

Marx e o Marxismo 2015: Insurreições, passado e presente

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 24/08/2015 a 28/08/2015



TÍTULO DO TRABALHO			
ENTRE A LÓGICA E A HISTÓRIA: APROXIMAÇÕES ACERCA DO PROCESSO DE ALIENAÇÃO E SEUS DESDOBRAMENTOS NO TEMPO E NO ESPAÇO			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Marcio Rufino Silva	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro	UFRRJ	Professor Adjunto A1
RESUMO (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>A partir da forma da equivalência, um dos condicionantes e determinantes mais essenciais ao próprio movimento da mercadoria, esta apresentação almeja traçar um caminho analítico entre os fundamentos da própria equivalência (lógica formal e lógica dialética) e os fundamentos do processo de alienação, tanto na esfera temporal quanto na esfera espacial. Assim, esse caminho analítico buscará constituir a relação entre essas formas essenciais de alienação (seja do tempo, seja do espaço) e o processo, desdobrado, de fetichização, reificação e mistificação. Assim, de modo a contribuir com um debate a respeito dos termos imanentes ao processo de estranhamento, esta apresentação sugere, de antemão, a hipótese de Henri Lefebvre segundo a qual haveria um salto qualitativo das forças produtivas globais, da temporalidade em direção à espacialidade. Esse seria um eixo fundamental à nossa proposta e à nossa apresentação.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ 3)			
Lógica, espacialidade, temporalidade			
ABSTRACT (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>Starting from the form of equivalence, one of the most essential conditions and determining for the commodity's movement, this presentation aims to draw an analytical way between the fundamentals of own equivalence (formal logic and dialectical logic) and the fundamentals of the alienation process, both in temporal sphere and in the space sphere. Thus, this analytical way seek to establish the relationship between these essential forms of alienation (either time or space) and the unfolded process of fetishism, reification and mystification. Thus, in order to contribute to a debate about the immanent terms the estrangement process, this presentation suggests, in advance, the hypothesis supported by Henri Lefebvre according to which there would be a qualitative leap in global productive forces, from temporality toward spatiality. This would be a fundamental part of our proposal and our presentation.</p>			
KEYWORDS (ATÉ 3)			
Logical, spatiality, temporality			
EIXO TEMÁTICO			
Ciência, Filosofia e ideologia: estranhamento ou emancipação			

Lógica e história: movimento, fragmento, contradição, equivalência

Começemos pelo movimento. O movimento, não sendo um dado em si, comporta o sentido de múltiplas temporalidades e espacialidades, a multiplicidade do ser e constituir-se no (e a partir do) espaço-tempo.

Para o movimento, no interior de sua complexidade (que lhe é inerente), o banal adota sua potência quando se considera a potência do residual, ou ainda daquilo que não é o evidente. Mesmo a evidência, tomada em um momento do pensamento que recusa o possível de si próprio, poderia ser sobreposta ao banal e constituir uma ideia: *o que está dado está dado!* Acepção tautológica, comportando sua forma vazia no reino da lógica formal, nos aparece, no momento contemporâneo, como a ausência da crítica, a simples constatação. Não seria este o “novo eleatismo”, uma velha novidade na prática social contemporânea, conforme indicada a partir do pensamento lefebvreano?¹

Vamos, contudo, ao *fragmento*. Só, tomado como um todo em sua unidade, tal como uma realidade que se basta, também se alia ao banal e ao rejeito, ao descartável e descartado. Tal como o *pedaço* de um todo, seria ele uma expressão ou a revelação do conteúdo ou dos termos de uma totalidade? Se o colocamos numa categoria onde se considera a relação parte-todo, dessa forma poderíamos restituir-lhe o movimento, que lhe é também inerente. O movimento indica o processo, que induz à consideração dos termos de uma totalidade, o negativo do fragmento.

E quanto à *equivalência*, sua *lógica*, no interior do movimento, põe a termo o acabado. O acabado, forma negativa do movimento, se repõe nos termos da possibilidade da troca, no movimento inerente ao mundo da mercadoria: o que é equivalente, torna-se intercambiável, negociável, é e está no mercado.

Estendendo um pouco mais o assunto, é irresistível acompanhar a tese de Marx sobre a unidade autônoma, aparentemente banal, fragmentária e que não se realiza senão em seu movimento: a *mercadoria*. Para o próprio autor inclusive, no interior do movimento de sua obra, essa unidade elementar do modo de produção capitalista ocupa uma boa parte do livro primeiro d’*O*

¹ “Que visa, portanto, o novo eleatismo? Ele não quer mais contestar, como o antigo, o movimento sensível, negá-lo e rejeitá-lo para o aparente. Ele contesta o movimento na história. Não se contenta mais com negar a história como ciência; contesta a historicidade fundamental concebida por Marx ao considerá-la como uma ideologia caduca. Este repúdio constitui a nova ideologia, apresentada com o vocabulário do rigor, da precisão, da ciência. Com a historicidade, caem a procura do sentido, a contradição dialética e o trágico. Des-dramatiza-se. Ao mesmo tempo, o conhecimento se identifica com a classificação, com o vocabulário da ordenação e por conseguinte com uma ‘praxeologia’ baseada na ação que dispõe, classifica e ordena.” LEFEBVRE, Henri. **Posição: contra os tecnocratas**, 1969, p. 64.

Capital. É justamente de onde o autor parte, dessa unidade elementar, para discorrer sobre o capital. Assim, como se parte da mercadoria, parte-se do fragmento como a forma negativa da totalidade.

Aceder à totalidade não se constitui numa tarefa tão fácil e não se faz de forma apressada. Assim, propomos traçar um caminho sobre seu termo a partir da produção e reprodução do espaço (movimento, processo) remetendo à discussão do *ser* espacial. Segundo Edward Soja (1993, p. 148):

Não apenas os espaços da natureza e da cognição estão incorporados na produção social da espacialidade, como também são significativamente transformados nesse processo. [...] Em seus contextos interpretativos apropriados, tanto o espaço material da natureza física quanto o espaço ideativo da natureza humana têm que ser vistos como socialmente produzidos e reproduzidos. Cada um deles precisa ser teorizado e compreendido, portanto, como sendo, ontológica e epistemologicamente, parte da espacialidade da vida social.

Quando se trata de uma natureza socialmente criada, dentro de um modo de produção que inclui o *contraditório* como fundamento, o *ser* espacial aludido entranha-se à produção e reprodução do espaço, dentro de um contexto social no qual a socialização dos termos da produção se coloca na tônica central. Aprender a socialização desses termos significa recorrer aos fundamentos *contraditórios* do modo de produção capitalista. Contudo, não faremos esse “salto mortal” sem uma tentativa de reconstituir a passagem necessária do movimento e do fragmento em direção à equivalência e ao contraditório. Para tanto, Henri Lefebvre, em *Lógica formal/lógica dialética*, nos mostra um caminho de constituição da lógica dialética a partir dos fundamentos da lógica formal. Tentaremos trilhar o seu caminho.

A forma da identidade ($A=A$), primordial no processo de conhecimento e apreensão da realidade, potencialmente indutora da transfiguração do indeterminado em determinado na produção humana, se revela como a base da compreensão dos termos da *forma* mercadoria. A mercadoria, assim, só se realiza no momento da troca, o que implica afirmar que seu movimento é inerente ao seu *ser*. No entanto, da mesma forma que a identidade se põe nesse movimento, a sua forma negativa é interposta à troca: para que se troquem elementos diferentes, é necessário *torná-los* equivalentes (varas de linho não são *qualitativamente* iguais a um casaco, parafraseando o clássico exemplo de Marx a respeito da mercadoria). Assim, “A não é não-A”, mas, no entanto, poderá vir a sê-lo, caso ambos sejam equivalentes no momento da troca; se não forem equivalentes, assim serão tornados dentro da lógica dialética do mercado. No entanto, como podem dois termos

diferentes se tornarem iguais? Esta é a *contradição*, que remete à inclusão/exclusão do outro de si, não sem luta e conflito, mas em plena interpenetração.

Ser equivalente implica em interpor a *lógica da equivalência*. Tal lógica reafirma um sentido, no qual tudo pode ser equivalente, já que a troca é seu sentido primordial. No entanto, tal operação não ocorre sem que se observem as condições materiais estabelecidas, nas quais a produção e circulação de mercadorias torna-se um imperativo social: é preciso observar que, *aparentemente*, a troca simples das mercadorias implica na circulação global de tais equivalências. No entanto, *essencialmente*, a troca significou a necessidade de um equivalente universal, que pudesse realizar todas as trocas do mundo: o *dinheiro*.

O que parece óbvio: o *dinheiro*, a *mercadoria* e o *capital*, em suas formas contemporâneas, são figuras advindas da *modernidade*, momento em que os termos da reprodução social global se enveredam para o modo de produção capitalista. Os fundamentos desse modo de produção estão amplamente assentados no corpo social total contemporâneo: as formas de sociabilidade, a relação entre os homens e o meio que os circundam, a forma política. Esta é uma constatação da lógica em que vivemos, onde o grande sujeito é o *capital*.

Asseverando este raciocínio, reiteramos que este capital se realiza tal como sujeito das mais variadas formas. E é justamente a partir de suas formas que devemos incluir a possibilidade de apreensão dos termos da sociabilidade na qual estamos francamente imersos. Recuperando a contradição (e a negatividade) como elemento fundante deste modo de produção, Amélia Damiani afirma que:

O mais externo é, ao mesmo tempo, o mais interno, inclusive sem os recursos da manipulação pela linguagem, como construção racional do discurso. O estranhamento é interiorizado como negação sensível do sujeito autônomo e livre e se torna simbiose e reflexo, esquizofrênico e terrorista, da presença do Outro diante do sujeito ausente, negado em sua possibilidade de ser. Entre o interno e o externo, o real e as representações – dos símbolos às ideologias –, a coexistência no espaço e a sucessão no tempo, o corpo e o espaço, há mútuos e complexos imbricamentos, produzindo identidades e separações historicamente situadas. (2008, p. 13-14)

Trata-se de reconhecer, neste sentido, que o *estranhamento* adviria da prática social contemporânea, prenhe de suas ambiguidades e formas de negação. O capital é, em essência, contraditório, assim como imbrica suas ambiguidades ao trato social. Uma das formas mais presentes desse processo assenta-se no par *aparência-essência*, tão discutido em vários momentos

do pensamento filosófico ocidental desde a Antiguidade e rendendo derivações tanto quanto à lógica formal quanto à lógica dialética:

A aparência desaparece; mas seu desaparecimento, bem como seu aparecimento, manifestam a essência, são “momentos da essência”. A aparência é a essência em *uma* de suas determinações, em um de seus aspectos ou momentos. A aparência é *reflexo* da essência. Quando nega um dos seus momentos, a essência se afirma; ela se revela, portanto, ao se dissimular alternadamente sob uma de suas muitas manifestações. A *reflexão* – que é “habitualmente compreendida em seu sentido subjetivo” – vai *objetivamente* além de cada um desses *reflexos* da essência, para atingir esta no próprio movimento através do qual ela se manifesta. (LEFEBVRE, 1979, p. 295)

Reconhecemos que, de certo modo, aparência e essência constituem um par dialético, necessário diante do que se nos apresenta tal qual um *fenômeno*. O ato de *reflexão* aparece como próprio do movimento inerente à mercadoria, já que o valor de uma mercadoria se reflete na outra, no movimento da troca simples, e induz à compreensão da insuficiência da lógica formal na apreensão desse movimento. A lógica formal, da forma pura, da abstração, se resolve na aparência e não acede à natureza material da troca, no interior de sua articulação de elementos opostos. No entanto, deve-se ter em conta que tal “natureza material” não se resolve, da mesma maneira, no mero materialismo vulgar, aquele que acede à fisiocracia burguesa.

Trata-se de reconhecer o materialismo dialético como possibilidade, dentro de uma realidade cujo modo de produção e reprodução social apresenta-se eivado de abstrações concretas advindas das formas econômicas. E a história, muitas vezes lida no pensamento de Marx tal como a premissa incontestada do desenvolvimento das forças produtivas, subsume-se à *lógica*.

Para atingir a história, [Marx] não parte de um estudo histórico. [...] Parte da lógica. [...] Extrai uma *forma*, o valor de troca. Mostra sua *estrutura* (um conjunto de equivalências) e seu *funcionamento* (troca, circulação, constituição do dinheiro e da moeda). Depois, passa para o *conteúdo*: o trabalho social produtivo, com suas perequações coerentes, os meios sociais (produtividade média de uma sociedade determinada etc.). Atinge assim o *histórico* (divisão do trabalho, acumulação do capital, formação da burguesia). (LEFEBVRE, 1979, p. 22)

Quando se discute a *subsunção da história à lógica do capital*, relativiza-se o sentido da história posto no moderno, tal como *sequência, sucessão, linearidade, teleologia* etc., próprios do movimento do capital. No entanto, essas formas são aparências (ou ilusões) do próprio capital, são as formas tais quais aparecem a história e seu sentido diante do mundo contemporâneo. Este não é

um mundo auto-evidente e suas formas de reprodução são envolvidas em “camadas geológicas de alienação”,² ou, vislumbrando o seu *outro*, a “alienação-desalienação”, na composição lefebvriana.

As causas e consequências da alienação interposta a esse movimento são inúmeras. O jogo de aparências e ilusões que comportam o mundo da mercadoria compõem as formas de sociabilidade possíveis, adjudicando a forma contraditória própria da reprodução desta sociedade. Ao mesmo tempo em que, no jogo das aparências, a “razão [torna-se] histórica e a história [torna-se] racional” (LEFEBVRE, 1979, p. 88), o irracional dá a tônica do jogo, no momento em que as contradições intrínsecas ao movimento total se revelam *no* espaço.

No entanto, não nos é suficiente ainda tratar o movimento dessa maneira. Quando nos referimos às contradições *no* espaço, representamos o espaço tal como um palco passivo dos acontecimentos da pretensamente vívida e rica historicidade. O espaço aparece como a negação da dialética, esta exclusividade do tempo. No entanto, acreditamos que retirar a espacialidade do processo de compreensão da realidade, ou ainda, relegá-lo um papel secundário na produção e reprodução do moderno é o mesmo que mergulhar nas aparências e ilusões do próprio mundo da mercadoria. Desse modo, propomos o tratamento do espaço no sentido de conferir-lhe uma *centralidade*, que de forma alguma seria o reforço da disciplinaridade imposta à divisão do trabalho científico interposto à “defesa” da Geografia como “ciência”. Mas isso, de modo algum, desmerece a Geografia e seu campo metodológico e epistemológico, visto que suas categorias e procedimentos analíticos possuem, no estágio atual, alto poder elucidativo e problematizador dessa realidade tão pasteurizada que parece mover a sociedade mundial do início do século 21. A crítica é fundamental, e a “reafirmação do espaço na teoria social crítica” (SOJA, 1993) é um imperativo de nossa época.

É exatamente por isso que pretendemos continuar traçando um diálogo com a obra de Henri Lefebvre, no sentido de considerar o *salto* (qualitativo) das forças produtivas da *temporalidade* em direção à *espacialidade*. É uma discussão presente em vários momentos da obra do autor, mas que revela uma proficuidade ímpar em duas de suas obras: *O Fim da História* (1971) e *A Produção do Espaço* (2000). Destarte, se trabalhamos com esse salto, recolocando necessariamente a centralidade do espaço, trabalhamos com as contradições *do* espaço. Assim, o espaço, ele próprio,

² “O espetáculo é o momento em que a mercadoria *ocupou totalmente* a vida social. Não apenas a relação com a mercadoria é visível, mas não se consegue ver nada além dela: o mundo que se vê é o seu mundo. A produção econômica moderna espalha, extensa e intensivamente, sua ditadura. Nos lugares menos industrializados, seu reino já está presente em algumas mercadorias célebres e sob a forma de dominação imperialista pelas zonas que lideram o desenvolvimento da produtividade. Nessas zonas avançadas, o espaço social é invadido pela superposição contínua de camadas geológicas de mercadorias.” DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**, 1997, §42, p. 30-31, grifos do autor. A clara alusão que o autor faz à divisão internacional do trabalho espelha francamente a mundialidade crítica da forma mercadoria, acedendo a uma totalidade irrequieta, tenaz, vívida das formas absolutas de uma ordem que reitera os termos da reprodução. Dialogando com o autor, nesse sentido, constituímos uma das principais teses deste trabalho.

agente indutor e simultaneamente induzido, é o fulcro de um momento em que as formas variadas de realização do capital financeirizado se repõem na ordem do dia, tanto nos estudos acadêmicos quanto na administração pública, ou em outras instâncias da vida social.

Uma sociedade fragmentada, estamentada, composta de múltiplas clivagens e prenhe de desigualdades só poderia produzir um espaço de tal qualidade. O mundo da mercadoria exige o fragmento, porque incorre à separação basilar entre o produtor e o produto. Impõe o trabalho como eixo central de sua reprodução, mundializa os espaços locais. Separa, aparentemente, o trabalho do capital, e essa contradição (aparente) entre capital e trabalho emerge nas formas de alienação-desalienação e, também, das formas de reificação e *fetichismo*.

Daí, ingressamos numa discussão altamente delicada, mas estimulante. Como reconhecer, simultaneamente, os termos da alienação-desalienação, reificação e do fetichismo? Um ente inclui o outro? Eles se negam, se anulam, são incompatíveis? Seria o *fetichismo* a base e a *alienação* mais uma das aparências decorrentes do movimento dessa economia? Trataríamos, assim, de uma economia que rende sua absolutização no campo social, invade todos os tempos e espaços da vida cotidiana (ou *cria* um cotidiano, um somente seu) e que cuja crítica, imperativa no mundo contemporâneo, seria suficiente no desvelamento das contradições deste mundo? São muitas questões que surgem e muitas respostas que irrompem simultaneamente a novos questionamentos. São as formas de compreensão da realidade que pululam desses questionamentos e que podem elucidar nossa forma de ser sociedade e também, por que não, ser espaço.

Ruy Fausto, em sua obra intitulada “*Dialética marxista, dialética hegeliana*” (1997), traça um instigante caminho no livro I d’*O Capital*, onde vai decompondo a dialética do movimento do texto conforme o método de análise e exposição de Marx. Presta-nos bom auxílio ao categorizar os termos interpostos por este pensador na constituição da mercadoria, do fetichismo e da troca simples. Resgatando o debate sobre aparência e essência, abordado algumas páginas atrás,

A distinção, digamos, geral, entre a *essência* e *aparência* não se confunde assim com a que separa *fundamento* e *aparência* (aparência como equivalente do “fundado”). *Cada uma dessas determinações comporta uma aparência e uma essência*. Nos dois casos, a aparência está na posição; a “essência” é para o fundamento, o fundamento “negado”, para a aparência “negada”. Isto é, a aparência que aparece como tal. A circulação simples é, assim, a teoria 1) do fundamento (do fundante) enquanto fundamento aparente; 2) do ‘fundado’ enquanto fundado aparente (da aparência da aparência, se quisermos); e 3) da lei de apropriação enquanto lei aparente (isto é, da apropriação pelo trabalho próprio lida simplesmente como lei de apropriação da produção de mercadorias). Por essas razões, se o conteúdo da Seção I [d’*O Capital*] é a “circulação

simples”, o seu conteúdo é também a “produção de mercadorias”. (FAUSTO, 1997, p. 29)

A aparência e a essência constituem, assim, elementos necessários à troca simples. E a troca pressupõe a apropriação, pressupondo também a produção das mercadorias, o que possui um apoio fundamentalmente social. Não se produzem mercadorias pelo simples ato de produzir, em si, pois estas são produzidas para o mercado, ente abstrato e ao mesmo tempo muito concreto. E este jogo entre aparência e essência, abstrato e concreto, produção e comercialização, joga luzes sobre outra questão: quem produz as mercadorias? Quem as faz circular? Quem se responsabiliza pelas trocas e sua contabilidade?

De tal modo que Marx inicia sua referida obra pela análise da mercadoria (não pela *história* da mercadoria ou do capitalismo, deixemos bem claro), aventa a lógica produtiva e propõe um interessante (e complexo) método de exposição. Tratar a mercadoria (uma unidade do mundo da mercadoria e da produção econômico-social global capitalista) de modo *isolado* não a tornou isolada do seu contexto, *pois a mercadoria só se explica a partir de seu contexto, que é, no caso da obra de Marx, o Capital*. Seu método de exposição trilha um caminho que, *aparentemente*, parte do mais simples ao mais complexo, pelo raciocínio da indução, mas que, *essencialmente*, nos convida a ter um raciocínio dedutivo. A mercadoria é o elo mais simples e ao mesmo tempo mais complexo da teia de ligações estabelecida pelo autor, e daí deriva uma pequena parte do brilhantismo implicado ao método de investigação e ao método de exposição de Marx.

Agora, voltando à mercadoria e sua “materialidade”, quando questionamos quem produz e quem comercializa, ou seja, como acontece, de fato, a efetivação do mundo da mercadoria, podemos responder, de uma forma simultaneamente simples e complexa, que *todos* são implicados a esse mundo. Mas, será que todos seriam igualmente implicados? Podemos reconhecer que tal implicação, embora cabendo a todos, lhes cabe de forma qualitativamente diferente, posto que existe a divisão social do trabalho, já que todos não podem executar *todos* os trabalhos *socialmente necessários*. É o trabalho o responsável pela “substância” do mundo mercantil, a atividade humana dispendida em energia e *tempo*. Energia e tempo transformam-se, assim, em elementos da produção, e o resultado do trabalho se transmuta na tão conhecida *mais-valia*.

A *mais-valia* é a forma basilar de *alienação* do tempo, essa categoria inerente ao tempo da forma linear e progressiva que o conjunto das representações implicadas à realização do capital faz acreditar. O *tempo* da produção e da acumulação é linear e progressivo, e implica em mais acumulação e aumento nas taxas de mais-valia, o que tem sido a tônica da economia mundial, nas mais variadas formas.

No entanto, como já asseverado antes, o tempo não é a lógica. A lógica, argumentemos assim, se apresenta a partir da alienação do tempo, que conduz à reificação e ao fetichismo. Segundo Fausto,

A crítica do fetichismo completa uma análise que *põe os objetos e pressupõe os agentes*, a crítica do convencionalismo é o ponto de chegada de um desenvolvimento em que os *agentes são postos* e as determinações objetivas em alguma medida *pressupostas*. (1997, p. 23-24)

A discussão a propósito da posição (ponência) dos *objetos* e a *pressuposição* dos agentes merece uma discussão um pouco mais cuidadosa. O *fetichismo* incorre numa extrema objetivação dos termos da produção e circulação, no qual a pressuposição das determinações objetivas, conforme aventado acima, constitui-se em uma *naturalização dos termos dessa sociedade*. Ou seja, a socialização da sociedade implica na instauração de condições objetivas, onde os objetos são postos, onde a objetividade é imposta e superposta a quaisquer formas de subjetividade. Os sujeitos (numa sociedade sem sujeitos) são *sujeitados*, posto que o grande sujeito interposto é o próprio capital, que se resolve, socialmente, das mais diversas formas. Deste modo, o capital impõe suas crenças, muitas delas tendendo ao religioso e ao dogmático, necessárias à ponência do *valor*. O valor só se realiza nessa sociedade, onde os termos da subjetividade são subsumidos e constituídos a partir da grande objetividade, que é a valorização do valor. O fetichismo é a vida própria da mercadoria, o poder do dinheiro sobre praticamente todas as formas de sociabilidade, a política (e o político) transmutada em economia política, o reflexo das formas reiterativas da alienação do tempo e do espaço, a vivacidade das ideologias e formas mistificadoras que cimentam o tecido social. É a separação pressupondo a união no *espetáculo*, conforme anuncia Guy Debord (2003).

O fetichismo pode também ser compreendido a partir da lógica da equivalência, sendo esta também uma forma de *violência*. A equivalência é a destituição do *particular*, no interior de sua particularidade, ao tempo em que a recompõe nos termos da própria equivalência, quando se realiza a abstrata mediação entre valor de uso e valor de troca. A preponderância do valor de troca é a regra da lógica da equivalência, (NASSER e FUMAGALLI, 1996, p. 33) que se realiza simultaneamente negando a concretude do valor de uso e positivando seu valor de uso no campo abstrato. Valor de uso e valor de troca não precisam (talvez nem devam) ser lidos como imutáveis e absolutos, pois se negam, se confrontam e se complementam no processo da troca simples e da realização do valor.

A propósito da violência das formas de equivalência, ela se realiza, abstrata e concretamente, no domínio da vida social. O *Estado* e seu aparelho burocrático-repressor, no interior da sua produção de fantasmagorias e mistificações e das instituições e símbolos sociais,

dentro da contradição inerente à lógica da mercadoria, uma manifestação abstrato-concreta do emaranhado de fetichizações, reificações e alienações próprios do mundo da mercadoria, se constitui no aparelho político (e econômico) da realização plena dos termos dos negócios em geral. No domínio do urbano, pensado como continente e conteúdo, tal realização institucionalizada se realiza nas diversas “políticas públicas”, ou “parceiras público-privadas”, “planejamentos estratégicos”, “planos diretores” etc. A violência das equivalências se põe no movimento da fragmentação do espaço urbano, condição *sine qua non* à realização dos negócios do urbano, aliado ao seu *tornar-se equivalente*, o que denota formas de violência vividas cotidianamente por milhões e milhões de pessoas, das mais diversas classes sociais. Evidentemente que não da mesma intensidade para todos, já que os mais empobrecidos costumam *pagar as maiores faturas*, com o perdão do trocadilho remetente à figura *mater* da financeirização imersa na vida cotidiana contemporânea: o crédito.

Sobre o crédito, essa forma tão sutil e tão devastadora da fantasmagoria contemporânea, comprometimento da mais-valia futura por meio da necessidade (intrínseca) da aceleração da circulação das mercadorias, depreende-se que seu conteúdo se entranha a uma autonomização do dinheiro em seu estado puro, quando este produz mais dinheiro, sem a necessidade (aparente) de se recorrer ao lastro de valor implicado ao trabalho vivo. Autonomização do dinheiro que recai às mãos de muitos e que revelam a enxurrada (ilusória) desse dinheiro internacional na forma de migalhas para as mãos mais empobrecidas. O crédito pressupõe a dívida; o endividamento perpétuo, a apropriação da mais-valia do presente e do futuro.

Esta é a natureza do dinheiro, universal concreto, intercambiável por todas as demais mercadorias; sendo também uma mercadoria, seu valor de uso é realizar-se como valor de troca. O dinheiro, no interior de seu movimento global, expressa uma grandeza quantitativamente determinada, cuja realização se dá no momento da troca pelas demais mercadorias. E a troca, pressupondo a circulação, repõe a autonomização do dinheiro na medida em que este adquire linguagem e expressão próprias, aparecendo como um hieróglifo, uma “língua estranha e incompreensível, ou mais precisamente a uma escrita enigmática”, (FAUSTO, 1997, p. 82) o que está subsumido à passagem do valor de uso ao valor.

Tornar equivalente significa, assim, eliminar (aparentemente e abstratamente) as dissimetrias entre as mercadorias, nos termos do estabelecimento do seu valor de troca. O trabalho, tornado mercadoria, inscreve-se como trabalho abstrato, tal como alienação valorativa, subscrito às formas acachapantes do tornado equivalente. Trabalho é tornado tempo, assim como o tempo é tornado valor, medido e quantificado tal como se mede e quantifica as unidades produtivas: os

ramos de produção, o preço das mercadorias, os humores do mercado etc. Quando se unificam as formas de produzir e fazer circular o valor, o valor se torna o centro da sociabilidade humana. Este é um dos sentidos mais profundos da modernidade.

Que o trabalho não se realiza somente no chão da fábrica, isso é bem sabido. E igualmente sabido é que também não se efetiva apenas no vaivém cotidiano da residência ao “emprego”, na “jornada de trabalho”, no salário e demais relações empregador-empregado. Em suma, trabalho não é somente o emprego: denota também o que está para fora da “jornada de trabalho”, no tempo e no espaço. Tem-se em conta a *vida cotidiana* e sua *colonização* pelo espaço-tempo da acumulação.

A esse respeito, remetemo-nos, mais uma vez, à vasta contribuição de Henri Lefebvre e Guy Debord. *A colonização do espaço-tempo da vida cotidiana, incluindo francamente sua transmutação em espaço-tempo da acumulação, implica na mais completa forma de alienação do tempo e do espaço.* Reduz-se a vida humana ao trabalho fastidioso e sem qualidades criativas (apesar de toda a onda de “criatividade” e “motivação” que o mundo do marketing incorpora ao mundo empresarial, formas absolutas da mercadoria), regado às baixas remunerações, a toda sorte de assédio moral e outras formas de terrorismo cotidiano no ambiente laboral, além do espectro do desemprego, manifestações essas que marcam os domínios do crítico da acumulação na vida rotineira. Além disso, a redução da vida humana recai aos momentos de “lazer” e “descontração” relegados ao mundo de significantes desprovidos de significados, impostos pela televisão ou os chamados “meios virtuais” (meios de comunicação desprovidos de efetiva comunicação), pelas “festas” de família, pelo passeio ao *shopping center* etc. Um mundo prenhe de fetiche só poderia autonomizar o *ser-outro*, o *estranhado*, o *produto* em relação ao produtor. A religião do dinheiro é a religião da mercadoria, é a “segunda natureza”, produzida e naturalizada pela modernidade. É o dilaceramento, a destituição, a negatividade absoluta. Seria o fim?

Tanto o mundo da mercadoria quanto a sua crítica e possibilidade-impossibilidade de superação implicam em outro campo a ser problematizado, e que amarra o sentido desta argumentação: o *estratégico*.

O capital (tomado como sujeito, autômato, indutor, motor etc.) produz suas próprias estratégias se deseja sua auto-reprodução. Suas estratégias implicam na reorganização permanente de seus pressupostos, posta a sua negatividade intrínseca, imanente ao seu movimento. Recuperando, aliás, uma discussão do início deste texto, o movimento pressupõe o negativo, a transfiguração qualitativa do *sendo*, implicado ao *vir-a-ser*. E o vir-a-ser do capital é a sua própria destruição, o estado crítico e a catástrofe, decorrendo disso a luta de morte contra o seu próprio horizonte: a *crise*. Tomemos que a crise, intrínseca ao capital, seja o motor de sua expansão, de

todos os *ajustes espaciais*³ necessários à sua expansão e reiteração no espaço terrestre. Tornando-se presente em todos os espaços, modifica profundamente as formas de sociabilidade e as paisagens naturais e humanizadas, atribui preço a tudo que se queira transformar em mercadoria: as pessoas, o trabalho, os “recursos naturais” etc. Confere sua própria lógica, instaura-se como totalidade, transfigura o indeterminado em determinado, afirma-se como linguagem, transforma sobremaneira o espaço mundial. Mais uma vez, para não tratar o espaço como palco passivo dos acontecimentos pretensamente “vivididos” e “dialéticos” da temporalidade, reiteremos o espaço como estratégia de reprodução do capital, ao mesmo tempo em que se constitui a negação dessa fria assepsia, a partir da *insurreição do uso. Dialectizemos, assim, a estratégia.*

O conflito entre os momentos racionais e os da apropriação envolve as particularidades biológicas, fisiológicas relativas às idades – crianças, jovens, velhos -, ao sexo e à sexualidade, à cor, à inteligência, aos dotes artísticos... condição física... Esse conflito traduz-se numa luta pelo uso, pela apropriação, que absolutamente não é nem poderia ser entendida como marginal, à parte do todo, fora da sociedade e do social. Nesses termos, se o uso se insurge e ganha visibilidade, restabelece a dialética da propriedade em outros termos, em outros planos. É um processo que pressupõe atos práticos. Logo, a indagação que se segue diz respeito ao entendimento do nível da existência social que suporta estes processos, ou seja, o do cotidiano. (SEABRA, 1996, p. 76)

O *uso*, assim, está imbricado ao sentido do cotidiano, da banalidade, do residual. Configura-se como acesso ao possível, nos termos da alienação-desalienação, na instauração de territorialidades que se ligam ao vivido. No entanto, a luta da propriedade contra a apropriação conduz aos termos de se considerar o uso tal como estratégia, tal como a própria espacialidade. Estratégias conflituosas, embora gestadas no mesmo processo, já que a luta pela afirmação da propriedade moderna obedece à premissa de que não deverá haver terra sem dono.⁴ Contudo, a luta

³ “A ameaça de desvalorização impõe restrições tanto ao ritmo da mudança tecnológica quanto à velocidade de ajuste locacional. Quanto maior o volume de negócios, maior a inércia geográfica e temporal no interior do espaço econômico de produção. O efeito é estabilizar a paisagem da produção – uma influência não completamente indesejável, contrabalançando a tendência para a frenética instabilidade identificada na seção precedente. Mas problemas de outra sorte emergem. [...] A tensão entre a instabilidade gerada por capital recém-formado e a estagnação associada com investimentos passados está sempre presente no interior da geografia da produção capitalista.” HARVEY, David. **Limits to Capital**, 2006, p. 394.

⁴ “Em geral, a dominação da propriedade privada começa com a posse fundiária, ela é a sua base. Mas na posse fundiária feudal, o senhor *aparece* pelo menos como rei da posse fundiária. Do mesmo modo, existe ainda a aparência de uma relação mais íntima entre o possuidor e a terra do que a mera riqueza *coisal*. A propriedade rural (*Grundstück*) individualiza-se com o senhor, ela tem o seu lugar, é baronial ou condal com ele, tem os seus privilégios, sua jurisdição, sua relação política etc. Ela aparece na condição de corpo inorgânico do seu senhor. Daí o provérbio: *nenhuma terra sem dono (nulle terre sans maître)*, no que está expresso o [modo de] ser concrecente (*Verwachsensein*) da magnificência e da posse fundiária. Ao mesmo tempo, a dominação da propriedade fundiária não aparece imediatamente como tempo capital. Os que lhe pertencem estão mais em relação com ela do que com sua pátria. [...] É

contra a propriedade (pelo menos aquela em seus termos *modernos*), no campo das possibilidades, não poderia admitir formas incontestavelmente radicais, tal como uma atualização do *comum* ao presente, por via da *contra-propriedade*?⁵

Não nos descuidemos de que a luta pelo espaço vital se inscreve na vida cotidiana, em suas grandezas e miudezas. Explicando melhor, Lefebvre aponta uma inquietação sua, quanto ao sentido teórico e prático da assertividade do Estado moderno. Reconhece, desse modo, em vários momentos de sua obra, que essa formação política não se realiza senão no mundo da mercadoria e da realização do valor. A nosso ver, sua grande contribuição foi considerar que existe um nível da prática social que sustenta e reproduz a vida das institucionalidades oficiais e no interior do mundo da mercadoria: a vida cotidiana. Lefebvre, estendendo seu raciocínio, resvala na assertiva de que as classes médias reiterariam o poderio do Estado: “é no seio destas classes médias – na média dessa média – que o cotidiano moderno se constitui e se institui. É lá que ele se torna modelo. É a partir desse lugar que ele se difunde para o alto e para o baixo” (LEFEBVRE, 1981, p. 157-158).

A instauração do cotidiano moderno, a partir das classes médias, remonta a interessantes significados sobre a própria forma da reprodução do valor. Um de seus significados mais candentes está aliado ao próprio ideário da *classe média como devir*, como assentimento dos valores e sorte de mistificações e ideologias presentes no tecido social contemporâneo. Fazem parte, em suma, da “média da média”, e essa variável quase geometrizada a propósito da vida social esfuma as

necessário que [...] a propriedade fundiária, a raiz da propriedade privada, seja completamente arrastada para dentro do movimento da propriedade privada e se torne mercadoria; que a dominação do proprietário apareça como a pura dominação da propriedade privada, do capital, dissociado de toda a coloração política; que a relação entre proprietário e trabalhador se reduza à relação nacional-econômica entre explorador e explorado. [...] Finalmente, é necessário que nesta concorrência a propriedade fundiária mostre, sob a figura do capital, a sua dominação tanto sobre a classe trabalhadora, quanto sobre os próprios proprietários, na medida em que as leis do movimento do capital os arruinem ou promovam. Assim, entra no lugar do provérbio medieval: *nenhuma terra sem senhor (nulle terre sans seigneur)*, o provérbio moderno: *o dinheiro não tem dono (l'argent n'a pas de maître)*, no qual é exprimida a completa dominação da matéria morta sobre o homem.” MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**, 2004, pp. 74-75.

⁵ “A contestação ou é total, ou se faz capturada: eis o que a história e as ciências ensinam. Aquilo que não se contrapõe totalmente à razão instituída permite o desenvolvimento de sua vacina e a conseqüente inoculação quando de sua repetição. Ou por acaso o usucapião, a Concessão de Direito Real de Uso, a Concessão de Uso Especial para Fins de Moradia existiam antes das contestações parciais daqueles que ficaram à beira do processo? Essas formas são invólucros que inoculizam qualquer tentativa de pôr fim à propriedade pela posse, e se, em algum momento dessa história foi possível opor-se à propriedade pela posse, no presente, um termo remete e reitera o outro. A confusão conceitual fez – e faz – muitas pessoas contestarem os termos da propriedade (a posse, a propriedade, o solo criado, o direito de superfície, etc.) e deixarem em aberto a crítica à sua finalidade, e esta é a inversão a se fazer: executar a crítica da finalidade da propriedade utilizando-se dos seus termos, como veremos adiante. A crítica à propriedade possui um nome, e não é posse. É a contra-propriedade, que se alimenta de um objeto virtual: o comum atualizado ao presente. Seu projeto – e implementação – se encontra suficientemente desenvolvido, e seus conteúdos, embora não estejam enumerados, são percebidos pelas pessoas. A esse mundo, a contra-propriedade²⁹¹ expressa mais que uma violência: ela é a contra-violência necessária, à qual os revolucionários não podem abdicar seu emprego. Concepção revolucionária, implica uma ação violenta a qualquer forma de poder ou empoderamento que busque instituir o público e sua racionalidade. É a recusa ao político e suas diferentes formas de administrar bens e pessoas tornando-os coisas. A luta faz parte da revolução que se cogita.” BAITZ, Ricardo. **Uma aventura pelos elementos formais da Propriedade...**, 2011, pp. 231-232.

contradições inerentes à divisão social e espacial do trabalho, refletido na composição das classes e camadas sociais. Simplificando-se a discussão quanto o antagonismo de classes, reafirmando um pretense exclusivo da luta entre a burguesia e o proletariado, tem-se em conta tão-somente os extremos da vida social, acirrando demasiadamente os ânimos com vistas à *superação* dessa contradição. No entanto, surgindo o espectro da classe média na qualidade de ente presente e de vir-a-ser, sua imagem e representações decorrentes aparecem como uma “superação” da contradição, instaurando-se a *não-contradição*.

Por isso, a importância de compreensão da *vida cotidiana*, não apenas como um mero resíduo ou rejeito da vida social, insignificante ou ainda auto-evidente. E também não parece suficiente tratá-lo como alegoria ou um espetáculo da vida, pela etiqueta dos “usos e costumes”, e muito menos pelos informes da vida “pessoal” das “celebridades” que grassam indústria cultural afora ou das “personalidades históricas”, o que não passa de uma mercantilização (e muito vulgar, por sinal) do sentido da vida cotidiana. O cotidiano, “[...] confundido com o banal, o indefinido, com o que não tem qualidade própria, que não se define a si mesmo como momento histórico qualitativamente único e diferente”, como “uma excrescência da História”, (MARTINS, 2008, p. 88-89) só pode transformar-se nessa banal mercadoria. Assim sendo, sua compreensão e crítica perde seu sentido revolucionário, desejoso da subversão, da supressão da ordem.

A vida cotidiana deve ser compreendida, na obra de Lefebvre, à luz da *reprodução de relações sociais*, dentro da *produção global*. E esse duplo produção-reprodução se inscreve no possível, na produção do resíduo implicado à vida cotidiana, como a possibilidade da superação das alienações. Assim, “o cotidiano não tem sentido divorciado do processo histórico que o reproduz. A concepção de Lefebvre, de que não haveria *reprodução* sem uma *produção* de relações sociais ou ainda um cotidiano sem história, é essencial para discutir-se o tema”. (MARTINS, 2008, p. 89).

O devir, negatividade em ato, é belissimamente representado neste trecho:

Nem todas as partes do rio correm igualmente. Além da espuma que se situa no alto, existem as correntes mais profundas. A espuma também faz parte do rio, mas ela só nos interessa se revela as correntes mais profundas. A espuma desaparece; os redemoinhos e as grandes correntes se conservam. Assim, o inessencial, o que não é causa de modo “profundo”, se desfaz, desaparece. A “causa” é o lado calmo e profundo da corrente; é esse que recorta a margem e manifesta a orientação do rio. Mas, certamente, o rio em sua totalidade muda, já está mudando... (LEFEBVRE, 1979, p. 199)

A imagem do rio contempla o devir na medida em que se reconhece que os elementos presentes pressupõem os elementos futuros, num incessante processo de mudança, posto no próprio movimento do rio. Assim constitui-se o devir, de forma universalizante porque vislumbra a totalidade, dada a sua relação inexorável com os demais elementos. Além disso, a relação com os demais elementos se repõe na ideia da finitude possível, da coisa que termina no momento de seu limite.

A margem é o lugar onde “termina” o mar; e é também o lugar onde “termina” o continente. E é uma zona incerta de transição: a praia, o penhasco... O mar corrói o continente; o continente resiste, eleva-se ou se rebaixa. Da interação entre mar e continente, resulta a linha da margem, o recíproco limite de ambos. O mar, bem como o continente, são “causas” da margem. O “fim”, portanto, não é dado fora da causa, nem antes dela. Na reciprocidade da ação, a causa é também o “fim”. (LEFEBVRE, 1979, p. 207)

A transição, mudança, sentido para o movimento, mostra o quanto é importante reconhecer que a mudança vem, está na possibilidade, e é necessário reconhecer seus termos, a partir da latência de seus elementos, no interior de seu devir.

Fetice, alienação, mistificação e reificação

Nas páginas anteriores, a discussão centrou-se na composição de um caminho entre o movimento, o fragmento e a estratégia, a partir de, sobretudo, uma parte da obra de Marx e Lefebvre.

Surge, contudo, a necessidade de esclarecimento de alguns tópicos que requerem maior debate, no caminho o qual se almeja traçar no desenrolar de nosso pensamento. Quando nos propomos a discutir *consciência*, sabemos muito bem da limitação implicada a esse tipo de debate, visto que tal se esvaece na medida em que tratamos de um sentido abstrato da produção humana. No entanto, de abstrações esta sociedade contemporânea está mais do que repleta, e não podemos nos aproximar de seus fundamentos se não compreendemos a realização prática de suas fantasmagorias e mistificações, ou de sua *metafísica*.

Essa metafísica não diz respeito diretamente às representações das divindades ou dos chamados “símbolos religiosos”. É muito mais do que isso: a metafísica do valor, do dinheiro, da mercadoria etc. São elas que sustentam todo o edifício da reprodução global desta sociedade, conforme Marx denomina em sua *fórmula trinitária* (terra-trabalho-capital / renda da terra-salário-

lucro), numa irresistível alusão à santíssima trindade do cristianismo. Mais do que uma simples figura de linguagem, trata-se de um desvelamento contundente aos conteúdos fundamentais desta sociedade.

Começamos, então, pela alienação e seu sentido original. Mészáros, em sua *Teoria da Alienação em Marx*, afirma que “o primeiro aspecto que devemos considerar é o lamento por ter sido ‘alienado com relação a Deus’ (ou haver perdido a ‘Graça’), que pertence à herança comum da mitologia judaico-cristã” (2006, p. 32). Do sentido original, observado pelo autor, à “separação” verificada no interior das sociedades modernas, nascidas a partir do capitalismo, no âmago de sua mundialidade, passaram-se muitos séculos. Não cabe reiterar, aqui, como se dera a passagem *lógica* da alienação religiosa à alienação, digamos, “econômica”, porque seria um estudo demasiado longo e uma boa parte desse processo está contida nas páginas da obra citada. Pretendemos salientar como tal sentido se significa novamente na contemporaneidade. A alienação “econômica” está posta assim, entre aspas, porque compreendemos que seu domínio sobre a vida humana se estende para muito além do meramente econômico, mesmo reconhecendo os fundamentos lógicos dessa sociedade. As críticas às abordagens “economicistas” são variadas, muito presentes em vários momentos do marxismo mundial, em todas as escolas decorrentes desse pensamento. Exatamente por isso, reconhecendo o quanto as determinações econômicas (estendendo-se à ideia das determinações materiais) são basilares, fundamentais na compreensão e na crítica ao mundo moderno, pode-se ampliar o leque de compreensão a outros domínios da vida social, que, de modo algum, se destacam dos seus fundamentos lógicos basilares: o valor e a forma valor. Sobre essa discussão, mais uma vez o pensamento lefebvriano nos convida a pensar e rediscutir o momento em que vivemos:

Sobre o plano que nós denominamos *filosófico*, determinaremos a alienação da consciência privada, e nós a estudaremos, de fato, sobre o plano *sociológico*. Não poderemos esquecer que a alienação da consciência privada, definível como tal (ausência da totalidade), comporta um esforço de desalienação, uma luta encarnada para se manter. Esta filosofia, por si só, expressa a resistência e as aspirações da consciência privada (isto é, de *subjetividade*). Além disso, este esforço conhece e atravessa fortunas variadas. A consciência privada, para escapar às “privações”, às pressões, promove o biológico e o fisiológico contra as ideologias. Ela se refugia na natureza bruta. Assim, fugindo uma alienação, ela vai para as alienações mais profundas. Esses fatos dependem da sociologia, mas somente a filosofia pode exprimir seu movimento contraditório: alienação – desalienação – alienação mais profunda etc. Portanto, o pensamento filosófico deve ocupar, ao mesmo tempo, os planos e níveis diversos e aí permanecer. (LEFEBVRE, 1973, p. 388)

Assim, a alienação, compreendida como movimento, sugere a desalienação e a alienação mais profunda. O interessante é reconhecer a presença da *consciência privada*, e compreender a sua relação com a *consciência social*, pois “expondo a importância das contradições internas nos aproximamos, com instrumentos mais adequados, do imenso universo da mercadoria no qual estamos afundados e confundidos; submetidos, extensa e intensivamente” (DAMIANI, 2008, p. 29). A consciência privada, parecendo recorrer a um sentido etimológico semelhante aos termos vida “privada”, propriedade “privada” etc., diz respeito à transmutação da individualidade humana em *privacidade*, o sentido da atomização subjetiva entranhada ao mundo da mercadoria e suas fantasmagorias. Assim, quando *tudo* se torna vendável, incorre o sentido mais lato da alienação, que se caracteriza a partir da:

Extensão universal da “vendabilidade” (isto é, a transformação de tudo em mercadoria); pela conversão dos seres humanos em “coisas”, para que eles possam aparecer como mercadorias no mercado (em outras palavras: a “reificação” das relações humanas); e pela fragmentação do corpo social em “indivíduos isolados” [...], que perseguem seus próprios objetivos limitados, particularistas, “em servidão à necessidade egoísta”, fazendo de seu egoísmo uma virtude em seu culto da privacidade. (MESZÁROS, 2006, p. 39)

O ato de tornar tudo mercadoria, interpor a vendabilidade total e totalizante ou ainda interpor a reificação das relações humanas, remete à autonomização do produto em relação ao produtor, posto que as condições dessa produção só possam culminar numa imensa coleção de *mercadorias* (ou de *espetáculos*, conforme Debord), onde a coisificação está francamente aliada a uma objetividade pautada no todo social. Essa objetividade, que se sobrepõe às subjetividades, repõe os termos da relação entre sujeito e objeto, conforme apontado nas páginas anteriores. Sujeitos sujeitados são sintomas da alienação, que não pode ser compreendida de forma isolada.

Gutermann e Lefebvre, em *A Consciência Mistificada* (1999), inicialmente publicado em 1936, traçam um caminho muito importante no sentido de resgatar os fundamentos da construção dos ideais do nazi-fascismo. Não se trataria, segundo os autores, de um momento ímpar na história, já que esses ideais fariam parte de todo o universo sócio-cognitivo dessa parcela da humanidade que deseja continuar se “beneficiando” de modo exclusivo dos ganhos do capital mundial. Ou seja, o nazi-fascismo nada mais seria do que a exacerbação de um ideário próprio das burguesias e prontamente seguido por frações inteiras das classes médias, que porventura se veriam representadas neste ideário. No entanto, o que lhes *pareceria* estranho como classe, aquele ideário proveniente de classes superiores, nos faz pensar o quão repleto de aparências e ilusões se constitui o mundo da mercadoria.

Fetichismo, alienação, mistificação são três termos quase equivalentes, três aspectos de um só fato. Ele nos permite apreender a unidade complexa da economia e das formações ideológicas. O materialismo não reduz a ideologia à economia: ele segue, ao contrário, os nascimentos complexos das ideologias, em relação com a práxis social (a economia de uma sociedade determinada). O Fetiche mercadoria é abstração e quantidade. Sua dominação foi o reinado do abstrato, a quantificação crescente e lentamente universalizada. Na mistificação correspondente, todo o humano é traduzido e paulatinamente reduzido ao homogêneo, ao abstrato. À abstração, ao dinheiro corresponde o nascimento da Razão, entidade metafísica e lógica. (1999, p. 63-64)

O pensamento triádico lefebvriano, presente em várias de suas obras, parece constituir aqui uma unidade no interior de um conjunto. O fetiche, expressão de uma sociedade eivada de metafísicas, reitera as alienações decorrentes da reprodução dessa mesma sociedade; a mistificação, que pode ser definida como a concretização de parcialidades advindas da *consciência privada* conjuntamente à *consciência social*, onde ambas se realizam mutuamente. Parcialidades porque compõem *partes, fragmentos* da desalienação, mas que não conduzem à total superação de toda e qualquer alienação (se é que isso realmente é possível), mas ao mergulho em novas e mais potentes formas de alienação. Daí a tríade, proposta por nós: fetiche-alienação-mistificação.

Sobre o campo da metafísica social, importante destacar o quanto o capital é continuador lógico dos antigos mitos religiosos, mágicos, teológicos e metafísicos, cumprindo o papel do destino e da providência (GUTERMANN e LEFEBVRE, 1999, p. 171). A ideia providencial conduz ao ideário missionário, presente incomodamente em vários momentos da expansão dos domínios europeus no restante do mundo, e produtor de tantas catástrofes humanas: o tráfico internacional de escravos, o imperialismo, a sujeição de continentes inteiros às centralidades do mundo capitalista etc. Somos levados a pensar que a negatividade pura, em ato, as guerras e destruições em massa e todas as formas de extrema barbárie, são faces de uma realidade onde o crítico mais do que se recompõe e se reitera. Reiteração da pobreza, da miséria, da humilhação, da morte de parcelas inteiras da humanidade, aparecendo como pasteurizadas mercadorias na exposição das vitrines midiáticas e das imagens que “falam” por si mesmas, “elucidam” e “desvendam” esse mundo. A simplificação e a vulgarização (no mau sentido, de destruição da complexidade inerente ao conhecimento) se afirmam como a medida de um mundo invertido. Será que deveríamos aceder a um mundo desinvertido, ajeitado, acertado, sem as ambiguidades e as contradições? Seria essa uma utopia, e como tal, romantizada, impossível, um ponto fixado para além do moderno? São questões que se colocam na ordem do dia e potenciais produtores de novas formas de fetiche, alienação e mistificação. Sobre a *alienação*, Gutermann e Lefebvre apontam que:

A alienação do homem é um fato vivo, experimentado a cada hora do dia por cada um de nós. Esta solidão em meio à multidão, alienação do homem. Essa ignorância de si, essa lucidez sem conteúdo, essa abstração sem matéria, essa dispersão, esse desespero: alienação do humano. É alienação essa vida artificial, essa realidade absurda que não existe senão para os homens e se prende a eles e se alimenta deles: essa cultura, esse mundo inteiro. O humano se realiza por um difícil caminho cheio de desvios, que é alcançado através de suas andanças e dificuldades, superando seus momentos e seus conflitos. Alienação significa estranheza, desconhecido no coração de nossa consciência; alienação significa opressão, angústia, vida comprometida em conflitos ainda não resolvidos. Alienação significa ainda: dispersão, exterioridade recíproca e oposição dos elementos da consciência e da cultura. (1999, p. 130)

Quanto à *mistificação*, estendendo o sentido de alienação:

Chamamos *mistificação* o momento da consciência social, - da ideologia – onde antigas formas em via de superação tornam-se falsas. Pode o erro ser outra coisa senão um momento da verdade tomada por todos? Como se cria uma ideia totalmente falsa? A relação de toda ideia com a prática exclui a possibilidade de uma ideia inteiramente falsa! Mas uma ideia verdadeira se torna falsa quando ela é superada; uma verdade parcial se torna falsa quando a substituímos em sua totalidade. Neste momento ocorre a *mistificação*. (1999, p. 79)

Ainda, aprofundando o sentido de alienação e mistificação, está ilustrado a seguir o sentido de *reificação*, conforme apontado nas próprias palavras de Georg Lukács, em *História e Consciência de Classe*:

Objetivamente, quando surge um mundo de coisas acabadas e de relações entre coisas (o mundo das mercadorias e de sua circulação no mercado), cujas leis, embora se tornem gradualmente conhecidas pelos homens, mesmo nesse caso se lhes opõem como poderes intransponíveis, que se exercem a partir de si mesmos. [...] *Subjetivamente*, numa economia mercantil desenvolvida, quando a atividade do homem se objetiva em relação a ele, torna-se uma mercadoria que é submetida à objetividade estranha aos homens, de leis sociais naturais, e deve executar seus movimentos de maneira tão independente dos homens como qualquer bem destinado à satisfação de necessidades que se tornou artigo de consumo. [...] A reificação é, portanto, a realidade imediata e necessária para todo homem que vive no capitalismo, e só pode ser superada por *um esforço constante e sempre renovado para romper na prática a estrutura reificada da existência, mediante uma referência concreta às contradições que se manifestam concretamente no desenvolvimento global, e com a*

conscientização do sentido imanente dessas contradições para a totalidade do desenvolvimento. (2003, p. 199, 200 e 391)

E, finalmente, a clássica passagem d'*O Capital*, de Karl Marx, a propósito do *caráter fetichista da mercadoria*:

De onde provém, então, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria? Evidentemente, dessa forma mesmo. A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos de trabalho, a medida do dispêndio de força de trabalho do homem, por meio da sua duração, assume a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, finalmente, as relações entre os produtores, em que aquelas características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre os produtos de trabalho. O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. (1983, p. 71)

Não seria demais afirmar que fetichismo e reificação possuem um paralelo muito grande, visto que ambos se referem à objetivação e autonomização dos termos de uma criação social. Neste campo, as obras humanas adotariam uma vida metafísica, o valor se naturalizaria, estaria dado, não sendo passível de discussão ou contestação, muito menos de crítica. Porque é o *evidente*, o *inabalável*, é a *lógica* cimentada pela práxis social. Atinge suas formas mais críticas na consciência humana. A alienação, tornada central, remete à centralidade do separado, exteriorizado, estranhado, dentro e fora do processo produtivo, na vida cotidiana, nas tramas sociais, nas formas de sociabilidade, na maneira de se conceber o mundo.

A alienação não é simplesmente uma forma de consciência privada, que fique muito claro. Ela se inscreve na forma social em sua totalidade, na medida em que se compõe tal como base dessa mesma forma social. No mundo contemporâneo, só pode ser compreendida no tocante à sua totalização, em relação ao fetichismo e às mistificações. E o cúmulo da mistificação, naqueles difíceis momentos quando publicou-se *A Consciência Mistificada*, era justamente a ascensão do nazi-fascismo e todo seu rol de verdades tornadas absolutas e inquestionáveis. Era o momento da contrarrevolução, quando os termos da ambiguidade mais do que revelavam sua deterioração, onde parecia não haver espaço para maiores formas de contestação. E surge aqui a preocupação com a

vida cotidiana, lócus de surgimento e proliferação dos “recursos” ideológicos daqueles regimes extremistas (GUTERMANN e LEFEBVRE, 1999, p. 66). *Por isso a emergência da crítica radical à vida cotidiana, e sua urgência em compreensão e ataque dos seus pressupostos.*

Interessante observar o relativo paralelo temporal entre a obra citada e *História e Consciência de Classe*, de Lukács, cuja primeira edição fora publicada em 1922, compilando alguns textos escritos no calor dos movimentos revolucionários da Europa Oriental. O momento faz surgir questões que não surgiriam de outra forma, a exemplo da questão da composição e consciência das classes sociais. Trata-se de uma discussão muito presente no marxismo ortodoxo desde os movimentos socialistas do final do século 19, até mesmo quando o próprio Karl Marx ainda estava vivo. As questões do momento interpostas às duas obras nos convidam a pensar nas temporalidades que incorrem nas representações e práticas que conduzem o movimento total deste mundo do início do século 21. Não superamos as alienações, nem tampouco os fetiches e mistificações, muito pelo contrário: seus pressupostos mais que foram reafirmados no decorrer do século 20 e parecem seguir a mesma tendência nesta primeira década passada no terceiro milênio.

No tocante ao tempo e à temporalidade, neguemos o sucessório, o linear, a ideia iluminista de “progresso” ilimitado da humanidade etc., pois essas formas de compreensão do tempo são exatamente as aparências da forma de processar da mercadoria e sua circulação, a valorização do valor tal como se nos apresenta. Temos como exemplo o crédito, que aparece como o presente e futuro, numa lógica formal pasteurizada, mistificadora, invertida. Igualmente, não mergulhemos nas aparências e chafurdemos na superficialidade das formas. É preciso compreender, pelo reverso, pela negatividade que é própria ao mundo da mercadoria e da valorização tautológica do valor, o quanto a simultaneidade se constitui na negatividade do tempo. Se o crédito é simultaneidade, é porque se implica ao seu negativo, conduz a uma reflexão recíproca com os demais elementos do automovimento do dinheiro (KURZ, 1996, p. 28). Assim, acontecimentos simultâneos, tais como os processos revolucionários apontados por Lukács e os contrarrevolucionários apontados por Gutermann e Lefebvre induzem a uma situação crítica, próximo ao catastrófico.⁶ É um momento-limite, de fronteiras, quando uma realidade que se quer estável, perene, auto-realizada, encontra o

⁶ “A crise revolucionária: caso limite. Ela perturba ou rompe as relações entre a terra, o trabalho, o capital (os investimentos) e mesmo a forma mercantil e suas relações. Um salto qualitativo se torna inevitável. O modo de produção (o modo de produção estatista, portanto) é alcançado. É o fim da acumulação do capital, da reprodução das relações de produção e de dominação. Uma luta de morte se desencadeia. As relações sociais não são mais reprodutíveis. A subjetividade revolucionária (a consciência política, como se diz) emerge e cresce. É o momento da catástrofe, mas também da invenção de novas relações. Um outro modo de produção surge e uma outra forma de organização social – ou ainda a sociedade civil e política morre. É a *catástrofe*, jamais estudada como tal, ainda que muito frequentemente anunciada pelo marxismo apocalíptico (Rosa Luxembourg, entre outros). Em resumo, na crise revolucionária se rompem as cadeias de equivalências: com a lógica da mercadoria, aquela da representação e da separação, aquela do exercício de um poder exterior e superior à sociedade (civil)”. LEFEBVRE, Henri. *De l'État 4...*, 1978, p. 244.

seu outro: o aleatório, o incontrolável, a incompletude, a irrealização, em suma, o próprio estado crítico.

No entanto, o advento do que se costuma denominar pós-modernidade reitera exatamente os termos apontados por último. Quando o calculado e programado é suprimido pelo aleatório e o flexível, completa-se o sentido da plena realização da forma valor. Regular e controlar diz respeito a um momento em que os pressupostos da economia mundial encontram espaço para sua expansão. Enquanto houver terras e setores da vida humana a serem colonizadas, existe capital produtivo e as taxas globais de lucro se realizam pelas reservas de valor do próprio capital. Existe o lastro, a mercadoria tende ao concreto e as formas de sociabilidade estão em processo de regulação, as massas estão sendo disciplinadas às formas do capital. Quando se esgotam as fronteiras, quando o mundo se encontra completamente colonizado, a queda tendencial das taxas globais de lucro bate novamente à porta dos capitais internacionais. Resultado: nova busca pelo aumento das taxas globais de mais-valia, financeirização e flexibilização. Flexibilizar significa realizar o seu outro, o cálculo, que agora lida com o aleatório exatamente como forma *estratégica*.

Tornar-se eclético, efêmero, desregulado, significa contemplar as dimensões críticas do capital, em plena crise desde o seu nascedouro, quando conseguia compor territórios de reserva de valor em outros domínios. Será, então, que o pós-moderno significaria o pré-catastrófico, o momento em que as bases lógicas do valor começam a não reproduzir mais seus pressupostos? Não conseguiriam mais as fantasmagorias sustentarem as suas bases? Seriam as metafísicas e mistificações intensificadas exatamente porque não correspondem mais ao tecido social que lhes sustenta? Estariam caminhando para a ruína dessa lógica as formas críticas de reprodução do valor, incluindo francamente o preço dos alimentos ou ainda o preço das terras urbanas e rurais e também o preço das cidades (tornadas vendáveis, inteiras, como imagem e como materialidade)? Seriam as efemeridades, os jogos entre as binaridades da vida cotidiana (principalmente entre as populações mais pobres: matar ou morrer, bater ou apanhar, *morrer de fome* ou *morrer de tédio*⁷ etc.), os localismos e outras formas de particularismos, um sintoma e percepção social de que o acesso a uma pretensa totalidade estaria virtualmente negado? Como se pensa uma totalidade num mundo em que os supostos e pressupostos se negam mutuamente em uma simultaneidade cada vez menos apreensível? Tratar-se-ia, provavelmente, de um mundo que aparentemente esgotou as fronteiras para que o valor possa se autovalorizar, ao passo que sua reprodução crítica está cada vez mais dificultada. Poderíamos tecer, a partir daí, a leitura kurziana do “colapso da modernização” ou a

⁷ “A mesma carência fulmina as civilizações não industriais, nas quais ainda se morre de fome, e as civilizações automatizadas, nas quais já se morre de tédio. Qualquer paraíso é artificial. Rica apesar dos tabus e dos mitos, a vida de um trobriandês está à mercê de uma epidemia de varíola. Pobre apesar do conforto, a vida de um sueco médio está à mercê do suicídio e do mal de sobreviver”. VANEIGEM, Raoul. **A arte de viver para as novas gerações**, 2002, p. 91.

lefebvriana da “catástrofe”⁸? Ou poderíamos recorrer a outras formas de compreender e, simultaneamente, tecer a crítica a esse mundo e a essa economia?

De um suposto podemos partir: a espacialidade em ato, suprimindo a temporalidade, já que o tempo perde, no interior da reificação, “o seu caráter qualitativo, mutável e fluido: ele se fixa num *continuum* delimitado com precisão, quantitativamente mensurável, pleno de ‘coisas’ quantitativamente mensuráveis”, ou seja, “torna-se espaço” (LUKÁCS, 2003, p. 205). O espaço primado a partir do movimento lógico das forças produtivas sob o capitalismo decorre da percepção de que a temporalidade e a historicidade, tornada sem efeito, destituída de seu significado, não se estrutura mais como o cerne da valorização do valor. Tornar-se espaço significa instaurar o eterno presente, “o sol que nunca se põe no império da passividade moderna” (DEBORD, 2003, p. 17). A alienação é a separação dentro da unidade, o motor da vida social. O cálculo do aleatório, o *laissez-faire*, a desregulação e a reprodução tautológica das imagens que falam por si mesmas são basilares num momento em que a espacialidade toma de assalto os pressupostos da reprodução social. A reificação é o azeite da máquina, a hipóstase do estranhado. A transmutação e o salto qualitativo: a transfiguração do fato em processo, o *momento*.

O reconhecimento de que os objetos sociais não são coisas, mas relações entre os homens, intensifica-se até o momento em que os fatos se dissolvem completamente em processos. Mas se aqui o seu ser aparece como devir, esse devir não é um simples fluxo geral que passa rapidamente, nem uma *durée réelle* vazia de conteúdo, mas a produção e a reprodução ininterruptas daquelas relações que, arrancadas desse contexto e desfiguradas pelas categorias da reflexão, *surgem para o pensamento burguês como coisas*. Somente nesse momento a consciência do proletariado eleva-se à autoconsciência da sociedade em seu desenvolvimento histórico. (LUKÁCS, 2003, p. 361-362)

Podemos acreditar na elevação da consciência do proletariado à autoconsciência da sociedade em seu desenvolvimento histórico? Seria admissível que, mesmo no interior dos sistemas mais fechados, pudessem ocorrer fraturas ou fissuras, ou momentos em que barreiras ditas intransponíveis (tanto por certos “marxismos” ortodoxos quanto pelo pensamento mais liberal) pudessem romper e instaurar um período revolucionário? As formas revolucionárias, que tanto capturaram os estados de coisas nos momentos em que as condições de reprodução da vida

⁸ “A teoria das catástrofes permite explicar as estruturas e justifica dinamicamente sua aparição, sua estabilidade, seu fim. [...] Essa teoria é qualitativa, ignorando as considerações de escala como as leis somente qualitativas. O autor [referindo-se a René Thom, matemático francês] demonstra a generalidade de sua teoria e sua aplicação, não somente aos fenômenos físicos e naturais, mas aos fenômenos históricos e sociais: em toda parte onde há morfologia e topologia”. LEFEBVRE, Henri. *De l'État 4...*, 1978, pp. 257-258.

pareciam insuportáveis, em que as contradições gritavam e ensurdeciam a todos, em que a fronteira com o irreduzível da vida havia sido alcançada e onde parecia não haver outra alternativa senão derrubar o estado de coisas, não saíam da potência e da latência em direção à concretude? A ideia de “mudar a vida” não estava nos planos de quem partilhava dos tempos revolucionários? Como aparece a ideia de “mudar a vida” dentro de um contexto no qual não parece haver alternativa ou saída possível ao presente tornado eterno? Haveria o momento em que as categorias não se bastam e que urge o surgimento de novas categorias e novas formas de linguagem? São muitas questões, para as quais não formulamos resposta alguma, pois sua resposta demanda a formação de um “programa revolucionário”, tanto quanto outros que já existiram e que pareceram ser capturados, desviados e tornados exatamente o outro da tão desejada “emancipação humana”, “realização da filosofia” ou da “arte”. Pareceram cair subsumidos à forma econômica pura, dura, tautológica, produtora da crise.

A crença da novidade já esteve por muito tempo colada na possibilidade histórica da emancipação do proletariado, no reino da luta de morte entre o capital e o trabalho. Os resultados dessa crença histórica são mais do que conhecidos, visto a ascensão dos regimes políticos que aparentemente se constituíam no outro do capitalismo ocidental. Sobre tal, aludimo-nos à falácia da oposição *Estado X mercado* (KURZ, 1996), já que ambos se inscreveriam numa unidade lógica, recíproca, participantes de uma dialética social. Não se pode pensar no chamado “poder público” se não se considera toda a base econômica que lhe sustenta, a forma política necessária de suporte à reprodução tautológica do valor.

Os resultados da luta pela emancipação do proletariado incidiram inclusive em formas de reiteração e reprodução da mesma sociedade que os produziu enquanto proletários, meros vendedores da sua força de trabalho e também escravos do trabalho.

Com a ideologia *socialdemocrata*, o proletariado recai em todas as antinomias da reificação. [...] O fato de o princípio “do homem” como valor, como ideal, como dever etc. desempenhar um papel cada vez mais forte justamente nessa ideologia – ao mesmo tempo, é claro, com um “discernimento” crescente da necessidade e da legalidade do acontecimento econômico-factual – é apenas um sintoma dessa recaída no imediatismo reificado da sociedade burguesa. Pois a justaposição imediata das leis naturais e do dever são a expressão intelectual mais coerente do ser social imediato na sociedade burguesa. (LUKÁCS, 2003, p. 390-391)

Construir a ideia de homem nessa teia de abstrações significa reiterar exatamente o sentido de constituição dos termos do fetiche e reificação. A socialdemocracia, forma política reconhecida

na teia do capitalismo “humanizado”, se constitui numa das grandes antinomias apontadas pelo autor, donde se depreende o sentido do mergulhar-se em alienações mais profundas, ao momento do “desalienar-se”. Significa compreender o concreto do movimento do residual, do que escapa e se torna latente, adquirindo potência revolucionária e tornando a cair nas teias da reprodução do valor. É o possível-impossível, ou seja, “o movimento pelo qual o *possível* é a diferença que consegue romper, transgredir e vencer o homogêneo e que, ao lograr esse intento, cria, como capacidade diferencial, a possibilidade de transformação da prática social” (NASSER e FUMAGALLI, 1996, p. 35).

Os termos da reprodução estão postos, fazem parte da prática social contemporânea, compreende seus mais diversos níveis, está inscrito no nível da vida cotidiana. Reiteram os termos da fragmentação, implicam estratégias múltiplas, tanto do capital quanto dos movimentos nascidos a partir da crítica de seus pressupostos, impõem o processo da negatividade em ato. Compreender os termos da negatividade irrompe a dialética inerente do movimento, qualitativo, fluido, comendo imaginários e ascendendo às formas de sociabilidade. A mercadoria e sua metafísica, seu fetiche e reificação, mostra o quanto a separação, “alfa e ômega do espetáculo”⁹, são a forma necessária da reprodução dessa sociedade e dessa economia.

Com isso, questionamos o quanto se repõe a espacialidade, tal como epifenômeno de um momento das forças produtivas em que a virada financeirizada, aprofundamento do crítico, está entranhada à prática social contemporânea, impondo ciclos e ritmos na vida cotidiana, transformando a natureza dos espaços e se tornando o próprio espaço. O “grau zero do espaço” (DAMIANI, 2008, p. 88), sua frieza e assepsia, sua forma tautológica e vazia, sua pura homogeneidade, sua imagem autonomizando o significante, se mostra nesse processo como uma totalidade a ser constantemente revisitada e posta na teia da reprodução social.

⁹ “A *separação* é o alfa e o ômega do espetáculo. A institucionalização da divisão social do trabalho e a formação de classes tinham construído uma primeira contemplação sagrada, a ordem mítica de que todo poder se cerca desde a origem. O sagrado justificou o ordenamento cósmico e ontológico que correspondia aos interesses dos senhores, explicou e embelezou o que a sociedade *não podia fazer*. Todo poder separado foi, portanto, espetacular, mas a adesão de todos a tal imagem imóvel significava apenas o reconhecimento comum, na pobreza, de um prolongamento imaginário da atividade social real, ainda amplamente percebida como condição unitária. Já o espetáculo moderno expressa o que a sociedade *pode fazer*, mas nessa expressão o *permitido* opõe-se de todo ao *possível*. O espetáculo é a conservação da inconsciência na mudança prática das condições de existência. Ele é seu próprio produto, e foi de quem determinou as regras: é um pseudo-sagrado.” DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**, 2003, § 25, p. 21, grifos do autor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAITZ, Ricardo. **Uma aventura pelos elementos formais da Propriedade:** nas tramas da relativização, mobilidade e abstração, à procura da contra-propriedade. 2011. 292 p. Tese (Doutorado em Geografia Humana). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- DAMIANI, Amélia Luísa. **Espaço e Geografia: observações de método.** Ensaio sobre Geografia Urbana a partir da metrópole de São Paulo. 2008. 414 p. Tese (Livre Docência em Geografia Urbana). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo.** Comentários sobre a sociedade do espetáculo. 4ª reimpr. São Paulo: Contraponto, 2003 [1967].
- FAUSTO, Ruy. **Dialética marxista, dialética hegeliana:** a produção capitalista como circulação simples. Rio de Janeiro: Paz e Terra / São Paulo: Brasiliense, 1997. (Oficina de filosofia).
- GUTERMANN, Norbert e LEFEBVRE, Henri. **La conscience mystifiée.** Paris: Éditions Syllepse, 1999. [1936]
- HARVEY, David. **Limits to Capital.** London: Verso, 2006 [1982].
- KURZ, Robert. **O colapso da modernização:** da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- LEFEBVRE, Henri. **Critique de la vie quotidienne III.** De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien). Paris : L'Arche Éditeur, 1981. « Le sens de la marche »
- LEFEBVRE, Henri. **De l'État – 4.** Les contradictions de l'État moderne. La dialectique et/de l'État. Paris : Union Générale d'Éditions, 1978.
- LEFEBVRE, Henri. **La production de l'espace.** Paris: Anthropos, 2000 [1974].
- LEFEBVRE, Henri. **La somme et le reste.** Lausanne: Béliaste, 1973 [1959].
- LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal / lógica dialética.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979 [1947].
- LEFEBVRE, Henri. **O fim da história.** Lisboa: Dom Quixote, 1971.
- LEFEBVRE, Henri. **Posição: contra os tecnocratas.** São Paulo: Documentos, 1969 [1967].
- LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe.** Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1922].
- MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples:** cotidiano e história. 2ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Contexto, 2008.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2004 [1844].
- MARX, Karl. **O Capital:** Crítica da Economia Política. Volume I. Livro Primeiro: o processo de produção do capital. Tomos 1 e 2. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [1867]. (Os economistas)
- MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx.** São Paulo: Boitempo, 2006 [1970].

- NASSER, Ana Cristina Arantes e FUMAGALLI, Marlene. A opressão da equivalência, as diferenças. In: MARTINS, José de Souza (org.) **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SEABRA, Odette. A insurreição do uso. In: A opressão da equivalência, as diferenças. In: MARTINS, José de Souza (org.) **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SOJA, Edward W. **Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- VANEIGEM, Raoul. **A Arte de Viver para as Novas Gerações**. São Paulo: Conrad, 2002 [1967]. (Coleção Baderna)