômico-sociais distintas, que experimentando uma evolução diferente das forças produtivas estabelecem um conjunto de mediações entre os setores de baixa composição orgânica com os setores de composição mais intensa, significando novo alento ao capital produtivo.

A exemplo desse processo, a discussão de Lefebvre (2008), demonstra que a exploração dos territórios do urbano na sociedade capitalista, onde a produção da cidade absorve um *quantum* expressivo de trabalho vivo pode equilibrar em determinados momentos e espaços a composição orgânica, todavia adiando a contradição e mostrando o quanto a dimensão territorial é essencial à manutenção do sociometabolismo do capital. Lefebvre (2008) ainda acrescenta, na manutenção

dessa sociabilidade, o que o capital opera com o que ele reproduz como escasso: as novas raridades¹⁸⁹.

Eis os caminhos dos territórios do trabalho e da riqueza abstrata no bojo da reprodução ampliada do capital: primeiro ao produzir os parcelamentos, cuidava para que estes operacionalizassem a submissão histórica de tudo ao valor de troca e todo trabalho concreto apresenta-se como trabalho abstrato com a intensificação da divisão social e territorial do trabalho capitalista; posteriormente a compreensão de que a riqueza nos marcos da mais-valia tende a abstrair-se para coincidir num momento seguinte com a acumulação monetária desenfreada, tendo em vista que a substância do valor vai se perdendo junto com a queda da taxa de lucro, a riqueza não é abundância, é escassez e simulação monetária no âmbito do capital (DUTRA JR, 2010, p. 92).

O território, rendido pela dessubstancialização do valor, vai se convertendo em *commodities*, e oferecendo possibilidades de reservar e reproduzir uma baixa composição orgânica, subsidiando trabalho abstrato.

O território, sob o capitalismo, é capital como condição e como meio de produção, é trabalho morto-abstrato agregado ao território representando mobilidade, produção e realização da mais-valia absoluta e relativa objetivada no consumo do/no espaço. O controle do território afirma o controle futuro do capital sobre o trabalho e as finanças (DUTRA JR, 2010, p. 93).

Analisando esse processo Moraes (2000) fala de uma geografia complexa da acumulação *primitiva* [e a reprodução ampliada], que por sua vez revela uma acentuada hierarquização dos espaços, e objetiva “[...] a espacialidade diferencial necessária para o desenvolvimento das relações capitalistas de produção” (MORAES, 2000, p. 51).

Moraes (2000)¹⁹⁰ refletindo acerca das *bases da formação territorial do Brasil* sinaliza para a importância da compreensão da simbiose estabelecida entre apropriação-valorização do espaço na conformação de territórios, destaca que as bases da circulação planetária foram preparadas na expansão europeia, tornando perenes os fluxos do mercado mundial, comandado pelas determinações centrais do

¹⁸⁹ “Outrora, o ar e a água, a luz e o calor eram dons da natureza, direta ou indiretamente. Esses valores de uso entraram nos valores de troca; seu uso e seu valor de uso, com os prazeres naturais ligados ao uso se esfumam; ao mesmo tempo e que eles se compram e se vendem, tornam-se rarefeitos. A natureza, como o espaço [e o território], com o espaço [e o território], é simultaneamente posta em pedaços, fragmentada, vendida por fragmentos e ocupada globalmente. É destruída como tal e remanejada segundo as exigências da sociedade neocapitalista” (LEFEBVRE, 2008, p. 54).

¹⁹⁰ MORAES, A. C. R. de. *Bases da formação territorial do Brasil: o território colonial brasileiro no “longo” século XVI*. São Paulo: Hucitec, 2000.

sistema. A ampliação da circulação não diz apenas respeito às mercadorias, se difundem também a sociabilidade monetária e mercantil e novas relações que subsumem os sistemas locais tradicionais no centro e na periferia¹⁹¹.

Essa dialética da expansão e do desenvolvimento de arranjos espaço-temporais norteadores da acumulação são percebidas por Harvey (2006), quando aponta a necessária criação de infra-estruturas físicas e sociais subjacentes à sustentação da circulação do capital. Por trás da garantia da circulação está a garantia da realização de sobretrabalho, que na esfera da produção é apenas latente. Todavia a consolidação do processo de produção global do capital vem acompanhada do excedente de capital e de força de trabalho absorvíveis, cambiáveis, a contradição trabalho vivo x produtividade do trabalho permanece, e à espreita o *fantasma* da queda da lucratividade. Como o capital responde a isso?

Guerras mundiais e de escalas reduzidas, destruição física de trabalho morto e trabalho vivo (de ativos e pessoas), centralização e concentração do capital e ampliação da monetarização; são as respostas do capital aos excessos de produtividade do trabalho e de produção, e numa magnitude considerável. A crise estrutural do capital instala sua geografia da barbárie no interior da contradição permanente. As forças produtivas tornam-se destrutivas, “[...] a crise se revela normalidade no sistema que produz excesso como subproduto do lucro, que passa a se constituir entrave, daí a tendência ao refugio que a economia política burguesa opera canalizado no departamento III¹⁹²” (DUTRA JR, 2010, p. 95). As formas sociais abstratas do trabalho, do espaço-tempo e do dinheiro ampliam-se,

Na esfera do trabalho não conta o *que se faz*, mas *que se faça* algo, pois o trabalho é justamente um fim em si mesmo, na medida em que é suporte da valorização do capital-dinheiro – o aumento infinito do dinheiro por si só. Trabalho é a forma de atividade desse fim em si mesmo absurdo. Só por isso, e não por razões objetivas, todos os produtos são produzidos como mercadorias. Pois somente nessa forma eles representam o *abstractum* dinheiro, cujo conteúdo é o *abstractum* trabalho (KRISIS, 2003, p. 34 – 35).

As tendências dessa forma de acumular podem ser vistas através da reprodução da acumulação monetária desenfreada; “os mercadores que emergiram

¹⁹¹ “A forma de relação e apropriação do espaço, a produção dos territórios entraram em sintonia com as determinações da contradição capital x trabalho, todos os territórios enquadraram-se na órbita do valor” (DUTRA JR, 2010, p. 93 – 94).

¹⁹² Refiro-me aos ramos da produção capitalista que não entram no processo imediato de reprodução, não renovam nem o capital constante nem o capital variável, como exemplos podem ser citados a produção de artigos de luxo consumidos apenas pelos capitalistas, e o setor bélico de produção de armamentos.

desse contexto negociam riquezas inexistentes¹⁹³ nas bolsas de valores” (DUTRA JR, 2010, p. 97).

Operando como fundos de pensão e fundos mútuos a representação da riqueza pelo *abstractum* dinheiro, capital fictício, fomenta territorializações abstratas, a apropriação privada do espaço pelo capital delinea territórios que são inseridos a qualquer tempo possível no bojo da valorização da/na esfera monetária e sua consequente produção de riqueza abstrata. Os homens “[...] empobrecem no meio da riqueza” (KRISIS, 2003, p. 40), esse é o sentido da contradição que a mercantilização e financialização da vida carrega. Na civilização a barbárie é posta através do excesso de mercadorias que produz o excesso de homens supérfluos produtiva e alienadamente.

Para uma noção da barbárie intrínseca às contradições do capital é interessante registrar um dado do historiador inglês Eric Hobsbawn (2002): o século XX foi o mais assassino que se tem registro na história; a I Guerra Mundial as mortes de civis contabilizavam 5% eram civis, na II Guerra Mundial salta para 66% o quantitativo. Na regulação capitalista ‘descivilizar’ é também parte do processo reoxigena a atmosfera rarefeita do trabalho vivo¹⁹⁴, tendo em conta que o excesso de civilização representa que,

As forças produtivas de que dispõe não servem mais para promover as relações burguesas de propriedade; ao contrário, elas se tornaram poderosas demais para tais relações, sendo obstruídas por elas; e tão logo superam esses obstáculos, elas desorganizam a sociedade e colocam em risco a existência da propriedade burguesa. As relações burguesas se tornam estreitas demais para conter toda a riqueza por elas produzida. Como consegue a burguesia superar as crises? Por um lado pela destruição forçada de grande quantidade de forças produtivas; por outro através da conquista de novos mercados e da exploração mais intensa de mercados antigos. Através de quê, portanto? Da preparação de crises mais gerais e violentas e da limitação dos meios que contribuem para evitá-las (MARX & ENGELS, In: BOGO, 2005b, p. 91 – 92).

A produção social segue sendo apropriada privadamente e a libertação do capital do fulcro do trabalho vivo permanece um inexorável incômodo. A produção burguesa se reorganiza considerando o excesso (de capital e força de trabalho –

¹⁹³ Dias antes da fusão entre os grupos Pão de Açúcar e Casas Bahia houve um aumento expressivo de ações de uma das empresas ligadas ao grupo do empresário Abílio Diniz (Pão de Açúcar) que foi pivô oficial dos trâmites jurídicos do acordo de fusão (fonte: <http://www.terra.com.br/>).

¹⁹⁴ “É geralmente suposto que 80% a 90% daqueles afetados por guerras hoje sejam civis” (HOBSBAWN, 2002, p. 3).

trabalho morto) cada vez mais difícil de ser eliminado por completo¹⁹⁵. O capital entesourado recompõe as prerrogativas de territorialização do valor-trabalho.

Os territórios do trabalho abstrato, da dessubstância do valor e da riqueza abstrata são agora expressos nos termos do papel da inflação permanente¹⁹⁶ na economia capitalista, do capital fictício e do endividamento estratégias que visam amenizar os problemas de realização da mais-valia (da queda na taxa de lucro), de perda de valor e garantir níveis de institucionalidade que possam assegurar ao capital o domínio futuro da força de trabalho, impossível de se tornar completamente eliminável no jogo da produção e da sustentação da riqueza abstrata (DUTRA JR, 2010, p. 99).

A dívida é um aporte necessário da sustentação que o Estado garante ao valor das mercadorias, também necessários à produção e ao consumo de dinheiro abstractum / capital fictício no desenvolvimento capitalista¹⁹⁷.

Por mais que se possa observar a ampliação das finanças no desenvolvimento da acumulação capitalista, a mesma não pode abdicar

¹⁹⁵ Inúmeros conflitos / problemas refletem as potencialidades destrutivas da barbárie e da precarização capitalista e suas contradições acumulativas: o problema recente dos refugiados na Europa, os conflitos na Síria, o massacre de palestinos por Israel subsidiado pelos EUA, as chacinas e mortes da juventude pobre / negra no Brasil (que tem níveis de homicídio que ultrapassam o de países em guerra civil), a recente ‘guerra ao terror’ que moldou a agressiva política externa dos EUA levando às invasões ao Iraque e ao Afeganistão, bem como os pacotes de ajuste fiscal e privatizações nestes países; dentre outros divulgados pela mídia e internet.

¹⁹⁶ [...] os grupos mais importantes do capital monopolista e dos governos imperialistas optaram, um após outro, pela inflação permanente institucionalizada, como um dispositivo para superar ou impedir crises econômicas cataclísmicas nas dimensões a que foi experimentada em 1929/1932. A “revolução” da economia política burguesa inaugurada por Keynes foi uma expressão ideológica consciente dessa mudança de prioridades. [...] Tecnicamente falando, a inflação permanente começou a aparecer com a expansão do dinheiro bancário a partir do final do século XIX. O papel-moeda conversível (signo do ouro) era emitido como um meio de garantir o crédito de circulação no século passado. [...] Mas a “revolução keynesiana” não transformou apenas a forma, mas também o conteúdo da criação de dinheiro. O dinheiro bancário, ou depósitos mais saque a descoberto, em contas correntes bancárias, passou a ser a principal fonte de inflação. [...] A inflação permanente é hoje a inflação permanente da moeda escritural, ou da forma de criação de dinheiro própria do capitalismo tardio para facilitar a reprodução ampliada a longo prazo (meios adicionais para a realização da mais-valia e para a acumulação de capital) (MANDEL, 1985, p. 292 – 293).

¹⁹⁷ A característica central do desenvolvimento capitalista é ser desigual e combinado, utilizando-se de formações econômicas e de espaços-tempos em estágios distintos para manter a acumulação e a dinâmica da equalização-diferenciação geográfica na contratendência da perda da substancialidade do valor (SMITH, 1989; Trotsky, 2007). “Porém a especificidade desse desenvolvimento continua a apresentar 40 milhões de desempregados nos países desenvolvidos, desses 20 milhões estão em solo europeu, e 5 milhões na Alemanha. Na Índia há não menos que 336 milhões de desempregados e tantos milhões sob condições de precariedade. A economia mexicana, desde a operação de salvamento do FMI experimentou 25 mil pequenos negócios que foram à falência, dois milhões de trabalhadores que perderam seus empregos no mesmo período, e a queda em 40% dos salários (medido em dólar). O FMI elogiou a Hungria por estabilizar o desemprego na cifra dos 500 mil, mas em termos de equivalência para a pequena população húngara, isso representaria 6,5 milhões de desempregados na Inglaterra e outros 8 milhões na Alemanha. Mesmo a China com a sua economia politicamente controlada um relatório confidencial do Ministério do Trabalho naquele país, chamou a atenção do governo para possíveis e iminentes explosões sociais tendo em vista que o desemprego no país atingirá o assustador número de 268 milhões. Nos EUA a taxa de pobreza em 1998 apresentava sete anos de crescimento ininterrupto, aproximadamente 50 milhões de norte-americanos (19% da população) vivem abaixo da linha da pobreza (MÉSZÁROS, 2007, p. 28 – 31)” (DUTRA JR, 2010, p. 102).

completamente da mercadoria, mediação que põe em movimento a força de valorizar o valor (trabalho); é interessante destacar as indagações de ANTUNES (2003) almejando a compreensão da contradição imanente:

O que se passa, então, com o mundo real do trabalho? Da General Motors à Microsoft, da Benetton à Ford, da Toyota ao McDonald's, será que o mundo produtivo e de serviços não mais carece de trabalho vivo? Este teria se tornado mera virtualidade? É ficção que a Nike se utiliza de quase 100 mil trabalhadores e trabalhadoras, esparramados em tantas partes do mundo, recebendo salários degradantes? (p. 159).

O trabalho social conhece uma intensificação – complexificando-se em trabalhos *part time*, precários, terceirizados, semi-escravos, etc. – para manter o tempo de giro, todavia não elimina a histórica e necessária interação entre trabalho vivo e trabalho morto, porém a produtividade do trabalho vem intensificando as formas de exploração e extração de trabalho excedente¹⁹⁸ (DUTRA JR, 2010).

No lastro da perda de valor e do adiamento da crise estrutural é possível perceber a condição latente da lógica territorial contemporânea, que se estrutura para proporcionar ao capital formas diversas de apropriação do trabalho, mesmo no limiar da financeirização a economia, que para manter suas formas fetichistas impõe à classe trabalhadora o preço da riqueza abstrata e o abstractum dinheiro, se desloca de sua função de equivalente geral para autovalorizar-se (DUTRA JR, 2010, p. 106).

Dutra Jr. (2010) acentua que todo conteúdo da acumulação capitalista assenta suas bases e se reproduz pelo sobretrabalho, apesar da ampliação das formas supostamente alternativas ao trabalho humano, a produção do capital ainda não obteve êxito nesse aspecto; é o caso das finanças como uma forma extremada de apreensão do valor para além do *chão da fábrica*. Como ressalta Damiani (2006) este Dinheiro Financeiro é pago a partir do endividamento do Estado, sem o lastro da realização do valor através do trabalho. “Quando o capital financeiro retira-se do território nacional, o Estado e a sociedade [leia-se a classe trabalhadora] ficam com a dívida e com a crise social” (p. 40).

¹⁹⁸ A esfera do capital que gera *capital* (isso é possível nos termos da produção capitalista? Considerando que capital é trabalho aprisionado segundo uma lógica de reprodução da vida material que envolve sobretrabalho associado à alienação em primeira instância), o capital portador de juros e o capital fictício (D – D') se efetiva muito mais como possíveis formas de contratender ao que se apresentou serem as linhas gerais da produção do capital: um sistema extremamente contraproducente, hoje assentado numa espécie de metafísica do valor de troca preso no dinheiro (DUTRA JR, 2010, p. 103).

Nos parâmetros da geografia do capital os territórios servem aos preceitos da produção de mercadorias e finanças, possibilitando a objetivação da apropriação do espaço pela regulação capitalista enquanto território do trabalho/riqueza abstrata.

As possíveis formas de ampliação, da espacialidade escalar, do capital via igualização-diferenciação geográfica, repõe a sociabilidade capitalista na objetivação do devir homem-natureza, com isso mantém além e aquém das crises a viabilidade da mais-valia dentro da contradição capital x trabalho, no entanto a sociabilidade capitalista transfigura o território amarrando-o na espiral da missão histórico-espacial do capital: (re)produzir a geografia da universalização do valor de troca (DUTRA JR, 2010, p. 110).

A reprodução ampliada do capital (a riqueza abstrata) e suas bases territoriais coadunam pelas funcionalidades de maximização do mais-valor na própria produção e apropriação do território, e com isso permanecem engendrando a forma geográfica [do espaço-tempo] eminente na reprodução do sistema do capital: a propriedade privada.

Os territórios do trabalho / riqueza abstrata compuseram a imanência da geografia (des)humana em suas bases e em suas formas de expressão ideológica, que no discurso produzia um homem *abstrato* correlato de um espaço-tempo mercantil / fantasmagórico que naturalizava o trabalho abstrato – especificamente burguês – como a fisionomia apriorística da atividade humana distribuída no espaço ao longo da história; por essa razão via a população e a sua distribuição estatístico-espacial [homem como fator e agente geográfico] como fundamental na reflexão da ciência geográfica, e fechava-se para a produção social e histórica do homem, essa geografia (des)humana estava a serviço do imperialismo, por essa razão não podia ir além desse ponto.

Torna-se pertinente a seguinte questão: é possível ir além dessa geografia (des)humana?

7 CONCLUSÕES: TERRITÓRIOS DO TRABALHO / RIQUEZA CONCRETA: UMA GEOGRAFIA HUMANA SEM O HOMEM?

Mas afinal “Que milagre é o homem? Que sonho, que sombra? Mas existe o homem?” (ANDRADE, 2007, p. 431).

Apesar das contradições observadas no desenvolvimento do sociometabolismo do capital, em que a produção do espaço aparentemente põe-se nos territórios do trabalho / riqueza abstrata, a geografia se produz efetivamente a partir dos territórios do trabalho / riqueza concreta(o). A mediação estruturante que mantém tal predominância e aparência da produção capitalista está vinculada à especificidade da forma alienada de objetivação do capital.

A princípio a forma alienada coloca a relação do homem com a natureza moldada em aparente oposição; a história exclui a natureza e vice versa. O ato fundante do ser social apresenta uma materialidade contraposta à essa primeira vista; na *ideologia alemã*, Marx & Engels (2007a) afirmam que o homem tem sempre diante de si uma natureza histórica e uma história natural; e a partir do devir entre as mesmas o homem eleva-se à condição de produzir-se, autocriação – da sua genericidade –; o ser social é produto da criação humana e seu complexo teleológico fundado na dialética imanente do trabalho-natureza, do fazer trabalho-ontológico e do fazer-se natureza-valor de uso; tanto a natureza¹⁹⁹ quanto o homem são produzidos pelo ato que funda o ser social, logo a história, o espírito, a geografia, o devir, não podem ser abstratas, senão na afirmação metafísico-ideológica que busca manter afastado a possibilidade de retorno do homem a si mesmo, da emergência efetiva(da) do homem concreto; representado pelas sociedades de classe.

¹⁹⁹ Observando a produção da natureza Marx & Engels (2007) contrapõem-se à Feuerbach, no que diz respeito às visões que tomam a natureza em si mesma e como sendo uma natureza sempre anterior ao homem: “De resto, essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza que hoje em dia [1845 – 1846], salvo em recentes formações de ilhas corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para Feuerbach” (p. 32). A história se faz na e a partir da natureza e a natureza se faz na e a partir da história (da concreticidade ontológica do homem); a filosofia de Kant e de Hegel automatizam a leitura da história ora sob o primado da natureza em si e ora sob o primado da história em si, e com isso põe o mundo nascente e em gênese de suas épocas numa espécie de piloto automático.

O trabalho²⁰⁰ é o ato ontogênico fundamental, a partir dele o corpo inorgânico do homem (que é a natureza segundo Marx²⁰¹) pode pulsar como natureza que se faz humana e histórica e homem que se reafirma natureza. Marx (2013) reflete sobre esse processo,

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças ao seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais, do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvinculou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Um aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera (MARX, 2013, p. 255 – 256).

A dimensão teleológica, a pré-ideação, configuram a característica distintiva do ser social do homem na estruturação do sociometabolismo que estabelece ao produzir-se histórico-naturalmente. Diante da natureza o homem e suas necessidades imediatas tiveram no trabalho sobre o *seu* corpo inorgânico a criação da existência de seu corpo orgânico, social e histórico (espaço-temporal).

O imperativo do viver (estar de pé) para fazer história é o imperativo do ‘primeiro ato histórico’ e de sua teleologia, condição fundamental de toda a história e que deve se cumprir cotidianamente (MARX & ENGELS, 2007a), por mais que os homens não façam a história segundo sua espontânea vontade livre, devido às circunstâncias não contingentes no espaço-tempo histórico, a concreticidade teleológica depende das condições materiais presentes, por isso,

No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e

²⁰⁰ Não reduzido à noção de força de trabalho ou atividade, mas ampliado na perspectiva de autocriação humana.

²⁰¹ MARX, K. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Boitempoeditorial, 2006.

o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui dele como jogo de suas próprias forças físicas e mentais (MARX, 2013, p. 256).

O trabalho não é um ato isolado, não há possibilidade laboral fora da constituição do complexo da sociabilidade humana. O trabalho conforma a o social, a natureza, a história e a geografia.

O processo de trabalho, como expusemos em seus momentos simples e abstratos, é atividade orientada a um fim – a produção de valores de uso –, apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais²⁰² (MARX, 2013, p. 261).

A natureza fonte da riqueza concreta é o ponto de partida da utilidade, do valor de uso e sua determinação, da constituição do existir, da produção da vida material. A produção de novas necessidades a partir do ponto de partida corresponde ao primeiro ato histórico para Marx & Engels (2007a), e ao renovar diariamente sua própria vida – desenvolvimento histórico – os homens passa a criar outros homens, procriar; o trabalho dos homens sobre a natureza é no devir da totalidade o trabalho dos homens sobre os próprios homens.

Atento a essa prerrogativa Smith (1988), dimensiona na perspectiva ontológica o que está subjacente à noção de produção da natureza. Comumente a natureza está relacionada com aquilo que não pode ser produzido, antitética à atividade produtiva humana; na aparência imediata a paisagem da natureza vem a nós como valores de uso, o *substratum* material cotidiano (mais do que como valores de troca); porém, com o avanço espaço-temporal da acumulação de capital

²⁰² Marx (2013) complementa essa passagem falando a respeito de não ser necessário ter apresentado aqui o trabalhador na sua relação com outros trabalhadores (ele apresenta o trabalho em sua condição caracteristicamente ontológica), podendo se limitar ao homem e seu trabalho de um lado, e à natureza e sua matéria do outro: “Assim como o sabor do trigo não nos diz nada sobre quem o plantou, tampouco esse processo nos revela sob quais condições ele se realiza, se sob o açoite brutal do feitor de escravos ou sob o olhar ansioso do capitalista, se como produto das poucos *jugera* [palavra romana que designa a medida de 25,29 acres] de terras cultivadas por Cincinnatus ou da ação do selvagem que abate uma fera com uma pedra” (p. 261). Na mesma medida em que Marx aborda o trabalho em geral, fica claro que compreendê-lo é apenas possível se se considera sua especificidade social.

e do desenvolvimento econômico, esse *substratum* material converte-se cada vez mais em produto social.

Conforme Smith (1988) quando essa imediata aparência da natureza é incorporada ao contexto histórico, o desenvolvimento da paisagem material apresenta-se como a processualidade da produção da natureza. Destaca ainda que na produção da natureza fundem-se, são unidos, os valores de uso e os valores de troca, e o espaço da sociedade. Compreendida a produção da natureza, como parte da ontogênese do ser social, Smith (1988) situa a produção do espaço²⁰³ (mesmo considerando as diferentes noções que se ligam a palavra espaço) estando inscrito nessa produção onto-genética, um resultado lógico da produção da natureza e do ser social no âmbito da totalidade. A produção do espaço é historicamente determinada, assim como a produção do complexo do ser social-natural, por isso no sistema do capital o espaço é mercadoria.

Compreender esse processo de produção no sentido amplo [ontogênese constitutiva da natureza/social e espaço-tempo] é fundamental para se manter “[...] sobre o solo da história real [...] as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias” (MARX & ENGELS, 2007a, p. 43). As formas sociais de intercâmbio e sociometabolismo com as quais as gerações vão se deparando é a determinidade do fundamento real do que os filósofos representam como ‘substância’ e ‘essência do homem’, completam Marx & Engels (2007a), e essa substância e essência não tem relação com a externalidade do Espírito do Mundo ou do espaço-tempo apriorístico, mas volta-se ao ato fundante da individualidade sociabilizada que conecta necessariamente os homens a partir dos seus *pôres* teleológicos imediatos, subjacente à objetivação do particular como classe social que se universaliza.

O indivíduo abstrato, que paira nos espaços geográficos distribuídos como população, não fornece possibilidades de compreensão ontológica no âmbito do ser

²⁰³ Smith (1988) aprofunda essa discussão sobre a produção do espaço amparado por Lefebvre e a sua concepção de espaço produzido a partir da reprodução das relações sociais de produção, o lugar em que a reprodução destas relações se localiza. Remete também a Marx, cuja consideração sobre o espaço geográfico estava posta num plano mais geral sem negligenciar a relatividade do mesmo quando discutia a ‘aniquilação do espaço pelo tempo’. O tempo de giro do capital e o tempo de trabalho socialmente necessário tende ao ‘encurtamento’, à cronologia do cálculo do mais-valor, por tal razão também motivada pela redução dos custos e tempo de circulação, o tempo não suplanta o espaço, contudo tende a *aniquilar* a distância (tendência contínua de superar as barreiras espaciais) e os entraves da contabilidade do tempo do capital e sua expressão social e teleológica. A contradição socialmente constituída entre capital x trabalho é sempre contradição espaço-temporal. A distância física é relativizada na reprodução do capital que reproduz o espaço-tempo-natureza ao passo que produz e reproduz a sociedade.

social inscrito no espaço-tempo. Esse indivíduo isolado como mero número é uma *contradictio in adjecto*. Marx & Engels (2007a) afirmam que os indivíduos sempre partem de si mesmos, todavia, naturalmente, esse partir de si concretiza-se no interior de condições e relações historicamente dadas, sendo inviável partir do indivíduo ‘puro’, conforme os ideólogos. Com o avanço do desenvolvimento histórico, as relações sociais inevitavelmente se autonomizam no interior da divisão do trabalho; cada indivíduo passa a se deparar com uma divisão em sua vida, “[...] na medida em que há uma diferença entre a sua vida pessoal e a sua vida enquanto subsumida a um ramo qualquer do trabalho e às condições a ele correspondentes” (MARX & ENGELS, 2007a, p. 65).

Esse processo não deve ser entendido como se o rentista e o capitalista deixassem de ser pessoas, alerta Marx & Engels (2007a), mas sim no sentido do condicionamento da sua personalidade em função das determinações e relações de classe definidas²⁰⁴, o que limita a emancipação (humana) nos termos da emancipação política. A mercadoria leva a relação social a um grau de alienação extremamente acentuado, cuja concreticidade imediata se põe nos termos extremos de D – M – D’, a ‘encarnação’ do dinheiro no homem.

A *individualidade humana*, a *moral humana*, transformam-se, simultaneamente, em artigo de comércio e na existência *material* do dinheiro. Em lugar do dinheiro, do papel, é a minha existência pessoal, a minha carne e o meu sangue, a minha virtude social e a minha reputação social que se tornam a matéria e o corpo do *espírito do dinheiro*. O crédito calcula o valor monetário não em dinheiro, mas em carne e coração humanos (MARX, 2015, p. 206).

A mercadoria encarna-se no dinheiro e o dinheiro subsume a *individualidade humana*, a produção material e seus *pôres* teleológicos distanciam-se, tornam-se estranhos, na sua própria obra o homem efetiva a vida da *coisa* na desefetivação da

²⁰⁴ “A diferença entre o indivíduo pessoal e o indivíduo de classe, a contingência das condições de vida para o indivíduo aparecem apenas juntamente com a classe que é, ela mesma, um produto da burguesia. Somente a concorrência e a luta dos indivíduos entre si é que engendram e desenvolvem essa contingência enquanto tal. Por conseguinte, na representação, os indivíduos são mais livres sob a dominação da burguesia do que antes, porque suas condições de vida lhes são contingentes; na realidade eles são, naturalmente, menos livres, porque estão mais submetidos ao poder das coisas” (MARX & ENGELS, 2007, p. 65). Mais à frente Marx & Engels (2007) associam a interrupção da efetividade plena do indivíduo em virtude da divisão social do trabalho e a separação decorrente, limitando a compreensão de si ontogeneticamente; na retomada do controle das condições de existência pelos trabalhadores (com a coletividade dos proletários revolucionários) de si mesmos e de todos os membros da sociedade, os indivíduos participam como indivíduos; não sob a forma de um estranhamento em que a coletividade põe o indivíduo médio que participa como membro de uma classe, os interesses comuns são balizados por um terceiro (separação dos meios de produção / propriedade privada).

sua, quando põe em movimento os seus nervos, músculos e cérebro desconhece o que faz dele, do social, do natural sua própria produção, o indivíduo autômato.

O indivíduo vai se constituindo no âmbito das relações sociais que a princípio se desenrolam no interior da comunidade. Marx (2015) afirma a essência humana como a verdadeira comunidade dos homens, que produzem afirmando sua essência, a própria comunidade humana, o ser social, que por sua vez não se configura enquanto uma potência geral, abstrata ante o indivíduo isolado; “[...] mas o ser de cada indivíduo, a sua própria atividade, o seu próprio gozo, a sua própria riqueza” (p. 208). A verdadeira comunidade não é produto da reflexão, é o produto da necessidade dos indivíduos, da necessária afirmação imediata da sua existência. Realizar a comunidade, prossegue Marx (2015), não depende só da vontade humana, mas enquanto o homem não se reconhecer e não organizar o mundo de modo humano, esta comunidade materializa-se como alienação – o seu sujeito, o homem, alienado de si.

Esta comunidade são os homens, alienados não na abstração, mas enquanto indivíduos reais, vivos, particulares – tais homens, tal comunidade. Dizer que o homem está alienado de si mesmo é dizer que a sociedade deste homem alienado é a caricatura de sua comunidade real, da sua verdadeira vida genérica; que a sua atividade se lhe apresenta como um tormento, suas próprias criações como poder alheio, sua riqueza como pobreza, o vínculo profundo que o liga aos outros homens como vínculo artificial, a separação em face dos outros homens como sua verdadeira existência; que a sua vida é o sacrifício da sua vida; que a realização do seu ser é a desrealização da sua vida; que, na sua produção, produz o seu nada; que o seu poder sobre o objeto é o poder do objeto sobre ele; que, senhor da sua produção, aparece como escravo dela (MARX, 2015, p. 208 – 209).

Nessa passagem dos *Cadernos de Paris* (1844) Marx formulava seus primeiros postulados da crítica à lógica do capital e da mercadoria, bem como da sua equivalência geral no dinheiro, que estruturavam a coisificação do humano no distanciamento do indivíduo perdido de si e de sua comunidade real, fazendo aparecer a divisão do trabalho como o chão real de sua comunidade, sob o qual se assentava.

A riqueza capitalista edificou-se pelo valor e seu veículo, a mercadoria; entretanto esta última equivale à ampliação da relação alienada e do distanciamento ontológico entre os homens, posta na negação do valor de uso (por isso riqueza abstrata). A gênese histórica e a manutenção da centralidade das mediações de

segunda ordem reafirma a análise que Marx empreendera desde 1844; análise que tomou corpo mais à frente como o fetichismo da mercadoria (o oculto e o fantasmagórico em que o produto final é elevado ao objetivo humano ao tempo que o nega).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* também de 1844, Marx aprofundou o campo investigativo sobre o desenvolvimento da divisão social do trabalho no domínio da regulação capitalista, descortinando os processos alienantes guardados no ato produtivo, que negava ao homem a possibilidade de compreender-se produtor de si e do ser social, por isso na análise do trabalho o mesmo aparece como trabalho estranhado.

No trabalho o trabalhador baixa à condição da mais miserável mercadoria, a miséria do trabalhador dá-se na relação inversa da potência de sua produção, a concorrência leva à acumulação do capital entre poucos fazendo enfraquecer a diferença entre capitalistas e rentistas, trabalhadores e agricultores, com a sociedade caminhando para se decompor em duas classes: a dos proprietários e dos trabalhadores sem propriedade (MARX, 2004a). O desenvolvimento econômico baseado na propriedade privada dos meios de produção apresentou o caminho da miséria do trabalhador, da sua interação mediada com os valores de uso para negá-los e negar a si mesmo, com isso produz condições miseráveis para si.

Restando ao homem apenas vender sua força de trabalho [trabalhadores] para produzir mercadorias Marx (2004a) percebeu que: quanto mais riqueza produz é tornado mais pobre; quanto mais mercadorias cria mais se torna ele mesmo mercadoria, reduz-se a mera força de trabalho; ao *valorizar* o mundo das coisas, pela sublevação a que é levado na divisão do trabalho em relação ao valor de uso, depara-se com a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho produz a si mesmo e ao trabalhador como mercadoria quando se destina a produzir *mercadorias* em geral. Esse fato exprime o seguinte:

[...] o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a *objetivação* do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*) (MARX, 2004a, p. 80).

O homem foi desconectado de sua atividade imediata realizadora do seu ser social, levado às mais diversas atividades distantes de si não pode mais encontrar-se a partir do ato fundante posto na necessidade material imediata e não compreende que a divisão do trabalho encobre a efetividade desse ato primário na atividade laboral. Efetivar-se no trabalho [estranhado] fomentado para realizar o valor [a negação da riqueza concreta] é a sua desefetivação, que o leva a ser desefetivado até o limite da fome, conforme lembrou Marx (2004a). Quanto dá concreticidade a um objeto que serve ao valor, sua vida *real* perde concretização.

Estar de pé para fazer história é o tormento de sua negação cotidiana, apesar disso permanece a necessidade impelindo o fazer história em meio às contradições capital x trabalho. A desefetivação de que nos fala Marx (2004a) pode ser percebida em muitos aspectos, desde o aumento dos casos de depressão em decorrência do trabalho e seu vazio ao extremo do suicídio, de que a Foxconn chinesa fornece exemplos (ver tabela abaixo).

TABELA 1: SUICÍDIOS NA FOXCONN EM SHENZENN, JANEIRO A MAIO, 2010

	Sexo	Idade	Local de nascimento	Data	Nota
1 Ma Xianqian*	M	19	Henan	23-01-10	Queda de um edifício
2 Li (sobrenome)	M	20s	Henan	11-03-10	Salto do 5º andar
3 Tian Yu#	F	17	Hubei	17-03-10	Salto do 4º andar
4 Liu Zhijun	M	23	Hunan	29-03-10	Salto do 14º andar
5 Rao Leqin #	F	18	Jiangxi	06-04-10	Salto do 7º andar
6 Ning Ling#	F	18	Yunnan	07-04-10	Salto de um edifício
7 Lu Xin	M	24	Hunan	06-05-10	Salto do 6º andar
8 Zhu Chenming	F	24	Henan	11-05-10	Salto do 9º andar
9 Liang Chao	M	21	Anhui	14-05-10	Salto do 7º andar
10 Nan Gang	M	21	Hubei	21-05-10	Salto do 4º andar
11 Li Hai	M	19	Hunan	25-05-10	Salto do 4º andar
12 He (sobrenome)	M	23	Gansu	26-05-10	Salto do 7º andar
13 Chen Lin #	M	25	Hunan	27-05-10	Cortou os pulsos depois de uma tentativa de salto falhada

Fonte: <http://estrolabio.blogs.sapo.pt/1409329.html>.

Um total de treze suicídios de trabalhadores da foxconn chinesa entre Janeiro e Maio de 2010 fornece uma pequena indicação de como o trabalho alienado desefetiva o ser social. No ano de 2013 foram registrados mais três suicídios num intervalo de menos de três semanas²⁰⁵.

A objetivação do trabalho representa a perda do objeto, ao trabalhador subtrai-se objetos necessários à vida e ao trabalho; se apropriar do objeto aparece como estranhamento, quanto mais produz, menos o trabalhador possui algo e fica mais dominado pelo seu produto, pelo capital (MARX, 2004a). O mundo objetivo alheio se agiganta e ganha poder perante o trabalhador, proporcional à intensidade com que este se desgasta no seu trabalho, sua vida torna-se escrava das coisas e objetos que produz.

Na exteriorização do seu trabalho nos produtos o trabalhador faz de seu trabalho objeto e uma existência *externa*, traduzindo-se por algo que existe *fora dele*, independente e estranha, uma “[...] potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha” (MARX, 2004a, p. 81). Outra questão chave é que o estranhamento não está apenas no objeto produzido.

Mas o estranhamento não se mostra somente no resultado, mas também, e principalmente, no *ato da produção*, dentro da própria *atividade produtiva*. Como poderia o trabalhador defrontar-se alheio ao produto da sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo? [...] Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a produção mesma tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização (MARX, 2004a, p. 82).

A exteriorização consiste precisamente no fato demonstrado por Marx (2004a) do trabalho ser *externo* ao trabalhador não pertencendo ao seu ser, ele nega-se no seu trabalho ao invés de nele se afirmar, mortifica sua *physis* arruinando o seu espírito, não há fruição. O trabalhador está próximo dele mesmo quando distante do seu trabalho, no trabalho afirma-se fora de si.

O seu trabalho produzindo mercadorias é a satisfação de outras carências e necessidades, essa externalidade do seu trabalho faz aparecer ao trabalhador o trabalho como não pertencente a ele mesmo. A atividade humana estranhada possui

²⁰⁵Foxconn tem novos casos de suicídio em fábrica na China. Fonte: <http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2013/05/foxconn-tem-novos-casos-de-suicidio-em-fabrica-na-china.html>, acesso 09/09/2015.

dois aspectos: o produto do trabalho é estranho ao trabalhador e o ato da produção no interior do trabalho é igualmente estranha; cria aquilo que é sua miséria concretizada; *estranhamento-de-si* e estranhamento da *coisa* (MARX, 2004a).

Marx (2004a) sinaliza para uma terceira determinação do trabalho estranhado que pode ser extraída das duas observadas até então: o homem é um ser genérico, não apenas quando na práxis faz do gênero, o seu e do restante das coisas, o seu objeto; mas também a partir de quando estabelece relações consigo e com o “[...] gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre” (p. 84).

Tanto o homem quanto o animal vivem da natureza inorgânica, quanto mais se universaliza diante do animal mais universal é o domínio da natureza inorgânica em que vive. O homem está conectado à natureza e suas fontes (ar, água, plantas, animais), vive da conversão das mesmas em produtos que aparecem na forma da alimentação, vestuário, habitação etc. A característica da universalidade do homem é a mesma que faz da natureza inteira o seu corpo inorgânico, sendo meio de vida, a matéria / objeto e instrumento de sua atividade vital. O homem vivendo da natureza tem o significado da natureza ser seu *corpo*, em que necessita manter um processo contínuo para não morrer, há uma interconexão da natureza consigo e do homem com a mesma, ele é parte da natureza; esse processo marca o fundamento de sua genericidade (MARX, 2004a). O desenvolvimento do capital coloca para a genericidade o problema do trabalho estranhado.

Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o *gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio de vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada [...] Pois primeiramente o trabalho, a *atividade vital*, a *vida produtiva* mesma aparece ao homem apenas como um *meio* para satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção de uma existência física. A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem [...] (MARX, 2004a, p. 84).

A genericidade do homem está na sua atividade vital produtiva, como o seu corpo inorgânico está na totalidade de seu existir, compondo a dimensão material e sua consciência, ele se autoproduz na práxis do ser a partir da produção do seu

corpo inorgânico coincidente com o momento da produção do ser social-natural do homem.

Para Marx (2004a) esse complexo onto-genético do ser social-natural do homem garante a ele a possibilidade de fazer de sua atividade vital um objeto de sua vontade e de sua consciência; ao contrário do animal que é imediatamente um com a sua atividade vital. No homem sua atividade vital é consciente e não uma determinidade imediatamente coincidente; a consciência da atividade vital distingue o homem imediatamente da atividade vital animal, a capacidade de pré-idear, por essa razão ele se constitui um ser genérico. “Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico” (p. 84), nisso reside o motivo pelo qual sua atividade é livre. O problema do trabalho estranhado é a inversão dos termos da relação, onde o homem pelo fato preciso de ser consciente transforma sua atividade vital, sua *essência*, no meio de sua *existência*.

A construção prática do mundo objetivo faz com que a natureza inorgânica seja elaborada, provando que o homem é um ser genérico consciente, “[...] isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico” (MARX, 2004a, p. 85). O animal também produz, mas apenas pondo-se unilateralmente e não universalmente; o primeiro é presa da sua carência física imediata, o segundo produz livre dessa carência e precisa necessariamente na sua liberdade em relação a ela, “[...] o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com o seu produto” (p. 85).

Na condição de ser genérico, de se defrontar livremente com o produto do seu trabalho e de si mesmo enquanto atividade livre e consciente, o homem produz a objetividade do social e o espaço-tempo, no fazer do mundo objetivo se confirma a sua genericidade, produz a sua “[...] vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade. O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*²⁰⁶” (MARX, 2004a, p. 85). O trabalho estranhado reduz a universalidade do gênero humano por limitar os pôres

²⁰⁶ O espelhamento de que fala Lukács (2013) é uma necessidade histórica na constituição da pré-ideação e se aproxima do que Marx (2004a) diz: “[...] o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele” (p. 85); precisamente por essa necessidade e processualidade histórica o homem se distancia da unilateralidade.

teleológicos da atividade livre como meio, converte a vida genérica do homem em sua mera existência física, a ponto de aproximar a alienação humana do unilateral. Marx (2004a) destaca que o trabalho estranhado faz do ser social-natural genérico do homem um ser estranho a ele, reduzindo a genericidade à individualidade, a essência do homem se faz estranha para ele; esse processo desemboca no homem estranho ao próprio homem.

As considerações que partem do homem abstrato / individual, a exemplo das representações metafísicas da filosofia, da história e da geografia, corroboram para a negação da humanidade do homem por o negarem como ser genérico. Constituída pelos preceitos ideológicos do imperialismo-colonialismo e, por conseguinte da propriedade privada, a geografia (des)humana é a geografia do homem *estranhado*.

Para reafirmar esse homem voltando-se a si é preciso não perder de vista o trabalho como salto do homem para além da natureza lembra Lessa (2015). A forma do trabalho estranhado não é apriorística, pelo contrário, ao negar o ser genérico do homem afirma-se historicamente, apenas não coincidindo com a fruição do homem a partir do produto imediato do seu trabalho. O homem enquanto ser genérico, visto por Marx & Engels, equivale à determinação necessária de que não há reprodução da sociedade que exclua o intercâmbio material com a natureza (trabalho).

Lessa (2015) corrobora com a análise de Marx & Engels afirmando que a nossa efetiva objetivação e exteriorização está apenas no trabalho, por essa razão o processo transformativo da natureza é o mesmo processo de transformação da natureza social dos humanos. Ao considerar o processo Marx vai destacar a pré-ideação, a teleologia como processo orientado a um fim determinado já na sua origem. Quando o homem se dispõe a fazer um instrumento de trabalho posto na materialidade necessária do ato histórico primevo o instrumento existe 'idealmente', o que orienta a ação de transformar a natureza, resultando no instrumento objetivamente existente, na sua concreticidade. O instrumento existiu na 'imaginação do trabalhador', a finalidade dirigiu o processo até sua materialidade pré-determinada, por essa razão teleológica. Porém há uma diferença entre Hegel e Marx na consideração da teleologia: no primeiro a teleologia era uma categoria universal, determinando a totalidade da história humana; esse era o devir do Espírito do Mundo; para o segundo a teleologia é restrita aos atos singulares dos indivíduos 'concretos'; o ato fundante é a necessidade imediata, daí a concreticidade historicamente posta, todavia não é um ato em-si.

A teleologia além de orientar a atividade humana tem duas outras características para Lessa (2015): primeiro o existir idealmente / imaginativamente; e, depois, sendo um constructo imaginário não atende a necessidade na qual teve origem. A ideia da enxada não é capaz de capinar; essa incapacidade teleológica de suprir a necessidade leva à indispensável objetivação. Se a natureza não for transformada não há reprodução da sociedade, por essa razão converter a ideia da enxada na enxada que exista fora da consciência é condição *sine qua non* para a existência humana. Para Marx a objetivação é esse momento em que a teleologia se converte em objeto fora da consciência interagindo com o mundo existente, para Hegel é o momento da constituição da relação gnosiológica que funda a trajetória do Espírito ao seu para-si.

Em Marx o caráter de objetivação da teleologia é constituída do concreto pelo concreto que põe a construção da história, do real e do devir nas mãos do homem; em Hegel a objetivação teleológica se dá na relação entre o sujeito (história / espírito) – objeto (homem). Isso faz Lessa (2015) considerar a teleologia em Marx mais rica que em Hegel, até porque Marx restitui o poder criador nas mãos do homem e desvenda os véus que deixa oculta essa capacidade tipicamente humana.

O trabalho parte dos atos singulares dos indivíduos concretos e realiza a conexão peculiar do ser humano com o mundo que o rodeia, afirmando-o genericamente, e com isso afirma-se homem concreto. Quando Marx (2004a, 2011b, 2013, 2015) se depara com essa descoberta no decorrer de suas pesquisas e reflexões compreende o processo histórico justamente na processualidade da afirmação genérica do ser social, todavia a sociedade de classes cria a impossibilidade de realização plena do homem concreto, e de sua genericidade; eis o motivo pelo qual concebeu as sociedades de classe como a pré-história do gênero humano.

Segundo Lessa (2015), a articulação que o trabalho realiza entre a totalidade do indivíduo e o mundo, a atuação sobre a natureza modificando-a ao passo que modifica a sua própria natureza; é a base para, quando da objetivação da teleologia que coloca a concepção de mundo em contato direto com o mundo, seja possível confrontar se os conhecimentos e concepções de mundo desenvolvidas têm correspondência com o mundo tal como é. “Na objetivação, o que pensamos acerca do mundo se exterioriza e se confronta com o mundo objetivo: novos conhecimentos

e habilidades são produzidos” (LESSA, 2015, p. 467), levando os indivíduos a transformação da própria natureza. Esse devir conforma a exteriorização.

Esse é o processo de exteriorização (*Entäusserung*), em Marx. Diferente de Hegel, para quem a exteriorização é o momento do Espírito em-si em que ele precisa colocar-se como um seu outro como mediação ao seu para-si, para Marx a exteriorização é o momento, inerente e interno primordialmente ao trabalho, pelo qual, ao objetivar a teleologia, o conteúdo da consciência se exterioriza e entra em confronto imediato com a objetividade do mundo. Por essa exteriorização, os indivíduos produzem novas habilidades, novas sensibilidades e conhecimentos, se transformam ao transformar o mundo. A exteriorização, em Marx, é um primeiro momento pelo qual, ao transformar a natureza, transformamos nossas próprias naturezas de seres humanos (LESSA, 2015, p. 468).

Na relação entre a exteriorização e a objetivação Lessa (2015) destaca a predominância da objetivação, porém, a exteriorização não é redutível à objetivação. Não há possibilidade de existirem dois indivíduos iguais pelo fato de que o confronto de cada consciência com o mundo ao redor (exteriorização) é de tal maneira singular que produz cada indivíduo como singularidade.

Depois de apontar a respeito da forma singular pela qual cada indivíduo se exterioriza ao objetivar o *telos* mediado pelo trabalho Lessa (2015) vai afirmar que o desenvolvimento da história de cada indivíduo, de como evolui sua relação com o mundo, não é redutível à história da sociedade da qual participa, confirmando que a exteriorização é determinada pela objetivação não sendo redutível a ela.

Há um segundo momento para Lessa (2015) onde se dá a articulação da objetivação com o mundo; as objetivações das teleologias são as formas introdutórias na relação de causa e efeito que expressa o mundo objetivo de novas relações de causa e efeito que passam a interagir com as já existentes, por conta disso a face do planeta Terra se converte de forma crescente à imagem e semelhança dos humanos, mesmo processo que mantém o devir homem do homem. A história [a geografia] vai se configurar na produção conectada das singularidades mediadas pelo universal do trabalho (intercâmbio com a natureza) que põe o ser social.

O ponto de partida da separação entre Marx e Hegel, observa Lessa (2015), coloca-se justamente na forma da constituição ontológica da objetivação e da exteriorização. Em Marx elas deixam de se referir à totalidade da história estando restritas ao interior dos atos humanos singulares, em todo ato humano singular estão presentes a objetivação e a exteriorização; se em Hegel elas estão no Espírito

elevado ao Absoluto do seu para-si, em Marx estão nos atos singulares, e enquanto a humanidade existir tais atos se objetivarão e exteriorizarão²⁰⁷. O trabalho é a categoria fundante por ser através dele que os verdadeiros processos de objetivação e exteriorização obtém concreticidade. Em Marx a história esta fundada pelo trabalho; em Hegel é “[...] a auto-exteriorização/auto-objetivação/auto-alienação da humanidade em um sujeito *versus* um desconhecido objeto de conhecimento que funda a nossa história” (LESSA, 2015, p. 472).

Em Hegel o Espírito Absoluto no percurso evolutivo da Ideia/Razão que o leva do seu em-si ao seu para-si guarda o patamar final para a história, que tem a sociedade burguesa como modelo e *telos*. Para Marx a história humana é um processo ininterrupto, no seu devir e na sua dialética, e só se encerra quando a autocriação der lugar à autodestruição dos seres humanos, que mesmo com o avanço barbárie ainda mantém no horizonte o desafio e o fardo do tempo histórico de que fala Mészáros (2007).

É necessário compreender o movimento amplo da objetivação e exteriorização sob a perspectiva ontológica, o que auxilia no desvendamento do fetichismo da mercadoria, até por que o caráter misterioso da mesma não é oriundo do seu valor de uso, do dispêndio de força dos músculos, nervos e cérebro, o trabalho sempre tem forma social (MARX, 2013), e se faz presente em qualquer forma histórica de estruturação do ser.

Ao tratar do fetichismo da mercadoria Marx (2013) desvenda que: o mistério reside justo na capacidade que tem a mercadoria de encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, e as apresenta como caracteres materiais e propriedades sociais como parte dos produtos desse trabalho. Esconde as relações sociais que os trabalhadores individuais produzindo estabelecem entre si e o

²⁰⁷ “A objetivação e a exteriorização em Marx, se comparadas com Hegel, se ampliam e se restringem. Ampliam-se, porque suas existências não são limitadas a um particular momento da evolução humana (a do Espírito em-si); pelo contrário, estarão presentes em todas as formações sociais. Restringem-se, porque apenas existem no interior dos atos humanos singulares, não fazendo parte das determinações histórico-universais. De um lado, a concepção teleológica da história em Hegel que requer a universalização da exteriorização e da objetivação; de outro, a concepção materialista da história em Marx, que limita a objetivação e a exteriorização apenas e tão somente aos atos singulares do indivíduo” (LESSA, 2015, p. 473). Curiosamente, ao contrário do que se possa perceber à primeira leitura do que expôs Lessa (2015), a concepção de Hegel é menos universal do que a de Marx, por basear-se na metafísica idealista que coloca o projeto de realização de um Mundo de uma classe social específica, a burguesia, como se fosse o projeto de *todos* os seres humanos (no campo da emancipação política), o fim da história. Já Marx, ao partir dos atos singulares ontogênicos de fundação e constituição do ser social coloca a possibilidade da universalização e a história como obra única e exclusivamente do ser humano, o que abre caminho para o salto daquilo que ele dizia ser a pré-história da humanidade para a história propriamente dita, a realização da emancipação verdadeiramente humana.

trabalho total, seus *pôres* teleológicos se dão na forma estranhada, todavia permanecem compondo a sociabilidade; reflete dessa maneira a relação social como algo à parte do trabalhador, fora dele, mas nos produtos do seu trabalho. Com essa dissimulação o produto do trabalho se converte em mercadoria, coisa social, tendo propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. Ao prosseguir desenvolvendo-se essa relação social historicamente definida e estabelecida entre os homens assume a forma fantasmagórica de que são as coisas que se relacionam; assim se estabelece o fetichismo que é imanente à produção de mercadorias.

Antes de chegar a essa formulação no *Capital*, Marx já havia discutido as formas do estranhamento que se consolidam na materialidade corporificada do trabalho sob o jugo do capital do modo em que vem à tona. A partir do momento em que o trabalhador não se encontra no que faz e tampouco no processo do fazer o fetichismo persistirá, daí que a forma espacial do capital determinada nos territórios do trabalho abstrato é a forma aparente. Pensar o espaço-tempo a partir dos territórios do trabalho concreto é pensá-lo como parte constitutiva da estruturação dos complexos e dos *pôres* do ser social que a captura numa sociedade de classes transgride no homem abstrato e no seu território correspondente, todavia a contradição capital x trabalho não podendo eliminar o valor de uso, o trabalho concreto, o fundante do ser social, manterá o homem concreto e os territórios do trabalho concreto em potência.

Compreendendo o papel ontológico do trabalho Lukács (2013) o reafirma como categoria central, do ser material, no qual a partir do *pôr* teleológico dão-se novas objetividades. “Natureza e trabalho, meio e fim chegam, desse modo, a algo que é em si homogêneo: o processo de trabalho e, ao final, o produto do trabalho” (p. 55), a atividade de criar se criando.

Lefebvre (1971) corrobora dessa perspectiva ao considerar que o homem é atividade criadora, se produzindo por sua atividade, todavia ao se produzir não é o imediato do que produz, a dimensão posta nessa atividade se amplia²⁰⁸,

²⁰⁸ “Su actividad domina poco a poco a la naturaleza; pero ahora este poderío se vuelve contra él, toma las características de una naturaleza externa y lo arrastra em el dsterminismo social que le inflige terribles pruebas. El hombre no es nada sin él. Lo humano no existe de antemano más que em y por lo inhumano. No solamente depende de la naturaleza, sino que em la sociedad misma es cuanto hay de más débil. Sometido a la brutalidad biológica, el hombre se opone no menos decididamente a esta brutalidad: em el Derecho, em la Moral y em la Religión” (LEFEBVRE, 1971, p. 164).

El hombre total es el sujeto y el objeto del devenir. Es el sujeto viviente que se opone al objeto y supera esta oposición. Es el sujeto que está quebrado em actividades parciales y em determinaciones dispersas y que sobrepasa la dispersión. Es el sujeto de la acción, y al mismo tiempo el objeto último de la acción, supproducto incluso cuando está parece producir objetos exteriores. El hombre total es el sujeto-objeto viviente ante todo desgarrado, y disociado y encadenado a la necesidad y a la abstracción. A través de esse desgarramiento va hacia la libertad; se vuelve naturaleza, pero libre. Se vuelve totalidad, como la naturaleza, pero dominándola. El hombre total es el hombre 'desalienado' (LEFEBVRE, 1971, p. 179).

O homem total é sujeito-objeto, entretanto no âmbito das sociedades de classe coloca-se parcial, não significando que haja possibilidade de ruptura com a imanência constitutiva da ontogênese, apesar do capital permanece como autocriação, entretanto separada de si.

Sobral (2005) trata da autoconstituição humana a partir de Marx, apontando algo central: “a produção humana, em todos os seus sentidos é a produção do homem, e os sentidos dessa produção não se encerram nos objetos externos ao homem, mas na produção do homem mesmo” (p. 112), e o trabalho é representativo desse processo, pois mostra que o homem é autocriação apesar de estar numa sociedade alienada. Separado na forma imediata do processo e do produto jamais pode ser eliminável mediatemente quando da autocriação. O homem se constitui como circularidade, como autocriação humana a se desdobrar numa autocriação genérica, dado que a alienação é do homem em relação ao próprio homem e se inscreve no tempo histórico. “A criação do ser humano é autocriação humana, um movimento circular do qual não se pode fugir sem cair em um esquecimento do se humano, em uma alienação” (p. 141).

Marx tinha em tela, no *telos* possível, a superação dessa alienação. A geografia (des)humana situava-se ideologicamente na defesa da produção dos territórios do trabalho / riqueza abstrata, apoiando-se no homem abstrato da metafísica / idealismo / positivismo o colocando como o homem constituído histórico e geograficamente; contudo escondia essa alienação da produção do espaço e do homem alienado nas categorias que edificava: fator geográfico, agente geográfico, organização do espaço; a mercadoria e a fantasmagoria ia se afirmando em tais categorias. Não sendo possível eliminar o homem concreto da processualidade limitada das sociedades de classe, os territórios do trabalho / riqueza concreta são determinações possíveis de objetivarem-se e efetivarem-se, inscrevem-se na contradição e na autocriação humana; dessa maneira a geografia pode dar o salto

da pré-geografia do gênero humano para afirmar uma geografia verdadeiramente humana, a ruptura com as sociedades de classe é necessária, nesse sentido a geografia deve buscar superar-se. A sua abolição é parte do que a faz verdadeira e efetiva Geografia Humana.

8 REFERÊNCIAS

AB'SABER, A. Pierre Monbeig: a herança intelectual de um geógrafo. **Revista do Instituto de Estudos Avançados USP**. 8(22), 1994.

ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. **Os pensadores**. 5º Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

AGAMBEN, G. **O reino e a glória**: uma genealogia da economia e do governo: homo sacer II. São Paulo: Boitempoeditorial, 2011.

AGAMBEN, G. **Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro**. Entrevista concedida a Peppe Salvà para a Ragusa News. Itália, 2012. In: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben/>, acesso em 26/05/2014.

AIUB, M. **Pensar por si mesmo**. Revista Filosofia, Ciência & Vida, Especial Iluminismo. In: [http://institutointersecao.com.br/artigos/Monica/Kant e o Iluminismo-2.pdf](http://institutointersecao.com.br/artigos/Monica/Kant%20e%20o%20Iluminismo-2.pdf), acesso em 16/07/2014.

ANDRADE, C. D. **Poesia** (obra completa). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

ANTUNES, R. **Adeus ao Trabalho?** ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 9º ed. São Paulo. Ed. Cortez, 2003.

ANTUNES, R. (org.). **Riqueza e Miséria do Trabalho no Brasil**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2006.

ANTUNES, R. Dimensões da precarização estrutural do trabalho. In: DRUCK, G. & FRANCO, T. **A Perda da Razão Social do Trabalho**: terceirização e precarização. São Paulo. Ed. Boitempo, 2007.

ARANTES, P. E. **O novo tempo do mundo**: e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempoeditorial, 2014.

ARISTÓTELES. Política. In: **Os pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. p. 143 – 251.

BAUDELARIE, C. **Sobre a modernidade**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.

BAUDELARIE, C. **As flores do mal**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012 (Saraiva de Bolso).

BENJAMIN, W. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos / seleção e apresentação Willi Bolle; tradução Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix, Edusp, 1986.

BEJAMIN, W. **Obras escolhidas III**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENJAMIN, W. **Obras escolhidas III**: Charles Baudelaire – um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BENJAMIN, W. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Editora 34, 2009a.

BENJAMIN, W. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009b.

BENJAMIN, W. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, W. **Origem do drama trágico alemão**. 2º Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013a.

BENJAMIN, W. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2013b.

BENJAMIN, W. **Rua de mão única – Infância berlinense**: 1900. Belo Horizonte: Autêntica, 2013c.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido se desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BEZERRA, C. **Modernidade, conhecimento e teoria social**. PPGS – AL; NERA – UNESP. São Paulo – Alagoas, s/d.

BINSWANGER, H. C. **Dinheiro e magia**: uma crítica da economia moderna à luz do Fausto de Goethe. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BOSI, A. **Ideologia e contra-ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BRUNHES, J. **Geografia Humana**. Rio de Janeiro: Ed. Fundo de Cultura, 1962.

CAPEL, H. **Filosofía y ciencia en la geografía contemporânea**. 3º Ed. Barcelona: Editorial Barcanova, 1988.

CARCANHOLO, R. (org.). **Capital: essência e aparência**, vol I. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

CARVALHO, T. F & D'OTAVIANO, I. M. L. Sobre Leibniz, **Newton e Infinitésimos**: das origens do cálculo infinitesimal... <http://revistas.pucsp.br/index.php/emp/article/viewFile/544/432>, acesso em 05 de junho de 2015.

CASSAB, C. **A geografia de Pierre Monbeig**. Fonte: <http://www.ufjf.br/nugea/files/2010/09/MONBEIG-1.pdf>, acesso em 15/08/15.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. 2º Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

CHAUÍ, M. Vida e obra. In: KANT, I. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

CHAUÍ, M. Prefácio. In: KANT, I. **Crítica da razão pura**. Col. Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

CHAUÍ, M. A história no pensamento de Marx. In: BORON, A.; AMADEO, J. & GONZÁLEZ, S. **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. São Paulo: Expressão Popular, 2007. (p. 143 – 166).

CONCEIÇÃO, A. L. **A geografia do espaço da miséria**. Scientia Plena, vol. 1, nº 6, 2005.

COSTA, W. M. da. **Geografia Política e Geopolítica**: discursos sobre o território e o poder. 2º Ed. São Paulo: Edusp, 2008.

DAMIANI, A. L. **População e geografia**. 9º Ed. São Paulo: Editora Contexto, 2006.

DEBORD, G. **Sociedade do espetáculo**: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

DUARTE, N. O bezerro de ouro, o fetichismo da mercadoria e o fetichismo da individualidade. In: DUARTE, N. (org.). **Crítica ao fetichismo da individualidade**. 2º Ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2012.

DUDLEY, W. **Idealismo alemão**. Petrópolis: Vozes, 2013.

DUTRA JR. W. **A Geografia da Acumulação** – Territórios do Trabalho (Abstrato) e da Riqueza (Abstrata): a espacialização da irracionalidade substantiva do capital. Dissertação de Mestrado em Geografia. NPGEO – UFS. São Cristóvão, 2010.

DUTRA JR, W. Tendências das Políticas Educacionais no Brasil: Possibilidades de Emancipação ou Precarização? reflexões diante da crise do/no neoliberalismo. **Crítica & Debates**: Revista de História, Cinema e Educação, v. 1, p. 1-9, 2011.

DUTRA, JR. W. **Breve leitura da natureza sob a contradição capital versus trabalho**: o terrorismo climático ou dos seres humanos como a carcaça do tempo? Contra a corrente: revista marxista de teoria, política e história contemporânea. Ano 5. n. 10, 2013.

ENGELS, F. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2010.

FEBVRE, L. **La Tierra y la Evolución Humana**. Barcelona: Editorial Cervantes, 1925.

GOETHE, J. W. **Fausto**: uma tragédia – Segunda parte. Tradução Jenny Klabin Segall; apresentação, comentários e notas de Marcus Vinícius Mazzari. São Paulo: Editora 34, 2011.

GOMES, P. C. da C. **Geografia e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GRESPLAN, J. **Revolução Francesa e Iluminismo**. São Paulo: Contexto, 2008.

GRIMAL, P. **Mitologia Grega**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna**. 10° Ed. São Paulo: Loyola, 2001.

HARVEY, D. **A produção capitalista do espaço**. 2° Ed. São Paulo: Annablume, 2006.

HARVEY, D. **Para entender o capital**: Livro I. São Paulo: Boitempoeditorial, 2013.

HEGEL, G. F. W. **Filosofia do Direito**. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, G. W. F. **A fenomenologia do espírito**. 6° Ed. Petrópolis: Vozes, 2011a.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica**: (excertos). Seleção e tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011b.

HEGEL, G. W. F. **A razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. 4° Ed. São Paulo: Centauro, 2012.

HELVÉTIUS. **Do Espírito**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores) (p. 165 – 319).

HESÍODO; **Teogonia**. Trad. e intro. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HOBBSAWN, E. **A era das revoluções 1789 – 1848**. 25° Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

HOBBSAWN, E. A epidemia de guerra. In: <http://www1.folha.uolcom.br/fsp/mais/fs1404200204.htm>, acesso em: 03/09/2015.

KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. 2° Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005. (Col. Os pensadores).

KANT, I. Introdução à Geografia Física. **Revista Geographia** (UFF), vol. 9. n. 17, 2007.

KANT, I. Resposta à pergunta: **O que é esclarecimento?** In: <http://www.Coral.ufsm.br/gpforma/2sempre/PDF/b47.pdf/>, acesso em 15/07/2014.

KANT, I. Resposta à pergunta: **O que é iluminismo?** In: KANT, I. A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 1990. In: <http://www.uel.br/cch/his/arqdoc/kantPDEHIS.pdf> , acesso 15/07/2014.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014 (coleção Saraiva de Bolso).

KOSELLECK, R. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: Eduerj: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, R. “Espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”: duas categorias históricas. In: **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto & Ed. PUC Rio, 2006.

KURZ, R. **A razão sangrenta**: ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. São Paulo: Editora Hedra, 2010.

KURZ, R. **A desvalorização do valor**. In: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz199.htm>, acesso em 07/09/2015.

LA BLACHE, P. V. **Princípios de geografia humana**. 2°. Ed. Lisboa: Cosmos, 1954.

LA BLACHE, P. V. de. As características próprias da geografia. In: CHRISTOFOLETTI, A. (org.). **Perspectivas da geografia**. São Paulo: Difel, 1982. (p. 37 – 47).

LEFEBVRE, H. **Sociologia de Marx**. Rio de Janeiro – São Paulo: Forense, 1968.

LEFEBVRE, H. **Introdução à modernidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1969.

LEFEBVRE, H. **El materialismo dialectico**. Buenos Aires: Ed. La Pleyade, 1971.

LEFEBVRE, H. **Lógica formal / lógica dialética**. 6º Ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1995.

LEFEBVRE, H. **La presencia y la ausencia**: contribución a la teoría de las representaciones. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

LEFEBVRE, H. **Espaço e política**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

LESSA, S. Alienação e estranhamento. In: MARX, K. **Cadernos de Paris & Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Expressão Popular, 2015. (p. 449 – 491).

LÖWY, M. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. São Paulo: Boitempoeditorial, 2005.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2013.

MACHADO, M. S. A implantação da geografia universitária no Rio de Janeiro. **Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**. Universidad de Barcelona [ISSN 1138-9788] Nº 69 (5), 1 de agosto de 2000, <http://www.ub.edu/geocrit/sn-69-5.htm>, acesso 17/08/2015.

MARTINS, J, S. **A sociabilidade do homem simples**. 2º Ed. São Paulo: Ed. Contexto, 2008.

MARTINS, J. S. Tio Patinhas no centro do universo. In: MARTINS, J. S. **Uma sociologia da vida cotidiana**: ensaios na perspectiva de Florestan Fernandes, Wright Mills e Henri Lefebvre. São Paulo: Contexto, 2014.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro 1. Vol. 1. 20º Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro 1. Vol. 2. 18º Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MARX, K & ENGELS, F. **A sagrada Família**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2003.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo. Ed. Boitempo, 2004a.

MARX, K. **Capítulo VI** – inédito de o capital. 2º Ed. São Paulo: Centauro, 2004b.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2005a.

MARX, K. & ENGELS, F. Manifesto do partido comunista. In: BOGO, A. (org.). **Teoria da organização política**: escritos de Engels – Marx – Lênin – Rosa – Mao. São Paulo: Expressão Popular, 2005b.

MARX, K & ENGELS, F. **Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2007a.

MARX K. & ENGELS, F. **O manifesto comunista**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2007b.

MARX, K. **Para a questão judaica**. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2009.

MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2010.

MARX, K. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2011a.

MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857 – 1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempoeditorial, 2011b.

MARX, K. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2012.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I. São Paulo: Boitempoeditorial, 2013.

MARX, K. **Cadernos de Paris & Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, K. Cadernos de Paris. In: MARX, K. **Cadernos de Paris & Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Expressão Popular, 2015. (p. 185 – 233).

MASCARO, A. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2013.

MATOS, O. C. F. **Os arcanos do inteiramente outro**: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. 2º Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

MATOS, O. C. F. **O iluminismo visionário**: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MATOS, Olgária, Chain, Féres. *Aufklärung* na metrópole: Paris e a Via Láctea. In: BENJAMIN, W. **Passagens**. Organização da edição brasileira Willi Bolle; posfácios de Willi Bolle e Olgária Chain Féres Matos. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009; p. 1123 a 1140.

MÉSZÁROS, I. **Para Além do Capital**: rumo a uma teoria da transição. São Paulo: Boitempoeditorial, 2002.

MÉSZÁROS, I. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2004.

MÉSZÁROS, I. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MÉSZÁROS, I. **O desafio e o fardo do tempo histórico**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2007.

MÉSZÁROS, I. Kant, Hegel, Marx: a necessidade histórica e o ponto de vista da economia política. In: **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2008.

MÉSZÁROS, I. **A crise estrutural do capital**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2009.

MONBEIG, P. **Novos estudos de geografia humana brasileira**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957.

MONTESQUIEU. **Do Espírito das Leis**. Vol I. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Col. Os Pensadores).

MORAES, A. C. R. de. (org.). **Ratzel**. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo: Editora Ática, 1990.

MORAES, A. C. R. de. **A gênese da geografia moderna**. 2º Ed. São Paulo: Editora Hucitec; Annablume, 2002.

MORAES, A. C. R. de. **Geografia: pequena história crítica**. 21º Ed. São Paulo: Editora Annablume, 2007.

MORÃO, A. Apresentação. In: KANT, I. **Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita**. In: <http://www.lusosofia.net>, acesso em 16/07/2014.

MOREIRA, R. **O pensamento geográfico brasileiro I**. São Paulo: Editora Contexto, 2008a.

MOREIRA, R. **Para onde vai o pensamento geográfico?** São Paulo: Contexto, 2008b.

MOREIRA, R. **O pensamento geográfico brasileiro III**. São Paulo: Editora Contexto, 2010.

MOREIRA, R. **O que é geografia?** 2º Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012a.

MOREIRA, R. **Geografia e práxis: a presença do espaço na teoria e na prática geográficas**. São Paulo: Contexto, 2012b.

NETTO, J. P. Marx, 1843: o crítico de Hegel In: NETTO, J. P. **Marxismo impenitente: contribuição à história das ideias marxistas**. São Paulo: Cortez, 2004 (p. 13 – 30).

OLIVEIRA, F. **Crítica à razão dualista / o ornitorrinco**. São Paulo: Boitempoeditorial, 2006.

OLIVEIRA, E. V de. **Um mestre da crítica: romantismo, mito e Iluminismo em Walter Benjamin**. Tese de Doutorado em Filosofia. FFLCH – USP. São Paulo, 2009.

PIKETTY, T. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

QUAINI, M. **A construção da geografia humana**. 2º Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

RANIERI, J. **A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.

RIBAS, A. D.& VITTE, A. C. O curso de geografia física de Immanuel Kant (1724 – 1804): entre a cosmologia e a estética. **Biblio3w. Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona**, vol. XIV, nº 844, 25 de octubre de 2009 <http://www.ub.es/geocrit/b3w-844.htm>.

ROUANET, S. **As razões do iluminismo**. 2º Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROUANET, S. Dilemas da moral iluminista. In: NOVAES, A. (org.). **Ética**. 2º Reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. (p. 207 – 225).

ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social**. São Paulo: Penguin Classics: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, D. **A reinvenção do espaço: diálogos em torno da construção do significado de uma categoria**. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

SANTOS, M. **Por uma geografia nova**. 6º Ed. São Paulo: Edusp, 2008.

SMITH, N. **Desenvolvimento Desigual: natureza, capital e produção do espaço**. Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil, 1988.

SMITH, A. **A mão invisível**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

SOBRAL, F. M. **Concepção circular de homem em Marx: um estudo a partir dos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**. São Paulo: Editora Nojosa, 2005.

SOUSA, T. B de. **Política de direitos humanos em Marx da Questão Judaica à Ideologia Alemã**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. FFLCH – USP. São Paulo, 2008.

SOUZA, M. D. de. A filosofia na antropogeografia de Ratzel. **Caderno de Geografia**, v. 24, n. 42, 2014.

TONET, I. **Modernidade, Pós-Modernidade e Razão**. In: <http://www.ivotonet.xpg.com.br/>, Alagoas: Maceió, 2006. Acesso em 01/07/2014.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia da práxis**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

VOLTAIRE. **Candido ou o otimismo**. São Paulo: Editora 34, 2013.