

Tecnologia, civilização e barbárie

Antônio José Lopes Alves*

Resumo:

O presente artigo objetiva discutir a relação entre o desenvolvimento das forças produtivas sociais e as transformações da sociabilidade capitalista contemporânea, indicando seu caráter contraditório, mediante o qual possibilita ao mesmo tempo um salto civilizatório, mas atravessado por formas específicas de barbárie, tanto no nível da sociedade quanto no tocante à formação das identidades pessoais. Para tanto, tem-se por pressuposição a elaboração marxiana em sua crítica madura da economia política, na qual a identificação categorial da forma social *capital* possibilita uma compreensão que se afasta das críticas abstratas à tecnologia, porquanto revele o caráter complexo daquele desenvolvimento como força produtiva assimilada à reprodução do capital.

Palavras-chave:

Tecnologia; civilização; barbárie; força produtiva; capital; Karl Marx.

Technology, civilization and barbarie

Abstract:

This article aims to discuss the relationship between the development of social productive forces and the transformations of contemporary capitalist sociability, indicating its contradictory character, which enables, a civilizational leap, simultaneously, crossed with specific forms of barbarism - in society, as well as when it regards the development of personal identities. To this end, it is presumed Marx's mature critic of the political economy, in which the categorical identification of social capital form enables an understanding that departs from abstract criticism of technology, because reveals the complex character of that development as a productive force assimilated to the reproduction of capital.

Key words:

Civilization; barbarism; productive force; Karl Marx.

* Doutor em filosofia, professor do Colégio Técnico da UFMG e membro do Grupo de Pesquisa *Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes* UFMG-CNPq.

Este artigo é resultado de um esforço de reelaboração de palestra, de mesmo título, apresentada por ocasião da realização do tradicional ciclo de conferências anualmente organizado pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – *Convite ao pensar* –, cujo tema do ano de 2015 foi exatamente *Nós e a barbárie*. Além desta conferência, explicita-se igualmente alguns dos resultados do desenvolvimento do projeto de pesquisa Revisão Crítico-Materialista da Bioética, o qual conta com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG). Aqui se segue de perto o desenvolvimento da apresentação, no que tange aos tópicos abrangidos. Entretanto diferentemente da sua forma original, conformada para uma exposição oral e, em certa medida, “coloquial” do tema, diversos pontos conceituais importantes mereceram um desdobramento analítico mais demorado, assim como um esclarecimento das categorias um pouco mais aprofundado. Por este motivo, buscou-se com mais frequência a incursão textual das formulações nas quais se arrima a reflexão e, igualmente, uma discussão que intentou revelar as conexões não visíveis, mas decisivas, que medeiam os polos aparentemente excludentes de civilização e barbárie, tendo aqui por elemento de trânsito o desenvolvimento mais recente das forças produtivas, em especial na sua componente tecnológica.

Deste modo, por certo, entre a explanação a um público fisicamente presente e o desenrolar de uma totalidade argumentativa textualmente configurada e endereçada a um leitor virtual dista um intervalo considerável. A base das considerações permanece, porém, a mesma: trata-se de alinhar do modo o mais rigoroso possível as relações entretidas entre os referenciais do *patamar civilizatório moderno* e a *emergência de formas bárbaras de ser, agir e pensar*, no contexto da articulação societária que caracteriza o capital. Neste sentido, o pressuposto teórico principal que estabelece os balizamentos das análises de fenômenos e valores contraditórios presentes no cotidiano do capitalismo é o pensamento marxiano. O que evita tanto o costumeiro tom de escândalo moral quanto a resignação habitual que se afirma pela mediação da ancoragem do barbarismo civilizado numa suposta “natureza humana” transcendental ou biologicamente definida. Assim, não se procede aqui a uma arqueologia da barbárie ou ao tracejamento de uma genealogia do sufocamento da violência essencial, a eclodir aqui e acolá, de tempos em tempos, reação a um “excesso civilizatório”. No curso deste exame, a primeira estação que cumpre visitar, ou melhor, revisitar criticamente, é, não por acaso, o entendimento simplório, ou mesmo sofisticado, acerca do problema em tela. Na sequência, portanto, proceder-se-á à tentativa de desmonte da compreensão abstrata da questão, com a conseqüente proposição, a partir dos referenciais marxianos, de uma forma mais adequada de abordá-la, porquanto se possa por meio dela atingir as complexas interconexões contraditórias entre as formas contemporâneas do barbarismo e o patamar civilizatório alcançado no contexto da produção do mais-valor.

I

Numa acepção mais imediata, e por isso mesmo menos reflexiva, civilização e barbárie se apresentam como modos de relação que se negam necessária e absolutamente. Em termos sintéticos, figuram na forma de estados reciprocamente excludentes, os quais definem o caráter específico de uma situação social. O elemento civilizatório é a regência de uma ordenação necessária a partir de um dado princípio que aglutina os indivíduos e delimita rigorosamente o espaço de manobra para suas deliberações e ações. A presença de liames civilizados daria, assim, aos indivíduos a validade de suas pretensões que obrigatoriamente têm *os outros* no horizonte. Neste quadro de referências, as regras de remetimento recíproco dos agentes estão dadas antes de suas opções práticas, nem que seja ao modo de interditos que reconfiguram os indivíduos no constrangimento ou na adstrição de suas pretensões. *Civilizar é determinar espaços.*

Como antítese direta, a barbárie aparece ou bem como a ausência de regramentos que obrigam à reciprocidade ou, ao menos, como o não reconhecimento reiterado e reproduzido das normas. A negação dos outros, a inexistência de consideração da *liberdade negativa* ou *negada* pelos semelhantes caracterizaria, neste contexto, a circunstância da barbárie. Por isso, *barbarismo é indefinição dos raios de ação*. O limite aparece como um elemento necessário, na medida em que instaura positivamente o *até onde...* da legitimidade do agir. Delimitação esta instaurada na forma da coação, da necessidade exterior, da imposição de fronteiras negativas ao movimento, praticamente inercial, dos indivíduos, já assim naturalmente configurados. Impossível não ouvir ressoar aqui, conquanto de modo irrefletido, imediato, *in actu* cotidiano, duas teses fundamentais do pensamento hobbesiano. Proposituras complementares que estabelecem os lineamentos fundamentais de sua *antropologia social negativa*: a) há uma tendência inercial à posse individual das coisas do mundo, segundo o *desejo*, a qual não depende, assim como o movimento retilíneo uniforme, de nenhum tipo de mediação consciente: a apropriação privada é um impulso; b) na vigência natural desta tendência ou estado, o resultado é a guerra de todos contra todos, daí a necessidade lógica de que se erga a força de todos contra cada um na figura de um monstro que impede, pelo uso sistemático e ordenado da violência, o desabrir puro e simples do confronto. Neste sentido, observa o pensador de Malmesbury:

Porque antes da constituição do poder soberano (conforme já foi mostrado) todos os homens tinham direito a todas as coisas, o que necessariamente provocava a guerra. Portanto esta propriedade, dado que é necessária à paz e depende do poder soberano, é um ato de seu poder, tendo em vista a paz pública. Essas regras da propriedade (ou *meum e tuum*), tal como o bom e o mau, ou o legítimo e o ilegítimo nas ações dos súditos, são as leis civis. Quer dizer, as leis de cada estado em particular, embora hoje o nome de direito civil se aplique apenas

às antigas leis civis da cidade de Roma, pois sendo esta a capital de uma grande parte do mundo, suas leis eram nesse tempo o direito civil dessa região. (HOBBS, 1983, p. 110)

A propriedade privada como instituto social civil, reconhecimento *do meu e do teu*, deriva evidentemente da ação instituidora do soberano que se eleva frente à pluralidade multiforme dos indivíduos e põe a vida societária como efeito da execução de seu poderio delegado pelo acerto dos envolvidos. Este cenário pressupõe o desenho de um princípio antropológico armado sobre o reconhecimento das pulsões essenciais naturais que moveriam os indivíduos. Aliás, a natureza dinâmica da essencialidade material humana, o direcionar-se, o ser impelido aos objetos externos, constitui o elemento categorial em torno do qual giram tanto as afecções dos sentidos quanto o exercício das paixões sobre o mundo. Esta presença conceitual atesta o impacto da nova ciência como paradigma da reflexão. Além disso, cabe ressaltar o talhe eminentemente negativo da humanidade social, porquanto seja esta, como viver em comum segundo certas normas, algo não derivável de maneira nenhuma das disposições originais dos indivíduos. Ao contrário, os sujeitos naturais estão dispersos por sua determinação primeva, já constituídos como um feixe pulsional cuja índole os leva a abarcar a si a totalidade do que os cerca. Uma vez que,

os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo (HOBBS, 1983, p. 75).

O que se oferece assim ao leitor – destemido ou temeroso – já na aurora da modernidade é a fórmula conceitual pressuposta a toda reflexão política ulterior em seu desenvolvimento por meio das mais diversas e contrapostas correntes de pensamento. Tomando aqui como apoio as formulações de J. Chasin¹, ainda que pelos seus antípodas, vigora em Hobbes com todo frescor e vigor uma concepção *ontonegativa da sociabilidade*, com a consequente asseveração da ontopositividade do político. Ou seja, na medida em que nos indivíduos humanos, uma vez entregues a si mesmos, radica uma pulsão levando inevitavelmente ao embate mortal, apenas o concurso de outra paixão, o *temor da morte violenta*, pode, na adstrição vincada irreversivelmente pelo Estado-Monstro, evitar a supressão recíproca da vida.

Bem mais antiga, ao menos em sua explicitação como *narrativa* (traduzida em *μυθος - mīthós*), é a identificação da fonte de ordenação dos fenômenos da *physis* no primado cósmico totalizante. O princípio organizador atravessaria de ponta a ponta a natureza, inclusa a comunidade humana. Neste diapasão, a instituição de uma totalidade vivida de forma disposta e harmoniosa dependeria da vigência da lei natural que se expressaria como *arché*, que estatuiria as distinções entre esferas e dimensões consoantes à substância própria de cada existência. Contraposto a este quadro referencial, tem-se o espargimento desordenado e, principalmente, indistinto de ordens e espécies, uma miscelânea no âmbito da qual todas as colisões e modos de antagonismos levam virtualmente à destruição dos elementos. Aqui vigem duas formas quase antediluvianas: *χάος* e *Κόσμος*, referidas nesta sequência em correspondência estrita com sua genealogia em Hesíodo (cf. HESÍODO, 1995, pp. 91-2). Caos e Cosmos são duas figurações primordiais tanto no que respeita ao mito quanto à tematização primeira dos *fisiologói*, que procuravam no escrutínio do funcionamento cíclico da natureza determinar sua *matéria-prima* ou *arché elementar*. Da argumentação em torno de um elemento originário de ordem material logo se passou para o interrogar também das “forças” que presidiriam o movimento de composição e decomposição das formas da realidade concreta. Agregação e desagregação, geração e corrupção, desenvolvimento e degenerescência são entendidos como momentos de um existir eterno da *physis* num retorno continuado de formas e figuras da existência. Neste sentido, no âmbito desta ciclotimia de modos, a articulação e a desarticulação parecem concebidos como modalidades de existir que, muito embora sejam opositivas, também podem vir a coexistir virtualmente na natureza das coisas. Um tempo da *Natureza* que, na sua oscilação perpétua, defronta a característica contingente da aparência atual, fixando

1 Remete-se aqui à tese, elaborada a partir dos estudos da obra de Marx, de que o *político* não se constitui numa determinação ontológica permanente e/ou irreversível do ser social. Ao contrário, a natureza da atividade do domínio sobre os demais seria uma forma social de teor contingente ou circunstancial, determinado pela emergência da propriedade privada, em vários modos diferentes, como um sucedâneo da vida comunitária. O estado e a atividade societária que lhe corresponde – a política – se erigem pelo caráter insustentável da vida social baseada nas formas de propriedade que separam os indivíduos, segregam-nos em particularidades estranhadas e antagonicas. Os conflitos surgidos nestes processos de vida social exigem a administração racional do controle violento. Uma vez superada a propriedade privada, o estado e a política deixariam de ser exigidos e se abriria espaço para autorregência social mediada pela interdependência rica e multifacetada dos indivíduos produtores livremente associados (cf. CHASIN, 2012).

a segurança do próprio ordenamento que se assevera a cada volteio do destino. Natureza em sentido forte que abrange, de maneira explícita pelo menos até Aristóteles, a própria existência particular da comunidade humana como um de seus momentos, o mais apoteótico sem dúvida, num ordenamento espelhado pelas ordens diversas da escala do ser.

Esse tipo de tratamento intelectual do agregar e do desagregar cíclicos dos ordenamentos sofrerá inflexões fundamentais – das quais, dados os limites deste trabalho, daremos nada mais que menções brevíssimas – que extirparão da totalidade a conexão inicial que pareciam possuir como elementos fundantes. Da lógica da queda pelo pecado à consciência historicista, em que pesem suas distinções essenciais reais, passando pelo eclodir da percepção do humano como abertura no Renascimento e pela projeção pedagógica pelos iluministas de uma sociabilidade espelhada na racionalidade, a antítese antes apenas formal entre *civilização e barbárie*, *cosmos e caos*, tomou a feição de um paradigma que se parametriza pela afirmação de naturezas realmente antitéticas.

Como o define Abbagnano (2007): “No uso comum, esse termo designa as formas mais elevadas da vida de um povo, isto é, a religião, a arte, a ciência etc., consideradas indicadores do grau de formação humana ou espiritual alcançada pelo povo”. De outro lado, a barbárie se delimita negativamente a esta imagem do desenvolvimento humano pelo que não tem de conformação mútua entre indivíduos e comunidade, porquanto seja a vigência de uma ausência, a posição de um “nada” de medida. Esta vivência liberaria o *Caos* contido, numa dupla acepção, no seio mesmo do que é ou se ordena. A separação, a sedição, o espargimento da totalidade é um risco à espreita continuamente. A barbárie é um estado primeiro ou originário a que se expõe potencialmente a comunidade na ausência de *contenção*. Filosofia e ciência políticas se construíram como expressão ideal na modernidade tendo por base esta antropologia negativa do caos imanente ao humano na carência de um princípio que estabeleça as medidas do ser e do comportar-se.

No entendimento clássico da questão da relação, verifica-se, assim, de um lado, a vigência da vida societária plena, com relações sociais recíprocas afirmativas tanto para o conjunto quanto para cada um dos indivíduos. Possibilidade posta em marcha pelo advento de condições que afastariam os indivíduos de uma primitividade caótica. O aporte técnico e do conhecimento seriam uma parte constitutiva central do *civilizar-se* moderno. A este respeito, nota Paolo Rossi, perspicaz e rigoroso examinador do desenvolvimento moderno em seus inícios:

Desde a pré-história o conhecimento tem sido também tentativa de controle do ambiente e de manutenção de uma relação de equilíbrio entre o homem e o meio. Mas nem sempre, nem em toda parte, o saber apareceu como um crescimento, nem sempre nem em toda parte apoiou-se na cooperação dando lugar a instituições baseadas na colaboração e no uso de uma linguagem com aspiração de universalidade; nem sempre nem em toda parte alguém concebeu a si mesmo como capaz de um crescimento indefinido que se realiza por um processo de sucessivas autocorrekções. (ROSSI, 2000, p. 47)

Em outros termos, a emergência na modernidade de uma prática e de uma autoimagem novas, ligadas à produção da vida social, expressa-se também na especificidade do conhecimento, dando azo a um conjunto multiforme de conexões que se abrem intensiva e extensivamente à reprodução pelo menos indefinida, senão infinita. Infinitude que é crescimento, acúmulo destinado ao próprio movimento de acumular-se. Algo bem diverso das ordens práticas da produção de mundo em formações societárias não capitalistas.

A apreensão teórica do tema em exame ganhou uma história específica, a partir da modernidade, largamente remetida a outra noção, que é a de *progresso*. Neste sentido, o precedente propriamente moderno se encontra no pensamento de Vico, não obstante neste não haja ainda uma concepção linear ou isenta de ambiguidades, pois sobrevive aqui uma ciclotimia semimítica de uma *filosofia da história pré-historicista*. Pois, conquanto instaurada pela ação divina inauguradora da ordem, a necessidade férrea do retorno ao primitivismo é um momento inerente à marcha das coisas. Neste caso, a realização da civilidade como forma por excelência do humano assume um caráter dinâmico, não necessariamente alternando-se com o degenerar, mas como negação determinada deste. Não por acaso, a metáfora da *viagem* é tão recorrente nas utopias e elaborações críticas da Renascença. Ao viajante é possível *ver por outra perspectiva*, a da distância, num duplo sentido. Primeiramente, do lugar ao qual viaja, a do estranhamento inicial da intuição anteriormente moldada frente à alteridade. Mas, em segundo lugar, igualmente de um distanciamento frente à sua origem, ao tornar-se estranho em seu próprio lugar, em ser o contador de histórias d’além mar, que tornam suas percepções sobre o familiar diferentes do que eram. Uma viagem em horizontes constantemente alargados:

Multi pertransibunt et augebitur scientia: não se deve esquecer a profecia de Daniel (12/1) sobre os últimos tempos do mundo, adverte-nos o Lorde Chanceler no *Novum organum* (I, 93): é na vontade do destino ou da providência que exploração do mundo e aumento do saber coincidem numa mesma época. A viagem não oferece certezas, mas apenas esperanças. A viagem oceânica é uma longa e imprevisível aventura e não se assemelha absolutamente às viagens de Platão e de Pitágoras, que os antigos celebravam como grandes empresas mas

pareciam excursões aos arredores de uma cidade. Aquela viagem implica o abandono preliminar de antigas seguranças e de arraigados modos de pensar. (ROSSI, 2000, p. 23)

O avanço civilizatório é entendido como um passo na direção do progresso que, por meio, entre outros, da melhoria continuada das artes e ofícios, forneceria condições virtualmente ilimitadas ao aperfeiçoamento progressivo do gênero humano. A técnica, e a tradução por esta operada do conhecimento em tecnologia, aparece pela primeira vez como componente categorial reconhecida como potência da civilização. Assim, o engendramento de uma ordem racional, ou racionalizável, integrava no conjunto de suas virtudes o desbravamento de novas fronteiras na naturalidade assumida como objeto de atividade e apropriação pelos homens. Deste modo:

A imagem “moderna” da ciência a que se fez referência aqui desempenha um papel decisivo e determinante na formação da ideia de progresso. Ela implica de fato: 1. a convicção de que o saber científico é algo que aumenta e cresce, que atua mediante um processo para o qual contribuem, uma após outra, diferentes gerações; 2. a convicção de que esse processo, em qualquer uma de suas etapas ou de seus momentos, jamais é completo: ou seja, que necessita de sucessivos acréscimos, revisões ou integrações; 3. enfim, a convicção de que existe de certo modo uma tradição científica que tem características específicas (refiro-me aqui às instituições mais do que às teorias) e dentro da qual se colocam as contribuições individuais. (ROSSI, 2000, p. 40)

Os três conjuntos determinativos indicados por Rossi apontam eles mesmos para a *formação* de um dado modo novo de engajamento em conteúdo e forma com a prática do conhecer como tal. Uma forma inaudita de lidar com os traços e comportamentos exigidos pela decifração da natureza em termos modernos. Não se trata de conservar a “sabedoria”, mas de fazê-la objeto de aquisição permanente, de um roteiro em princípio *aberto* de perquirição. Abertura também ela em duplicidade. Por um lado, concepção do conhecimento como processualidade que depende não somente de suas pressuposições ou arrimos elementares, mas em igual medida do *porvir*, daquilo que o futuro pode, em tese, vir a trazer. Por outro, a integração e a revisão põem o paradigma do conhecimento no movimento de reprodução e não de conservação tradicional dos saberes. O engendramento, ele também progressivo, de uma tradição paradoxal na qual o efetivo compromisso comunitário é para com a sua produção continuada e transformadora. O *futuro* aparecerá em diversas formulações como a categoria central. Neste diapasão, ressalta Rossi:

O apelo ao futuro, ao que os homens poderão realizar se tiverem a coragem de tentar caminhos antes não tentados, é um motivo central da filosofia do século XVII. A ele corresponde a afirmação da limitação da civilização dos antigos, o sentimento de que se pode e se deve livrar-se do peso da tradição, a convicção de que não existem modelos estáveis aos quais referir-se para resolver os problemas do presente. (ROSSI, 2000, p. 63)

Futuro que, ao surgir como categoria socialmente determinante, a expressar-se ulteriormente no problema da reprodução da riqueza como capital, refunda a temporalidade humana, deslocando o centro de gravidade das relações e processos para a abstração da possibilidade e não tanto para a existência determinada de um pressuposto fixamente dado. Daí que a predição e não tanto a imagem de um ordenamento cósmico devesse no campo da cientificidade a principal característica que demarca desde então o procedimento científico e a formulação teórica. Os *modelos estáveis* abrem espaço para aqueles que, em alguma medida, contemplem ao menos a conformação de dados mediante uma leitura do futuro. O fato de que a predição, no fundo, conquanto em seus inícios pretenda que o futuro de certo modo reedite pelo evoluir de variáveis uma necessidade finalista, não muda a inflexão fundamental de que a temporalidade da teoria é ela mesma aberta e não mais um ciclo. O desenvolvimento da cientificidade moderna que leva até nossos dias e atualmente apresenta, *cum grano salis*, uma transformação na forma teórica de lidar com a predição, com a dimensão futura dos processos, afirma aquela alteração essencial no que tange ao desenrolar das variáveis e de suas relações e interveniências. O surgimento e fortalecimento de entendimentos da causalidade que envolvam a consideração estatística, a compreensão do caráter de probabilidade dos fenômenos, bem como, implicada nisto, a natureza *condicional* da inferência causal exprimem no campo das ciências a temporalidade moderna que se abre ao determinismo ponderado. O que leva, em algumas circunstâncias, a uma incompreensão metafísica do que realmente está em jogo. Em dados círculos, acadêmicos ou não, a ponderabilidade ontologicamente necessária da teoria é interpretada como simples ausência de determinação; indeterminação absoluta, uma reedição metafísica, ainda que negativa, do determinismo finalista.

Antes, do que se trata, intensiva e extensivamente, é da assimilação da abertura da processualidade real, do ser, do agir e do conhecer, cada um em seus âmbitos diversos e determinadas dimensões específicas, não idênticas e reciprocamente irreduzíveis, na própria forma da leitura do *livro da natureza*. Além disso, segundo Rossi, Bacon, em que pesem todas as incompreensões epistêmicas que sobre este autor se lançaram, percebe na metáfora da viagem o que está implicado na navegação dos oceanos abertos pela técnica em termos gerais: o *risco*, a presença da imponderabilidade como correlata de uma nova lógica que não pode envolver mais o *limite* e o *lugar cósmico* em sua contabilidade. Desta maneira:

A metáfora da viagem arriscada implica, necessariamente, a do naufrágio. Nos textos baconianos, trata-se de um naufrágio coletivo. Este não é visto, como ocorre na perspectiva lucreciana examinada por Blumemberg, por um espectador que, da terra, observa aquela tragédia distante e, daquele espetáculo, extrai para si mesmo sensações de conforto e motivos de renovada segurança. Não se refere aos indivíduos, mas às civilizações. (ROSSI, 2000, p. 25)

A virtualidade do naufragar, do malogro como consequência posta ao navegante já é antevista muito antes do que pretende, por exemplo, Jonas na sua leitura unilateral da tradição reflexiva em torno das forças produtivas tanto em Lorde Chanceler quanto em Marx (cf. JONAS, 2011, pp. 235-57). A operação produtiva que tem como escopo a navegação pelas sendas do futuro, seja pela predição condicionada, seja pela reprodução ampliada do valor, a forma da acumulação propriamente moderna – *o acumular* – contempla nos dois casos a possibilidade efetiva das crises, das aporias, do insucesso, da incompletude, da assimetria e, no limite, igualmente a destruição como processo ou o processo de destruição. Como se trata de um modo objetivo de interagir, de nada adianta o *horror* moral frente ao risco ou mesmo a descoberta dos limites relativos que levam ao medo da morte (esta outra determinação antropológica hobbesiana que o dileto aluno de Heidegger apresenta como panaceia à *hybris*). O empuxo das relações que se reproduzem no tempo impede ou, pelo menos, modula e mitiga a força afetiva do temor, empurra para a contabilidade da *administração de riscos* a possibilidade da incongruência contraditória das relações de produção que impulsionam o desenvolvimento das forças produtivas *como capital*, na forma própria do estranhamento. O risco mesmo é transferido como determinação econômica e interacional para a esfera da virtualidade de um *tempo de trabalho socialmente necessário*, em tese, que pode ser minimizado *ad infinitum*. Marx aponta nos *Grundrisse* para a contradição entre o controle social da produção, posto na relação social capital, e o arsenal produtivo concreto, cientificamente formatado como tendência interna dominante, posto a serviço do mais-valor (cf. MARX, 2011, pp. 578-91). No entanto, uma coisa é a esfera da determinação real da produção, com suas contradições, outra, não obrigatoriamente sempre congruente a ela, é aquela das formas de controle da produção e da própria reprodução social das relações de produção e de propriedade prevaletentes, as quais por vezes aparentam ser *naturais*. Neste sentido, a posição da barbárie, *in actu* na relação estranhada do sujeito com todas as dimensões de sua existência vital, e, também, *in potentia*, como “resolução” humana possível da incongruência formal, é uma componente sempiterna da modernidade.

Deste modo, o futuro se anunciava como resultado da dação continuada de forma humana à natureza, ao seu domínio pela produção técnica e na esteira da conformação do mundo ao primado da racionalidade operativa. A progressão do domínio cada vez mais amplo de territórios e aspectos da realidade é a imagem dominante, uma promessa de fazer recuar, em proporção direta à potência laborativa, as forças de retrocesso e as resistências tradicionais ao progresso. Isto dado que a relação com o mundo é agora mediada pela concatenação entre o poder preditivo da cientificidade da natureza e o desenvolvimento de forças de apropriação tecnológica da matéria natural. Despontando na grande indústria como seu ápice, este movimento inaudito na direção de uma reelaboração objetiva totalizante na forma do humano carrega como determinação complexa uma série de contradições que reinstauram a dimensão da temporalidade da existência e da atividade humanas segundo um novo ciclo. Ciclotimia que se abre indefinidamente à sua reprodução como um circuito de realização da riqueza objetivada em valores, em mercadorias, em formas sociais concretas destinadas ao intercâmbio pelo qual se põe a riqueza criada sob a mediação do domínio do tempo produtivo. Não se trata mais da reposição de um mesmo pressuposto, mas da ampliação do pressuposto na forma de uma temporalidade social altamente maleável. Labilidade do tempo que atravessa e determina categorialmente a atividade e o intercâmbio dos indivíduos sociais. Pela via das contraditoriedades imanentes e inerentes à processualidade específica da produção de riqueza abstrata, em que o processo de trabalho é simultânea e necessariamente processo de valorização das condições de produção privada de valores, a configuração civilizatória tipicamente moderna não pode escapar facilmente à barbaridade que lhe é tendencial. Certamente, no decurso das tentativas de administração e compreensão dos barbarismos modernos, a emergência da contraditoriedade social será tratada como mera anomalia, como ponto fora da curva, ou então se converterá em *fenômeno* cujo aparecimento será “normalizado”, mensurado, medido. A única dimensão diferencial é, a princípio, de talhe quantitativo, a ser admitido segundo a variação de sua periodicidade. De certa maneira, a cientificidade positivista aceita, conquanto tacitamente, a tese hobbesiana, uma vez que alguns traços de comportamento violento ou desagregador, da posição da sociabilidade e/ou da personalidade, estariam radicados na essência humana do sujeito. Há, assim, apesar de desconcertante para o senso comum, um *quantum* “aceitável” ou *normal* de barbárie, de caos médio a ser contemplado pela teoria, servindo de parâmetro de ajuizamento dos dados. O comportamento caótico é como tal tratável, e tratado, dentro de uma temporalidade abstrata, compreendida e manejada como espaço formal de transcorrência fenomênica, praticamente decantada na cientificidade social de qualquer material provindo da concretude particular de atividades, relações e processos efetivos.

A categoria temporal, convertida em matéria subjetiva pela reflexão kantiana, passará a desempenhar um papel objetivamente preponderante, a ponto de alcançar potencialmente, no mundo da economia política, o papel de

conteúdo formal da riqueza social. A verdadeira riqueza, em sua efetividade societária, outra coisa não é que a posse de um *mais-tempo* de outrem realizado como *mais-valor* mediante a produção e satisfação determinada dos carecimentos humanos. A barbárie moderna, em que pese sua multiplicidade e multilateralidade de vivências maculais, terá como vigamento central uma tríade de elementos: a relação adstrita com a temporalidade de objetivação, a alienação de seu princípio ativo subjetivo e o confronto do processo como um todo, bem como de cada um de seus momentos, como uma potência social estranha e continuamente estranhada. O seu fundamento radicará *au fond* na reificação paradigmática da produção.

II

O que se observa no decorrer da consolidação do capital como *Daseinsform* da produção da vida humana e da sociabilidade – em que o ciclo da criação de homens e suas coisas se apresenta como temporalidade aberta, no qual a retomada não é mais, como se viu, a simples reposição, mas antes a *re-produção*, ampliação, dos pressupostos da produção – é que a linearidade assume o papel de imagem cronológica “natural” do humano. A seta do tempo apontando a um futuro, em proporção direta à incorporação das forças naturais ao arcabouço do conjunto operativo humano, põe a nova perspectiva societária de *Kronos*. Paradoxalmente, no entanto, a emergência de novas pressuposições para interatividade social abre, nos contornos de sua contraditoriedade imanente e peculiar, a perspectiva de uma crítica das noções comum e filosófica acerca de *civilização* e *barbárie*. Ao contrário do que comumente se entende acerca das distinções entre tais categorias e formas reais de existência social, estas noções podem ser desveladas em sua interconexão determinada, como não correspondendo a termos incomunicáveis e absolutamente excludentes. A antítese existe, mas num nível de complexidade que escapa à concepção do senso comum e se opõe ao tradicionalismo ontológico e teológico. O itinerário progressivo da construção da civilização moderna extirparia de modo irrevogável os limites do primitivo e do caótico em benefício de uma sociabilidade assentada na liberdade. A temporalidade específica da modernidade é aquela posta como espaço abstrato e concomitantemente flexível, moldável *secundum voluntatem et ad infinitum*. Tempo que é em sua natureza linear pura abstratividade com respeito à temporalidade vivida na relação com a concretude finita do mundo.

O tempo, ou ainda a temporalidade, emerge como um momento preponderante do complexo de questões atinentes ao tema. A interatividade social aparece então com clareza como assentada na produção, realização e circulação de *tempos sociais recíprocos*. O modo de controle da temporalidade social na forma particular da propriedade privada capitalista não pode ser ignorado para a reflexão acerca das conexões de reciprocidade contraditória observadas entre *civilização* e *barbárie*. A potência reformatadora dos tempos não se erigirá em nome do controle das condições e variáveis da atividade pelo indivíduo produtor. Ao contrário, será transposta e traduzida na dominância da forma capital, na potencialização de seus pressupostos e na direção da sujeição de quaisquer restos de mediação subjetiva na atividade. A forma de ser das coisas da produção, o feitio determinado, consoante o imperativo da valorização, ganha na mobilização tecnológica da cientificidade sua encarnação mais que adequada. A este respeito, observa Marx:

John Stuart Mill, em seus *Princípios da economia política*, observa: “É questionável que todas as invenções mecânicas já feitas tenham servido para aliviar a faina diária de algum ser humano”. Mas essa não é em absoluto a finalidade da maquinaria utilizada de modo capitalista [kapitalistisch verwandten]. Como qualquer outro desenvolvimento da força produtiva do trabalho, ela deve baratear mercadorias e encurtar a parte da jornada de trabalho que o trabalhador necessita para si mesmo, a fim de prolongar a outra parte de sua jornada, que ele dá gratuitamente para o capitalista. Ela é meio para a produção de mais-valor [Sie ist Mittel zur Produktion von Mehrwert]. (MARX, 1998, p. 391)

O modo de produção da vida humana, cujo objetivo primordial é a produção de riqueza, pela via da extorsão de mais-tempo de trabalho, gratuito por definição, no itinerário de seu desenvolvimento adensa a si a própria ciência – sua produção e seus produtos – como uma de suas determinações mais essenciais. A ciência emerge no interior da ordem societária do capital como o meio mais eficaz da produção do excedente econômico, seja enquanto categoria central da produção de mais-valia relativa seja como incremento das condições de produção. Não por acaso, Marx definirá a ciência, nos *Grundrisse*, como a “forma a mais confiável da riqueza [der solidesten Form des Reichtums]”. Determinação esta que abarca não apenas o mero uso tecnológico da ciência, mas tendencialmente todo mosaico de saberes sobre a realidade.

Assume para si a forma social de ser da mercadoria, obedecendo à lógica da alienação e do estranhamento, que transformam as diversas condições do processo de produção, mesmo aquelas ideais, em componentes do capital fixo. Outra não é a questão, quando Marx aborda, em *Teorias da mais-valor*, a relação de dominação do trabalho materializado sobre o trabalho vivo, ao asseverar que:

essa relação se torna ainda mais complicada e aparentemente misteriosa quando, com o desenvolvimento do modo de produção especificamente capitalista, não somente aquelas coisas imediatamente materiais – todos os produtos do trabalho; considerando-se o valor de uso, condições objetivas do trabalho e produtos do trabalho, considerando-se o valor de troca, tempo de trabalho geral realizado ou dinheiro – se erguem frente ao trabalhador e o afrontam como “capital”, ainda que nas formas do trabalho socialmente desenvolvido, a cooperação, a manufatura (forma da divisão do trabalho), a fábrica (forma do trabalho organizado sob a base material do maquinismo) se apresentam como forças do desenvolvimento do capital e que, por consequência, as forças produtivas do trabalho desenvolvidas a partir dessas formas do trabalho social, portanto, a ciência e as forças naturais igualmente se apresentam como forças produtivas do capital (MARX, 1971, pp. 366-7).

Apresentando-se aos trabalhadores na forma social do capital, o desenvolvimento científico, patrimônio ideal humano construído e continuamente reformulado, e suas realizações, assim,

se separam, de fato, da habilidade e do saber do trabalhador individual e – ainda que deva ser considerado que, em sua origem, são eles mesmos produtos do trabalho – aparecem em toda parte onde entrem no processo de trabalho, como incorporados ao capital. O capitalista que utiliza uma máquina não tem a necessidade de compreendê-la (MARX, 1971, p. 367).

Sob a égide do capital se instaura não uma pura e simples exclusão, mas uma interação contraditória com a própria ciência e sua elaboração tecnológica. Aquilo que nada mais é que resultado possibilitado pelo progresso e diferenciação da relação objetiva de transformação e construção de mundo se transmuta em produto da propriedade privada das condições da produção. Assim:

Naturalmente, o capital utiliza esses meios tão somente para explorar o trabalho, mas para explorá-lo, necessita aplicá-los à produção. E, assim, o desenvolvimento das forças produtivas sociais do trabalho e as condições deste desenvolvimento aparecem como ação do capital, *vis-à-vis* a qual o trabalhador se comporta passivamente, e o qual se realiza contra ele mesmo. (MARX, 1971, p. 368)

A utilização capitalística da maquinaria vinca o instrumento autônomo do trabalho na concretude imediata da produção com as ranhuras e dobras próprias da propriedade privada moderna, convertendo-o em princípio do próprio movimento produtivo. Assim, a máquina se ergue em seus relevos mais salientes como uma forma objetiva de existência do capital, da não propriedade radical do sujeito sobre as potencialidades mobilizadas, tanto as de natureza físico-objetiva quanto aquelas derivadas da autoprodução pelo exercício de sua corporalidade ativa. Contradição posta na forma de ser da atividade vital que, por meio da análise marxiana, acaba por ser revelada em sua natureza especificamente *equivoca*, a qual não se dobra à unilateralidade das críticas passadistas e abstratamente configuradas. Despida de sua univocidade imediata e aparente de *coisa-relação* ou de *relação-coisal*, o capital é flagrado em sua ambiguidade funcional real, pois, na medida em que se assenhoreia das diferentes mediações da atividade, também de outra parte se vê obrigado a impulsionar a própria produção.

“Essa progressão contínua de saber e de experiência”, diz Babbage, “é nossa grande força”. Esta progressão, este progresso social pertence exclusivamente ao capital. Todas as formas anteriores de produção condenavam a maior parte da humanidade, os escravos, a serem meros instrumentos de trabalho. O desenvolvimento social, o desenvolvimento político, a arte, a ciência etc. se desenrolavam numa esfera acima deles. O capital é o primeiro que aprisiona o progresso social a serviço da riqueza social. (MARX, 1983, pp. 491-2)

O que, de certo modo, aponta o “lado civilizatório” e “universalizante” do capital, mas não o cumpre, é evidente, sem contradições. No mesmo momento em que coloca a ciência à disposição da produção da vida e da riqueza, o faz na forma da alienação, da separação dos escravos de seus meios, de sua coação a uma relação negativa para com as suas próprias condições de atividade. Por um lado, se agora “a maior parte da humanidade” não se acha mais excluída e apartada do desenvolvimento das formas mais sofisticadas da cognição e da prática, sua relação para com elas é eminentemente negativa. Ao mesmo tempo, assim, o próprio fazer científico e a própria pesquisa tornam-se “negócios” do capital, na medida em que favorecem e potencializam a sua reprodução ampliada, agora pela via da diminuição contínua, do estabelecimento de um *minimum* de custos de produção. Desse modo, a progressão de todo aparato tecnológico, na forma do capital, nada mais faz que tornar a apropriação do trabalho vivo pelo capital uma realidade imediatamente visível. E, por meio e em nome da ampliação em larga escala dessa realização, a ciência se vê convertida em parte integrante do capital, a inovação em meio da reprodução da propriedade privada e valorização do capital.

Nesse momento, “a invenção torna-se então um ofício, e a aplicação da ciência à produção imediata ela mesma para a ciência um ponto de vista determinante, e que a solicita” (MARX, 1983, p. 600). Marx identifica por esta via uma das tendências da forma de ser do capital, exatamente a que faz aumentar o peso do capital fixo, parte do capital despendido em materiais e meios de trabalho, e diminuir, por consequência, aquela voltada ao pagamento de força de trabalho, o capital variável. Desse modo:

O desenvolvimento do meio de trabalho em maquinaria não é fortuito para o capital, mas é a reorganização histórica do meio de trabalho legado pelo passado que se vê remodelado de maneira adequada ao capital. A acumulação do saber, da habilidade, das forças produtivas gerais do cérebro social, é assim absorvida no capital em face do trabalho e aparece, portanto, como propriedade característica do capital, e mais precisamente do capital fixo, na medida em que aquele entre no processo de produção como meio de produção propriamente dito. (MARX, 1983, p. 594)

O incremento de força produtiva não é então liberação de tempo de trabalho senão na forma da ejeção constante de força de trabalho do processo de produção, independentemente de aspectos conjunturais e particulares. Se as épocas de retração econômica são de especial penúria para os vendedores de força de trabalho, disto não resulta serem as de expansão momentos de glória e abundância. Pode-se ter muito bem desenvolvimento industrial e um alto nível de exclusão do mercado de trabalho. A exclusão, neste sentido, longe de ser uma anomalia política, é uma variável econômica funcional necessária do sistema capitalista. Deste modo, assevera Marx em *O capital*, “Toda a forma de movimento da indústria moderna provém, portanto, da constante transformação de parte da população trabalhadora em mãos desempregadas ou semiempregadas” (MARX, 1998, p. 662). Nesse sentido, o mundo do capital como momento determinado da produção humana de mundo, em que pesem suas dramáticas contradições e pela via delas, coloca como possibilidade a emergência, no roteiro tracejado pelo desenvolvimento progressivo das forças produtivas, de formas de individualidade e sociabilidade qualitativamente diversas daquelas circunscritas aos limites da propriedade privada. Dessa maneira,

aspirando sem trégua à forma universal da riqueza, o capital leva o trabalho além das fronteiras de suas necessidades naturais e cria assim os elementos materiais do desenvolvimento dessa rica individualidade a qual é tão polivalente em sua produção quanto em seu consumo e do qual o trabalho, por conseguinte, não aparece mais como trabalho, mas como pleno desenvolvimento da própria atividade, onde a necessidade natural desapareceu sob sua forma imediata; por ser uma necessidade produzida pela história vem substituir aquela natural. É por isso que o capital é produtivo; isto é, é ele uma relação essencial para o desenvolvimento das forças produtivas sociais. Apenas cessa de ser isso quando o desenvolvimento dessas próprias forças produtivas encontra uma barreira no próprio capital. (MARX, 1983, p. 244)

Desenvolvimento da base da produção que se espalha como *nomos*, instituindo-se como um verdadeiro *ether* no qual a sociabilidade está mergulhada, *forma social de ser* das potências humanas de relação da natureza, este caráter complexo, contraditório e dramático se expressa cotidianamente nos modos pelos quais as relações entre os indivíduos passam a existir, além dos diversos nexos, dos familiares aos nacionais, que há entre eles.

A transformação social trazida pela máquina usada *capitalisticamente*, o que constitui para Marx uma delimitação que transborda a mera questão da propriedade imediata, confere ao reverso uma forma determinada de existir da coisa: longe de aliviar a labuta violentamente controlada pelo capital, faz surgir por assim dizer um *aperfeiçoamento*. Pois:

À medida que torna prescindível a força muscular, a maquinaria converte-se no meio de utilizar trabalhadores com pouca força muscular ou desenvolvimento corporal imaturo, mas com membros de maior flexibilidade. Por isso, o trabalho feminino e infantil foi a primeira palavra de ordem da aplicação capitalista da maquinaria! (MARX, 1998, p. 416)

O aumento de potência virtual da produção, com a conseqüente diminuição do tempo socialmente necessário, incremento de produtividade, significou não a diminuição do tempo de trabalho individualmente vivido pelos trabalhadores, mas sim a assimilação de novos contingentes até então não absorvidos sob a forma do capital variável. Crianças e mulheres passaram a ser convertidos à massa de força de trabalho, com toda a sorte de absurdidades correspondentes à sua maior fragilidade física, social e familiar. O patriarcado então, de forma familiar ligada à propriedade privada pela via do privado, tornou-se uma determinação publicamente vigente, como poder exercido pelo capital sobre a estrutura familiar como tal. Por conseguinte, “O trabalho forçado para o capitalista usurpou não somente o lugar da recreação infantil, mas também o do trabalho livre no âmbito doméstico, dentro de limites decentes e para a própria família” (MARX, 1983, p. 416). O poder do capital com a implantação intensiva, progressiva e irreversível do sistema de maquinaria, num momento inicial, depois com a utilização em larga escala e reprodutível ao infinito da cientificidade como insumo, cresceu em extensão social e passou a compreender sob sua égide a rede de liames anteriormente cifrados na tradição. Com o que, em primeiro lugar, fez desenvolver-se como movimento de desvalorização da força de trabalho e de seu suporte vivo, o trabalhador. Laborou o evoluir do capital avançado no sentido de reduzir o peso relativo do trabalho no cômputo do capital, formando desde então um excedente de força de trabalho no mercado em proporção direta ao tamanho das famílias das quais se assenhoreou. Cada nova força de trabalho incorporada necessariamente valia cada vez menos, porquanto, “Para que uma família possa viver, agora são quatro pessoas que têm de fornecer ao capital não só trabalho, mas mais-

trabalho” (MARX, 1998, p. 417). Além disso, inaugurou uma faceta ainda mais dramática da violência doméstica, na medida em que converteu o chefe da família em intermediário do capital: “Antes, o trabalhador vendia sua própria força de trabalho, da qual dispunha como pessoa formalmente livre. Agora, ele vende mulher e filho. Torna-se mercador de escravos” (MARX, 1998, p. 418). Com o que o caráter patriarcal tradicional da relação dos sexos pôde devir em momento articulado de modo funcionalmente orgânico ao capital. O domínio do privado perdeu completamente sua antiga aparência, tornando-se remate num outro registro dos modos normais da relação social cujo princípio se situa na lógica dos equivalentes e de sua livre movimentação.

III

Engana-se quem pensa que a barbárie das relações capitalistas, em suas mais diversas dimensões, seja coisa do passado, da pré-história do capital ou do “capitalismo do século XIX”. Com o desenvolvimento das formas do capital, inclusive as ulteriores, observadas após a morte de Marx, o surgimento do comportamento tipificado como criminoso se manteve praticamente inalterado, aprofundando-se mesmo, neste último século e meio. O testemunho desta tendência vem de uma fonte absolutamente “insuspeita”, sem nenhum vínculo especial com o pensamento marxiano; uma voz, por assim dizer, do próprio *establishment*. Num artigo bem fundamentado do ponto de vista empírico, cuja tradução saiu recentemente publicada em *Scientific American Brasil* (BASU, 2014, pp. 60-5), Kaushik Basu indica como, diversamente do que se considera no nível do senso comum, mesmo o ilustrado, as fronteiras entre as rotinas “normais” do capital e as formas perfeitamente classificáveis como malfeitos são bastante tênues. Mais que isso, o vice-presidente sênior do Banco Mundial e professor de economia na Cornell University assevera, com base em dados indiscutíveis, provindos da análise das relações incorporadas ao capital, como o crime (seja o logro deliberado seja na forma da “flexibilização” das tratativas para com a força de trabalho, seja ainda no modo de operar a administração de *start-ups*) pode passar a fazer parte do cotidiano predominantemente das transações em geral.

O que aparece comumente no nível mercadológico da ideologia como *modernidade administrativa*, ou rotinas flexíveis de relação “humanizadas” de engajamento de força de trabalho altamente qualificada, esconde em seu âmago a pura e simples exploração do capital, não obstante numa forma transfigurada. A “parceria” para com os “colaboradores” da produção de ponta dos valores, em especial dos insumos básicos mobilizados nos vários ramos contemporâneos da produção, pode ser desvelada como uma mera alternativa de consecução das taxas médias de lucro do capital, na subsunção formal de programadores e matemáticos a seus feitores *ex-nerds*, para contrabalançar o caráter necessariamente volátil e sinuoso da empreitada inicial. Entre a imagem idílica das incubadoras de alta tecnologia – propagada, e propagandeada, pela figuras da mídia encarregadas de traduzir o capital de ponta ideologicamente ao público – e a realidade efetivamente vivida nestes nichos dista um hiato que coloca os *nerds assalariados* numa situação de fato muito pouco diferente daquela enfrentada por seus antepassados levados ao ludismo. As feições reais nada têm que ver com a recompensa acima da média pela disposição em ser “proativo” e pela “parceria” produtiva. Ao contrário, parece-se muito mais com os clássicos *esquemas de pirâmides* (BASU, 2014, pp. 61-3), pelos quais os espertalhões vendem aos incautos a solução para todos os seus problemas. Neste sentido, observa Basu:

Um exemplo emblemático seria uma empresa *start-up* do Vale do Silício que contrata profissionais graduados altamente qualificados oferecendo um pacote inicial com salários abaixo dos valores vigentes no mercado, acrescentando, porém, opções de ações que prometem grandes retornos futuros. Os salários irrisórios garantem que a empresa ainda possa lucrar mesmo se cobrar de seus clientes preços reduzidos por seus produtos. O proprietário, por sua vez, fica com uma parte da diferença entre os bens de baixo custo e os salários ainda mais degradantes, enquanto paga o restante aos funcionários seniores como se fossem ganhos suplementares. À medida que a empresa cresce, ao empregar mais funcionários, o empresário pode obter lucro muito alto, mesmo que, como todos os Ponzis, esse também acabará implodindo e deixando os empregados desempregados ou em posse de opções sem nenhum valor. (BASU, 2014, p. 64)

Essa descrição crua das verdadeiras rotinas do capital civilizado certamente deixará os porta-vozes pós-modernos da administração assaz desconcertados. Empreendimentos tidos como espécimes de uma nova ecologia produtiva, nada mais fazem que potencializar a efetiva assimetria que vigora sob a aparência de um câmbio entre iguais. A copropriedade da empresa se revela uma estratégia de ilusionismo contratual que tende, na medida em que apaga a *differentia specifica* das funções do assalariado e do capitalista, a obnubilar a produção diversificada de mais-valor relativo e aprofundar ainda mais o fosso entre o trabalhador de alta tecnologia e a apropriação social do que ele mobiliza como riqueza capitalista. O que atesta com muita clareza o quanto a barbárie pode, de maneira “eficiente”, habitar âmbitos que à primeira vista se incluíam entre os exemplos de civilidade e modernidade. Ocorre que o barbarismo é face imediata de *um fenômeno econômico atual* – para usarmos a formulação marxiana dos *Manuscritos de 1844* – cuja matriz se oculta sob a aparência ilustrada de um *contract social*. Corresponde ao aparecer

de uma sujeição necessária ao modo de um livre intercâmbio entre iguais, inaugurando uma nova barbárie, aquela atinente às relações do eu com suas formas de expressão objetiva:

A troca do trabalhador com o capitalista é uma troca simples; cada um obtém um equivalente; um, dinheiro, o outro, uma mercadoria da qual o preço é rigorosamente igual ao dinheiro pago por ela; o que o capitalista obtém nesta troca simples é um valor de uso: a disposição sobre trabalho de outrem. Do lado do trabalhador – e o serviço é a troca na qual aparece como vendedor – é evidente que o uso que faz o comprador da mercadoria para quem foi vendida concerne tão pouco a ele, quanto ao vendedor de qualquer outra mercadoria, de um valor de uso, quanto para a determinação formal da relação. É a venda da disposição de seu trabalho, que é um trabalho determinado, uma competência técnica determinada etc. (...). É-lhe totalmente indiferente saber o que o capitalista faz de seu trabalho, ainda que o primeiro possa apenas utilizá-lo, bem entendido, em função daquilo que ele é, e que a disposição seja ela mesma limitada a um trabalho determinado e a uma duração determinada (tanto ou quanto tempo de trabalho). (MARX, 1983, p. 207)

O barbarismo, não obstante seja possível e necessário diferenciar as formas *de* barbárie concretas e cotidianas não redutíveis a “realizações” “da” barbárie “em geral” como um universal, radica aqui contraditoriamente no centro categorial do qual emerge a figura da pessoa como determinação atribuível aos indivíduos tomados como tais. Ou seja, num contexto deveras diverso da identificação da anomia ou da degradação, imagens generalizadamente conectas à barbaridade em idos antigos, o âmbito próprio que fundamenta a ordenação das relações impõe como contraface imediata a negação do reconhecimento efetivo como sua resultante natural. O silenciamento final de uma das partes, aspecto anteriormente delimitador da natureza do bárbaro – o incapaz de pôr-se na linguagem do civilizado – redundando da concretização final da pressuposição imediata da relação social. A posição dos indivíduos como elementos aparentemente simétricos, *iguais e livres cambistas*, no intercâmbio entre capital e trabalho – pressuposto social objetivo a qualquer objetivação humana na modernidade – deriva como necessidade interna no *pôr* da exclusão daquele que opera do reconhecimento de sua atividade vital como *propriamente sua*, sua expressão. Num ato só, por um lado, o ser ativo se reduz à mera reprodução de si como partícipe apartado de suas condições ativas; de outro, o *pôr* [Setzer] nada mais é que a deposição de si como criador e a posição da criação em figura estranhada. Inaugura-se aqui categorialmente, e não apenas como “circunstância” histórica superável dentro dos contornos do capital (o exemplo referido por Basu não deixa dúvidas da natureza de tendência objetiva), uma determinação que aprofunda na contemporaneidade a cisão interna posta como *momento preponderante* das relações sociais capitalistas de produção, pela alienação livre de suas capacidades e conhecimentos como uma pessoa formalmente autodeterminada.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BASU, K. Economia Ponzi. In: *Scientific American Brasil*, pp. 60-5, jul. 2014.
- CHASIN, J. A determinação ontonegativa da politicidade. *Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, pp. 42-59, n. 15, 2012.
- HESÍODO. *Teogonia - a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOBBS, T. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- JONAS, H. *O princípio responsabilidade - ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora PUC-Rio, 2011.
- MARX, K. “Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844”. In: *Marx-Engels Werke*, Band 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968.
- _____. *Theorien über den Mehrwert*, erster Teil. In: *Marx-Engels Werke*, Band 26.1. Berlin: Dietz Verlag, 1971.
- _____. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Marx-Engels Werke*, Band 42. Berlin: Dietz Verlag, 1983.

_____. *Das Kapital*, erster Buch. In: *Marx-Engels Werke*, Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1998.

_____. *Grundrisse - esboços da crítica da economia política (manuscritos de 1857-1858)*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

ROSSI, P. *Naufração sem espectador - a ideia de progresso*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.