

CONTRA A INVISIBILIZAÇÃO DE UM “PODER FATÍDICO”: APELO À RENOVAÇÃO DA CRÍTICA DO CAPITALISMO¹

Hartmut ROSA²

■ **RESUMO:** Contraindo-se a diagnósticos contemporâneos segundo os quais não haveria capitalismo no singular, mas antes uma diversidade de regimes de produção e de arranjos legais e políticos, o artigo se propõe a elucidar como o sistema capitalista impõe à sociedade e aos sujeitos, atravessando as suas divisões, uma direção de desenvolvimento comum e os transforma segundo a lógica e a dinâmica implacáveis da acumulação de capital. São destacados dois princípios estruturais associados: a coerção ao crescimento e a coerção à aceleração. Estes fornecem as bases para a formulação de três diagnósticos sobre os efeitos problemáticos ou patológicos do capitalismo para a vida individual e social: o diagnóstico da irracionalidade; o diagnóstico da destemporalização ou da depressão; e o diagnóstico da alienação.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Capitalismo. Aceleração. Crescimento. Irrracionalidade. Depressão. Alienação.

A paisagem atual da discussão sobre “diagnósticos sociais” é dominada por duas análises peculiarmente contraditórias a respeito da relevância do capitalismo.³

De um lado, sobretudo no contexto do “debate sobre a globalização”, recorre-se em certa medida à afirmação weberiana

¹ Tradução: Arthur Bueno.

² Universidade Friedrich Schiller – Jena – Alemanha. Diretor do Centro Max Weber de Estudos Culturais e Sociais Avançados – Universidade de Erfurt. Erfurt – Alemanha. hartmut.rosa@uni-jena.de.

³ Este texto foi apresentado em uma palestra em 15 de fevereiro de 2003 para a Associação Polar, no edifício da Fundação Heinrich Böll, em Berlim, e depois publicado em *Berliner Debatte Initial*, v. 15, n. 1, p. 81-90, 2004. Como o artigo original não incluía as referências bibliográficas da maior parte dos textos citados, estas foram acrescentadas pelo tradutor, remetendo, sempre que possível, a edições em português. (N.T.)

de que o capitalismo seria o “poder mais fatídico de nossa vida moderna” (WEBER, 1986 [1920], p. 4), o qual educa e cria para si mesmo, por assim dizer, os sujeitos de que necessita. Segundo esse argumento, seria em última instância a lógica da acumulação de capital, logo, as leis da economia de concorrência que determinariam o nosso caráter, o modo de nossa condução de vida e a cultura de nossa sociedade. Tal posição é sustentada, por exemplo, pelo sociólogo Richard Sennett em *A corrosão do caráter* (1999 [1998]), pelo teórico literário Fredric Jameson em *A virada cultural* (2006 [1998]), pelo geógrafo David Harvey em *Condição pós-moderna* (1992 [1989]) ou por Michael Hardt e Antonio Negri, autores do livro cult e best-seller *Império* (2005 [2001]). De acordo com essas análises, é aquela lógica ferrenha que cria e forma a “rija crosta de aço” (WEBER, 2004 [1904-5/1920], p. 165) da modernidade globalizada. Característico da situação atual é, segundo seu diagnóstico, o fato de que o capitalismo se tornou desde então autoperpetuador, ingovernável e incontrolável, sujeitando-nos individual e coletivamente a suas coerções objetivas. Os desenvolvimentos sociais do presente seriam marcados por essa autonomização monstruosa, maquinal, perante a qual os sujeitos e as sociedades se sentem impotentes. “O capital triunfou”, conclui esse diagnóstico; TINA: *There is No Alternative*, como Margareth Thatcher já formulara nos anos 1980. Fredric Jameson (2003) sintetizou bem essa falta de alternativas: perante o triunfo completo do capital, seria muito mais fácil hoje imaginar o fim do mundo, a autodestruição total, do que uma alternativa ao sistema econômico-político dominante. TINA.

O capitalismo: serena recordação de juventude ou poder fatídico sem alternativa?

De maneira complementar a esse diagnóstico, encontram-se, no entanto, cada vez mais frequentes e ruidosas tentativas de negar terminantemente a existência do que claramente triunfou por completo, o que talvez não deva nos surpreender tanto: uma vez que uma prisão se tornou total, presume-se que não se percebiam mais as suas paredes.

O capitalismo seria, afinal, somente “um conceito-fetice de uma rígida consciência de época”, disse recentemente Helmut Fleischer (2002), e Birger Priddat (2002) acrescenta na mesma edição da revista *Erwägen Wissen Ethik* que o capitalismo

seria para muitos simplesmente uma (serena) recordação de juventude. É como se em Witten-Herdecke o capitalismo, tal o mau cheiro da “fumaça azul sobre o Reno”,⁴ tivesse de algum modo se dissipado, nota apropriadamente Elmar Altvater (2002) no mesmo volume.

O capitalismo absolutamente não existe, afirma, portanto, esse segundo diagnóstico; há, quando muito, “capitalismos”, regimes de produção completamente diferentes, que seriam ligados a arranjos legais e político-sociais virtualmente incomparáveis, a cada vez histórica e culturalmente próprios e específicos. Ouve-se essa tese, espantosamente, com particular frequência nas velhas esquerdas desiludidas, antes elas mesmas críticas de primeira linha do capitalismo. Mesmo um crítico social como Claus Offe postulou há pouco, num workshop em Berlim que tinha por objeto sua obra (de juventude), que “capitalismo” designa simplesmente uma organização da economia formada por mercados, e que estes teriam a tendência a aspirar ultrapassar as fronteiras que lhes são designadas. Qualquer outra afirmação sobre “o capitalismo” seria irrefutavelmente falsa, pois, para além disso, existiriam somente aqueles muito discutidos *capitalismos* – o pré-industrial, o fordista, o pós-fordista, o anglo-saxão, o do Reno, o asiático etc. –, mas não o capitalismo. Quem fala capitalismo no singular argumentaria ideologicamente ou generalizaria de maneira inadmissível uma determinada forma de manifestação, afirma o argumento mais radicalizado dessa posição (perante o qual seria interessante perguntar: forma de manifestação *do quê?*).

As contradições fundamentais do capitalismo, logo, talvez efetivamente não existam: por detrás das formas históricas ou culturais a cada vez distintas da produção, ocultam-se diferentes modalidades de provimento social e de organização política e, desse modo, diferentes conflitos entre classes ou camadas sociais, ou entre sistemas econômicos, políticos e culturais. Ficaria assim claro, segundo esse contradiagnóstico, que há uma grande distância entre o capitalismo de Manchester e a economia social de mercado, entre o capitalismo inicial, o fordismo e o pós-fordismo flexível, bem como entre o capitalismo anglo-saxão, o do Reno e o sul-asiático.

Eu gostaria agora, nesta contribuição, de apresentar a tese de que esta última posição, na medida em que seja assim

⁴ Referência à poluição do ar ocasionada pelas indústrias da região do Reno, onde se localiza a Universidade Witten-Herdecke, da qual Birger Priddat é professor. (N.T.)

generalizada, nos cega e nos torna incapazes de compreender quais forças, lógicas e dinâmicas efetivamente determinam a nossa forma de vida, pré-formando a nossa vida individual e coletiva a tal ponto que, por conta disso, como pretendo demonstrar no que segue, ameaçam erodir cada vez mais os nossos potenciais de autonomia individuais e coletivos.

Creio que o contradiagnóstico mencionado é a consequência de uma ênfase excessiva concedida há décadas às contradições *internas* do capitalismo ou da sociedade capitalista, logo, às clivagens, tensões e divisões entre classes e camadas sociais, entre sistemas econômico e político, ou entre Estados mais desenvolvidos e “atrasados”. Tais clivagens podem, de fato, ser historicamente muito variáveis. Mas, devido à ênfase nas contradições, as análises do capitalismo se tornaram cegas para o drástico “poder fatídico da nossa vida moderna” abordado por Weber e situado *atrás* daquelas tensões – um poder que impõe à sociedade e aos sujeitos, atravessando todas as suas divisões, uma direção de desenvolvimento comum e transforma ambos segundo a lógica e a dinâmica implacáveis da acumulação de capital.

Crescimento e aceleração: tendências de desenvolvimento das sociedades capitalistas

Perguntemos desta vez, portanto, não pelas contradições, mas pelo modo segundo o qual os princípios fundamentais da acumulação e da circulação de capital determinam a nossa vida comum, o nosso mundo. E aqui, parece-me, tocamos em dois princípios associados, cuja influência estrutural e cultural não pode ser, de maneira alguma, superestimada: a *coerção ao crescimento*, de um lado, e a *coerção à aceleração*, de outro. Irei abordá-los de maneira breve.

Crescimento

Não pode haver qualquer dúvida de que, atravessando todas as etapas históricas e as diferenças tanto culturais como geográficas, as sociedades capitalistas sempre foram sociedades do crescimento. Elas aumentaram incessantemente seu produto social e sua produtividade, exceto quando resultaram ou resultam em crises: suas crises do passado como do futuro são sempre

crises do crescimento. Para além de todas as diferenças entre os Estados industriais dominantes, como a cúpula do G7, mas, em última instância, para além de todas as diferenças entre todos os Estados, ou, por exemplo, entre quase todos os partidos nesses Estados, existe claramente um único preceito unificador, a saber, o *telos* universal do estímulo ao crescimento econômico. *Deve ser feito todo o concebível para impulsionar o crescimento da economia*, disse Gerhard Schröder não faz muito tempo, secundado pelo ministro da economia, o qual esclareceu que a questão do crescimento deveria ter prioridade irrestrita sobre todas as questões ecológicas. E nesse ponto não há, certamente, dissenso algum com a oposição, tampouco com os verdes ou com o PDS.⁵ Hoje isso pode nos parecer óbvio, mas é pleno de consequências, pois o crescimento deve ser sempre obtido com base no crescimento passado, de modo que se tem, assim, uma curva praticamente exponencial de crescimento da produção. Por isso, os que afirmam não haver capitalismo algum simplesmente não levam suficientemente a sério o fato de que nós, como atores em tais sociedades, somos compelidos cada ano a produzir mais, circular mais e consumir mais do que no ano anterior, mesmo que esse “mais” possa realizar-se de tantas múltiplas formas. Essa coerção sistemática inevitavelmente afeta a autocompreensão e a relação dos atores consigo próprios, os quais devem continuamente, mesmo sem se dar conta, compreender suas definições individuais de vida bem-sucedida de modo que elas sejam compatíveis com o *ethos* do produtor de sucesso e de um consumidor viciado em – ou ao menos ansioso por – crescimento (cf. ROSA, 1999).

Aceleração

Nas sociedades capitalistas, não apenas há cada vez *mais* da maioria das coisas, mas, além disso, muito mais coisas – não raro, temos mesmo a impressão de que quase *tudo* – devem acontecer de maneira cada vez mais *rápida*. O crescimento da economia e a aceleração social se associam estreitamente, em uma lógica recíproca de intensificação. *Tempo é dinheiro*, afirma a fórmula básica do tempo no capitalismo, e assim como o dinheiro é por

⁵ *Partei des Demokratischen Sozialismus* (Partido do Socialismo Democrático), atuante na Alemanha desde a queda do muro de Berlim até 2005, quando seu nome foi alterado para *Die Linkspartei* (Partido da Esquerda). (N.T.)

definição escasso, também o tempo é sempre escasso sob as condições da economia de concorrência. Isso se apoia no fato de que o tempo, enquanto tempo de trabalho, é imediatamente um fator de produção, e de que o aumento da produtividade sempre significa, desse modo, uma vantagem competitiva, alcançada por meio da economia de tempo: *mais output por unidade de tempo*, assim ela pode ser definida. Mas também por conta do princípio do juro, por conta do problema do desgaste moral das máquinas e por conta das oportunidades de lucros extras de curta duração necessários à sobrevivência, as economias capitalistas, no que se refere à introdução de novos produtos ou tecnologias, são constitutivamente definidas pelo desenvolvimento e pela exploração de vantagens temporais. A intensificação da velocidade de giro do capital e, com isso, da velocidade da produção, da circulação e do consumo é, como o crescimento da economia, uma característica incontornável da economia capitalista.

Três patologias da sociedade capitalista

O que, então, atravessa todas as épocas históricas e formas culturais de manifestação do capitalismo? *Aquele vínculo específico, peculiar, fatal entre crescimento e aceleração, aquele “princípio da bicicleta” da acumulação de capital*: o processo de circulação deve girar em velocidade alta e crescente ou o sistema “desaba” (OFFE, 1986); trata-se daquele estado da totalidade da sociedade no qual nenhuma estática, nenhum equilíbrio, nenhum repouso pode mais existir, no qual todo descanso ou toda pausa é sempre e de imediato um ficar para trás. É essa ineroxabilidade que a “rija crosta de aço” de Weber e o *princípio TINA* de Jameson designam; e é o princípio de intensificação aí exprimido que faz a modernidade aparecer para nós como uma “mobilização total” (VIRILIO, 1993 [1990]; SLOTERDIJK, 1989), conduzindo a que tudo “o que está estratificado e em vigor” continuamente se volatilize, como Marx e Engels (1998 [1848], p. 11) já afirmaram. Nessa “volatilização” contínua, Marshall Berman (1986 [1982]) identifica, finalmente, o princípio básico da modernização em geral. *Crescimento e aceleração*, segundo minha conclusão inicial, permanecem para além de todas as diferenças de regime; é a sua lógica e a sua necessidade implacáveis que possibilitam e compelem as revoluções do regime de produção capitalista: em uma determinada época e em um determinado estado de

desenvolvimento, por exemplo, a estrita diferenciação espacial e temporal da produção, isto é, a separação entre trabalho e tempo livre, bem como, posteriormente, a standardização de procedimentos e movimentos no sentido do fordismo e sobretudo do taylorismo, possibilitaram enormes intensificações da produtividade; mas hoje estas últimas são alcançadas, isto é, os potenciais de intensificação são encontrados justamente em seus opostos, a saber, na *desstandardização* e na *desdiferenciação*. Em consonância com uma correspondente “reeducação dos sujeitos”, as pessoas trabalham hoje mais e de modo mais rápido quando não se atêm a tempos de trabalho estritos, quando os processos de trabalho podem ser ajustados a seus ritmos individuais, realizados em casa etc. Uma vez mais: pressupõe certa cegueira funcional não enxergar que por detrás da alternância dos modos de produção se esconde uma lógica unitária, e é preciso ser amplamente “surdo” para as questões importantes da condução e da conformação da vida, tanto individual como coletiva, para não perceber que aquela lógica exerce uma influência em alta medida determinante.

Evidentemente, crescimento e aceleração oferecem oportunidades para a emancipação, bem como abrem e contêm toda uma série de possibilidades de felicidade. Eles fornecem, antes de tudo, os recursos sociais, técnicos e econômicos para uma vida autodeterminada. Não pretendo de modo algum negar isso. Mas me parece, em todo caso, quase tolo agir como se a coerção ferrenha por eles designada não tivesse nenhuma consequência séria para a nossa vida e a nossa sociedade, de modo que poderíamos mais ou menos ignorar o capitalismo como força conformadora e agir como se todo o essencial fosse, então, decidido e negociado politicamente ou determinado por livres decisões de mercado. Pretendo, assim, no que segue, postular três teses sobre os efeitos fundamentalmente problemáticos, e mesmo potencialmente patologizantes, dessa dinâmica para a nossa vida individual e para a nossa sociedade. Trata-se, em certa medida, de três diagnósticos de patologias, a saber: primeiro, um *diagnóstico da irracionalidade*; segundo, um *diagnóstico da destemporalização ou da depressão* – essa é a patologia da estagnação frenética –; e terceiro, um *diagnóstico da alienação*. Cada uma dessas patologias possui, logo, uma forma de manifestação individual e uma coletiva.

O diagnóstico da irracionalidade

Crescimento e aceleração não são apenas *coerções* prementes do sistema capitalista, eles são também suas grandes *promessas*; com efeito, desde o início eles constituem quase que promessas sagradas. Desse modo, reúnem e evidenciam em igual medida os medos e as esperanças de uma economia capitalista. Medo e esperança eram, como Max Weber procurou mostrar na *Ética protestante*, desde o princípio os motores culturais do “*ethos capitalista*”. No curso do processo de modernização, elas transformaram sua própria forma, na medida em que suas superfícies de projeção se deslocaram do domínio de uma transcendência extrassocial (*perdição vs. salvação eterna*) para o domínio da concorrência social imanente ao sistema (*medo de perda da competitividade e da capacidade de integração vs. esperança de um “bem-estar sempre garantido”*); no entanto, mantiveram-se continuamente em funcionamento em seu efeito cultural, por assim dizer, “antinatural” (WEBER, 2014 [1910], p. 726): elas geraram e geram, ademais, o *ethos* específico dos produtores e consumidores capitalistas, isto é, o desejo e a demanda de ser eficiente no trabalho e bem-sucedido no consumo. Específico à sociedade capitalista não é, assim, o fato de que sua dinâmica seja marcada pela dialética do medo e da esperança; o que é específico é o fato de que o horizonte dos medos e das esperanças se direcione de modo bastante unilateral para a esfera da economia.

No nível político-coletivo, a *semântica do progresso* que acompanha historicamente quase todos os processos de modernização testemunha esse aspecto promissor do crescimento e da aceleração. *Em termos subjetivos*, eles funcionam literalmente como substitutos seculares da eternidade ou como respostas modernas à morte: por meio da exploração acelerada e intensificada das “possibilidades de mundo”, o tempo do mundo e o tempo da vida (BLUMENBERG, 1986) aparentemente se aproximam de novo um do outro. Quem vive duas vezes mais rápido pode, por assim dizer, acomodar duas jornadas vitais em um único ciclo de vida; quem se torna infinitamente rápido não precisa mais temer a morte como eliminadora de opções. As coerções capitalistas ao crescimento e à aceleração foram e são sempre enfrentadas também por uma vontade cultural correspondente.

Esse sistema se torna irracional, entretanto, no momento em que essa vontade – a esperança – se torna incerta e frágil, e o medo

(a coerção), vigoroso e dominante. Justamente isso, eu gostaria de postular, pode ser observado hoje em termos tanto individuais como coletivos: ao passo que a *necessidade* de crescimento e de aceleração se mantém inquestionada, sua legitimação se desloca dramaticamente. A semântica do progresso, que acompanhou todos os ímpetus de modernização anteriores, desaparece quase por completo no início do século XXI sob uma massiva *retórica da coerção objetiva*: as mudanças técnicas e sociais não são mais conduzidas em nome do progresso, mas se justificam pela perda iminente da competitividade. O capitalismo sempre foi defendido por seus “pais fundadores”, de Adam Smith a Ludwig Erhard, com o argumento de que ele possibilitaria um resguardo eficiente da carência material social. A acumulação para além da carência caracterizava, a princípio, somente a ação empresarial individual. No todo da sociedade, os esforços de intensificação sempre foram justificados com o argumento: *podemos mais, e queremos mais, para satisfazer nossas carências*.

Hoje a retórica é inteiramente outra: nosso problema é a escassez da escassez, os mercados estão saturados. Não demandamos crescimento porque existem carências não saciadas, mas apenas porque as coerções sistêmicas ao crescimento persistem. O problema dessa sociedade não é que ela, por exemplo, não consiga produzir carros, casas ou computadores suficientes, mas sim que ela *não precisa de mais deles* e, desse modo, o trabalho (pago) (!) se torna escasso. Cada décimo em taxas de crescimento é arrancado com a mobilização de todas as forças societárias e politicamente festejado, não para suprir uma carência, mas como fim em si ou para a geração de *trabalho*. Isso não estava em vista em nenhuma outra época cultural, e afirmo: isso é absolutamente irracional, patológico e perverso. Desse ângulo, parece sobretudo incompreensível que se possa, a respeito dessa situação objetiva, afirmar que não haveria capitalismo algum.

De maneira análoga, na conformação da vida *individual*, justamente os *slippery slopes* – isto é, o aumento dos imponderáveis e das inseguranças, bem como dos perigos de “ser deixado para trás” em todos os possíveis domínios da vida – parecem determinar a condução da vida de modo cada vez mais pronunciado. Novos estudos das ciências sociais focados no sujeito convergem, com efeito, na tese de que na modernidade tardia (de maneira análoga ao abandono da ideia de progresso) a pura *manutenção de opções* substitui a condução da vida orientada por uma *meta*

de vida: como os sujeitos, em face das altas taxas de mudança e inovação, não podem saber quais metas poderão perseguir no futuro, sem falar em quais possibilidades de integração se mostrarão importantes, o imperativo de agir a todo momento “de modo que a quantidade de possibilidades de escolha se torne maior” (FOERSTER, 1993 [1973], p. 234) se converte simplesmente no “imperativo categórico” ético-político da sociedade capitalista tardia. Não sabemos mais o que ou para que queremos, mas justamente por isso devemos manter todas as possibilidades abertas.

Se desse modo, porém, coletiva e individualmente, os *horizontes de metas* do crescimento e da aceleração se extraviam, se estes últimos se autonomizam em um puro fim em si ao qual devemos sacrificar todos os outros horizontes de metas – sustentabilidade, justiça social, verdadeira autonomia ética –, esse sistema é irracional.

O diagnóstico da destemporalização ou da depressão

O extravio dos horizontes de metas nessa dinâmica implacável pode ser reconstruído de um segundo modo, bastante curioso, como consequência da transformação de nossos horizontes e experiências temporais por meio da aceleração.

Esse argumento se funda em reflexões complexas, que posso apresentar aqui somente de maneira muito breve. Ele parte da tese de que as economias capitalistas conduzem a uma aceleração da mudança social. A velocidade com a qual nosso mundo da vida – isto é, as estruturas associativas, as orientações de ação e os corpos de conhecimento fundamentais, bem como a estrutura material do nosso entorno – é transformado influencia, porém, de maneira decisiva, a nossa autorrelação individual e a nossa experiência histórica e, desse modo, também a configuração ou não configuração política de nosso mundo. Aceleração e crescimento transformam o tipo do nosso *ser-no-mundo*.

Aquela mudança social “de fundo” se apresentava no mundo pré-moderno, em geral, com uma velocidade baixa, intergeracional: ela ocorria de modo tão lento que as estruturas do mundo da vida permaneciam estáveis para as três ou, no máximo, quatro gerações que vivem simultaneamente – note-se: as estruturas, não os acontecimentos. Assim, o espaço da experiência e o horizonte de expectativas mais ou menos se recobriam: esperava-se

do futuro o que se podia esperar do passado. A história como algo singular não existia, ou ela existia somente como um espaço a-histórico no qual as histórias ocorriam. A vida própria era percebida de maneira similar: reagia-se de modo mais ou menos situacional às circunstâncias e aos acasos da vida, os quais não podiam ser previamente calculados.

Na modernidade, a velocidade da mudança social se acelera progressivamente, até chegar a uma velocidade de mudança geracional. Futuro e passado, bem como experiência e expectativa, agora se diferenciam de maneira notável; sabe-se que o seu próprio mundo da vida é diferente daquele dos seus avós e também daquele dos seus filhos. A história agora se move; ela se torna, como apontou o historiador Reinhart Koselleck (2006 [1979]), um quase sujeito, um singular coletivo, ela possui uma direção: ela progride, e esse progresso pode ser moldado e acelerado. A história se torna um objeto a ser politicamente configurado, e a política perde desse modo seu caráter puramente situado. As utopias são agora temporalizadas, isto é, projetadas no futuro, e a política *progressista* visa acelerar o curso da história, ao passo que a política *conservadora* se orienta pela garantia das relações sociais contra a mudança. A essa temporalização da história corresponde, como em uma imagem especular, uma temporalização da vida própria: agora não se reage mais de modo situacional às circunstâncias, que, em todo caso, não podem ser controladas, mas antes se busca colocar a vida própria – de maneira similar à configuração política da história – como projeto; ela é vivenciada como um curso de vida com fases previamente planejadas. O modelo padrão da condução da vida se torna o moderno *romance de formação e de desenvolvimento: a vida se desdobra e se desenvolve no tempo*. Mas os parâmetros fundamentais permanecem constantes para cada geração, para cada vida própria, no sentido de um curso de vida que vai se desdobrando: encontra-se (na adolescência) uma vocação profissional definidora de toda uma vida, um parceiro conjugal – até que a morte os separe –, “sua” religião, “sua” convicção política, seu local de moradia e mesmo seu seguro de saúde e sua instituição de crédito. À velocidade da mudança geracional corresponde a ideia de identidades *mais estáveis*, ainda que em larga medida escolhidas por conta própria.

Na modernidade tardia, entretanto, a velocidade da mudança social ultrapassa a barreira do som e se torna, por assim dizer, intrageracional: não sabemos mais como as relações sociais

poderão estar ao final de nossa vida. As profissões não duram mais a vida inteira, o parceiro para a vida se torna, segundo essa tendência, parceiro de parte da vida, as preferências políticas mudam a cada eleição, também o plano de saúde e o tipo de investimento monetário não permanecem estáveis ao longo da vida profissional. A consequência: agora o próprio tempo é “temporalizado”; a duração, a sequência e o momento de ações e eventos (por exemplo, períodos da formação escolar, casamento, filhos, fases de desemprego, mas também planos do dia a dia) são decididos de maneira móvel, em processo, a cada situação. Tudo isso não pode mais ser planejado antecipadamente. A vida se torna, nesse sentido, “destemporalizada”: *hoje é assim; amanhã tudo, inclusive os próprios desejos, pode ser diferente*. A cada momento, tudo é possível em igual medida, a vida não possui nenhuma direção reconhecível, nenhuma meta; ela não é mais configurada no tempo, ainda que se transforme de maneira contínua.

O mesmo fenômeno se apresenta agora, surpreendentemente, também na experiência da história: a mudança social é tão rápida e contingente que ela não parece ter nenhum movimento de conjunto reconhecível, direção alguma. Essa é a razão pela qual a percepção de um “fim da história” é hoje tão disseminada, de modo algum apenas naqueles que têm o sentimento de um triunfo do capitalismo. Igualmente, a história não pode mais ser moldada; ela se torna, como cada vida própria, “destemporalizada”. Também a política se torna, com isso, novamente situacional. A diferenciação entre progressista e conservador perdeu seu sentido, ou mesmo o inverteu: hoje não aparece mais como progressista uma política que impele à aceleração da mudança, mas sim aquela que adere à reivindicação de um controle político e, desse modo, pretende *frear* processos econômicos e técnicos. Conseqüentemente, cresce a impressão de que o mundo e a mudança não podem ser nem compreendidos, nem moldados. A política se torna novamente situacional, ela se limita a reagir a catástrofes, ela não pretende mais moldar o futuro – exceto no sentido de assegurar a pura sobrevivência.

Em suma: minha tese é que, no contexto de uma velocidade de mudança decididamente intrageracional, o senso de uma direção de desenvolvimento e de projetos políticos e individuais moldáveis é extraviado, pois estes pressupõem representações de metas resistentes ao tempo. (Interpretado em termos psicológico-

-individuais, esse é também o cerne da crítica do capitalismo de Richard Sennett, que em seu livro *A corrosão do caráter* (1999 [1998]) busca mostrar que a flexibilidade completa nos torna pessoas “à deriva”, destituídas de meta e de caráter.) Logo, vivenciamos rápidas mudanças, velozes transformações, mas a história e a vida não se movem mais no sentido de um desenvolvimento qualitativo: individual e coletivamente, marcamos passo em um turbilhão agitado de eventos, experimentamos na verdade uma *frenética estagnação* (VIRILIO, 1993 [1990]).⁶ Esse estado de “estagnação” e, simultaneamente, de uma dinâmica dominante de transformação mina não apenas a nossa autonomia individual e coletiva, traíndo com isso a promessa fundamental do projeto da modernidade, que, com efeito, nada mais era do que a promessa de autonomia, mas conduz psicologicamente a um estado de depressão e, em termos culturais coletivos, a um estado de agonia fatalista ou de “envenenamento da história”, como apontou Douglas Coupland em *Geração X* (2008 [1991]). Ambos os estados são caracterizados pelo fato de que o aspecto promissor do crescimento e da aceleração desapareceu, mas medos e coerções estão mais fortes do que nunca. Um sistema que gera esse tipo de estado deve, porém, sem dúvida ser chamado de patológico.

O diagnóstico da alienação

Ainda mais grave, e presumidamente mais fácil de apresentar, me parece ser a hipótese de que o capitalismo não apenas *ainda* gera efeitos de alienação, mas até mesmo os intensifica, em especial os efeitos de alienação de si.

Gostaria de definir aqui a alienação de si, a princípio, de maneira bastante simples e pragmática como um estado no qual voluntariamente fazemos o que não queremos, ou por vezes até mesmo *queremos* o que *não* queremos. De que modo fazemos isso? Nós o fazemos coletivamente e nós o fazemos individualmente.

Primeiro, o lado político-coletivo da alienação. Declaramos e nos certificamos constantemente que gostaríamos na verdade de proteger o meio ambiente e alcançar a justiça social; no entanto, “infelizmente”, isso não pode ser realizado. Embora nós, na Europa, referimos uma parte considerável de nossa identidade ao fato de que perseguimos a meta de uma economia social de

⁶ *Rasender Stillstand*, “frenética estagnação”, é o título da edição alemã do livro *Inertie polaire*, de Paul Virilio. (N.T.)

mercado ecologicamente sustentável, em seus primeiros esboços estratégicos para uma Europa politicamente unificada, por exemplo, Schröder, Blair e Chirac concordaram em abandonar todas as preocupações sociais e ecológicas e designar como fundamentais apenas a capacidade de competitividade e as oportunidades de crescimento da economia europeia. Nesse meio-tempo, foi-se tão longe a ponto de, segundo a opinião de inúmeros primeiros-ministros, simplesmente não podermos *fazer mais nada* politicamente em relação a uma guerra contrária ao direito internacional, pois isso poderia ter consequências econômicas imprevisíveis. Se esse argumento for levado adiante – e ele está sendo levado adiante na Europa dos vassalos –, não *queremos* mais nada *em termos políticos*: nossa vontade coletiva se esgota na vontade de crescimento e aceleração, na vontade de intensificação econômica, que se tornou um *dever*. Podemos não querer crescimento e aceleração por si mesmos e, no entanto, eles se tornaram fins em si mesmos. Não podemos querer mais nada que seja contrário a eles. Isso, porém, é alienação: *queremos o que não queremos*. No entanto, um sistema econômico que, em uma sociedade de abundância absoluta, na mais rica sociedade que jamais existiu, estrangula assim as possibilidades políticas de organização, sequestrando a política, é patológico.

Do lado psicológico-individual, o diagnóstico da alienação pode ser desdobrado, mais uma vez, em dois aspectos.

Em primeiro lugar, chama a atenção o fato de vivermos, por um lado, em uma sociedade com um código ético mínimo-restrito, isto é, podemos fazer ou deixar de fazer o que nos agrada, sem colidir de forma alguma com expectativas normativas coletivas explícitas. Como, porém, a semântica e a retórica do “dever” dominam de maneira tão insistente? (“Preciso com urgência atualizar meu software, comprar novas roupas, ligar para os meus amigos, ler de novo o jornal, fazer uma atividade física etc.”) Continuamente justificamos e tornamos plausível o nosso agir não apenas perante os outros, mas também perante nós mesmos, ao interpretá-lo como uma reação a coerções ou exigências cuja ausência, entretanto, deveria justamente caracterizar a nossa sociedade. Em nenhum lugar do mundo se faz tão pouco porque os próprios atores assim o *querem* quanto nas sociedades altamente industrializadas. A resposta àquela pergunta, na verdade bastante simples, já havia sido dada por Georg Simmel (2013 [1896]): porque as cadeias de meios e fins se tornaram infinitamente

longas.⁷ Fazemos muitas coisas que não queremos, diz Simmel, pois só se pode falar em “querer algo” quando se se refere a fins últimos. Quando, porém, atualizamos o software, respondemos e-mails, compramos roupas novas, exercitamos nossos músculos na academia, cuidamos de nossa rede de contatos, não lidamos com fins últimos. Mas sim – e aqui o diagnóstico da alienação se encontra com o diagnóstico da irracionalidade – com o fato de que nos ocupamos com a abertura de opções. Justamente porque não sabemos quais serão as nossas futuras carências, oportunidades e fins últimos, o dinheiro se torna tão atrativo: ele será em qualquer caso útil e contribuirá para a realização dos fins. O dinheiro, como afirma o sociólogo Christoph Deutschmann (1999), ocupa o lugar de Deus como administrador da contingência: *o que quer que possa acontecer, Tu me fornecerás estabilidade, Tu me ajudarás*. Nenhuma surpresa nisso: em tempos de insegurança, a avareza é sexy, mesmo que em termos macroeconômicos ela seja um veneno. Nenhuma surpresa no fato de estarmos prontos a instrumentalizar todos os possíveis fins últimos e próprios – por exemplo, as pessoas – como meios para a aquisição de dinheiro. E por isso não “desembarcamos”, por isso fazemos bilhões de coisas das quais não temos nenhuma vontade: os custos de desembarque são incalculavelmente altos. Como a felicidade se refere à satisfação de fins últimos (logo, à consumação de cadeias de ação ou de meios e fins), diz Simmel (2013 [1896]), não é nenhuma surpresa que as pessoas nas sociedades altamente desenvolvidas pareçam permanentemente infelizes, em especial porque o dinheiro, enquanto equivalente funcional de Deus, possui um déficit decisivo: ele não funda nenhum sentido. Em todo caso, porém, desse modo não queremos mais realmente o que fazemos e não sabemos mais o que queremos: isso, todavia, é alienação.

Em segundo lugar. O argumento mais forte deve, porém, aqui conduzir a uma conclusão. Trata-se do argumento de um *paternalismo de mercado* oculto. Paternalismo quer dizer que alguém nos força a coisas ou modos de ação que supostamente não quereríamos por nós mesmos caso tivéssemos a intuição correta. De costume, qualquer autoridade faz isso, por exemplo, pais ou professores ou, em outras culturas, líderes religiosos;

⁷ Os argumentos de Simmel mencionados aqui aparecem em diversos de seus escritos. Como o autor não indicou a qual deles se refere, remeto o leitor ao ensaio que apresenta pela primeira vez a totalidade dos argumentos simmelianos utilizados neste artigo. (N.T.)

logo, chamo essa forma costumeira de *paternalismo autoritário*. Na sociedade capitalista, em contrapartida, não é uma autoridade, mas sim mecanismos psicológicos peculiares, em última instância insondados, que continuamente nos levam a fazer algo que de modo algum queremos. Não posso indicar como esses mecanismos, que eu gostaria de chamar de paternalismo de mercado oculto, atuam, posso apenas indicar *que* eles atuam.

Como demonstram inúmeros estudos qualitativos sobre o planejamento do tempo, as pessoas em todas as nações industriais reclamam massivamente que nunca chegaram a fazer as coisas que verdadeiramente queriam ter feito. Elas compartilham, assim, aquela sensibilidade fundamental que Ödön von Horvath resumiu de maneira tão apropriada em um chiste, quando disse: “Na verdade, sou inteiramente diferente, mas raramente o demonstro”. Por que então, deve-se perguntar, não chegamos a ser quem somos, embora tenhamos mais tempo livre do que todas as gerações anteriores? A resposta dos estudos sobre planejamento do tempo é bastante clara: antes de tudo, não porque precisamos assistir mais televisão! Surpreendentemente, existe toda uma série de entrevistas qualitativas nas quais os entrevistados formulam justo aquela queixa; decisivo, porém, é que o próprio tempo livre, avaliado pelos entrevistados mesmos, é em média menor do que a duração (avaliada e mensurada!) do tempo na frente da tevê!

Agora, a afirmação de que vemos televisão embora, na verdade, preferiríamos fazer outra coisa poderia ser descartada como uma espécie de falsa consciência: na verdade *queremos* ver tevê, mas não gostamos de admitir. Contudo, felizmente esse contra-argumento pode ser refutado em termos empíricos. Com efeito, pesquisadores do tempo dedicaram-se, desde então, não apenas a perguntar: O que você fez e por quanto tempo?, mas, além disso: Como você se sentiu em relação à satisfação proporcionada pela atividade? E, para a sua surpresa, ver televisão ocupou praticamente o último lugar; mesmo atividades tão odiadas como limpar a casa (no caso das mulheres) ou fazer compras (no caso dos homens) alcançaram valores maiores de satisfação; e, em relação a atividades como *praticar esportes coletivos, tocar música, ler um livro*, os valores de satisfação de ver tevê caem dramaticamente. Quando as pessoas afirmam, portanto, que prefeririam “na verdade” fazer uma dessas outras coisas, elas “empiricamente” têm razão.

Agora, estou convencido de que ver televisão não é a única atividade em que queremos o que na verdade não queremos. Jogar computador e surfar na internet também saltam à vista. E, curiosamente, pode-se inclusive tornar plausível em termos empíricos que essas mesmas atividades, que cresceram incontestavelmente na parte que ocupam em nosso planejamento temporal, possuem consequências inesperadas para a nossa experiência do tempo: após a conclusão da atividade, isto é, pouco depois de desligar a tevê, nós nos sentimos não apenas – em contraste com as atividades alternativas mencionadas – particularmente insatisfeitos, mas nossa experiência temporal sofre uma metamorfose peculiar: o tempo encolhe na lembrança; em geral não permanece nada do ato de ver tevê ou jogar computador, o tempo “emudece”, ele literalmente encolhe. Assim que desligamos o computador, já sabemos que “perdemos” esse tempo, e esse saber se apoia não apenas na má consciência, mas em uma rápida eliminação, que pode ao menos em princípio ser verificada, de traços de lembrança. Esse mecanismo poderia constituir uma das razões pelas quais a nossa vida nos parece “rasa demais”. Pois, como Hans Castorp já notou em *A Montanha Mágica*, normalmente o tempo se estende na memória quando ele foi passado com atividades interessantes e divertidas, que fazem o tempo passar depressa, mesmo porque, então, nítidos traços de lembrança permanecem.

Interpretado com as categorias de Walter Benjamin (1987 [1936]), esse pode ser um indício de que a sociedade capitalista gera episódios de vivência de maneira crescente e temporalmente os concentra (acelera), de modo que eles se mantêm justamente como episódios, isto é, não se deixam mais traduzir em experiência genuína, porque não podem mais conectar-se produtivamente com o passado e com o futuro de nossas vidas próprias, fundando identidade e sentido.

Como patologias sociais, porém, esses fenômenos só se tornam relevantes quando se pode mostrar que não se trata apenas de um problema de fraqueza da vontade individual – isto é, da incapacidade, pela qual se é responsável, de seguir os próprios desejos de segunda ordem ou as próprias “avaliações fortes” e fazê-las prevalecer em relação aos desejos imediatos –, mas sim de um mecanismo sistemático atribuível aos princípios do funcionamento capitalista de gratificação dos desejos de curto prazo. O caráter atrativo da televisão reside, com efeito,

no fato de ela possibilitar uma satisfação imediata relativamente alta com um esforço temporal e psicoenergético mínimo e sem investimento temporal prévio. Um tal padrão de consumo parece ser sistematicamente promovido na sociedade capitalista, de modo que a busca de outros padrões se torna cada vez mais difícil não por conta de fraquezas individuais da vontade, mas de uma necessidade estrutural. A identificação de tais mecanismos de alienação sistemática de si me parece ser a tarefa mais urgente da filosofia social contemporânea.

Se esse argumento pode, também, tornar-se de algum modo plausível, então ele estabelece que a sociedade de mercado incessantemente nos convida a atividades que de fato não queremos: *somos na verdade inteiramente diferentes, só não chegamos a demonstrá-lo*. Isso, porém, é uma forma pura de alienação; e um sistema econômico que nos aliena assim de modo permanente de nós mesmos é verdadeiramente patológico. Trabalhar para revelar suas bem escondidas tendências patológicas poderia, talvez, ser uma das poucas formas restantes de atividade não alienada, até mesmo da vida correta no interior da falsa. Deveríamos, portanto, não ter receio de ao menos tentar.

ROSA, H. Against the invisibilization of a “fateful power”: a plea for a renewal of the critique of capitalism. *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 17-36, jan./jun. 2017.

■ **Abstract:** *In contrast to contemporary diagnoses according to which there would not be such thing as capitalism in the singular, but rather a diversity of production regimes and legal and political arrangements, this article aims to elucidate how the capitalist system imposes on society and its subjects, across their divisions, a common developmental orientation and transforms them according to the ruthless logic and dynamics of capital accumulation. Two associated structural principles are highlighted: the coercion to grow and the coercion to accelerate. These provide the basis for the formulation of three diagnoses of the problematic or pathological effects of capitalism for individual and social life: the diagnosis of irrationality; the diagnosis of detemporalisation or depression; and the diagnosis of alienation.*

■ **Keywords:** *Capitalism. Acceleration. Growth. Irrationality. Depression. Alienation.*

Referências

ALTVATER, E. Kapitalismus – Zur Bestimmung, Abgrenzung und Dynamik einer geschichtlichen Formation. *Erwägen Wissen Ethik. Streitfroum für Erwägungskultur*, v. 13, n. 3, p. 281-292, 2002.

BENJAMIN. W. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1936].

BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986 [1982].

BLUMENBERG, H. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.

COUPLAND, D. Geração X - Contos para uma cultura acelerada.

DEUTSCHMANN, C. *Die Verheißung des absoluten Reichtums*. Zur religiösen Natur des Kapitalismus. Frankfurt/Main: Campus, 1999.

FLEISCHER, H. Kapitalismus und Sozialismus: Fetischbegriffe eines verspannten Epochenbewusstseins. *Erwägen Wissen Ethik. Streitfroum für Erwägungskultur*, v. 13, n. 3, p. 305-307, 2002.

FOERSTER, H. Über das Konstruieren von Möglichkeiten. In: *Wissen und Gewissen*. Versuch einer Brücke. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993 [1973]. p. 25-49.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005 [2001].

HARVEY, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Loyola, 1992 [1989].

JAMESON, F. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo*. Trad. Carolina Araújo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006 [1998].

JAMESON, F. Future City. *New Left Review*, v. 21, p. 65-79, 2003.

KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006 [1979].

MARX, K.; ENGELS, F. Manifesto do Partido Comunista. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 12, n. 34, p. 7-46, 1998 [1848].

OFFE, C. Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politisches Gütekriterium. In: BERGER, J. (Org.). *Die Moderne. Kontinuitäten und Zäsuren*. Göttingen: Schwartz, 1986. p. 97-117.

PRIDDAT, B. Kapitalismus: a lost story? *Erwägen Wissen Ethik. Streitfroum für Erwägungskultur*, v. 13, n. 3, p. 321-323, 2002.

ROSA, H. Kapitalismus und Lebensführung. Perspektiven einer ethischen Kritik der liberalen Marktwirtschaft. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 47, n. 5, p. 735-758, 1999.

SENNETT, R. *A corrosão do caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 1999 [1998].

SIMMEL, G. O dinheiro na cultura moderna. In: BUENO, A. (Org.). *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Senac, 2013 [1896].

SLOTERDIJK, P. *Eurotaoismus*. Zur Kritik der politischen Kinetik. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989.

VIRILIO, P. *A inércia polar*. Trad. Ana Luísa Faria. Lisboa: Dom Quixote, 1993 [1990].

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1904-5/1920].

WEBER, M. Vorbemerkung. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 1. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986 [1920]. p. 1-16.

WEBER, M. Antikritisches Schlußwort zum 'Geist des Kapitalismus'. In: SCHLUCHTER, W. (Org.). *Max Weber Gesamtausgabe. Band I/9: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus*. Schriften und Reden 1904-1911. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014 [1910], p. 665-740.