

NEGATIVIDADE E A CRÍTICA À CRÍTICA CRÍTICA: SOBRE ESPAÇO TEMPO E MODERNIZAÇÃO¹

ANSELMO ALFREDO

Departamento de Geografia

Graduação e Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana

FFLCH Universidade de São Paulo – USP

e-mail: ansfredo@usp.br

RESUMO

Este trabalho observa as restrições de um pensamento crítico que, ao acentuar a materialidade do real como seu objeto de estudo, especialmente o espaço, não contemplou a crítica necessária a uma sociedade determinada por abstrações, de modo que a análise física da realidade moderna prevaleceu sobre os critérios sociais. Abdicar da contradição entre abstrato e concreto como fundamento da crítica positivou a mesma, limitando o seu potencial dialético e, no entanto, negativo. Buscou-se, assim, argumentar sobre a necessidade de se pensar o espaço como abstração.

PALAVRAS-CHAVE: Modernização. Tempo-espaço. Abstrato-concreto. Geografia. Negatividade

NEGATIVITY AND THE CRITIC TO THE CRITICAL CRITIC
ABOUT SPACE TIME AND MODERNISATION

ABSTRACT

This article analyses the restrictions of a critical thinking which – due to the privilege it gives to the materiality of reality, and particularly of space – does not encompass the necessary critic to a society determined by abstractions. In this framework, the physical analyses of modern reality have been privileged

¹ Agradecimento aos alunos da Pós-Graduação do DG-FFLCH-USP, de 2008 e 2009, e ao Grupo de Estudos de *O Capital*, no LABUR-DG-FFLCH-USP, que possibilitaram algumas discussões aqui apresentadas. Agradeço ainda à Ana Cristina Mota Silva, pela leitura do original e sugestões.

detrimental to social criteria. The renouncement of the contradiction between abstract and concrete as fundament of the criticism has lead to a situation in which the latter becomes “positivised”, which restricts its dialectical and negative potential. The aim of this article was to assert about the necessity to reflect on the space as an abstraction.

KEY WORDS: Modernisation. Time-space. Abstract-concrete. Geography. Negativity.

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. Assim, a impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo ótico não se apresenta como uma excitação subjetiva do próprio nervo, mas como forma objetiva de uma coisa fora do olho. Mas, no ato de ver, a luz se projeta realmente a partir de uma coisa, o objeto externo, para outra, o olho. É uma relação física entre coisas físicas. Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.

Marx, (1988, grifos nossos)

INTRODUÇÃO

A Geografia tem fundamentado sua abordagem como ciência, dentre outras formas, a partir do espaço como uma de suas categorias específicas. O ponto é que, sob diferentes formas, em diferentes momentos de sua formação enquanto um pensamento disciplinar, tal categoria tem justificado sua condição de ciência na medida em que se observa o mesmo sob uma perspectiva

material, concreta e ou física². Mesmo a Geografia considerada crítica não deixou de acentuar os termos dessa materialidade, vinculados à noção de Materialismo Histórico e Dialético, para definir os limites daquilo que a punha como um pensamento propriamente científico. Isso tornou secundária a análise das determinações abstratas do valor e da forma valor, limitando esta Geografia em relação àquilo que diz respeito a se pensar o próprio espaço como uma das formas abstratas de realização de uma sociabilidade determinada pelos processos de abstração, o que teria efetivado uma realidade não só concreta, nem só abstrata, mas posta na contradição fetichista entre o concreto e o abstrato.

OBJETIVIDADE E ABSTRAÇÃO

“A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’...”

Marx (1988, grifos nossos)

A perspectiva predominantemente materialista fez com que a compreensão dos termos das contradições específicas do moderno e da modernização fossem secundarizados em detrimento de uma compreensão que não teria superado uma concepção física do próprio espaço. A reafirmação de uma condição material do espaço (materialismo), se trouxe uma crítica importante, limitou a intensificação dos elementos compreensivos da dialética (Materialismo Histórico e Dialético), sendo que para reafirmar a condição de pensamento próprio à Geografia, a noção de histórico (materialismo histórico) foi inobservada como forma de delimitar um corpo da ciência espacial, isto é, a Geografia. A materialidade posta no e pelo espaço, mais físico que geográfico, teria obnubilado um pensamento temporal eludido pela materialidade acentuada do espaço que a justificava como ciência. Deste ponto de vista, distinguir aquilo que se põe como espaço da Física de um Espaço Abstrato, a partir da teoria do valor, é momento necessário das reflexões como caminho de um pensamento que seja capaz de colocar os fundamentos propriamente da crítica ao moderno e à modernização.

² Embora Soja (1993) tenha observado pertinentemente essa questão, não estamos de acordo que o problema apresente um bom encaminhamento, seja pelo desenvolvimento desigual, seja pelo fato de que a relação espaço e sociedade se faz seguindo uma interferência mútua, isto é, a sociedade produz espaço e o espaço define a forma de ser da sociedade. Isso porque a manutenção da determinação da dimensão concreta e física do espaço nesta análise não teria evitado as limitações a uma crítica negativa que seria atingida, ao menos inicialmente, segundo a concepção de que o espaço é uma abstração.

A compreensão espacial, no entanto, ainda que posta por uma sociedade pautada pelas determinações da mercadoria e do valor, restringiu tal categoria de espaço sob a perspectiva de uma dimensão material e física. Isso resultava na observação, pela geografia autodenominada crítica, de que, no máximo, o mesmo se efetivava como veículo de abstrações, o que não punha o espaço como abstração própria do moderno e da modernização.

Confira-se a isto, dentre outros motivos, o fato de que a restrita compreensão no século XX, da forma dialética do pensamento ocidental dos séculos XVIII e XIX (isto é, de Kant, Hegel e Marx), inferiu que a mesma teria se dado a partir dos pressupostos de uma dialética estritamente temporal. Isso trouxe constrangimentos a um pensamento disciplinar e geográfico na medida em que não reconheceu na lógica, especialmente de Hegel e de Marx, uma razão negativa cuja identidade posta pela contradição se efetivou de modo profundo e oportuno como negatividade temporal, donde a contradição, seguindo a doutrina da essência de Hegel, se expressava como uma lógica intemporal. Ser e não ser, no entanto, são postos como identidade negativa de uma contradição em que a distensão temporal eliminada, isto é, ser para depois não ser, – a eliminação dessa sucessão, portanto – é condição essencial para a efetividade de uma razão propriamente destituída do tempo como critério de sua identidade negativa. A essência, assim posta, é a própria negatividade do tempo. Aliás, em seu pertinente diálogo com Kant da *Crítica da Razão Pura* (1980), Hegel deixa entrever o fato de que o princípio da *Ciência da Lógica* (1968) se põe como o fim de todos os princípios, sendo aquele o princípio da contradição. Se o tempo se põe como princípio da relação sujeito objeto, a contradição posta entre o positivo e o negativo, no âmbito da identidade negativa de ambos, deve colocar o fim do tempo como princípio inquestionável daquilo que torna possível tal relação. Se Kant (1980) traz a importância de desvelar o pôr das determinações do pensamento para a conformação do real, sendo este real não somente sua objetividade como ser-em-si, pois que este já é um modo de ser que se determina pelo pensamento, indeterminando a coisa-em-si enquanto tal; Hegel (1968) salienta o fato de que todo real é racional sendo esta razão a própria contradição que se faz como pensamento e objeto, ao mesmo tempo. Para tal, seria necessário suprimir a percepção sucessiva e temporal para compreender a instantaneidade entre mediato e imediato.

A não observação desse aspecto por demais determinante, ao se apropriar de uma visão físico-material da noção de espaço (em que a análise da cidade teria

sido tributária), sob a interpretação da constituição de uma reflexão sobre fenômenos sociais, significou um passo para trás, na medida em que as contribuições teóricas mais oportunas para a compreensão de fenômenos que passam a ter uma determinação vinculada não só aos eventos (como se diz na física)³, mas às formas de concepção e consciência dos mesmos, mostram-se como determinação na conformação de uma totalidade que é e não é, portanto, concreta.

Em outras palavras, mas não com menor importância, trata-se de um apressado abandono da busca de se compreender a dialética materialista, passando para a frente nos termos de uma análise da concretude do Real, mas descartando os sentidos profundos que pensadores anteriores deram a um método próprio vinculado àquilo que se constituiria na construção de um método nem biológico, nem físico para explicação de fenômenos que a isto não estavam

³ Esta noção de evento foi, aliás, apropriada para a sistematização da noção de tempo e espaço em Milton Santos, que pouco dista das formas da Física de Newton e Minkowski de pensar os acontecimentos físicos a serem analisados. “Quando falamos num evento passado, é de sua presença anterior num dado ponto da flecha do tempo, de um ‘presente passado’ que estamos falando” (SANTOS, 1996, p. 114).

Vejam como isto aparece em Newton: “O tempo absoluto, verdadeiro e matemático, por si mesmo e da sua própria natureza, flui uniformemente sem relação com qualquer coisa externa e é também chamado de duração; o tempo relativo, aparente e comum é alguma medida de duração perceptível e externa (seja ela exata ou não uniforme) que é obtida através do movimento e que é normalmente usada no lugar do tempo verdadeiro, tal como uma hora, um dia, um mês, um ano” (NEWTON, 1990, p. 07). Observemos ainda como essa relação se dá em Minkowski, a partir da noção de espaço e tempo: “Lugares e tempos nunca se apresentam à nossa observação senão unidos entre si. Nunca se observa um lugar sem ser num determinado instante, nem um instante sem ser num determinado lugar. Mas continuarei a respeitar o dogma de que o espaço e o tempo têm significado independente [pois Minkowski faz da teoria da relatividade a relação indissociável entre espaço e tempo, de modo que o percurso é de negar isto que aparece para ele como dogma, isto é, espaço e tempo separados, como na física absoluta de Newton]. Chamarei ponto universo a um ponto do espaço num determinado instante, isto é, um sistema de valores x, y, z, t . À multiplicidade formada por todos os sistemas de valores imagináveis para x, y, z, t chamarei UNIVERSO”. (MINKOWSKI, 1989, p. 94, grifo do autor). Observa-se assim, a noção de tempo absoluto na exposição de Milton Santos (“a flecha do tempo”), onde não se é possível derivar daí uma noção própria da relação espaço temporal exequível para os fenômenos propriamente da sociedade moderna. É justamente esta não incorporação das formas do pensamento dialético que estamos considerando como o tributo físico que teria conduzido a uma restrição importante da crítica social, em que tempo e espaço, assim pensados, teriam permitido. Ou seja, a afirmação positiva do tempo pelo espaço e deste pelo tempo, algo próprio da teoria da relatividade, cuja união espaço temporal foi o mote deste geografismo, não se permitiu observar a relação negativa – própria da dialética de Hegel e Marx – entre tempo e espaço. Nesta perspectiva, a contínua necessidade de afirmação positiva do tempo e do espaço era muito mais um problema de conformação de um objeto disciplinar do que uma questão passível de se pensar as contradições da modernização, o que aliás resulta de sua noção estrita e estrutural de totalidade, a contra-racionalidade, o que observaremos ao longo do texto.

limitados. O que significa dizer que tal abandono não trouxe elementos novos nos métodos de análise e reflexão sobre fenômenos sociais a partir do espaço, mas antigas concepções com formulações pretensamente inovadoras. Antigas porque vinculadas às ciências naturais que, como temos argumentado, do ponto de vista do espaço, a física aqui teria sido privilegiada.

O fato é que sob diferentes maneiras, o espaço já havia sido pensado como abstração, e a Geografia se contrapõe a isso como condição da ciência. Disto deriva uma continuidade positivista do pensamento geográfico que é a necessidade de afirmar como as coisas são e não como se negam (DAMIANI, 2005). Isto derivou do fato de se considerar tempo e espaço como algo integrado afirmativamente e impensável um sem o outro, herança da física relativista, que à Geografia tão somente trouxe limitações positivistas para sua própria análise do universo social.

A restrição contraditória da relação entre espaço e tempo, na verdade, tornaria possível compreender que uma realidade determinantemente espacial era resultado e limite do processo de reprodução do capital e punha as suas formas redefinidoras do processo de restrição do tempo de circulação não como afirmação deste através do adensamento de fluxos materiais e imateriais como quis certa Geografia⁴. Em verdade, a considerada aceleração do tempo era expressão de sua própria negatividade que apresentava como condição lógica dos processos de reprodução social de uma sociabilidade contraditória e em crise, de modo que o próprio espaço, enquanto categoria desta reprodução, deveria ser visto pela sua forma de autonegatividade, sendo esta a sua própria identidade.

A não observação do aspecto de que, dentre outras maneiras, o espaço se fazia como abstração do tempo e, portanto, era uma abstração, impediu de ver na objetividade do processo social, determinado pelo capital, a sua forma de autonegação, tão fundamental enquanto forma de realização metodológica da própria dialética da qual esta Geografia se fazia tributária. Assim, o acento sob o argumento de que nada é fora do espaço e do tempo não só é um atributo à materialidade física do espaço⁵ como, mais grave ainda, foi uma forma

⁴ Trata-se da análise do tempo e do espaço que se encontra em Santos (1996), baseada na noção física de fixo e fluxo (materiais e/ou imateriais, não muda a fisicalidade do argumento).

⁵ Observemos Minkowski em sua conferência de 1908: “Meus Senhores: As considerações sobre espaço e tempo que desejo expor-vos brotaram do terreno da física experimental. Aí reside a sua força. A sua tendência é radical. Daqui em diante os conceitos de espaço e de tempo, considerados como autônomos, vão desvanecer-se como sombras e somente se reconhecerá a existência independente a uma espécie de união entre os dois” (MINKOWSKI, 1989, p. 93).

profundamente anacrônica de se definir a Geografia como um corpus disciplinar, onde a separação parcelar espacial caberia à Geografia, diferentemente do tempo que era tarefa disciplinar da história. Anacrônica porque o próprio processo social se o fazia como negatividade temporal, cuja relação negativa entre tempo e espaço, de modo que o espaço fosse determinação do tempo, impedia a compreensão dos termos de uma categoria cuja disciplinaridade ela mesma, enquanto categoria, transcendia. Isso não como realização daquilo que se tornou um modismo, isto é, a transdisciplinaridade, mas porque se tratava de um modo de expressar o aprofundamento das contradições que estavam universalizadas no conceito de capital, que, assim, transcendiam a própria condição disciplinar do pensamento. A crise do capital, enfim, é a crise do pensamento disciplinar porque este é necessidade daquele.

A Geografia, ao contrário, compreendeu isto como forma de reafirmação de sua importância parcelar diante do comércio científico – isto é, da troca de conhecimentos existentes – e tornou o Real e suas contradições uma forma de expressar a sua importância como ciência. Neste ponto, portanto, ela reduziu a sua capacidade analítica e se fechou, autoritariamente, diante daquilo que se expunha, objetivamente, como crítica à sua expressão de método e de objeto.

Neste sentido, o próprio espaço não superou a sua condição física e a física de Einstein, dos anos 10, foi o passo adiante que uma Geografia, esnobe em se dizer capaz de pensar o século XXI, conseguiu dar. O que trouxe um problema de objeto incontornável. Se se trata de pensar daqui para o futuro, porque tempos pretéritos são de outro “domínio do saber”, como repor um objeto de poucos anos como é o século XXI? É necessário esperar o tempo para falar do espaço, contradição posta pela própria expressão de si como Geografia? O objeto, assim, pôs a crítica do método, visto que as reafirmações da física relativista entre tempo e espaço não permitiram pôr as contradições como devir e, mesmo que o fizesse, retomar-se-ia o problema do tempo que era algo parceladamente posto como tarefa de outra ciência. Quando se referenciou às contradições do presente, que remetem ao devir, o espaço sempre coube ser reafirmado, o que já se põe como contradições nos próprios termos, porque assim, não há devir, posto que o espaço se faz como uma categoria do capital e não da disciplina. Restou, assim, a manutenção da disciplina como limite do conhecimento crítico.

Assim, a própria reafirmação da condição disciplinar como ponto de fuga da análise, através do espaço-tempo, da ciência parcelar, foi o limite de seu

horizonte crítico que, consubstanciado enquanto uma aquisição, fechou o horizonte daquilo que poderia conquistar enquanto um pensamento efetivamente negativo.

Isso, aliás, derivou da constante necessidade de se pensar a inerência positiva e positivista da reafirmação do espaço como justificativa da Ciência Geográfica, o que, pensado pelo negativo, levaria a um percurso de negação da constituição do espaço. Enquanto categoria do capital, tal negatividade espacial transcenderia à própria reprodução social capitalista, se não de forma definitiva, porque a própria reprodução é uma categoria inerente à crise, mas, de qualquer forma, revelaria a necessidade de ver aí os limites lógicos da própria reposição não crítica do *modus operandi* do capital. Em outros termos, tratar-se-ia de observar a abstração espacial enquanto uma contradição inerente da reprodução, isto é, necessidade e limite da reprodução. O espaço, no entanto, caberia ser visto para além da sua condição material de resistência aos processos de inovação e desenvolvimento das forças produtivas, pois que, mesmo como produto social, se punha externo à lógica do capital.

Contudo, sua positivação, era, em verdade, uma forma aceitável diante do corpo disciplinar de uma compreensão geográfica que unia de modo afirmativo indelével tempo e espaço, tributo de uma contribuição física que se apresentava como superadora – contradição *in adjecto* – de uma teoria que buscou desnaturalizar qualquer forma de análise das relações postas sobre e no capitalismo, ou seja, a própria teoria marxiana. Diante de um pensamento afirmativo, a negatividade espacial não conseguiria se colocar como objeto de um pensamento que, assim, desta forma negativa, coincidiria com o fim de uma ciência.

Menos de meio século de diferença entre a física relativista e a teoria marxiana fizeram parecer superação aquilo que se pôs como um retrocesso à teoria crítica espacial. Deste ponto de vista, somente restaria uma profunda contradição nos termos de sua própria crítica. A reafirmação espaço temporal era um limite teórico da crítica à crítica objetiva das relações de reprodução. Isto resultava da necessidade de sua afirmação enquanto ciência; egoísmo disciplinar que assim posto, apenas referenciava, pela contramão, os sentidos de um pensamento incapaz de ir além do véu da modernização, sendo ele mesmo, no seu introjetar-se afirmativo, uma limitação de seu campo teórico e, portanto, da crítica!

Disto resulta, portanto, que a própria Geografia Crítica, ao definir os termos de sua crítica, o fez sob uma dupla limitação – o que não quer dizer que

não tenha havido pertinências nesse percurso, contudo, não são elas agora o alvo da crítica.

Uma primeira foi a de tomar as expressões das contradições internas do valor e da sua forma, postas já como relação capital trabalho, como as próprias contradições e não formas de expressão que assim tinham pertinência na reprodução. Disto decorre o fato de a crítica se constituir como ilusoriamente interna ao conceito e, assim, ser apenas uma descrição das formas de sua manifestação, em que a incorporação da luta de classe tão somente se constituiu como objeto desta Geografia.

Em outro campo, trata-se tão igualmente de, ao fazer desta forma de consideração sobre o tempo e o espaço, realizar a crítica externa – isto é, moral – como forma apelativa de se autojustificar como um conhecimento crítico, mas cujo resultado tão somente justificaria a importância de um pensamento disciplinar no interior da pugna entre as ciências que, assim posta, era uma forma de transposição do individualismo iludido pela forma científica do conhecimento. Expressões como natureza perversa, globalização perversa, tão somente revelam os limites de uma crítica externa que, assim o sendo, se faz como juízo de valor, porque não explicita em sua exposição a negatividade do objeto para com ele mesmo enquanto forma de ser do próprio pensar.

Se a Geografia crítica marxista teve importância em muitos e variados sentidos⁶, tinha como conquista inglória um troféu disciplinar que justamente por isso não era capaz de explicitar aquilo mesmo a que se propunha criticar. Na contramão sempre esteve este anacronismo de reafirmação de um pensamento disciplinar que a mera conjunção ou funcionalização lógica entre tempo e espaço se punha como afirmação de sua condição científica que era, assim, uma positividade para com o mundo. A reduzida distensão temporal da crítica, que sequer chegou a atravessar o século, foi expressão dos equívocos, os quais o próprio troféu obscureceu. Ou seja, na aquisição de

⁶ Como uma crítica ao Estado, a observação sobre os sentidos que as contradições deveriam ter na eleição destas como objeto de preocupação, a própria crítica a um “abstracionismo” que se punha como forma cínica de conhecimento e, ainda mais, o reconhecimento de que a teoria crítica não se o faria sem o pensamento crítico da modernização, ou seja, sem a contribuição marxiana para uma crítica do moderno e da modernização – seja do ponto de vista econômico, agrário, urbano, migratório, dentre outros. Esta talvez a mais profunda das contribuições porque neste percurso permitiu-se uma formação ampla – ainda que numericamente reduzida – de gerações de geógrafos que não abdicaram da teoria crítica, apesar da crise do pensamento crítico.

sua inglória vitória, o resultado foi a conformação de seu corpo disciplinar ou de sua admissão enquanto uma ciência o que, por outro caminho, era isso mesmo a incapacidade de expressar uma crítica mais radical que, neste limite disciplinar, não poderia jamais oferecer.

Na busca de sua reafirmação disciplinar junto ao comércio científico com outras ciências haveria de se firmar positivamente sua categoria que a justificava como um corpus disciplinar, de modo que o espaço em sua materialidade inde-lével não se poderia observar como um elemento lógico no qual a negatividade dele para com ele mesmo, como um fundamento do moderno, poderia ser explicitada. Isto coincidiria, enfim, com a negação do próprio conhecimento disciplinar que era o sustentáculo redutor de sua crítica possível.

Nesta medida, a concretude do espaço – herança de um pensamento físico de Newton (1990) e de Einstein (1989) – levou em certos foros da geografia, compreendida como disciplina, uma concepção fisiocrática de economia e de espaço cuja resultante foi uma incapacidade de reconhecimento da potência das abstrações como determinação de uma sociabilidade efetivada por uma razão irracional, como buscou explicitar o esforço teórico de Marx, ainda não plenamente conhecido.

Uma compreensão espacial e urbana fundamentada no ideário de fixo e fluxo, por exemplo, incorpora uma terminologia marxiana (fixo e fluido), aliás, sem reconhecer a crítica fisiocrática que Marx tecia a uma economia política que não observava as determinações metafísicas do social, nas palavras do próprio Marx (1988), isto é, para além da física do mundo, como forma de tecer o desvendamento daquilo que se punha como irracionalidade da razão movente de uma sociabilidade sem razão. A crítica de Marx à fisiocracia, assim, ganha em atualidade diante da fisiocracia espacial da qual a Geografia é uma das tributárias. O próprio movimento do real posto pela sua negatividade fôra substituído pelo movimento das coisas no espaço, donde este último, assim fisiocraticamente posto nesta versão, tão somente teria condições de explicitar a razão das coisas e do real e não sua razão fundamentada na irracionalidade tautológica própria do trabalho como centralidade do moderno e da modernização. O real visto materialmente, donde o espaço em sua materialidade estritamente concreta é uma de suas versões, levaria a uma afirmação das categorias próprias da modernização evitando compreender o movimento como forma de negatividade.

Consequente a esse percurso fisiocrático intelectual está a necessidade do fetichismo da novidade no interior da ciência que se deu pela substituição da potente, porque contraditória, categoria marxiana de desenvolvimento das forças produtivas por uma restrição intelectual que se constitui como o estudo da técnica. Retirada a determinação tautológica da lógica social expressa na dialética categorial de Marx, – porque, o sentido das forças produtivas é desenvolver as forças produtivas, levando isto mesmo à negatividade dela para com ela mesma enquanto modernização – restou-se uma crítica romantizada do moderno que a técnica, noção sem determinação alguma, permitiu apresentar.

Nesta perspectiva, restava não compreender a negatividade interna, reafirmando as forças produtivas como técnica, de modo a colocar na exterioridade da razão abstrata do moderno a crítica que se julgava necessária. Tratou-se da ilusão de um sujeito volitivo que assim, pela sua vontade, poderia mudar os sentidos de uma técnica má para uma boa. Isto, nas entrelinhas, pontuava-se como romantização totalitária personificada como pensamento na medida em que a realidade espacial vista pelo tempo futuro se efetivaria independente das contradições do mundo presente. Personificação de um totalitarismo econômico porque na sua afirmação o que está posto não é pressuposto de sua própria negação, sendo a face deste ou daquele pensamento o que tornaria capaz a inversão de uma realidade objetiva que, assim, não se permitia revelar como que subsumindo a subjetividade que era personificação das leis cegas do capital, na contribuição própria de Marx.

Como expressa Lukács (1959), as formas totalitárias de pensamento são oriundas de momentos de crise que se efetivam, assim, como impossibilidade da compreensão das contradições e da crise pela qual a própria modernização passa. O romantismo, no entanto, seria a sua forma teórico-superficial a mais contudente. Não sem motivos, em sua expressão máxima, a técnica e a pureza da raça se fizeram como forma eclética de justificativa da modernização alemã nos anos 1930 que era, necessariamente, a destituição do *Volk* em relação à *Civilization*. A técnica assim, enquanto uma filosofia da vida (*lebens philosophie*), isto é, a unidade do biológico com o civilizatório era tão somente uma forma de se pensar a violência da civilização como algo romantizado pela unidade eugênica que, seguindo a forma mercadoria, fazia crer que a homogeneidade da equivalência estava no outro e não em nós mesmos como uma forma de ser do outro.

A romantização pela técnica, na passagem do XX para o XXI, contudo, era já expressão fetichista da crise fundamental do capital que, em seu viés totalitário, romantizava-se de modo a expurgar da consciência a crise como efetividade do próprio desenvolvimento das forças produtivas que atingia a sua negatividade necessária de ser e, assim, produzia um pensamento romantizado como necessidade desta modernização em crise⁷.

⁷ “Ao mesmo tempo, parcelas significativas do espaço geográfico, situadas sobretudo nas cidades (especialmente as grandes cidades dos países subdesenvolvidos), escapam aos rigores das normas rígidas. Velhos objetos e ações menos informadas e menos racionais constroem paralelamente um tecido em que a vida, inspirada em relações pessoais mais diretas e mais freqüentes e menos pragmáticas, pode ser vivida na emoção e o intercâmbio entre os homens é criador de cultura e de recursos econômicos” (SANTOS, 1996, p. 185). Ou ainda, somado tal romantismo à fisiocracia, vejamos: “Comentando essa idéia [pressão humana], Gaston Berger assinala que ‘ao mesmo tempo [...] aumentam a agitação, o raio de ação e as relações’ entre os homens e compara esse fato como o fenômeno físico pelo qual a pressão de um gás depende do número de moléculas comprimidas, e aumenta também com o aumento da temperatura, isto é, com agitação das partículas. É bom pensar, ainda com G. Berger, que ‘entram em cena, hoje, massas que estavam estacionárias’” (SANTOS, 1996, p. 256-257). Observa-se não só uma insuperada noção de física junto ao argumento de superação (visão químico-fisicalista, fisiocrática, de superação), como a própria noção de “massas estacionárias” permite uma romantização da crise através da uma ode à miséria. Pois tais “massas” são os “homens lentos”, “pobres”, na verdade, os famélicos, que estão “excluídos”, segundo o próprio autor, da técnica global. Isto leva à romantizar a crise porque é uma defesa da racionalidade do capital – para Santos, dos objetos, da técnica – que assim, torna-se mais flexível, permissível, porque permite tal convivência. Ao invés de observar a compreensão estritamente material do Real moderno como uma forma fetichista posta pela forma mercadoria, pelo valor, incorpora esta objetualidade como explicação fetichista do real e como fetichismo da crise. Toda análise espacial do autor só tem cabimento na busca de um “caminho para o futuro” dada a razão física insuperável do argumento sobre o moderno, é só na exterioridade temporal que a contradição pode se resolver. “E a presença dos pobres aumenta e enriquece a diversidade socioespacial [...] É aí que a cidade encontra o seu caminho para o futuro” (SANTOS, 1996, p. 259). Esta expressividade da violência, compreensão romantizada e reacionária da crise – porque vê superação positiva naquilo que é a expressividade da violência da forma – deveria permitir observar que a crise da forma-valor e do trabalho põe o recrudescimento da violência implícita em explícita como modo de substituir a negatividade do próprio trabalho em sua forma de crise do trabalho. Sem problematizar a negatividade do trabalho, romantiza-se, reacionariamente a miséria porque idealiza, pela física, – (ciência da natureza), que não é lógica que explicita o social – uma naturalização do que leninistamente o autor considera como superação. Em se tratando de crise do trabalho deseja-se a expansão dos famélicos e dos degenerados. Sem se dar conta de que a miséria é a forma de ser da negatividade do capital, sendo uma expressão de sua identidade, tão somente em seu raciocínio temporal é que o flagelo social – eufemisticamente chamado de “pobres na cidade” – pode aparecer como uma espécie de etapa do que está por vir, desconsiderando as contradições do que é. Desconsidera-se que, na crise categorial do capital, prescrever a superação é parte da consciência fetichista da crise enquanto tal. Ao pôr isto como solução, torna os miseráveis num juízo de valor, o bom do moderno, o bom da modernização perversa. Perversão do argumento que não observou a i-razão movente do moderno. A miséria não se apresenta na crítica como expressão de I-razionalidade e torna i-razional e conservadora a própria crítica.

Não bastava, no entanto, compreender racionalidades externas, isto é, a formação de outras formas de racionalidade ou ainda, contra-racionalidades.⁸ Do ponto de vista teórico, isto tão somente pôde expressar uma afirmação de razão às contradições i-rationais do capital. Não se tratava de ver o fim de uma razão, mas a i-razão⁹ como fundamento da racionalidade própria do capital. O capital e a modernização, no entanto, tão somente vistos como racionalidade punha a crítica externa e moral (do bom e do perverso) como a crítica possível através de uma forma externa prática de negação do moderno, dada a dimensão concreta que tal observação espaço temporal sempre carregou. Somente um pensamento moderno e afirmativo do moderno poderia ver a superação desta maneira tão afirmativamente reprodutora.

Em outras palavras, isto levava a uma afirmação de coerência do moderno para com ele mesmo, de modo que a única possibilidade exequível de práxis se faria na importância que a categoria de excluídos (SANTOS, 1996, p. 244) adquiriria para tal. É na reafirmação de coerência do criticável – porque em sendo assim a sua crítica não se faz internamente ao próprio conceito, como condição identitária e objetiva do mesmo – que a exclusão volitiva teórica se adequa à noção de excluídos, porque revela, numa fuga quase *hippie* da teoria, a busca de uma superação que, desvelando tão somente coerência no que cabe observar contradição, põe na exclusão volitiva teórica o mero observar de uma racionalidade oposta. Expressa-se, assim, uma noção de totalidade em que a sua coerência interna, destituída da contradição entre razão e irracionalidade, põe como possibilidade de crítica a oposição entre distintas racionalidades externas que se efetivam numa lógica a posteriori e, não internalizadas pela identidade negativa de sua própria efetividade, realizando uma razão que, quando muito, atinge a oposição, mas não a contradição. Nessa interpretação, são extemporâneas e meramente decorativas as citações em Santos (1996) de Marx e Hegel, que justificam um *status* dialético de uma compreensão sistêmica e afirmativa do mundo como razão, tornando inócuo o próprio sentido de dialética posta em seu argumento.

⁸ “O que muitos consideram, adjetivamente, como ‘irracionalidade’ e, dialeticamente, como ‘contra-racionalidade’, constitui, na verdade, e substancialmente, outras formas de racionalidade, racionalidades paralelas, divergentes e convergentes ao mesmo tempo” (SANTOS, 1996, p. 246).

⁹ Utiliza-se i-razão porque se refere a uma forma negativa da razão. Assim, não há uma ausência de razão, mas uma contradição entre razão e irracionalidade, sendo esta contradição a forma de efetividade do capital, isto é, uma razão irracional.

A hiperafetação da forma física e concreta nas observações a respeito daquilo que se apresenta como uma espécie de sistema teórico espaço temporal, se faz pela incorporação do fetiche como categoria explicativa e não objeto de desvelamento enquanto tal. A dialética materialista, de MARX de *O Capital*, posta na relação entre o abstrato e o concreto, expressa uma analogia entre trabalho abstrato e materialidade resultante deste mesmo trabalho onde a materialidade posta como mercadoria, produto do trabalho, se faz invertendo, do ponto de vista das formas de consciência sobre o moderno e a modernização, aquilo que se põe como determinação abstrata e social do capital.

Em outros termos, trata-se de expressar que a mediação social posta como tempo de trabalho (POSTONE, 1996), isto é, o valor, se expressa através de sua forma valor em que a dimensão concreta, física e material da mercadoria como valor de uso é o que reflete o valor enquanto a abstração social. Compõe-se, assim, nos termos de Fausto (1997), uma analogia entre trabalho abstrato e matéria. Ou seja, é na corporeidade do valor de uso da mercadoria que se põe a expressão daquilo que se faz distinto ou mesmo contraditório de si. A expressão concreta do valor na forma valor (a forma equivalente expressa/reflete a forma relativa) contradiz a abstração que determina a presença do material como sua expressão. A forma equivalente, enfim, ao emprestar o seu corpo para veicular a abstração valor como mediação social, efetivando a sociabilidade capitalista, põe, como se fosse da natureza da mercadoria, isto é, das condições materiais da mercadoria, aquilo que é uma lógica social. As determinações quantitativas da forma valor, expressão fenomênica do próprio valor, fazem a forma de aparição desta essência se apresentar oposta àquilo que de fato é, ou seja, qualitativamente. Não no sentido que qualitativo tem enquanto pensamento moderno de consumidor, mas enquanto algo que é próprio das qualidades do objeto, intervertendo (FAUSTO, 1987) a consciência sobre a objetividade do real como se fosse posta na forma material do próprio objeto. A abstração como a objetividade social, no entanto, tornada uma forma de inconsciência teórica, efetiva uma análise empirista das determinações próprias de uma sociabilidade determinada por uma lógica que está para além da física, isto é, metafísica, nos termos de Marx de *O Capital*.

É como fetiche, no entanto, que a dimensão concreta, física e material do mundo moderno põe a importância lógica de seu (do concreto) modo de ser. Tal sociabilidade assim posta põe a abstração mediada pela concreticidade, cujo resultado é a efetividade social enquanto uma objetividade abstrata. Ou seja,

trata-se da objetividade posta como tempo de trabalho que se efetiva por esta abstração mesmo, cuja mediação, não a finalidade, são os objetos enquanto mercadoria. Isto repõe a abstração como finalidade dela mesma. Daí a pertinência de se desvendar a forma mercadoria, ou a forma valor e não a lógica funcional posta como objeto. A mercadoria em sua forma material é tão somente meio para que a mediação abstrata seja a mediação dela mesma como finalidade da efetividade social. Pensar a objetividade do mundo por uma razão pertencente aos objetos (numa relação entre forma e função) é preliminar elementaridade do argumento¹⁰. Trata-se de defender a irracionalidade do real sob a perspectiva de uma mera racionalidade funcional, cujo pressuposto é a aceitação das formas físicas e materiais do moderno como objeto da análise. Enfim, esta materialidade incorporada como categoria da análise introduziu o fetiche como explicação científica e tornou a própria ciência um fetiche de novidade teórica cujo limite da crítica era o universo material determinante do objeto como objeto de análise.

RACIONALISMO, RAZÃO E I-RAZÃO

Quanto mais desenvolvida e científica for [a ciência parcelar], maior é sua probabilidade de se tornar um sistema formalmente fechado de leis parciais e especiais, para o qual o mundo que se encontra fora do seu domínio e sobretudo a matéria que ela tem por tarefa conhecer, ou seja, seu próprio substrato concreto

¹⁰ “A complexidade funcional de um objeto está relacionada com o repertório de funções que podem ser combinados no seu uso. Dizer que uma máquina de escrever está feita para escrever implica o seu emprego, a partir das funções elementares, com vistas a realizar um certo número de produtos. Para A. Moles ‘a complexidade funcional é a dimensão estatística dos usos’: o que podemos fazer com o objeto, o que ele nos pode oferecer, como podemos usá-lo. Desse ponto de vista, há objetos mais e menos complexos”. (SANTOS, 1996, p. 56). Ou ainda: “Conforme já vimos, o entendimento da arquitetura e funcionamento do mundo passa pela compreensão do papel do fenômeno técnico, em suas manifestações atuais, no processo da produção de uma inteligência planetária”. (SANTOS, 1996, p. 151) Aqui não só tem-se certo possibilismo Lablanchiano atualizado, mas que a relação entre forma e função nos dá a racionalidade completa daquilo que se põe como totalidade do moderno. Subverter tais usos é tão somente redefinir tal função cujo resultado teórico é tão somente o racionalismo como substrato do argumento. Se há, no entanto, uma crítica a esta elementar noção de razão do objeto (porque não se trata mesmo da razão objetiva) o limite do argumento permite chegar a um ludismo atualizado, sendo este a forma pela qual se pode pensar uma superação em relação ao próprio possibilismo lablanchiano apontado. Além disso, os objetos ganham o estatuto de sujeitos volitivos, não se trata de uma razão inconsciente, mas de uma consciência posta nos objetos que, do ponto de vista da explicação, se observa uma desnecessidade de se explicitar a expansão no planeta – já que o problema é a geografia mesmo – de tais objetos. Posta a razão no objeto – retirada, portanto, a potência deste enquanto mercadoria – não se carece explicar a razão movente da sua própria expansão. Nisto reside, como já comentamos, a redução teórica que se efetiva ao substituir desenvolvimento das forças produtivas por técnica e, agora mais, mercadoria e forma mercadoria por objeto.

de realidade, passa sistemática e fundamentalmente por inapreensível. Marx formulou essa questão com acuidade para a economia, ao explicar que o valor de uso está além da esfera de investigação da economia política.

Georg Lukács, (2003, grifos nossos)

Há que se considerar, aliás, a distinção entre razão ou racionalidade (posta na dialética de Hegel e Marx, guardada a inversão deste para com aquele) que contempla a contradição como sua própria identidade, e racionalismo, onde a contradição não se efetiva, a não ser como um erro do método. O racionalismo dogmático – posto como o alvo da *Crítica à Razão Pura* de Kant, (1980) –, no entanto, permite considerar uma distinção absoluta entre sujeito e objeto, de modo que se presume uma separação entre conhecimento e objeto do conhecimento como aquilo que se põe na exterioridade do pensamento. Diante dessa separação posta como um apriorismo inquestionável e não como a questão do apriori como objeto do próprio pensamento, há uma razão pressuposta e inexplicável que não se pode pôr em questão, e tão somente de forma temporal cabe ao pensamento recair, a posteriori, sobre tal objetualidade, de modo a conformar, temporal e equivocadamente, a unidade entre sujeito e objeto. Em outras palavras, este racionalismo dogmático não se permite, do ponto de vista do método e de seu modo de exposição, colocar o próprio pensamento como objeto de si mesmo. A exterioridade pressuposta entre sujeito e objeto é a pressuposição da perfeição do objeto a partir do que a irracionalidade se faz tão somente como aquilo que não detém a capacidade de observar o racionalmente posto como objeto do próprio conhecimento.

Quando Kant (1980) tece sua crítica ao dogmatismo, ao contrário, trata-se de observar que a universalidade, já que posta nas formas apriorísticas do pensamento, define necessariamente o pensamento como um momento determinante da forma de ser do próprio real. Daí a coisa-em-si ser tão somente a unidade entre sujeito e objeto, ainda que o objeto para Kant seja visto como o que está fora, numa razão material posta fora de mim. Desta maneira, o objeto é uma forma de ser da própria subjetividade, relação indissociável que põe em questão o próprio pensamento. O irracional, para Kant, no entanto, está no racionalismo que busca conformar de forma dogmatista o pensamento tal qual o objeto de modo que não se estabeleça nenhuma distinção entre ambos. Posto desta maneira, o irracional – para tal racionalismo dogmático – só pode ser aquilo que está fora do objeto e não forma de ser do mesmo.

A unidade entre sujeito e objeto na crítica de Kant, no entanto, ainda que evitando a contradição, demonstra que a crítica é uma crise do pensamento em relação àquilo que se pensa, de modo a observar uma determinação – ainda que ontologizada – da consciência sobre a formação da própria objetividade do mundo. A universalidade buscada é justamente a relação entre esta e o contingencial. A negação da existência de algo dado, como factual e externo a mim, a não ser como o limite do pensamento sobre a complexidade do real, é o que torna a crítica de Kant uma revolução copernicana em relação ao abstracionismo matemático até o seu tempo. Em outras palavras, a consideração absoluta desta objetividade, do objeto, como algo fora de mim, é desconhecer isto como forma de pensamento e, por isso, é efetivar uma forma abstracionista de pensar a própria diversidade das coisas, pois que não põe o pensamento como elemento conformador do próprio objeto enquanto objeto. Este se faz enquanto tal independente do pensamento¹¹, daí o abstracionismo. Na exposição de Lukács:

Mas se o problema da irracionalidade se conclui na impossibilidade de penetrar em qualquer dado com o auxílio dos conceitos do entendimento ou de derivar de tais conceitos, esse aspecto da questão da coisa-em-si, que de início parecia se aproximar do problema metafísico das relações entre ‘espírito’ e ‘matéria’, assume um caráter totalmente diferente e decisivo do ponto de vista lógico e metódico. A questão é formulada da seguinte maneira: os fatos empíricos (não importa se eles são puramente ‘sensoriais’ ou se seu caráter sensorial constitui simplesmente o último substrato material de sua essência como ‘fatos’) devem ser aceitos como ‘dados’ em sua facticidade ou esse caráter de dado se dissolve em formas racionais, isto é, deixa-se pensar como produzido pelo ‘nosso’ entendimento? Mas nesse caso, o problema torna-se crucial para a possibilidade do sistema em geral (LUKÁCS, 2003, p. 250).

A admissão, no entanto, da coisa-em-si – o mundo dos objetos, no caso em questão – como algo existente independente da forma pela qual se faz o pensamento, efetiva uma falsa independência da relação sujeito e objeto que não per-

¹¹ Vejamos uma brevíssima passagem, mas tão mais importante quanto mais breve se faz: “Deve-se, cada vez mais, distinguir entre o fato e a notícia, que já é uma interpretação” (SANTOS, 1996, p. 161). Ou seja, pensar o fato como fato não detém nenhuma dimensão ou determinação do pensamento. O fato, enfim, existe, neste abstracionismo, como algo que independe do pensamento. Nesta medida, a questão: Como pensá-lo? Trata-se de uma objetividade positivista em que a relação sujeito objeto pode pensar sem que o pensamento conforme o que é pensado. É possível dizer “fato” sem que isto seja uma forma do pensamento? Como expressa Kant em sua Estética Transcendental, dizer que algo está fora de mim já não é uma forma de pensamento, posta como relação sujeito objeto? Assim, de modo invertido, o próprio objeto não é ele mesmo um modo de ser do sujeito?

mite apreciar a forma de pensar como algo que conforma, de modo fetichista, aquilo que se põe como objeto mesmo do pensamento. Daí o fetiche aparecer como explanação e não como o que deve ser desvelado enquanto tal. É, aliás, justamente aí que se dá o racionalismo dogmático desta forma de ser de um pensamento que, ao eleger esta materialidade física do real como o seu objeto, distinguindo estruturalmente a lógica do objeto da lógica do pensamento, não revela a sua própria condição abstracionista de ser. Abstracionista porque abstraiu a relação sujeito objeto e tornou o objeto material uma pura abstração, mas como tal abstração se faz como materialidade, não se colocando esta como forma de pensar, ilude-se o abstracionismo como pensamento materialista.

Diante de tal racionalidade, isto quer dizer, racionalismo como forma de ser desta estrutural totalidade, o i-racional tão somente pôde se colocar como algo que está fora, externo, sem necessidade de se exporem as passagens, determinações ou condições que levam à própria aparição daquilo que se põe como contra-racionalidades. Desta maneira, deixa-se de desvelar o fato de que o modo pelo qual o Real é pensado tem potência de determiná-lo enquanto efetividade concreta-abstrata. Não sem motivos, esta unidade necessária e contraditória do sujeito para o objeto traspassou a lógica hegeliana, no sentido de que “todo real é racional”, isto é, a razão como lógica constitui uma das determinações do Real.

Observe-se, também, a premência em Marx de *O Capital* de um pensamento crítico, no sentido de que a crítica, necessariamente, deveria coincidir com uma apresentação dos limites a que a economia política se fazia para pensar uma realidade cuja contradição entre essência e aparência se punha como uma das formas de ser da totalidade contraditória do Real. A crítica, no entanto, não se efetiva sem que a própria exposição seja um modo de desvelar esta relação, na medida em que a ilusão sobre o real – no sentido da relação entre sujeito e objeto aparecer como o pensar fetichista sobre o mesmo – é parte constituinte que permite a sua efetividade apesar de suas contradições. Sendo assim, o fetiche em Marx (1980), como este pensamento que conforma o próprio objeto – o capital – determinado tal pensamento por uma abstração e/ou objetividade social, tempo de trabalho, é parte integrante do mesmo, e se põe como a forma de consciência necessária para efetivar uma realidade cuja objetividade se deslinda como subsunção desta subjetividade. Isto, no entanto, se põe como a forma invertida de se compreender a efetividade do real. Trata-

se de uma relação entre sujeito e objeto onde a objetividade do real se faz nesta subsunção da consciência subjetiva como inconsciência, do que se derivam aí as leis cegas do capital. Não se é possível, a partir daí, pôr em algum elemento da sociedade o plano de uma consciência, seja ela boa ou má, não é o caso, a não ser como externalidade racionalista e abstracionista do argumento, em que a i-racionalidade aparece na independência do sujeito em relação ao objeto. Daí aparecer como forma volitiva de mudar o sentido dos objetos (um retorno ludista da crítica), única saída possível para uma crítica abstracionista que, assim, se põe tão somente como forma de expressar o totalitarismo do Real moderno.

Assim, transferir a consciência dos indivíduos para os objetos é tão somente não compreender a personificação que efetivam as subjetividades sociais modernas da objetividade do mundo e é recair na ilusão de sujeito, pondo-se os objetos como sujeito do real. Neste particular aspecto, a precária noção de objeto, tão somente é um subjetivismo às avessas que a palavra objeto acaba por obscurecer. Diante disto, a noção de psicosfera não resolve o problema teórico proposto¹². A palavra objeto tão somente disfarça e mal o subjetivismo da teoria e a objetividade do moderno passa, assim, às largas da análise. Como já dissemos por muitas vezes, a física, afinal, foi o limite da crítica social através da relação espaço temporal, cujo pressuposto e resultado foi a conformação de um corpo disciplinar. Somente diante de tal racionalismo objetivista e empiricista a própria noção entre forma e conteúdo poderia ser pensada como possível numa realidade objetivamente determinada pela forma abstrata de sociabilidade, como, aliás, se expõe na forma valor que desvela, então, a potência de se pensar a modernização em termos de forma mercadoria e não de objetos.

O fato é que, a forma da troca é a passagem através de sua substância ou substrato fundamental – tempo de trabalho – do valor para o mais valor. Se

¹² “Tecnosfera e psicosfera são redutíveis uma à outra. O meio geográfico atual, graças ao seu conteúdo em técnica e ciência, condiciona os novos comportamentos humanos, e estes, por sua vez, aceleram a necessidade da utilização de recursos técnicos, que constituem a base operacional de novos automatismos sociais. Tecnosfera e psicosfera são os dois pilares com os quais o meio científico-técnico introduz a racionalidade, a irracionalidade e a contra-racionalidade, no próprio conteúdo do território” (SANTOS, 1996, p. 204). Destaque-se, ainda, que a contra-racionalidade introduzida aqui pelo autor só se o faz por aquilo que fica fora da racionalidade por ele explicitada, de modo que tal introdução é externa e não contempla os termos da identidade pela contradição, mesmo porque tal contra-racionalidade aqui posta se faz como formas subjetivistas de prática. Recai, assim, no subjetivismo já mencionado, contudo, num outro, tirado da cabeça do sujeito volitivo, objetividade fetichizada pela ilusão de sujeito, subjetivismo.

esta é a passagem do valor para o valor (valor de uso e valor de troca), a identidade de ambos se faz como uma identidade tautológica – da própria forma social e não da análise. Isto é o próprio valor em sua forma. Trata-se de uma mediação cujo sentido é a efetividade desta como sua própria finalidade. Por isso mesmo, a passagem negativa do valor para o próprio valor não se faz como uma passagem em que há uma alteridade da forma. Caso isto se desse, esta alteridade permitiria especificar o sentido da relação formal que é, então, o próprio conteúdo, nos termos da dialética entre forma e conteúdo de Hegel (1968). Como a passagem se dá entre forma e matéria (FAUSTO, 1997), sendo esta a mera expressão da forma enquanto ausência de alteridade formal, observa-se a ausência de sentido (conteúdo) como o sentido tautológico desta razão irracional.

Se o conteúdo é justamente aquilo que põe o sentido desta passagem formal, o moderno, a modernização, ou se se preferir, o capital, é uma sociabilidade em que a relação entre forma e conteúdo não se efetiva, a não ser como sobreposição da forma como conteúdo dela mesma. Não se trata de um formalismo, mas das contradições específicas da forma do moderno. Seria um formalismo defender isto sob o critério de estrita racionalidade, onde tão somente uma contra-racionalidade poderia apresentar uma lógica da oposição, portanto, externa.

Para que Marx e Hegel não sejam a cereja do argumento, enfeite de bolo, é de se observar, no entanto, que o capital, na análise de Marx (1988), contradiz a razão dialética de Hegel (num sentido importante da inversão de Hegel em Marx) na medida em que, para Marx, o Real é Irracional, contrariando a proposição hegeliana (1968) de que todo Real é racional¹³. Observamos isto sob a perspectiva da relação entre forma e conteúdo justamente para especificar que esta razão dialética em Hegel não se efetiva enquanto sociabilidade moderna, na medida em que a própria abstração formal de trabalho se torna análoga à matéria que, ao ser veículo de abstração, efetiva a abstração como meio e fim do processo. Saliente-se, contudo, justamente o fato de que tal analogia entre forma e matéria só é possível na medida em que tal relação se faz determinada pela forma mercadoria. No entanto, a noção de objeto em Santos (1996) é justamente a precarização metodológica das formas dialéticas de Hegel e Marx.

¹³ Para esta discussão cf. Giannotti, 1999.

Só diante de tal reducionismo é possível defender a relação entre forma e conteúdo como efetividade social.

É de se considerar que a defesa de uma relação entre forma e conteúdo, em que o sentido do processo é dado pela função dos objetos é, no extremo, retirar a lógica ilógica movente da sociabilidade moderna pela abstração da forma mercadoria por uma precária noção lógica de objetos. Trata-se, assim, de uma apologia da razão que leva a um racionalismo não sem finalidade – o que seria, aliás, chegar a bom termo na contradição –, mas infinito, o mau infinito¹⁴, cuja crítica só se torna possível na medida em que se o faz pela exterioridade do argumento. A noção de totalidade¹⁵ nesta sistematização espaço-temporal (SANTOS, 1996), no entanto, é a de sistema fechado em que só na relação com outra totalidade, cuja existência se faz sem explicitar qualquer condição para tal, se permite pensar alguma possibilidade de superação. Tal perspectiva, no contrapé, é uma apologia da razão no e do moderno.

A modernização, no entanto, é algo com finalidade sem fim, isto é, sem finalidade, desvelando os termos da irracionalidade que se põe em uma sociedade determinada pelas abstrações onde a sua dimensão concreta, contradição necessária, expressa razão naquilo que se põe sem razão de ser, isto é, sem razão suficiente. Não se trata de, no entanto, buscar uma razão suficiente para uma sociabilidade cujo fundamento é a sua própria desfundamentação¹⁶, mas de observar que sua crítica imanente é uma i-razionalidade como forma de ser de sua própria razão. A defesa de uma razão tornaria impossível pensar do ponto de vista interno ao próprio conceito o caminho de suas formas de desconceitualização, sendo isto mesmo o modo de ser contraditório de sua conceitualidade.

A exposição sistêmica, na medida em que fecha as possibilidades de se observar nela a contradição que dá a identidade ao próprio sistema, leva a uma inelutabilidade daquilo que está posto. Aliás, em se fazendo uma análise externa daquilo que condicionaria a formação dos sistemas filosóficos, mais estreitamente os de Kant e Hegel, é de se observar que tal possibilidade se faz numa

¹⁴ Mau infinito, nos termos de Hegel, porque é o infinito que nunca chega ao infinito e, assim, não se efetiva como infinito.

¹⁵ Agradecimentos à Prof^a. Dra. Amélia Luisa Damiani, por interlocução a este respeito, ao que pese as afirmações aí serem de minha responsabilidade.

¹⁶ Se o trabalho é o fundamento do valor, valorizar o valor – como desenvolvimento das forças produtivas – é, ao mesmo tempo, efetivar a negatividade do trabalho como categoria social. O fundamento é, assim, não a razão suficiente do real, mas a desfundamentação.

realidade em que a unificação de uma dada relação categorial, enquanto forma de sociabilidade, certamente, se efetiva.

Retomemos, ainda que rapidamente, o fato de que os sistemas filosóficos de Kant e Hegel resguardam, justamente, a perspectiva de uma crítica interna na relação entre sujeito e objeto. Em Kant da *Crítica da Razão Pura* (1980), a sua arquitetônica se faz sistêmica, justamente porque há uma abertura infundável de possibilidades contingenciais daquilo que efetiva a externalidade do pensamento como forma de pensamento. Desta maneira, a própria crítica se faz observando a arquitetônica em sua sistematização justamente pelo limite que é o pensamento em relação àquilo que se apresenta como objeto, relação já do próprio pensamento. Nos termos de Adorno (2009) considere-se a importância da Estética Transcendental, no sentido de mostrar a objetividade da forma moderna de pensar aprisionada em categorias determinadas a partir do que o próprio pensamento não se resguarda a possibilidade de superar. Adorno, no entanto, desvela que Kant permitiria observar esta limitação como especificidade da consciência posta como consciência fetichista do moderno.

Em Hegel (1968), ainda, é necessário considerar que as formas de representação postas pelos elementos da contradição desenvolvem figuras do pensamento que não atingem a forma propriamente contraditória e intemporal da identidade do ser. Desta maneira, as formas de pensamento se colocam como figuras cuja unidade entre sujeito e objeto tão somente se compreende na esfera ideal do conceito, a partir do momento em que os contrários se conservam numa efetividade em que a própria contradição entre o universal e o particular se põe como superada na singularidade, ou seja, através daquilo que as contradições contingenciais passam a expressar uma contradição que é a universalidade de toda forma contingencial, daí a singularidade do próprio conceito. Isto contudo, idealmente como conceito e não realmente enquanto efetividade da relação entre sujeito e objeto. Sob uma interpretação externa, no entanto, tal sistematização – que a todo instante explicita a própria verdade do ser como sendo a sua passagem (essência – *gewesen*) e, para tal, deve expor as determinações, as relações necessárias entre o positivo e o negativo – só se torna possível num mundo cuja sistematização contraditória de suas categorias se efetiva. Falamos de sistemas que estão na órbita da Revolução Industrial e da formação dos Estados Nacionais europeus, isto é, num momento em que as realidades contingenciais se efetivam numa unidade política e econômica. No

entanto, é de se considerar que toda esta forma sistêmica do pensamento dialético, justamente por sua forma dialética de ser, explicita uma abertura necessária e interna ao próprio sistema que se em Kant se dá pelo desencontro entre sujeito e objeto, em Hegel se efetiva pela noção de *gewesen*, pondo a passagem intemporal como a verdade de todo ser e, assim, da negatividade como modo de ser de seu próprio sistema filosófico:

A verdade do ser é a essência. O ser é o imediato. Posto que o saber quer conhecer o verdadeiro, o que o ser é em si e por si, não se detém no imediato e em suas determinações, senão que penetra através daquele, supondo que detrás deste ser existe algo mais que o ser mesmo, e que este fundo constitui a verdade do ser. Este conhecimento é um saber mediato, porque não se acha diretamente próximo da essência ou nela, senão que começa por um outro, ou seja, pelo ser, e tem que recorrer previamente um caminho, isto é, o caminho que leva a sair do ser ou melhor, a entrar neste. Somente porque, a partir do ser imediato, o saber se internaliza, acha a essência por via desta mediação. O idioma alemão conservou a essência (*Wesen*) no tempo passado (*gewesen*) do verbo ser (*sein*); de fato, a essência é o ser passado, mas o passado intemporal (HEGEL, 1968, 339, grifos do autor).

A passagem, na medida em que se efetiva como o ser que passa a ser é, justamente o movimento que faz do ser a sua verdade essencial. Na medida em que tal passagem é a atividade essencial do negativo e como negativo, a permanência do negativo em cada polo da relação, que permite e é a relação mesmo, se faz como sua verdade, pois este negativo é a passagem entre ser e não ser que são formas não temporais da diferença como contradição. Daí a internalidade dos contrários como necessidade de sua totalidade contraditória. A formação sistêmica de Hegel, assim, advém desta negatividade que é, simultaneamente, uma negatividade sistêmica, no entanto. Daí a própria verdade do ser – a essência – ser a negação das determinações do ser, visto que toda contingência do ser é uma forma de ser da negatividade que lhe é sua identidade. A compreensão hegeliana de que as formas de pensamento não estão reunidas pela compreensão contraditória do próprio real, põe tal unidade na sua figura de perfeição que é a idealidade do próprio conceito.

Marx (1988), partindo da dialética hegeliana para expressar as contradições sociais, põe em evidência que a idealização da resolução das contradições do real em sua forma de ser conceitual, ao contrário, não se perfila pelo caminho ser, essência e conceito, como superação de tais contradições, em que se chega a um acordo entre sujeito e objeto.

A forma mercadoria, como forma de ser de uma efetividade social, ao contrário, posta a sua específica contradição entre forma e conteúdo, põe, justamente, a impossibilidade de efetividade conceitual enquanto tal conciliação entre os contrários. Daí o sentido de irracionalidade apresentado mais acima. Deste ponto de vista, a própria condição conceitual, em relação às suas necessárias relações categoriais, deve-se antecipar, de modo fetichista, para iludir a impossibilidade da relação categorial e de suas contradições como se possível fossem. Tal antecipação conceitual (GIANNOTTI, 1999) – do capital – em relação a suas categorias, como uma especificidade do moderno, é a ilusão necessária (indissociabilidade da cisão entre sujeito e objeto) que expressa o fetiche, isto é, a própria ilusão, como a essência ou verdade do Real posto como capital. Dado que a mesma é a negatividade da verdade que torna possível a negatividade identitária do capital, a aparência do capital se faz não como uma revelação da essência, mas a sua identidade essencial mesma.

Resulta que a crise se faz imanente ao conceito, cuja ilusão de não crise, que se dá por esta antecipação, simultaneidade contraditória e intemporal entre conceito e categorias, põe a crise como categoria do próprio conceito. Deste modo, a lógica categorial é determinante da forma do devir (GIANNOTTI, 1999). Posta a crise, no entanto, como êmbolo lógico da própria razão irracional do capital, de um ponto de vista da formação de um sistema filosófico, Marx (1988) explicita, de forma profundamente negativa, que o sistema é a dessistematização. A superação em Marx (1988), no entanto, é uma ruptura interna em relação à forma abstrata social que efetiva o moderno enquanto uma específica sociabilidade. O capital seria, justamente, a destituição de toda possibilidade da formação de um sistema na medida em que a sua formação é a própria crise formativa enquanto tal. Por conseguinte, a crítica é a exposição do negativo como crítica categorial negativa, isto é, destituição categorial. A partir desse momento, trata-se da impossibilidade de um sistema filosófico, mesmo que sob o viés idealista, nos termos conceituais de Hegel.

Em outras palavras, a sociabilidade moderna, cuja fundamentação é a negação de seu fundamento, exige a compreensão de que a sistematização sobre o mesmo se efetiva como uma forma de pensar que elimina a negatividade daquilo que por si mesmo se nega e, assim, se coloca como um pensamento integrado à reprodução crítica do moderno e, no entanto, um pensamento que consegue tão somente expressar – sem criticar – a forma totalitária de ser de uma socia-

bilidade efetivada pelo valor. Posta a falsa independência de uma razão e de uma objetualidade fora de mim, do ser-em-si, a própria contestação do mundo adquire uma contradição que é do argumento. Contestá-lo, só o poderia ser a partir de uma forma de pensamento que se independe, no entanto, do objeto – a passagem não é explicitada – ao mesmo tempo em que isto é a revelação do objeto como incontestável. Resulta, assim, a convivência de formas antagônicas que acaba por afirmar um pensamento reducionista na compreensão da própria violência que se faz enquanto moderno. Isto na medida em que a própria objetualidade material do mundo – não a forma mercadoria, no entanto – admite a formação de sua oposição.

BREVE APORTE SOBRE A ABSTRAÇÃO ESPACIAL

“o passado e o futuro, enquanto estão na natureza, são o espaço, pois este é tempo negado”

Hegel (1936)

Desta maneira, tal objetualidade se torna um ser, uma lógica permissível, flexível e maleável – ao que pese todo o discurso sobre a rigidez – que a contrapelo se mostra uma desnecessidade da própria crítica. Estas substituições categoriais, entretanto, não são meras opções linguísticas, mas questões de método onde a ausência de crítica, se efetiva tão somente como um modo de ser do próprio moderno. Enfim, sujeito e objeto não se observaram em sua relação/cisão intrínseca, de modo que a materialidade do mundo posta como o objeto fora de mim, não se percebeu como esta relação e fez da crítica uma forma que apareceria como exclusividade do pensamento e não relação entre sujeito e objeto, o que leva à personificação das formas totalitárias de ser do moderno em sua dimensão de pensamento. A distinção entre crise do real e pensamento crítico, isto é, a não observação que o pensamento crítico vai *pari passu* com a crise objetiva das categorias do moderno resultou, como personificação teórica do totalitarismo econômico da modernização, numa romantização da própria crise.

O desenvolvimento das forças produtivas, ao contrário, se desvela como fundamento dos fenômenos hodiernos postos como crise da reprodução social, onde a violência do trabalho pelo não-trabalho impõe uma sociabilidade monetarizada pelo valor sem necessariamente produzir valor. Do que resulta certamente, um recrudescimento da violência na sua forma física, seja no cam-

po, na cidade, seja no interações, dada a crise da institucionalidade civil que era pressuposta como necessidade fetichista para as relações i-rationais postas como capital-trabalho.

Ao invés de se compreender a passagem do século XX para o século XXI como exposição das suas contradições imanentes que a noção de desenvolvimento das forças produtivas permitiria chegar, a precária noção de técnica, reducionismo romantizado da crise, totalizou uma compreensão/incompreensão de que era na materialidade do mundo que as contradições poderiam ser superadas, rescaldo iluminista que não observou a exacerbação da materialidade como irracionalidade a ser criticada, ou seja, a produção material como inevitabilidade posta sob as contradições entre capital/trabalho. Dada a forma objetiva de nossa inconsciência no moderno como forma do moderno mesmo, tão somente a esta negatividade a crítica deveria chegar, sendo todo pensamento propositivo – do bom, perverso, amigo, inimigo – um limite que deveria ser superado, visto que limitado no invólucro das categorias do moderno mesmo e, por isso, personificação do totalitarismo da sociabilidade na qual era partícipe enquanto pensamento.

Em outra linha, aquilo que apareceu como fetiche espacial, sendo este a possibilidade de não revelação das desigualdades sociais no e do espaço, esteve vinculado a esta dimensão fundamentalmente concreta e física, que isenta reconhecer as mediações abstratas como determinação que tornaram o espaço concreto um fetiche espacial. Tais abstrações, aliás, apresentam-se em Marx como formas de sociabilidade determinadas por abstrações as quais o tempo, como tempo de trabalho, se especifica numa simultaneidade determinante das formas de reprodução crítica do capital para com ele mesmo.

Não se trata, todavia, de se pensar uma abstração do ponto de vista daquilo que é estritamente mentado, mas de observar que a forma de ser contraditória da razão tautológica do capital – trabalho que tem por fim tão somente o mais trabalho – se efetiva na relação intemporal entre valor de uso e valor de troca – simultaneidade da identidade contraditória da mercadoria – como se fosse uma relação temporalmente posta, a partir do que a razão se efetiva como fetiche da irracionalidade própria da modernização.

Aquilo que é efetivamente uma restrição temporal, o tempo médio de trabalho que redefine a posição de cada capital em particular, uma abstração do próprio tempo, simultaneidade abstrata espacial que se veicula na mercadoria,

ainda que condição, se efetiva como restrição da reprodução social capitalista. Afinal, este tempo é ausência de tempo como relação capital trabalho, dado o imanente desenvolvimento das forças produtivas do capital.

Trata-se, por assim dizer, de uma forma fundamental da negatividade espacial abstrata da reprodução para com ela mesma, na medida em que, enquanto tal abstração, revela-se como condição, mas também negação da própria reprodução. Pois a redução desta negatividade temporal média, posta como tempo de trabalho é a separação entre trabalho produtivo e improdutivo, exacerbando o pôr deste último como limite da desfundamentação irracional da razão própria do capital.

A média social, no entanto, forma a unidade contraditória de todo tempo de trabalho que passa a se constituir como a abstração dos trabalhos particulares que assim define a validade destes – pela abstração em sua forma de média social. Formada a posteriori, regressa e destitui aquilo mesmo que foi o seu fundamento, isto é, os tempos de trabalhos particulares que se puseram maior que esta medida média social. Observa-se que a determinação definida por uma média (ela mesma unidade intemporal) não se efetiva de modo sucessivo linear, mas como simultaneidade negativa e intemporal, a saber, espacial. Isto, particularmente, por dois motivos expostos a seguir:

Primeiro, o fato de que todo tempo de trabalho, definido pelo capital individual, se faz como uma atemporalidade em relação à média que o define, ou seja, é a forma simultânea de ser entre ele e a média que regride dizendo de sua validade e, assim, de sua efetividade social.

Segundo, trata-se de observar que cada momento do capital é, necessariamente, uma forma de ser de sua totalidade determinada, assim, pelo seu conceito de acumulação. Destaque-se, ainda, que todo momento (no sentido intemporal de Hegel): mercadoria, força de trabalho, capital constante etc. são possíveis de serem categorias do capital se e somente se forem a unidade entre acumulação e sua expressão particular. De modo que o raciocínio temporal de que primeiro produz para depois acumular, não revelando a intemporalidade entre categorias e a regência do conceito, põe razão na forma irracional da negatividade própria da modernização. É justamente essa negatividade temporal que torna possível a consideração de que o espaço é uma abstração, e não veículo de abstrações, o que não o distinguiria, sob nenhuma medida, daquilo que se constitui a materialidade da mercadoria enquanto valor de uso. Em

outros termos, a abstração veiculada na mercadoria – como forma social é este negativo tempo de trabalho, que torna possível o espaço se pôr em sua forma abstrata, metafísica – revela, como categoria analítica, as contradições entre razão e irracional.

Levado ao extremo o problema, observe-se a análise de Hegel sobre o espaço geométrico. Para Hegel (1936) se o espaço se põe como o conceito indiferenciado de sua unidade consigo mesmo, como igualdade abstrata, essa unidade é, de qualquer forma, a negação de suas determinações, de modo que, assim, se faz já determinado enquanto conceito. Isso resulta na consideração de que a sua forma geométrica, enquanto superfície, é a intemporalidade de duas negações, pois para ser esta superfície é o negativo do ponto que é a forma negativa da linha. Nesses termos, o espaço é essa dupla negatividade enquanto sua identidade. Para efetivar tal negatividade como conceito determinado por seus momentos constituintes deve, necessariamente, ter destituído a sua condição abstrata de eliminação do negativo que seria a sua forma de superfície sem nenhuma negatividade. Isto, no entanto, seria mesmo o próprio tempo. Tempo e espaço, em Hegel (1936), mesmo da geometria, se fazem numa relação negativa em que a passagem, intemporal, de um para outro se realiza pela negatividade em que cada um é identidade negativa do outro e, assim, de si mesmo como o outro de si. Visto que o tempo é o mero presente – sendo outras suas dimensões (passado e futuro) os termos da memória ou da esperança – pensar o espaço pelo tempo é retirar as determinações daquele ficando a superfície como aquela igualdade para consigo mesmo abstrata.

O tempo, unidade negativa da exterioridade, é algo de simplesmente abstrato e ideal. O tempo é o ser que, enquanto é, não é, e, enquanto não é, é; o devenir intuído; o que quer dizer as diferenças simplesmente momentâneas ou se negam imediatamente, ou são determinadas como diferenças extrínsecas, isto é, externas a si mesmas (HEGEL, 1936, p. 243).

Para além de uma noção geométrica de espaço, pois que este não é, necessariamente, o caso da discussão posta a partir do espaço social, fiquemos com a lógica imanente entre tempo e espaço de Hegel da *Filosofia da Natureza*¹⁷ (1936). No sentido de que se tempo é a relação negativa do espaço, isto significa

¹⁷ Para Hegel não se trata da natureza simplesmente, mas do pensamento humano que se faz como tal. Assim, a filosofia de Hegel é uma reflexão sobre a razão e não sobre as coisas estritamente materiais. Aí isto não ser uma regressão à física.

dizer sobre a eliminação – na forma de tempo – das contradições postas como a própria identidade do espaço. Sob uma análise social, trata-se de uma forma de pensamento que não leva em consideração as contradições como identidade espacial do real. Aliás, Hegel já apresentava o problema em sua *Ciência da Lógica* (1968), quando expressa o fato de que a unidade contraditória do ser ou mesmo do algo, só é possível de ser considerada, na medida em que a contradição entre o positivo e o negativo não poderia se fazer a partir de uma distensão temporal do pensamento visto a imediatividade dos contrários como tal unidade identitária. Enfim, o tempo se põe como a eliminação da contradição. O fato é que, para Hegel (1936), há unidade entre tempo e espaço, pois a consciência sobre a contradição elimina a eliminação da contradição (elimina o tempo) e a inconsciência da contradição (tempo) elimina o espaço, sendo isto mesmo a unidade negativa espaço-tempo. Não se trata de uma afirmação espaço temporal o que seria, na posição entre dois positivos, tão somente uma relação de exterioridade e, falando-se de espaço ou mesmo de espaço-tempo, tão somente a abstração tempo seria a lógica movente da análise.

Em outros termos, pensado pela dialética hegeliana, o tempo é a forma vazia de pensamento (intelecto) que carece ser superada. É tão somente nessa medida, de sua superação, que a mesma ganha em importância. Daí a pertinência de um pensamento negativo e não reafirmação positiva e positivista de um termo em relação a outro. Para Hegel, no entanto, é o pôr do pensamento como esta razão negativa entre tempo e espaço que se constitui propriamente uma razão negativa espaço temporal em que se efetiva a própria noção de lugar.

O espaço é em si mesmo a contradição da exterioridade indiferente e da continuidade indiferenciada, a pura negatividade de si mesmo e a passagem, primeiramente, para o tempo. Igualmente o tempo, – pois os seus momentos reunidos e opostos se negam, um ao outro, imediatamente, – é o cair imediato na indiferença, na exterioridade indiferenciada, ou seja, no espaço. Assim, no espaço, a determinação negativa, o ponto que exclui os demais, não é somente em si segundo o conceito, mas é posto e é concreto em si mediante a negatividade total, a qual é o tempo. O ponto, tornado assim concreto é o lugar (HEGEL, 1936, p. 247, grifos do autor).

Desta maneira, a concretude do espaço e a do tempo se põem como formas de pensar que se contradizem através de uma unidade. Sendo o espaço a contradição da unidade indiferenciada, pensado como não contradição, como sua forma primeira de pensamento, é a sua passagem para o tempo que então é o

cair na imediaticidade indiferenciada, abstrata e, no entanto, sem contradição, que é o espaço enquanto tempo. Posta a relação entre o contraditório (espaço) e o abstrato (tempo), o não contraditório, trata-se de observar a condição concreta de tempo e espaço, pelo ponto, que faz de tal relação o lugar como o movimento desta passagem negativa entre tempo e espaço mesmo. Daí a sua concretude, isto é, forma de pensamento que desvela as determinações postas como negatividade identitária. No entanto, a dialética hegeliana trata de observar a resolução dos contrários como sentido da contradição mesma.

De um ponto de vista da dialética marxiana, contudo, o que se tem é uma relação espaço temporal em que esta passagem negativa entre tempo e espaço, ao que pese sua existência, não se efetiva como resolução conceitual ou concreta, nos termos de Hegel (1936). Pois as contradições para Marx (1988), ainda que existentes, são a forma pela qual a distinção entre o positivo e o negativo não concilia os contrários através do que se depõe, em Marx, a própria relação entre forma e conteúdo, como expusemos mais acima. Desta maneira, a modernização não se põe como a relação negativa entre espaço e tempo nos termos de Hegel (1936)¹⁸. Trata-se, enfim, das contradições i-rationais que ao não se conciliarem os termos da contradição, tão somente a forma se sobrepõe ao conteúdo, mas nesta i-razão espacial, o tempo se apresenta como fetiche de razão numa i-razão então efetivada como forma de sociabilidade. É deste ponto de vista que se especifica a relação espaço-temporal na dialética de Marx de *O Capital*, em que as formas simultâneas (por exemplo, a expansão do capital simultânea à queda tendencial da taxa de lucro) e i-rationais do capital, vistas sob a perspectiva do tempo, eliminam, como forma de consciência, as contradições que deveriam ser desveladas. Aqui chega-se ao ponto em que se as formas intemporais da contradição da modernização são necessidade de sua reprodução, ao mesmo tempo, são o seu próprio limite. Daí a importância de não se tomar o espaço como o elemento concreto da realidade abstrata de uma sociabilidade posta como capital. Ao mesmo tempo, não se pode nesta sociabilidade derivar a relação meramente afirmativa entre espaço e tempo (espaço-tempo) porque inclui o fetiche como explicação sem desvelar a própria contradição. A sobredeterminação

¹⁸ “O passado e o futuro do tempo enquanto estão na natureza, são o espaço, pois este é o tempo negado.”(HEGEL, 1936, p. 245, grifos do autor).

da forma, no entanto, simultaneidade (espacial) de si para consigo mesma se faz socialmente e, dentre outros modos, através da própria relação entre equivalente geral e tempo social de trabalho. Senão, vejamos o resultado disso enquanto sociabilidade.

A independência do dinheiro levada ao extremo em relação ao próprio valor – a ascensão aos céus do dinheiro, na expressão de Robert Kurz (1994) – constituindo uma sociabilidade que se ficcionaliza enquanto material e produtora de material, resultado do próprio capital fictício, torna ainda mais premente o fetichismo de concretude enquanto ciência, numa realidade em que as abstrações ganham o estatuto de ficcionalidade, isto é, numa sociabilidade em que a abstração da abstração trabalho é uma ficcionalização da própria materialidade exacerbada daquilo que ela mesma põe como resultado de sua abstração. Em última instância, o capital fictício é também uma forma de inconsciência que ficcionaliza as categorias em crise do capital. A ficção, assim, não está em sua apresentação cinematográfica, esta tão somente evita compreender que ela se faz como ficcionalização categorial social da independência crítica do dinheiro em relação à valorização do valor.

A crítica da modernização torna-se possível na medida em que se permite revelar a crise categorial, ou seja, das categorias que constituem o próprio capital e na medida em que tal crítica seja uma revelação da crise e de suas determinações. A tarefa advém, contudo, justamente pelo fato de que a crise, ao destituir as categorias do moderno, não apresentando outra coisa que não seja a sua própria destituição, põe uma crise do próprio pensamento sobre a crise, como expõe Lefebvre (2009). Isto repõe o pensamento reformador como aquele que preponderantemente atinge a capacidade de se inserir no cânone acadêmico e na indústria editorial. Não sem motivos, a própria crise da crítica coincide com o assassinato teórico de Marx por uma teoria reformadora de tais categorias e, por isso mesmo, anacrônica, porque desenvolvimentista, numa restauração mal feita da colagem do pensamento aos desígnios do Estado porque este também vivencia a sua crise a mais fundamental.

O reclame por uma teoria praticista advém, justamente, da impossibilidade de uma crítica categorial, nos termos de Robert Kurz (2007), pois que se trata de observar tal reposição, como não crítica, na medida em que não se põe um pensamento para além do fetiche categorial da modernização. Se não se põem outras categorias como forma de consciência, a compreensão dos limites das

categorias postas é o que contempla o alvo da crítica. Somente através de uma compreensão da metafísica do moderno seria possível transcender um pensamento empirista, físico o qual fetichiza o moderno como eterno presente, pondo a superação como juízo de valor e não como determinação (contraditória) identitária dela mesma.

A forma de ser desta ficcionalidade teria objetivamente deposto os termos da crítica àquilo que se constituiu numa concepção espaço-temporal possível através da própria noção de valorização do espaço. Dada a dimensão concreta que o próprio espaço adquiria na análise posta, a valorização não encontrava limites categoriais justamente porque, ainda que produto social, o seu valor se fazia imanente, pois que produzir espaço era observado mais pelo trabalho material do que pela abstração espacial que a restrição temporal enquanto média social se fazia determinante. A concretude, assim posta, levou os limites da crítica numa perspectiva externa que se fez pela análise das lutas sociais entorno daquilo que passou a se denominar de consumo coletivo do espaço ou da cidade. Tratou-se de uma abordagem classista e institucional daquilo que se considerou chamar de o direito à cidade. A renda da terra urbana, assim, torna-se uma ontologia dentro da universalidade do capital, porque sempre vista como um de seus momentos constituintes, sem se inserir nunca, neste marxismo, como elemento desvelador da crise da valorização do valor.

O fato é que, dada a crise imanente da razão irracional do capital, aquele ramo produtivo (o setor imobiliário urbano) que se constituía como o plano possível de expansão de capitais ociosos, tornou-se uma constrição da reposição ampliada do mesmo na medida em que a própria valorização do valor não mais se colocou como lastro de valor trabalho capaz de fomentar uma remuneração destes capitais, então fictícios. Assim, a própria noção de valorização do espaço coloca-se em crise dada a formação de preços que se fazem mais pelo volume de capitais financeiros que não se valorizam do que pela capacidade que a sociedade tem de produzir valor através de tal produção espacial. Nestes termos, uma vez mais, vista a sociedade estritamente pela dimensão de sua materialidade e não pela metafísica determinante de sua efetividade, o fetichismo tão somente buscou explicitar razão naquilo que como i-racional deveria ser desvelado. Sendo esta razão a defesa de que o capital se autorreproduzia, ao invés de se negar, isto se pôs, aliás, ilusoriamente como a crítica.

* * *

O limite lógico desta reprodução só se faz possível de ser observado na medida em que o desvelamento do fetiche fisiocrata que justifica como razão os termos de uma irracionalidade dela para com ela mesma se apresenta como a contradição entre o abstrato e o concreto, entre razão e irrazão, sendo o concreto a determinação do pensamento que se efetiva como forma fetichista do pensar sobre o moderno. É como tal fetiche e não como explicação do Real moderno que o concreto, no entanto, deve ser posto no âmbito da totalidade social (abstrata-concreta-abstrata).

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Sobre sujeito e objeto*. In: <http://www.geocities.com/paris/Rue/5214>, acesso em 01/09/2009. P.1-15.
- DAMIANI, Amélia Luisa. A geografia que queremos. *Boletim Paulista de Geografia*, n. 83, 2005. P. 57-91.
- EINSTEIN, Albert. MINKOWSKI, Hermann. *Textos fundamentais da física moderna*. Volume I. princípio da relatividade: Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- FAUSTO, Ruy. *Dialética marxista, dialética hegeliana: A produção capitalista como circulação simples*. São Paulo: Brasiliense, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- _____. *Marx. lógica e política*. Tomos I e II. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GRESPAN, Jorge Luís da Silva. *O negativo do capital. O conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. Hucitec, FAPESP, 1999.
- HERF, Jeffrey. *O modernismo reacionário. Tecnologia, cultura e política na república de Weimar e no 3º Reich*. São Paulo e Campinas: Ensaio e Editora da Unicamp, 1993.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência de la lógica*. Tradução: Augusta e Rodolfo Mondolfo. Argentina: Solar/Hachette, 1968.
- _____. Filosofia da natureza. Espaço e tempo. In: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Tradução: Livio Xavier. São Paulo: Imprensa Comercial, 1936. P. 240-249.
- KANT, Immanuel. Estética transcendental. In: *Crítica da razão pura*. Vol. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1980. P. 1-56.
- KURZ, Robert. *O colapso da modernização. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- KURZ, Robert. *Cinzentos é a árvore dourada da vida e verde a teoria*. O problema da práxis como evergreen de uma teoria reduzida do capitalismo e a história das esquerdas. In: www.obeco.planetaclix.pt/rkurz288.htm, 2007. Acesso em 30/04/2008.
- KURZ, Robert. *A ascensão do dinheiro aos céus*. In: www.obeco.planetaclix.pt/rkurz101.htm, 1994. Acesso em 30/04/2008.

LEFEBVRE, Henri. Da teoria das crises à teoria da catástrofe. Trad. Anselmo Alfredo, Carolina Massuia de Paula e Thomas Ficarelli, In: *GEOUSP*. Revista de Pós-Graduação em Geografia. DG-FFLCH-USP, n. 25 São Paulo, 2009. P. 138-152.

LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del tradicionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1959.

_____. *História e Consciência de Classe*. Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. *O capital*. Para a crítica da economia política. 3 livros, 5 volumes. São Paulo: Abril, 1988.

MINKOWSKI, Hermann. Espaço e tempo. In: LORENTZ, Hendrik Antoon. EINSTEIN, Albert. MINKOWSKI, Hermann. *Textos fundamentais da física moderna*. Volume I. princípio da relatividade. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. P. 93-124.

NEWTON, Isaac. Definições. In: *Principia. princípios matemáticos de filosofia natural*. Trad. Trieste Ricci...[et al]. São Paulo: Nova Stella: EDUSP, 1990. P. 1-15.

POSTONE, Moishe. Anti-semitism and national socialism. In: www.autodidactproject.org/other/postone1.html. Acesso em 25/02/2007.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. Técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

SOJA, Edward W. *Geografias Pós-Modernas: A reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1993.

Recebido em: 30/09/2009

Aceito em: 23/10/2009