

O Significado da Crise da Sociedade Contemporânea

The Meaning of the Crisis of Contemporary Society

Prof. Reinaldo Furlan

Associado Livre Docente do Departamento de Psicologia da USP¹

159

RESUMO

O objetivo do artigo é trazer o debate de alguns autores sobre a crise atual da sociedade ocidental contemporânea, a partir de três questões que nos parecem discriminar parte considerável dos seus principais problemas: a autonomização da economia, a razão instrumental e a decadência cultural. Com a primeira e a segunda questão se acusam os riscos da separação da economia, da ciência e da técnica diante das necessidades da vida, e com a terceira se acusa nosso estado atual de impotência para responder a tais desafios. O objetivo é fomentar a discussão crítica desses problemas, que nos parecem questões incontornáveis no presente de nossas vidas.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia do Mundo da Vida; Ontologia do Presente; Vida Contemporânea; Crise Contemporânea; Capitalismo

ABSTRACT

The goal of this article is to present the debate of a few authors about the current crisis of contemporary Western society based on three questions that, in our view, can distinguish a considerable part of its main problems: the autonomization of the economy, the instrumental reason, and cultural decadence. With the first and second questions, the risks of a separation of economy, science and technique from the necessities of the world of life are denounced; with the third question, our current state of impotence to respond to such challenges is

¹ Email: reinaldof@ffclrp.usp.br

denounced. Our goal is to foment the critical discussion of these problems, which seem to us inescapable questions in the present of our lives.

KEYWORDS

Phenomenology of the World of Life; Ontology of the Present; Contemporary Life; Contemporary Crisis; Capitalism

INTRODUÇÃO

Propomos, aqui, o esboço de alguns parâmetros para pensar o sentido da crise atual que vivemos, cuja amplitude e profundidade parecem torná-la uma questão incontornável no presente de nossas vidas. Uma tarefa, pois, para uma ontologia histórica do presente (Foucault) ou uma fenomenologia do mundo da vida contemporânea.

Visto que o tema pode abrir muitas questões e tornar-se uma tarefa desconcertante para o pensamento, vamos estabelecer, brevemente, alguns parâmetros como ponto de partida ou delimitação da nossa reflexão.

1. Assumimos que a globalização da economia capitalista é a responsável pelo caráter mundial dessa crise, cuja percepção dispensa o juízo de um especialista (RICOEUR, 1988), ou, para dizer de forma um tanto sarcástica, mas que parece justa, para tal juízo talvez seja melhor não ser um especialista, no caso, um economista, que normalmente incorpora as “razões” do mercado, inclusive como mecanismo de poder da própria profissão ou de sua empregabilidade. Não é à toa ou coincidência se são eles, os economistas, os protagonistas das políticas econômicas dos Estados, em detrimento

da participação de outros profissionais cuja formação é mais sensível e compreensiva das questões sociais, como sociólogos, geógrafos, historiadores, antropólogos ou profissionais das ciências humanas, em geral. Mas, a par dessa questão política, há também uma razão hermenêutica para esse privilégio profissional, e voltaremos a ela, afinal, a economia não deveria ser vista prioritariamente sob o viés social?

2. Assumimos, também, que o caráter expansionista faz parte da atividade da economia capitalista, e que, portanto, o princípio de sua globalização é tão antigo quanto o próprio capitalismo. Junto a mudanças políticas e culturais, podemos considerar, assim, que o marco inicial da globalização da economia capitalista encontra-se nos alvares dos tempos modernos através da expansão marítima dos mercados europeus. Vale lembrar, grosso modo, que o mesmo caráter expansionista foi um dos principais responsáveis pela ocorrência das duas grandes guerras do século XX. Lembramos tais fatos para acentuar o impacto que esse movimento de globalização trouxe e traz para as sociedades e as diferentes culturas nele implicadas.

3. Assumimos que a completude desse processo de globalização da economia capitalista foi propiciada nas últimas décadas pela revolução dos meios de transporte e, sobretudo, pelas novas tecnologias de informação e comunicação.

4. É comum se apontar a década de noventa como o princípio de recrudescimento da economia liberal através da liberação do controle político sobre as operações do mercado financeiro a par com o recuo da prestação de serviços do Estado à população e a privatização das empresas estatais - fatos que deram origem ao termo "neoliberalismo" e que representa o recuo da construção do estado de bem-estar social, desenvolvido a partir dos anos 30 do século passado. Também é comum se apontar a eclosão da crise do sistema neoliberal com a crise do sistema financeiro nos EUA no ano de 2008.

5. Mas, e nos parece que esse passa a ser um marco importante para o avanço da barbárie no mundo globalizado, tal crise, que aparentemente deveria fazer recuar o movimento neoliberal no mundo todo, como um atestado, pois, do fracasso da liberação do mercado financeiro diante do sistema econômico produtivo e distributivo de bens e serviços, tem se acentuado desde então. (AUDIER, 2015, p. 7-8).

Consideramos que essa é a razão principal pela qual a dimensão da crise atual parece atrelada à percepção de ausência de perspectivas futuras.

(BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011; ALLONNES, 2012).

A crise atual carece de sinais indicadores de possibilidade de outra realidade que não essa de reformas ou respostas pontuais à que está dada. As diferenças políticas entre partidos de esquerda e direita nas democracias representativas restringem-se a uma pequena variação no modo de administração do Estado, ora mais liberal ora mais sensível a problemas sociais, uma variação pequena que pode ter um impacto significativo ou ser importante se considerarmos a marginalização social de um número muito elevado de pessoas nos países do chamado Terceiro Mundo ou em desenvolvimento, mas que é medíocre se considerarmos a política como a atividade que deve decidir a organização e o rumo de nossas sociedades. Nós sofremos, nesse sentido, de falta de imaginação política, e a questão é saber por quê. Mais precisamente, uma vez que não se trata de tomar a faculdade da imaginação como despregada do mundo ou das circunstâncias de vida, nós sofremos de falta de potência para a possibilidade de outra realidade.

Façamos aqui, porém, uma ressalva. Ao contrário de parte, que nos parece significativa, das avaliações sobre a crise da sociedade ocidental contemporânea, elaboradas nos países desenvolvidos do sistema capitalista, gostaríamos de frisar que, mais do que uma crise da razão ou de valores, essa é uma crise de um sistema econômico-social produtor de desigualdades e

privilégios ao qual é *indispensável o uso da força e da violência* para a manutenção de sua (des)ordem.

Não é nossa intenção, aqui, subestimar ou passar ao largo a importância das mudanças culturais ocorridas desde a modernidade na sociedade ocidental. Na verdade, o que vamos explorar, aqui, é principalmente o campo de sentidos imanentes a tal modo de vida. Mas queremos evitar, desde já, a ideia de que o que se encontra em questão é antes de tudo uma crise de valores ou da razão ocidental, pois esse diagnóstico joga para o campo do pensamento e da discussão racional o que nos parece antes um campo de interesses e forças políticas mais próximas da arte da guerra. (FOUCAULT, 1998a, p. 176).

Ou, em termos gerais, conforme Merleau-Ponty (1960/1991), nossa época aprendeu a não separar força e ideia, verdade e violência. Trata-se, pois, de exprimir essa ambiguidade no contexto de nossas vidas, sem excluir a proeminência de um aspecto sobre a outro, de acordo com o contexto social e histórico. Mas, como o próprio Merleau-Ponty nos ensina, é o corpo próprio nossa ancoragem no mundo e nas relações com os outros. E, a despeito da revolução dos meios de comunicação e informação, que coloca o mundo em imagens na tela de um computador ou na palma da mão (smartphone), essa ancoragem parece ainda uma sede insubstituível ou não negligenciável de nossa percepção concreta do mundo. Vale lembrar, nesse sentido, o disse Merleau-Ponty

(1945/2010) a respeito da eclosão da Segunda Grande Guerra:

Não estávamos errados, em 1939, de querer a liberdade, a verdade, a felicidade, relações transparentes entre os homens, e não renunciamos ao humanismo. A guerra e a ocupação nos ensinaram apenas que os valores permanecem nominais, e não valem mesmo, sem uma infraestrutura econômica e política que os faça entrar na existência – mais: que os valores só são, na história concreta, uma maneira de designar as relações entre os homens tais como elas se estabelecem segundo o modo de seus trabalhos, de suas esperanças, e, em uma só palavra, de sua coexistência. (p. 119).

Mutatis mutandis, se nas repúblicas modernas ou desenvolvidas ainda se destacam as ideias ou a falta delas diante da crise atual, nos estados periféricos do sistema capitalista globalizado, com repúblicas incipientes como a nossa, nas quais mal se formou um estado de bem-estar social, destacam-se a força e a violência. A essas, pois, somos mais sensíveis do que eles.

1. AS DIFICULDADES INERENTES À DISCUSSÃO DA CRISE

Frisemos que estamos diante da dificuldade de avaliar uma situação enquanto a vivemos, e que talvez a falta de perspectiva futura a que aludimos

diante da crise atual possa ser perscrutada também entre aqueles que viveram as crises anteriores do capitalismo, ou mesmo as situações de crise de sociedades pré-capitalistas, uma questão histórica que foge aos limites desse artigo. Mas frisemos a dificuldade de fazer a história do presente, conforme ressalta Ricoeur (1988), destacando que a ideologia se encontra às costas do pensamento. Mesmo nos servindo de recursos de afastamento crítico da situação vivida, como nos ensina a antropologia, vendonos a partir de outras culturas, Ricoeur ressalta a dificuldade de encontrar uma única chave hermenêutica de interpretação do presente, haja vista, inclusive, a polêmica em torno da compreensão do significado da modernidade e, sobretudo, da propalada pós-modernidade.

Outra dificuldade é a amplitude do conteúdo referente ao termo (crise), que deixa de ter um domínio técnico e passa a ser empregado para designar um estado de vida social ou mesmo civilizatório. Na Idade Média o termo “crise” era usado especificamente de um ponto de vista médico: representava a situação de manifestação aguda da doença e a iminência de sua resolução, para a cura ou a morte. (FOUCAULT, 1998b, p. 114; RICOEUR, 1988; ALLONNES, 2012). Ricoeur cita outros exemplos de usos técnicos do termo: o empregado no desenvolvimento psicofisiológico, como é o caso do período da adolescência, ou para designar a crise política do Estado Absolutista durante o Iluminismo,

quando a crítica deixa o espaço reservado à moral privada e passa para a esfera pública, no bojo das revoluções burguesas. O autor também cita o termo “crise” proveniente das “revoluções científicas”, conforme a obra de Kuhn (crise de paradigma), mas talvez aí “a água comece a vazar pelo ladrão”, pois, embora o termo seja usado por Kuhn, já nos parece mais difícil o seu emprego, conforme nos mostra o debate filosófico no século XX em torno da metodologia científica. (CHALMERS, 2000). Isso fica claro, por exemplo, na proposta de Lacatos e Musgrave do conceito de “Programa de Investigação” para designar o desenvolvimento e a substituição de teorias científicas. Há programas progressivos e regressivos, com seus respectivos indicadores. Os autores identificam um programa regressivo de pesquisa, além dos critérios racionais na perspectiva de uma história interna da ciência, alguns que podem ser considerados externos a ela, como o número de realização de congressos para debatê-la, a obtenção de verbas etc. Os autores terminam por apelar para o “bom senso” para a discriminação entre programas progressivos e regressivos de pesquisa, o que, como dizia Descartes, todos pensam possuir em boa medida, mas cuja aplicação, no entanto, se mostra bastante complicada. De qualquer forma, Lacatos e Musgrave acabam estendendo mais no tempo a concepção de “crise”, usada por Kuhn, que por sua vez usa o termo para relativizar a proposta popperiana de metodologia

científica, justamente procurando mostrar que uma teoria científica não entra em crise por causa de um ou dois experimentos que a falseiam. Kuhn contrapõe, portanto, uma visão mais histórica da ciência a uma concepção mais lógica elaborada por Popper. Mas aí, como sugerimos, o termo parece perder a precisão que comporta o seu uso técnico.

E se, conforme Ricoeur (1988), a globalização da economia capitalista justifica o uso do termo “crise mundial” com repercussões em todas as esferas da vida, a questão é saber em que sentido essa repercussão coloca ou não em crise os valores definidores de uma sociedade ou projeto de civilização, termos que, por si só, encerram uma amplitude de sentidos que desafiam a capacidade de síntese de historiadores ou filósofos. Afinal, sabemos mesmo qual é o sentido que move a sociedade grega antiga, aquela do Império Romano ou a sociedade ocidental medieval? Quais os principais sentidos instituídos na formação dessas sociedades, na medida em que é possível reunir a heterogeneidade de seus povos ou de suas populações? Nesse caso, a distância, mais do que uma vantagem parece representar um limite de compreensão. É o que destaca Guinsburg (2006), por exemplo, comparando a falta de dados dos historiadores de sociedades passadas a esses de sociedades vivas estudadas pelos antropólogos. De tal forma que essa segunda dificuldade se confunde com a primeira, e talvez seja mais adequado dizer que o termo (crise)

perde em precisão o que ganha em conteúdo, quando aplicado a uma sociedade ou civilização em geral.

Não se trata de abdicar da tentativa de compreensão histórica ou social, mas de reconhecer que o campo é aberto ou não passível do controle próprio às ciências experimentais, que na verdade definem ou constroem seus objetos em laboratórios.

O que vamos fazer, então, é destacar três dimensões que nos parecem importantes para pensar a crise atual da sociedade ocidental, que com a globalização tornou-se mundial. Mais precisamente, três nós que nos parecem que devem ser destrinchados para um diagnóstico da crise contemporânea. Não temos a pretensão de desfazer esses nós, mas mostrar o entrelaçamento de algumas de suas principais linhas na discussão da crise atual.

2. AUTONOMIZAÇÃO DA ECONOMIA

Iniciemos com aquela razão hermenêutica que anunciamos ao destacar a proeminência dos economistas na realização das políticas de Estado. A saber, segundo Karl Polanyi (1983), a grande novidade inaugurada pela modernidade, jamais vista na história passada da humanidade, foi a concepção e instauração da autonomização da economia no seio da sociedade. Mais precisamente, conforme Boltanski e Chiapello (2011), “O capitalismo é, com efeito, sem dúvida a única ou ao menos

a principal forma histórica ordenadora de práticas coletivas a ser perfeitamente desligada da esfera moral, no sentido em que ela encontra sua finalidade nela mesma (a acumulação de capital como fim em si)...” (p. 59-60); nesse sentido esses autores afirmam que o capitalismo é amoral.

É nesse sentido que Boltanski e Chiapello propõem, logo no início da obra, uma definição mínima do capitalismo - que perpassa toda a sua história -, como “*exigência de acumulação ilimitada do capital por meios formalmente pacíficos*” (p. 35), definição que logo completam com a conhecida fórmula de Marx - presente na análise da mercadoria que abre *O Capital* -, citando Heilbroner: “a transformação permanente do capital, de bens de equipamento e de compras diversos (matérias primas, componentes, serviços...) em produção, de produção em dinheiro e de dinheiro em novos investimentos” (p. 36).

Nessa perspectiva, poderíamos dizer que o capitalismo é o sistema econômico de produção de mercadorias que tem como finalidade última não a satisfação de necessidades da vida, mas a produção de mais mercadorias, e assim sucessivamente para a reprodução e o crescimento do capital. Vale frisar que, sem a venda e o consumo das mercadorias o sistema econômico entra em pane, pois é a sua circulação que garante a reprodução do capital. Grosso modo, essa seria a lógica que funda a ciência econômica do capitalismo do ponto de vista marxista.

Muito *grosso modo*, também, na concepção do liberalismo econômico, essa lógica será concebida a partir da análise do funcionamento do livre mercado. O liberalismo econômico representou o espírito inicial do capitalismo e se manteve como uma matriz ao longo de toda a sua história, ainda que sob diferentes nuances. Ele é um valor social que para ser implementado contou com a força de um Estado para quebrar as regras de produção e distribuição dos produtos nas sociedades tradicionais ou não modernas. (POLANYI, 1983). Mas a ideia é que tal “intervenção” apenas liberaria os rumos da atividade econômica respeitando sua própria natureza, ou seja, a autonomia da própria economia.

Lembramos que desde o princípio das sociedades modernas houve reações contrárias a essa liberalização, percebida potencialmente como possível ameaça de fragmentação dos laços sociais, uma vez que tal liberdade consiste em cada indivíduo buscar seu próprio interesse, o que em tese pode colocar em risco a sociedade. Mas, é justamente essa liberdade econômica que coube à ideologia do liberalismo defender e tentar convencer a sociedade de que, dessa forma, todos se beneficiariam, pois, a produção da riqueza aumentaria com a livre iniciativa e os preços das mercadorias e dos salários se equilibrariam com a livre concorrência.

Em contrapartida, vale lembrar, também, que o liberalismo, de forma geral (ético, político e econômico),

nasceu em oposição aos poderes absolutistas das Igrejas e dos monarcas, no bojo das revoluções democráticas do século XVIII. Ele se encontra, assim, no bojo da defesa da liberdade e igualdade de direitos entre os homens, valores que se confundem, pois, com a própria modernidade. Serão esses mesmos valores que estarão à prova ao longo da história do capitalismo, acusados de serem, em geral, mais um estatuto jurídico formal do que efetivo de fato.

O marxismo e o liberalismo são teorias que se constroem com diferentes categorias de pensamento, mas o que queremos destacar, em ambos, é a concepção de autonomia da economia na origem de uma ciência econômica. Claro que a economia tem ligações com as outras instituições sociais, sobretudo o Estado, isto é, implica outras instituições para seu próprio funcionamento. Mas a novidade é que a economia tem suas leis próprias independentes dos valores sociais.

Uma expressão particular e atual dessa autonomia é a tese da independência do Banco Central, segundo a qual sua atividade deve ser de ordem técnica e não política, isto é, deve ser fundada numa ciência econômica e não nas razões políticas dos governantes da sociedade.

Dissemos que a finalidade última do capitalismo não é a satisfação das necessidades da vida, mas isso não significa que não passe por elas. Como diz Marx (1867/1985), marcando, a uma só vez, tanto a novidade do capitalismo com a mercadoria quanto sua importância para a vida humana,

toda mercadoria tem valor de uso, embora nem todo valor de uso seja uma mercadoria. Sabemos que a satisfação de necessidades da vida leva à criação de outras com o desenvolvimento da própria sociedade, o que não se aplica apenas ao capitalismo, pois as necessidades são históricas, como diz o próprio Marx. Mas, na medida em que a finalidade última do capitalismo é a reprodução e expansão do próprio capital, mais ele se expande, mais a vida se mercantiliza.

A ideia de autonomização da economia é uma abstração que pode ter alto valor cognitivo, na medida em que mostra a objetividade e independência relativa de uma instituição social que não se reduz aos atos e vontades momentâneas dos indivíduos que dela participam. O que, em tese, vale para qualquer instituição social, que, justamente porque instituída, conta com a presença e a proposta objetiva de regras de comportamento, expressas em leis, valores, costumes etc., além da produção material que a sustenta, que, embora se preste virtualmente a uma variedade de usos possíveis, favorece, dificulta ou impede certos modos de apropriação. Tudo isso, então, para dizer que a sociedade não se reduz às relações intersubjetivas de seus membros atuais.²

Em síntese, o comportamento humano se institui ou se inscreve na

² Tratamos dessa questão em “Merleau-Ponty e a psicossociologia” (no prelo), onde procuramos abordar, a partir da noção de instituição, a relação da fenomenologia de Merleau-Ponty com a sociologia.

história - mesmo os sentimentos (MERLEAU-PONTY, 1954-1955/2003) -, como determinada forma de vida. O que significa que o capital, como qualquer instituição social, nasceu das atividades humanas e são elas que o mantêm e reproduzem. Ou seja, sem encarnação na história dos homens não há autonomia (relativa) da economia, não há sequer economia. E essa é a perspectiva de sentido enfatizada por Max Weber e explorada por Boltanski e Chiapello (2011), na medida em que uma sociedade não vive sem “espírito” ou valores presentes em suas atividades, que expressam, como dissemos com Merleau-Ponty, uma forma de coexistência humana. No caso específico: “Chamamos espírito do capitalismo a ideologia que justifica o engajamento no capitalismo”. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 41). Uma tarefa à qual os autores dão muita importância, porque:

O capitalismo é, em muitos sentidos, um sistema absurdo: os assalariados nele perderam a propriedade do resultado de seus trabalhos e a possibilidade de levar uma vida ativa fora da subordinação. Quanto aos capitalistas, eles se encontram encadeados a um processo sem fim e insaciável, totalmente abstrato e dissociado da satisfação de necessidade de consumação, mesmo de luxo. Para esses dois protagonistas, a inserção no processo capitalista carece singularmente de justificações. (p. 40).

Entender como isso pôde se encarnar e sobreviver na história humana, sobretudo levando-se em conta o “espírito” de autonomia na modernidade, que tem relação com seu caráter reflexivo, isto é, uma sociedade que passa a refletir sobre seus atos na medida em que se entende como sujeito de sua história, leva-os e leva-nos necessariamente ao reconhecimento dos seus atrativos também. Conforme os autores,

Seria evidentemente pouco realista não compreender esses três pilares justificativos centrais do capitalismo - progresso material, eficácia e eficiência na satisfação das necessidades, modo de organização social favorável ao exercício das liberdades econômicas e compatível com os regimes políticos liberais -, no espírito do capitalismo. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 50).

Esses autores enfatizam muito a necessidade de “prova” de cada projeto de sociedade, que, em última instância, tem de ser capaz de se justificar a si mesma, isto é, de se compreender e se “aceitar” como tal, o que, conforme frisamos, ganha contornos abertos e uma nova dinâmica a partir da modernidade com o caráter reflexivo da nova sociedade.

Nesse sentido, o objetivo que movimenta a obra desses autores é a necessidade de as ciências sociais encontrarem nova forma de crítica ao neoliberalismo, que não seja apenas a referência empírica aos efeitos de um

processo que, desde os anos 80 produziu mais desigualdade e marginalização social no mundo capitalista. Uma crítica, em síntese, que vá além da estética e seja capaz de mostrar a exploração dos mais fracos pelos mais fortes no funcionamento dessa economia política. Ou seja, o desafio é romper com o estado de impotência das ciências sociais de realizar a crítica da sociedade contemporânea, que reverbera, em certo sentido, a falta de perspectiva futura diante da crise atual, à qual nos referimos.

Dizendo de maneira rápida, o capitalismo teria passado, segundo esses autores, por três projetos de sociedade (que eles intitulam “projeto cidade”), com as seguintes características e orientados pelos seguintes valores. A primeira fase, do fim do século XIX até 1930, foi a época das iniciativas dos empreendimentos individuais, a partir dos quais se elevaram indústrias familiares; época de relações paternalistas entre patrões e empregados e de valorização da poupança. Nessa fase, destacam os autores, o acúmulo de capital não foi significativo.

De 1930 a 1960, deu-se a substituição crítica desse modelo familiar de indústria com a formação de grandes empresas multinacionais e a valorização da planificação e eficiência do trabalho, com a emergência do quadro de gerentes e engenheiros. Também é a época da construção do Estado de bem-estar social.

Ora, sobretudo com a crise dos anos 70, surge a crítica desse modelo considerado burocratizado, hierarquizado, pesado, constrangedor da criatividade e do desejo de liberdades individuais. É o que os autores chamam de “crítica artista”, tomando como referência a vida artista do século XIX, na qual se apaga a compartimentalização da vida, unida, então, sob o projeto de uma vida autêntica baseada na singularidade do artista. E por isso os autores intitulam essa nova fase do capitalismo de “cidade projeto”, projeto que passa, então, a substituir a concepção de um capitalismo industrial fundado na perspectiva de longa duração das empresas e na perspectiva dos trabalhadores de carreira no emprego. A crise da fase do capitalismo industrial se encontra no seio da globalização econômica.

Choque do petróleo, globalização, abertura de mercados, elevação em potência de novos países industriais, novas tecnologias, mudanças de práticas de consumo, diversificação da demanda [...] condenando a uma decadência certa os sistemas industriais pesados e rígidos herdados da era tayloriana, com suas concentrações operárias, suas chaminés de usina fumegantes e poluentes, seus sindicatos e seus Estados providência. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 303).

Os novos valores passam, então, pela mobilidade: capacidade de adaptação às rápidas mudanças do mundo atual e capacidade de conexão

em uma economia que funciona em rede. E, claro, isso exige uma reconfiguração muito drástica da subjetividade ou das qualidades e competências individuais.

Ora, a crítica das ciências sociais ao capitalismo se desarmou, em parte, porque ele incorporou a crítica artista sobre sua fase anterior. Uma crítica que pensava que se dirigia ao capitalismo, de forma geral, mas que serviu às mudanças em trânsito do neoliberalismo.

É, ao contrário, opondo-se ao capitalismo social planejado e enquadrado pelo Estado – considerado obsoleto, acanhado e constrangedor – e se apoiando na crítica artista (autonomia e criatividade) que o novo espírito do capitalismo toma progressivamente forma após a crise dos anos 60-70 e começa a revalorizar o capitalismo. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 313).

E ainda:

[...] enquanto os temas da crítica artista eram integrados ao discurso do capitalismo, de modo que essa crítica podia parecer ter recebido em parte satisfação, a crítica social se encontrava desconcertada, privada de seus apoios ideológicos e lançada aos cestos de lixo da história. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 466-467).

Nesse sentido, após mostrarem, de um modo geral, a importância da ideia de rede como novo paradigma

epistemológico, é ilustrativo como os autores destacam uma filosofia que assumiu proeminência política, sobretudo na França, desde maio de 68. Nós a citamos, apenas com a intenção de mostrar como são embaraçosas as relações entre o pensamento e a vida social ou a ideologia, no sentido em que antecipamos com Ricoeur.

Trata-se da filosofia de Deleuze-Guattari, com suas ideias de “rizoma”, onde não há centro nem origem, apenas conexões que podem surgir em qualquer ponto da rede (o rizoma se opõe ao modelo arboriforme); de mobilidade ou “nomadismo”; de crítica às instituições que territorializam os fluxos de desejo; de um sujeito, desde então sem substância ou história prévia (o que seria o modelo arboriforme, com raízes ou centro de irradiação), que emerge de suas ligações ou encontros, onde se destaca, pois, o valor ontológico do “encontro”. De um uso mais restrito ou epistemológico, o “filosofema” da rede ganhou, pois, um espectro político variado. Nas palavras dos autores,

Ele foi colocado a serviço, ao menos na França nos anos que se seguiram a Maio de 1968, de uma crítica (particularmente em Deleuze) não apenas do “sujeito”, enquanto ele seria definido por referência a uma consciência de si e a uma essência que poderia ser outra coisa do que o traço de relações nas quais ele foi tomado ao grau dos deslocamentos, mas igualmente de uma crítica de tudo o que era denunciável como

“ponto fixo” suscetível de ser referência, seja, por exemplo, o Estado, a família, as Igrejas e mais geralmente todas as instituições, mas também os mestres (para pensar), as burocracias, as tradições (porque elas estão voltadas para uma origem considerada como ponto fixo) e as escatologias, religiosas ou políticas, porque elas tornam os seres dependentes de uma essência projetada no futuro. No curso dos anos 70 essa crítica se orientou quase naturalmente na direção do capitalismo, confundido, no seio de uma mesma denúncia, com a família burguesa e com o Estado, como mundos fechados, fixos, enrijecidos [...]. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 237).

Mas isso não significa que os autores identificam a crítica artista ao neoliberalismo. Ao contrário, os autores pretendem avançar a crítica ao capitalismo, não só através de novas ferramentas para uma crítica econômica, mas também a partir da crítica artista, naquilo que dela o capitalismo não pode incorporar em seu movimento de liberação.

Relançar a crítica social e buscar reduzir as desigualdades e a exploração no mundo conexcionista é certamente essencial, mas não se trata por isso de enterrar a crítica artista sob pretexto de sua derrota – uma vez que ela, ao curso dos últimos vinte anos, fez antes o jogo do capitalismo – e da urgência da frente social. Os temas da crítica artista são tanto quanto essenciais e sempre atuais. É se apoiando neles que se

tem mais chances de opor uma resistência eficaz ao estabelecimento de um mundo onde tudo pode de um dia para o outro se ver transformado em produto de mercado, e onde as pessoas são constantemente colocadas à prova, submetidas a uma exigência de mudanças incessantes e despojadas, por esse tipo de insegurança organizada, disso que assegura a permanência de seu si. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 712).

Ou seja, não se trata de uma crítica conservadora baseada num mundo que não existe mais, mas que explora a demanda da vida por autenticidade e liberdade, valores que constituem as principais referências da crítica artista, e que o neoliberalismo não é capaz de atender.

Em primeiro lugar, é preciso separá-la das exigências de mobilidade (“É óbvio que a crítica artista só pode desempenhar bem essa tarefa com a condição de desatar o laço que associava até aqui liberação e mobilidade”, BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 713), pois a fenomenologia dos encontros persiste em indicar o desejo de durabilidade daquilo que parece importante (“Resta que, em um grande número de domínios, o valor de um engajamento e o entusiasmo que ele pode suscitar, continuam sendo associados, explicitamente ou de maneira tácita à sua durabilidade”. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 559).

Em segundo lugar, destacar a insuficiência ou incompatibilidade da

mercantilização da vida para os anseios de autenticidade presentes no modelo da vida artista. Mas, como destacam os autores, o capitalismo parece ter parte inseparável da mercadoria. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 699).

Por outro lado, do ponto de vista da crítica social, os autores pensam que é possível mostrar que para que haja ganho daqueles (os mais fortes) que são mais móveis, criativos e adaptáveis a diferentes cenários ou situações, de acordo com as mudanças intensas por que passam as atividades econômicas no mundo contemporâneo, é preciso contar com aqueles (os mais fracos) que se fixam no lugar ou que lhes deem suporte. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 492-493). Ou seja, para que a conexão de muitos em torno de um mesmo projeto se realize, é preciso a fixação daqueles em cada ponto da rede que execute determinado trabalho. Antecipando o tema da virtualidade do qual nos ocuparemos à frente, em última instância, também por trás da mobilidade dos mercados financeiros, alguém tem de se fixar e produzir bens concretos de consumo.

Ora, a despeito do que consideramos o grande valor dessa obra, que inclusive mostra como ideologias libertárias podem engrossar a atual ideologia neoliberal de flexibilização das atividades econômicas, consideramos que a ênfase dos autores no papel da ideologia ou na justificação do sistema (projeto cidade) para o seu funcionamento, e daí, também, a importância que atribuem ao

papel da crítica das ciências sociais - que sem dúvida devem ser capazes de fazê-la bem -, subestima, em certo sentido, o papel da violência e repressão exercido pelos Estados capitalistas contra seus adversários (referimo-nos, aqui, sobretudo aos membros de sua própria sociedade). Apenas suspeitamos, pois, de um weberismo um pouco exagerado, nesse trabalho notável sobre o novo espírito do capitalismo. Filiação que eles assumem explicitamente: “a ideia segundo a qual as pessoas têm necessidade de fortes razões morais para se juntar ao capitalismo”. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 43).

Mas, consideramos que a vida social não é decidida prioritariamente através da discussão de valores (os autores especificam, a crítica *voice*, as conversações nos locais das práticas e decisões econômico-sociais)³. Se fosse assim, o mundo seria mais razoável, ao menos na situação econômica atual. Afinal, o capitalismo atingiu uma

³ “Se a crítica *voice* não é o agente de mudança principal do capitalismo, seu papel é, ao contrário, central na construção do espírito que, sob formas diferentes em diferentes épocas, acompanha o capitalismo. É por um trabalho de reflexividade operada ao mesmo tempo pelos responsáveis de empresas e por aqueles que os assistem, que entendem reproduzir os sucessos e compreender os fracassos, e pela crítica, que busca compreender as origens disso que a indigna e que interpela os primeiros obrigando-os a produzir interpretações e justificações, que se estabelece uma espécie de cartografia do mundo em um certo estado do capitalismo, segundo as categorias compartilhadas pelos dois tipos de atores. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 650).

capacidade produtiva capaz de resolver o problema da fome no mundo (tanto quanto a capacidade de destruir as condições de vida no planeta), e, no entanto, as desigualdades sociais aumentaram, como confirmam diferentes pesquisas e estatísticas que ganharam notoriedade, entre as quais os trabalhos de Piketty (2014) e da Oxfam (2017). O aumento das desigualdades é reconhecido pelo próprio FMI entre os líderes dos principais países reunidos em Davos (2012 e 2017). São sinais de um desequilíbrio econômico e social que não é mais possível escamotear, mas que se reconhece mais do que se combate (OXFAM, 2017), o que mereceu, inclusive, no encontro recente em Davos (2017), a intervenção da diretora-geral do FMI (Fundo Monetário Internacional), Christine Lagarde, diante das reformas econômicas, políticas e fiscais anunciadas pelo ministro brasileiro no encontro:

Não sei por que as pessoas não escutaram (que a desigualdade é nociva), mas, certamente, os economistas se revoltaram e disseram que não era problema deles. Inclusive na minha própria instituição, que agora se converteu para aceitar a importância da desigualdade social e a necessidade de estudá-la e promover políticas em resposta a ela. (BBC BRASIL).

Em particular, se houvesse necessidade de um testemunho empírico sobre a função geral dos

economistas nas políticas públicas de governo e a autonomização da economia na sociedade capitalista, esse seria, certamente, um dos destaques, considerando o papel histórico que o FMI desempenhou na economia dos países subdesenvolvidos nas últimas décadas.

3. A RACIONALIDADE TÉCNICA

A ideia de que a ciência moderna representa um documento de identidade da própria modernidade marca o corte ontológico que passa a conceber e a tratar a natureza como um sistema de relações físicas que podem ser expressas por leis matemáticas. É o chamado mundo objetivo, do qual o homem se encontra separado como sujeito de pensamento (Descartes), mas unido por seu corpo. Essa visão se coaduna com a proposta de intervenção, controle e manipulação das relações naturais pelo homem. Como diz Heidegger (1949/2001), a técnica se encontra no coração da ciência moderna. Como se a origem da ideia de razão pura de um mundo objetivo se encontrasse na ideia de uma razão prática, não propriamente aquela imaginada por Kant, mas a pertencente a um ethos, talvez mais próximo do pensamento judaico-cristão, segundo o qual a Terra fora destinada para usufruto do homem, o que foi assumido plenamente pela modernidade. (PATOCKA, 1999).

Não se trata, aqui, ao menos ainda, de criticar essa iniciativa ou mudança de perspectiva e postura do homem no mundo. Ao contrário,

parece-nos que não há dúvida, como ressalta Charles Taylor (1997), de que assim a cultura ocidental obteve ganhos que não devem ser subestimados numa comparação com culturas sob outros regimes ontológicos, o que não significa recusar, por princípio, as eventuais perdas ou limites que essa postura ocidental diante da natureza acarreta.

Com efeito, a perspectiva da separação mostrou, em alguns aspectos, sua incontestável superioridade sobre a perspectiva da fusão. Ela é infinitamente superior para a compreensão do mundo natural. Nosso imenso sucesso tecnológico dele é a prova. Pode ser que sejamos inferiores aos primitivos em outros aspectos, por ex. para a integração ao nosso mundo, como certos contemporâneos sustentaram. Mas é algo que a linguagem da clarificação dos contrastes deveria nos ajudar a apreciar de uma maneira lúcida. Ela contribui certamente para a nossa compreensão, qualquer que seja o veredito, porque ela nos permite ver em que a perspectiva científica moderna é uma realização histórica e não o modo de pensamento eterno da humanidade. (TAYLOR, 1997, p. 213).

Também podemos evocar Merleau-Ponty (1955/1984a), que, lendo Max Weber, assume a defesa da “racionalização capitalista”,

visto que é a resolução de agarrar pelo conhecimento e pela ação nossa condição dada, e pode-se demonstrar que a apropriação do mundo pelo

homem, a desmistificação, vale mais porque enfrenta cara a cara as dificuldades que outros regimes históricos escamoteiam. (p. 41)

Mas, ele completa, resta saber o que vamos colocar em seu lugar, pois a “desmistificação é também despoetização e desencantamento. Seria preciso conservar a recusa capitalista do sagrado exterior, mas fazendo renascer nele a exigência do absoluto que aboliu. Nada permite dizer que essa reparação será feita” (p. 41).

Do contrário, a substituição do mundo “encantado” da vida por um mundo objetivamente idealizado, no qual, por fim, se compreende e se encerra o próprio homem, passa a ser o anúncio de uma realidade típica da ficção de um Frankenstein ou pior, porque sob a aparência da normalidade.

Citemos o próprio Merleau-Ponty (1960/1984b) sobre a questão:

Se este gênero de pensamento toma a seu cargo o Homem e a História, e se, fingindo ignorar o que deles sabemos por contato e por posição, empreende construí-los a partir de alguns indícios abstratos [...] visto que o homem se torna verdadeiramente o *manipulandum* que ele pensa ser, entra-se num regime de cultura onde já não há nem verdadeiro nem falso no tocante ao Homem e à História, num sono ou num pesadelo do qual nada poderia acordá-lo. (p. 86).

E, de fato, é sobre essa cisão entre a experiência sensível da vida e o saber da ciência, inaugurado pela

modernidade, que Michel Henry (2011) apoia a barbárie dos nossos tempos, uma época em que o aumento exponencial do saber (entenda-se a ciência) caminha a par com o desmoronamento progressivo da cultura - entenda-se cultura como expressão do crescimento da própria vida, da sua razão de viver através do emprego de suas energias para suas construções mais elevadas, como a do Bem e da Verdade.

Ou seja, o protagonismo da ciência na vida moderna representa a neutralização do saber espontâneo da vida, e, consecutivamente, dos seus critérios de avaliação. Tudo isso porque a ciência moderna se constituiu negando o valor heurístico da percepção sensível das coisas, em troca da construção de objetos idealizados matematicamente, e, assim, afastando-se de tudo aquilo que a vida experimenta no contato consigo mesma. Mas é nesse contato que a vida pode avaliar o mundo e suas realizações no mundo, é através dele que suas energias podem ser orientadas para a realização do seu desejo de crescimento ou de ser sempre mais. Conclusão, com a substituição do saber da ciência ao saber espontâneo da vida, isto é, daquilo que ela experimenta em contato consigo mesma, pelo, a energia da vida deixa de ser empregada propriamente, causando mal-estar e a vontade da vida de se desembaraçar de si mesma através do mal e da violência.

Entenda-se que, para Henry, uma ciência da vida é uma contradição em termos, porque a ciência é objetiva, mas

a vida é subjetiva, implica uma auto referência inalienável, que é afetiva, sensível: é constitutivo da vida sentir-se a si própria, interioridade negada pela ciência como princípio de conhecimento. Por isso a ciência não sabe o que é a vida, e a biologia não pode ser referência primária para uma fenomenologia da vida (tese que nos parece fundamental a todos os representantes da fenomenologia, embora nuançada por Merleau-Ponty, filósofo das “misturas”, por excelência, isto é, levadas a sério, sem ecletismos).

Embora Henry (2011) coloque nos “ombros de Galileu” a responsabilidade por essa cisão que exclui a vida do saber da ciência, encontramos em seu texto ao menos uma referência ao espírito bruto do capitalismo⁴ para o protagonismo da razão instrumental em nossa época, cuja lógica é obter resultados com a máxima eficiência, sem se ocupar propriamente com seus valores; razão instrumental que é a essência da técnica, que mostra toda sua eficiência na exploração dos recursos naturais e construção de um mundo tecnológico ao qual se submete, por fim, o próprio homem, embora esse se pense o seu senhor - Ao contrário, como dissemos em outro lugar com Dubois (2000), leitor de Heidegger, “Quanto mais o homem se pensa como o senhor da técnica, isto é, como o seu sujeito, mais

⁴ Por espírito bruto do capitalismo entenda-se a busca do lucro – para não dizer que o capitalismo não tem espírito algum -, enquanto a ideologia é o espírito elaborado, conforme dissemos com Boltanski e Chiapello (2011).

ele se encontra tomado por sua lógica, e, portanto, submetido a ela". (FURLAN, 2016, p. 86).

Eis o que seria o "álibi" ou atenuante para a atitude de "Galileu": segundo Henry (2011), o espírito da técnica é uma espécie de voto satânico, pois "tudo o que pode ser feito no universo cego das coisas deve sê-lo, sem outra consideração – senão, talvez, aquela do ganho" (p. 4). Ressalva que ganha corpo com o destaque da aceleração das inovações dos meios de produção através de novas tecnologias no trabalho da ciência para "manter a taxa de lucro" (p. 88).

Vale destacar, nesse sentido, que Henry (2011) opera a crítica de Marx ao trabalho abstrato em detrimento do trabalho concreto dos homens no capitalismo. O trabalho abstrato é o similar, na economia, da operação de afastamento da vida pela ciência moderna (a física matemática), e, assim, ambos completam o quadro de um mundo objetivo que se apresenta no funcionamento técnico da produção capitalista, destituído da subjetividade humana.

Nesse sentido, ainda, mesmo Husserl é criticado por Henry, pois, se Husserl opera acertadamente a redução do mundo objetivo da ciência ao mundo da vida ou da experiência comum, não satisfeito com isso ele opera a redução do mundo da vida às estruturas da consciência transcendental, e assim corre o risco de abstração da vida. Ou seja, como "prolongamento da racionalidade clássica, a racionalidade husserliana,

embora reconduza toda objetividade a sua condição subjetiva, resta tomada sob a dupla ameaça da impessoalidade e do anonimato" (p. 5).

Não é preciso, pois, podemos acrescentar, acompanhar Henry (2011) naquilo que representa a especificidade de sua fenomenologia diante das demais, que consiste naquele seu passo em direção à auto afecção da carne, que visa a criticar também a estrutura da ecstase ou da posição da consciência em sua relação com as coisas, que para ele perde o pathos original da vida, lançando-a, ao contrário, para fora de si (p. 74). Nem é nossa intenção, aqui, discutir essa tese, que em última instância se opõe ao que podemos chamar de hetero-afecção da carne, que se define na relação com o mundo ou os outros corpos. Para nós, basta marcar o movimento de sua obra em direção a uma filosofia da vida que repousa a crítica dos valores em critérios da própria vida, segundo um princípio normativo que visa à realização do seu crescimento, que para Henry significa tanto o ganho de contato consigo mesma, um movimento que poderíamos atribuir a toda a fenomenologia, quanto o desenvolvimento de suas criações mais elevadas, através da arte, da religião, do saber da vida (do qual o saber da ciência se separou), guiado pela busca do bem e da verdade.

A crítica ao predomínio da razão instrumental no mundo da vida moderna é comum a muitos pensadores. Foi objeto de preocupação do próprio Husserl (1954/1976) e

ganhou destaque com os teóricos da Escola de Frankfurt, no prolongamento das ideias de Weber sobre a racionalidade da sociedade moderna. Mas, vamos retornar a Charles Taylor (2010, 2013), que se propõe a uma crítica mais imparcial ou completa da crise contemporânea, que relaciona o avanço da razão instrumental sobre o mundo da vida ao recolhimento político dos indivíduos em suas vidas privadas, um fenômeno cuja tendência já havia sido identificada por Tocqueville em suas análises sobre a democracia americana na primeira metade do século XIX.

Taylor (2010, 2013) é um autor que procura evitar as posições que ele chama de parciais sobre a sociedade contemporânea, que ele compreende na esteira da sociedade moderna, quando não da civilização ocidental, desde a antiguidade. Ele procura evitar, sobretudo as críticas mais pessimistas e destaca três problemas que caracterizam o que ele chama do mal-estar da nossa modernidade: o individualismo, o predomínio da razão instrumental e o recuo ou a decadência do espaço político em nossas sociedades. Em todos eles, procura identificar o que pode ser considerado um bem constitutivo das sociedades modernas, isto é, valores que fazem parte dela e aos quais seus membros não estariam dispostos a renunciar. São, portanto, três bens ambivalentes da modernidade.

O primeiro desses bens, sob a análise do individualismo crescente em nossas sociedades, é o valor da

realização pessoal, o direito que cada indivíduo tem de expressar e realizar sua singularidade, de ser aquilo que mais lhe convém do ponto de vista da satisfação de uma vida ou de acordo com o que lhe é mais próprio - um princípio que Taylor (2013) destaca a partir dos movimentos românticos na modernidade e que encontra expressão notável na referida crítica artística. Ora, quem estaria disposto a renunciar, hoje, a esse direito? E, no entanto, não podemos ignorar sua expressão mais mesquinha e perversa que o autor chama de atomismo social, que é inclusive inconsistente em seus princípios, visto que a escolha dos bens e valores individuais se constituem necessariamente no contexto social de um horizonte de sentidos.

O segundo deles, sob a análise do predomínio da razão instrumental na vida social, guarda em seu seio o que Taylor (2010, 2013) chama de desengajamento da razão - justamente aquilo que fora criticado por Henry -, o recuo da consciência ou do pensamento de suas implicações no mundo da vida. O modelo paradigmático é Descartes, e aí se encontra, talvez, mais uma ambivalência da modernidade. Assistimos a ela através do debate em torno da possibilidade de uma razão pura, debate do qual a fenomenologia também faz parte. Mas o que queremos destacar é que, enquanto movimento, a razão desengajada é condição da construção de um espaço público como campo de discussões mais objetivas ou universais. No caso das comunidades pré-modernas, o engajamento de seus

membros numa vida comum era o fator determinante de combate ao estrangeiro, assim como as guerras entre famílias, os nacionalismos etc. O desengajamento, ao contrário, representa a possibilidade de uma visão mais universal ou menos parcial ou reduzida a interesses particulares. É para o que apontam também Boltanski e Chiapello (2011, p. 63-73). E, no entanto, tal como Taylor (1986) ressalta da obra de Schiller, que antecipa as críticas da Escola de Frankfurt, a objetivação da natureza haveria por objetivar o próprio homem, ou, “o que se passa no interior do mundo deve, por fim, se produzir entre os homens”. (TAYLOR, 1989, p. 94). Segundo ele, o que Foucault fez, nessa linha, foi oferecer à Escola de Frankfurt a noção “disciplina” como forma de interiorização da razão instrumental, que não é decorrente apenas da objetivação da natureza.

Mas, sobretudo, tal como Henry, Taylor defende que a tecnologia (2010) seja usada na perspectiva de uma vida encarnada, e não segundo os parâmetros da razão instrumental que a objetiva.

Por fim, o declínio da atividade política na sociedade contemporânea, associado à perversão dos fenômenos anteriores (o individualismo e a razão instrumental), guarda em seu seio a defesa atuante dos direitos individuais, de grupos ou minorias, como os movimentos feministas, de diversidade sexual, ecológicos etc. (no bojo da crítica artista, como dissemos).

O desafio, segundo Taylor (2010), é como estender a concepção e a defesa desses direitos para uma discussão mais ampla de sociedade, isto é, recuperar o espaço da política em seu sentido mais clássico como definidora dos rumos da sociedade, do qual depende, inclusive, muitas dessas lutas por questões mais específicas, como mostra claramente a questão ecológica, que implica, em última instância, uma concepção global de vida social.

E assim chegamos ou voltamos, conforme nos parece, à questão da cultura como reveladora do ethos que anima a sociedade moderna.

4. A CRISE DA CULTURA

Cornelius Castoriadis (1990) destaca que a modernidade encerra desde sua formação dois princípios que a constituem, mas que são potencialmente conflitantes. O princípio da autonomia e o da razão instrumental. E, de forma semelhante a Henry, conclui que o princípio da razão instrumental dominou o princípio da autonomia, o que o autoriza a perguntar se estamos ainda na modernidade.

Na medida em que a modernidade encarnou a significação imaginária capitalista da expansão ilimitada do (pseudo)domínio (pseudo-)racional, ela é mais viva do que nunca, engajada no curso frenético, conduzindo a humanidade em direção aos perigos mais extremos. Mas, na medida em que esse desenvolvimento do capitalismo foi

decididamente condicionado pelo desdobramento simultâneo do projeto de autonomia social e individual, a modernidade *está* acabada. (CASTORIADIS, 1990, p. 27).

Segundo o autor, o fracasso das experiências “socialistas” e das repúblicas liberais no século XX é uma das causas da apatia política atual. A história da autonomia não terminou ainda, mas os sinais de renovação que necessariamente passam pela perspectiva política são raros. Esse diagnóstico catastrófico foi escrito em 1989, portanto, nos primórdios do neoliberalismo, há quase 30 anos. *A barbárie*, de Henry (2011), foi escrita dois anos antes, com novo prefácio em 2000, num contexto que o autor considera que acentua o que havia escrito na primeira edição.

Ambos descrevem da maneira mais desalentadora e crítica a situação da cultura contemporânea, marcada, sobretudo pela expansão das mídias na vida cotidiana, cujos sentidos se esgotam no momento em que são apresentados: é a atualidade bruta, imagens de fatos sem começo nem fim, salvo esses para a sustentação do seu sentido imediato, substituídos por outros e assim sucessivamente.

Ao contrário, que ele (o conteúdo da imagem) suscite uma atenção verdadeira e valha por si mesmo, implicaria a sua duração, que sua percepção suscitasse no espectador o aumento de sua sensibilidade, de sua inteligência, que o espírito, ocupado nesse trabalho interior, se fixasse à

imagem, que essa, ao invés de ser levada com sua desapareção, escapasse-lhe e, como a imagem estética, imobilizasse-se acima do tempo, nessa omni-temporalidade que pertence ao objeto cultural e o destina à contemplação. Mas, então, a vida não buscaria mais fugir de si mesma em uma tal imagem, ela se realizaria nela, quer dizer em si mesma. É o que interdita justamente a “estética” da televisão, a saber, a negação de toda estética: o “direto” – o fato que tudo deve ser tomado ao vivo, sem nenhuma elaboração nem preparação, porque a verdade, em última instância, reduz-se à brutalidade do fato, ao instantâneo e, assim, à desapareção e à morte. (HENRY, 2000, p. 194).

Em outros termos, perdemos completamente o sentido de formação estética-intelectual, isto é, a concepção da necessidade de uma formação cultural para o desenvolvimento da capacidade de sentir e pensar a vida e o mundo, que significa o trabalho da vida sobre si mesma, sobre seu próprio desenvolvimento.

Mas gostaríamos, aqui, de situar, também politicamente esse fenômeno. Ou seja, “não podemos ignorar que esse é um campo de disputa de grandes interesses econômicos e políticos com a participação massiva das grandes mídias”. (FURLAN, 2016, p. 95). É comum se dizer que vivemos em um mundo com excesso de informações, que também corrobora a ideia de dispersão da nossa atenção na web, o que pode acarretar, inclusive, a incapacidade permanente de

concentração (FURLAN, 2016, p. 94) – abrindo um parêntese, tal como na questão da tecnologia, ou como um exemplo dela, poderíamos dizer que somos tomados pela lógica de funcionamento da web, mais do que a usamos para benefício próprio. Mas gostaríamos de frisar ou acrescentar que o excesso se encontra na desconexão de imagens e de informações:

Dito de outra forma, um simples fato participa sempre de uma história e de um contexto de fatos, o que implica que a sua compreensão não se dá apenas com a sua visão, que comumente demanda uma interpretação. E aí entra em jogo tanto as informações necessárias para a composição do sentido de um fato, como a formação necessária para a sua compreensão. A primeira condição, podemos chamar de transparência do fato, na medida em que apresenta, senão todos, os principais elementos ou informações para a sua compreensão. A segunda condição, podemos chamar de recursos cognitivos para a sua compreensão. A primeira condição pode, em tese, se realizar no presente, na medida das condições democráticas de divulgação e discussão dos fatos. E, nesse ponto, não podemos ignorar as relações promíscuas entre interesses políticos de grandes grupos econômicos e as grandes mídias de comunicação. [...]. A segunda condição requer um trabalho de formação, do qual participa, notoriamente na sociedade ocidental moderna, a escolarização formal. Ou seja, um cidadão

moderno, no sentido pleno do termo, deve ter condições de pensar a sociedade em que vive, o que implica uma formação civilizatória além da profissionalizante, considerando o caráter de autonomia da sociedade moderna, que implica a reflexividade democrática. Ou, mais precisamente, a formação profissionalizante deve estar conectada com a reflexão cultural, da qual se ocupam, notoriamente, as artes, as ciências humanas e a filosofia. Em particular, sabemos que isso não ocorre no Brasil, inclusive em suas principais universidades. (FURLAN, 2016, p. 95).⁵

É para esse último ponto que Henry também aponta ao afirmar a destruição em trânsito das universidades, com a separação entre ciências e letras, e com a tendência de ajuste das universidades às necessidades do mercado de trabalho.

Enfim, a insignificância domina os espaços de produção do sentido da vida, fenômeno que acompanha, pois, o desenvolvimento da mídia, dos meios de comunicação e do consumo, esse que é a preocupação de muitos críticos da indústria cultural.

Em particular, como destaca Hanna Arendt (2000), o problema do consumo é que ele destrói seu objeto. Não se trata de condenar o consumo em si mesmo, pois a vida precisa consumir para se reproduzir. O exemplo típico é a alimentação, mas poderíamos acrescentar tudo aquilo que envolve alguma forma de

⁵ Cf. Silva (1999).

satisfação imediata. O problema é fazer do consumo o único objetivo da vida, que, tratando-se da produção de bens culturais, passam a ser destinados apenas para diversão, entretenimento e excitação momentâneos. Logo, apenas para o consumo imediato da vida, e não para o seu desenvolvimento, para o aumento da sua capacidade de sentir, perceber e pensar, que representam uma satisfação elaborada da vida. (HENRY, 2011, p. 179).

A presença abundante e intensiva da realidade virtual em nossas vidas⁶, a par com o isolamento dos indivíduos na sociedade, promove a cisão entre o real e a imagem e a substituição daquele por essa. O mundo ou a realidade passa a ser sua imagem, produzida e reproduzida através das novas tecnologias de informação. O imaginário não se encontra mais no âmago da realidade percebida nem é razão para a produção de novas realidades, mas se fecha em si mesmo, bastando-se e se reproduzindo sem ter como referência esse solo original que Merleau-Ponty reclamava contra os artifícios da ciência, isto é, contra seu desligamento da vida tal como habitamos o mundo em carne e osso.

Vale, aqui, o mesmo que Henry disse sobre o mal-estar gerado pela negação da vida através do saber objetivo e, assim como Merleau-Ponty (1960/1984), sobre a necessidade da volta do saber da ciência para a perspectiva da vida. Ou seja, tal como a necessidade de ligação interna do saber

à vida, que é a sua fonte, o mesmo se aplica à imagem. Não se trata, pois, de simplesmente negá-la, pois ela se encontra no âmago da própria vida, inscrita na percepção das coisas, operando na e para a concretude das coisas, como ensina a fenomenologia desde Husserl. Mas sua autonomização ou desencarnação não podem substituir a vida sem consequências nefastas para a mesma.

Como essa forma de cultura virtual não deixa de ser uma produção da própria vida, assim como o saber objetivo da ciência, resta dizer que a própria vida pode se perder ou correr riscos através de suas produções. O que levou Foucault (2005) a propor a definição, através da obra de Canguilhem, de que o que define a vida é a possibilidade de erro, de onde, talvez, viria a importância da questão da verdade ou distinção entre o falso e o verdadeiro na história do pensamento ocidental. Mas o sombrio é que mesmo a importância dessa distinção parece atualmente perder força em nossa cultura, inclusive filosófica, decadentes, segundo Castoriadis (1990), a par com a retração do pensamento político.

O atomismo social no coletivo virtual representa um grau mínimo de sublimação, nos termos de Castoriadis (1996), associado a um grau elevado de passividade, de telespectadores que substituem a própria vida pela vida dos "outros". Ou seja, na existência midiática,

[...] cada um vive nela outra existência que a sua, de modo que o conteúdo que vem ocupar seu espírito não

⁶ Tratamos da questão do consumo e da realidade virtual na cultura em Furlan (2016).

é mais produzido por ele mas pelo aparelho que se encarrega de tudo e, assim, de lhe fornecer suas imagens, suas esperanças, seus fantasmas, seus desejos, suas satisfações – imaginárias, mas que se tornam as únicas satisfações possíveis quando a existência midiática se torna a existência real. Essa sociedade não é tanto aquela dos assistidos sociais, mas essa dos assistidos mentais. (HENRY, 2011, p. 246).

O mais importante é que isso tudo parece simplesmente pôr fim à política, que só se realiza através da ocupação corpórea dos espaços comuns (HARDT, NEGRI, 2014; FLUSSER, 2015). O fato é que com a realidade virtual estamos sempre em outro lugar do que esse que habitamos de fato. Mais uma vez, claro que essa capacidade de se distanciar das forças efetivas do meio pode ser uma potência política; ela é, mesmo, segundo Merleau-Ponty, o que define nossa humanidade ou nos separa dos animais, mas desde que capaz de se efetivar na realidade em carne e osso.

Para concluir esse tópico, gostaríamos de mencionar outro ingrediente notável da vida contemporânea, que é a impressionante falta de tempo, sobretudo entre os mais integrados ao funcionamento do mercado capitalista. Também possibilitada pela revolução dos meios de comunicação e informação, além dos meios de transporte, reduziu-se o espaço do mundo através de uma aceleração estonteante do tempo – vivemos a dominação do tempo sobre o espaço. Trabalha-se sempre, cuja meta

será 24 horas 7 dias da semana, 24/7, conforme o título que Jonathan Crary (2015) escolheu para o “capitalismo tardio e os fins do sono”. Factível ou não, certamente expressa a sensação dominante daqueles que vivem mais integrados à modernidade. A possibilidade de estarmos interligados sempre ao trabalho e a aceleração das transformações dos meios de produção que buscam a manutenção das taxas de lucro – consequentemente, com a necessidade de crescimento constante –, conduz não apenas aos riscos ecológicos globais, decorrentes da capacidade de produção atual, mas também ao esgotamento de milhões de pessoas integradas nesse processo. Segundo a feliz expressão de Rosa (2013, p. 10), estamos correndo numa escada rolante descendente, não para subir mas para nos manter no mesmo lugar, ou seja, para não cair fora dela. Não é coincidência se a depressão se tornou a patologia do nosso século, essa da insuficiência do indivíduo diante das exigências sociais ou daquilo que se espera dele no trabalho. (EHANBERG, 2000).

De modo que, se temos hoje a capacidade produtiva que deveria nos liberar mais do tempo de trabalho obrigatório – hoje é possível, teoricamente, uma sociedade de tempo livre (CASTORIADIS, 1990, p. 13), a realidade se mostra inversa, decorrente das forças em concorrência no capitalismo globalizado.

Também é notável, em particular, o caráter destrutivo que essa aceleração do tempo tem sobre a natureza de

algumas atividades. Empresas pesadas, que naturalmente exigem planejamento e investimento de longo prazo, viram-se atreladas à velocidade dos mercados financeiros, das bolsas de investimento, que demandam resultados curtos ou imediatos. Executivos do setor reclamam da insensatez de transformarem os antigos balancetes anuais em documentos trimestrais por causa dos investidores das bolsas, o que perverte a natureza dessas empresas. (AUBERT, 2003). Curiosamente, mas não mera coincidência, assistimos a fenômeno semelhante nas pesquisas universitárias, obrigadas a resultados em curto prazo que pervertem a natureza do trabalho do pensamento e da boa pesquisa. Nesse caso, produzindo mais insignificância.

CONCLUSÕES

Posto isso tudo, não podemos acompanhar o resultado do trabalho de Myriam d'Allonnes (2012), que enfatiza que a crise da sociedade contemporânea repousa na crise das nossas "categorias de pensamento", que se "cristaliza" em "certas formas fixas e definidas: como a corrupção e o declínio do Estado-nação, a aliança do capitalismo e das 'massas', a atração da elite pelo 'populacho' etc." (p. 159).

Concordamos com a ênfase da autora no caráter aberto e indeterminado da modernidade, inscrito no projeto de autonomia do homem na história. É esse mesmo princípio que Castoriadis (1990, 1996) afirma como fundante da modernidade,

contrário ao princípio da heteronomia característico de todas as sociedades humanas desde então, excetuando a democracia grega antiga. Um movimento histórico com o qual Kant reconheceu o fim da metafísica, em seu sentido tradicional de alcançar verdades além da finitude da experiência humana.

Mas parece exagero concluir, daí, que a sociedade moderna inaugura na história humana a possibilidade de uma crise sem fim (título, aliás, do seu trabalho: *A crise sem fim, Ensaio sobre a experiência moderna do tempo*). A crise, lembrando, com a própria autora, seu significado médico, há de implicar sempre a presença de um mal-estar que demanda resolução, e não nos parece intrínseca à situação de incerteza ou estranheza a presença de um mal-estar. Ao contrário, ambas podem ser muito estimulantes à própria vida, para não dizer que fazem parte da condição da existência humana. (HEIDEGGER, 1989).

A autora "consegue" fazer da crise atual uma crise de identidade do homem (ocidental) no mundo diante de sua própria história. Em síntese, um problema "existencial".

O caráter incontornável da economia capitalista em nossas vidas aparece em sua obra sob os efeitos promovidos pelas revoluções tecnológicas e pela aceleração exponencial do tempo da vida, o que a autora apresenta a partir dos trabalhos de Hartog (2003) e Rosa (2013), que mostram que vivemos um tempo comprimido no presente devido à

aceleração das mudanças no mundo contemporâneo. Mais precisamente, vivemos a sensação de um tempo petrificado, no qual nada muda porque nada é estável. Ou seja, para haver percepção de mudança, há de haver um passado que se reconhece no presente, e a possibilidade de uma perspectiva futura na história, a possibilidade, pois, de uma política capaz de um projeto de sociedade humana alternativa. Mas a política, como ela destaca, encontra-se no que parece uma insuperável condição de reatividade: “Reação aos movimentos dos mercados financeiros, aos desarranjos ecológicos, às mutações sociais e culturais -, frequentemente, reação inoperante e impotente” (p. 130). Encontra-se, pois, sempre atrasada diante da situação dos fatos.

Em síntese:

A perda de referências de julgamento, o esgotamento de respostas tradicionais quanto a orientações em direção ao futuro, a intensificação da aceleração, a percepção de uma incerteza levada a um ponto extremo: essas características afetam a quase totalidade de nossa experiência contemporânea e testemunham mutações fundamentais. (ALLONNES, 2012, p. 193).

Esperamos ter mostrado que se trata muito mais do que isso.

É o que podemos sintetizar, brevemente, com um trabalho de Stéphane Haber (2013), que procura ser

mais completo ou menos parcial sobre a crise contemporânea, e que também contempla o seu caráter de violência que reclamamos no início.

Haber (2013) é um autor que, sem perder as referências críticas ao capitalismo, reconhece que de alguma forma o capitalismo responde a algumas demandas essenciais da vida, que vão além da simples satisfação material de suas necessidades, ainda que de forma ambivalente ou duvidosa. De modo semelhante a Henry, reconhece que há produções de formas de vida na história que são mais próprias ou impróprias à realização humana. Haber se filia, portanto, a certa concepção de vitalismo que, se não pode, melhor dizendo, não deve realizar o diagnóstico sobre as formas de vida a partir de uma concepção fechada da natureza humana - como o faria, se a plasticidade faz parte da vida, e na vida humana se abre a múltiplas possibilidades de realização de sentidos? -, pode e deve fazê-lo a partir dos seus resultados para a própria vida.

É assim que Haber assume a herança do pensamento da Teoria crítica (Escola de Frankfurt), fundada, ela mesma, nos precursores da sociologia alemã (Weber, Tönnies e Simmel), empenhados no diagnóstico crítico da modernidade. Um diagnóstico orientado não por um critério de bem absoluto que impõe normas à vida, “que permite identificar o mal real”, mas orientado pelo mal que se sente e que leva a identificar o que parece, em comparação, ser melhor.

(BERLAN, 2012, p. 61). Tal como a tese de Canguilhem (1943/2002) sobre a medicina, que antecipa o critério da crítica em Henry: a medicina não se apoia numa ciência fisiológica objetiva, fundada estatisticamente, mas na clínica. Isto é, a distinção entre o normal e o patológico é feita pela própria vida, a partir da distinção própria do bem-estar e do mal-estar, do que lhe faz bem e do que lhe faz mal, do que lhe favorece o crescimento e do que lhe embota.

Haber (2013) opera sobre a relação entre o movimento de autonomia da economia capitalista, aquela com a qual iniciamos através Polanyi, e as demandas mais próprias da vida. Mas, ao contrário desse último, para Haber, em proximidade com Boltanski e Chiapello (2011), a história do capitalismo revela uma plasticidade que mostra que o capitalismo sempre compôs, em certa medida, com algumas das demandas mais próprias da vida, mesmo considerando que, no mais das vezes, toda forma de liberação da vida no capitalismo é acompanhada de novas formas de dominação ou exploração. A inflexão mais visível desse ajuste, no capitalismo atual, dá-se através da expansão do trabalho imaterial:

O trabalho, tornando-se imaterial, torna-se cada vez mais permeável à expressão de poderes corporais e vitais. Em comparação com a época industrial, ele parece implicar um conjunto mais largo de competências, reclamar aos corpos e espíritos esforços mais variados, portanto, um

pouco mais à medida, de alguma maneira, da maleabilidade da vida mesma. (HABER, 2013, p. 32).

Em contrapartida, segundo Haber, por isso mesmo o capitalismo investiu mais profunda e detalhadamente sobre nossas próprias vidas, sobre a produção de nossa subjetividade, buscando confiscá-la para a otimização da própria economia, um fenômeno que, como sabemos, deu origem às teorias do biopoder.

Por fim, Haber também não deixa de mostrar o lado sombrio desse processo, tanto com a violência quanto com a irracionalidade do próprio sistema. Tentando recuperar a heurística marxista do conceito de alienação (o que não é nosso assunto, ao menos conceitual), ele destaca que todo esse processo, cuja velocidade cresce de modo exponencial (ROSA, 2013; GAULEJAC, HANIQUE, 2015), comporta também vários tipos de violência e opressão, cujas consequências parecem expressar o que Freud chamou pulsão de morte. Um sistema de vida, pois, cuja racionalidade econômica

[...] continua ligada, por laços de diferentes tipos, a múltiplas manifestações de repressão, de exploração, de exclusão, de violência, de manipulação e, emblema chocante de todo esse conjunto, à cegueira suicida própria à irresponsabilidade ambiental sistêmica. A alienação está aí, colocada no seio de lutas de classes que têm como particularidade histórica de serem levadas, doravante, por uma parte não

negligenciável de classes dominantes que puderam retomar a iniciativa sob a égide de potências dinâmicas reforçadas. Poderíamos mesmo dizer que há, sob muitos aspectos, radicalização e aceleração *nesse domínio também*. Ora, aqui, estamos antes do lado da pulsão de morte do que da mobilidade histórica ou da vitalidade existencial. Situamo-nos largamente, em todo caso, no domínio do grosseiro e da estupidez. (HABER, 2013, p. 34-35).

Mas gostaríamos de encerrar, mantendo o caráter problemático do nosso texto. A saber: parece-nos difícil não reconhecer que perdemos algo de essencial à vida com as novas tecnologias e a nova fase do capitalismo. Há algo no pessimismo de Henry e Castoriadis que parecem, se não mais verdadeiros, mais importantes do que essas visões mais completas do mundo da vida atual. Afinal, o mal-estar é sempre aquilo que totaliza para si a atenção da vida. Ou, melhor dizendo, “trata-se de compreender o mundo comum, não em sua integralidade, mas mais especificamente em sua negatividade, de identificar o que nele ‘vai mal’”. (BERLAN, 2012, p. 38). Naturalmente, nem sempre o pessimismo comporta a visão mais clara sobre a realidade, e, portanto, oferece as pistas sobre o que se pode fazer. O risco do pessimismo ou catastrofismo é ser paralisante. (FOESSEL, 2012). Mas um pessimismo exigente é um poderoso antídoto contra a acomodação de uma visão mais otimista da realidade. Como diz o

poeta, “o pessimismo é bom quando é fonte de energia”. (PESSOA, 2006, p. 23).

REFERÊNCIAS

- ALLONNES, M. R. *d’La crise sans fin, Essai sur l’expérience moderne du temps*. Paris: Seuil, 2012.
- ARENDT, H. A crise na cultura: Sua importância social e política. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. In: *Entre o passado e o futuro*, 5ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 248-281
- AUBERT, N. *Le culte de l’urgence, La société malade du temps*. Malesherbes (França): Flammarion, 2003.
- AUDIER, S. *Penser le neoliberalisme, Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*. Lormont (França) : Le Bord de l’eau, 2015.
- BBC BRASIL (18 janeiro 2017). “Diante de Meirelles, diretora do FMI afirma que prioridade deve ser combate à desigualdade”, retirado de <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-38670576>
- BERLAN, A. *La fabrique des derniers hommes, Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*. Paris: La Découverte, 2012.
- BOLTANSKI, L.; CHAPIELLO, E. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2011.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. 5ª. ed. Trad. Maria Thereza R. de Carvalho Barrocas e Luiz Octávio F. Barreto Leite. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CASTORIADIS, C. L’époque du conformisme généralisé. In: *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe 3*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- _____. La culture dans une société démocratique. In: *La montée de l’insignifiance, Les carrefours du labyrinthe 4*. Paris : Éditions du Seuil, 1996.
- CHALMERS, A. O que é ciência, afinal? Trad Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 2000.

- CRARY, J. *24/7 : Capitalismo tardio e os fins do sono*, 2ª. ed. Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DUBOIS, C. Heidegger. Introduction à une lecture. Paris: Seuil, 2000.
- FLUSSER, V. Do fim da política. In *Comunicologia, Reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 200-210.
- EHRENBERG, A. *La fatigue d'être soi, Dépression et société*. Paris: Odile Jacob, 2000.
- FOESSEL, M. *Après la fin du monde, Critique de la raison apocalyptique*. Paris: Seuil, 2012.
- FOUCAULT, M. Genealogia e Poder. In *Microfísica do Poder*, 13ª. ed. (Roberto Machado, trad., pp. 167-177). Rio de Janeiro: Graal, 1998a.
- _____. A casa dos loucos. In *Microfísica do Poder*, 13ª. ed. Trad. Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1998b, p. 113-128.
- _____. A vida: a experiência e a ciência. In: Motta, M. B. (org.). *Ditos e Escritos*, v. 2. Trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 352-366.
- FURLAN, R. Cultura no ambiente tecnológico. In *Bergasse 19*, Revista de Psicanálise da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Ribeirão Preto, 2016. v. VII, n.1, p. 78-101. Disponível em https://www.academia.edu/31435184/Cultura_no_ambiente_tecnol%C3%B3gico.pdf
- GAULEJAC, V. de, HANIQUE, F. *Le capitalisme paradoxant, Un système qui rend fou*. Paris: Seuil, 2015.
- GINSBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, 8ª. ed. Trad. Maria Betânia Amoroso e José Paulo Paes. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2006.
- HABER, S. *Penser le néo-capitalisme, Vie, capital et aliénation*. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2013.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 3ª. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, (1989). _____. L'époque des conceptions du monde. In *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 2001, p. 99-146.
- HARDT, M. Declaração, Isto não é um manifesto. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- HARTOG, F. *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.
- HENRY, M. *La barbarie*. Paris: PUF, 2011.
- HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.
- MARX, K. *O Capital*, v. 1. Trad. Regis Barbosa; Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MERLEAU-PONTY, M. La guerre a eu lieu. In: *Œvres*. Paris: Gallimard, 1985, p. 105-120.
- _____. O homem e a adversidade. In? *Signos*. Trad. Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 253-275.
- _____. A crise do entendimento. In *Merleau-Ponty, Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 29-46.
- _____. *L'Institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*. Tours: Belin, 2003.
- OXFAM. *Uma economia para os 99%* (Estudo lançado em 16 de janeiro de 2017, prévio ao Fórum Econômico Mundial, em Davos). Retirado de <https://www.oxfam.org.br/publicacoes/uma-economia-para-os-99>
- PATOCKA, J. La civilisation technique. In *Essais Hérétiques*. Trad. Erika Abrams. Saint-Amand-Montrond (França): Verdier, 1999, p. 153-187.
- PESSOA, F. *Aforismos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PIKETTY, T. *O capital no século XXI* (Monica Baumgarten de Bolle, trad.). Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- POLANYI, K. *La grande transformation*. Trad. Malamoud, C.; Angeno, M. Paris: Gallimard, 1983.
- RICOEUR, P. La crise est-elle un phénomène spécifiquement moderne? 1988. Retirado de http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/crise-4.pdf

ROSA, H. *Accélération, Une critique sociale du temps*. Paris: La Découverte, 2013.

SILVA, F. L. A experiência universitária entre dois liberalismos. In *Tempo Social, Rev. Sociol. USP*, 1999, 11(1),1-47, São Paulo. Também disponível

em:<http://www.scielo.br/pdf/ts/v11n1/v11n1a01.pdf>

TAYLOR, C. *Le malaise de la modernité* (Charlotte Melançon, trad.). Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.

_____. *As fontes do Self*. Trad. A. U. Sobral; D. A. Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. Compréhension et ethnocentrisme. In *La liberté des modernes*. Paris: PUF, 1997, p. 195-219.

_____. Foucault, la liberté, la vérité. In Couzens Hoy, D. (org.), *Michel Foucault, Lectures critiques*, p. 85-121. Bruxellas: De Boeck Université, 1989.

Submetido: 8 de fevereiro de 2017

Aceito: 13 de março de 2017