

CAPITALISMO, MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: considerações “quase inoportunas”

CAPITALISM, MODERNITY AND POST-MODERNITY: “almost inopportune” considerations

CAPITALISMO, MODERNIDAD Y POST-MODERNIDAD: consideraciones “casi inoportunas”

Helton Messini da Costa¹

RESUMO

O texto aqui exposto é resultado de um conjunto de reflexões que propõe esboçar um exame sobre as contradições da crítica pós-moderna à modernidade e, com ela, a atualidade da crítica socialista à modernidade capitalista. O estudo, embasado por ampla investigação bibliográfica, parte do atual contexto geral de acumulação capitalista, em sua fase de crises e recrudescimento neoliberal que acentua uma série de catástrofes – concentração de riqueza e miséria, emergência climática, ascensão de grupos, movimentos e partidos de extrema direita e neofascistas etc. – para distinguir modernidade e capitalismo e, com isso, apontar para as possibilidades e insuficiências da crítica pós-moderna, destacando a relevância da crítica inaugurada por Marx e Engels. Conclui-se preliminarmente no estudo que, ao direcionar precocemente e imprecisamente a avaliação das contradições da sociabilidade do capital como contradições necessariamente da modernidade, a crítica pós-moderna criou suas próprias contradições, contribuindo para o apagamento da luta de classes como fundamento da história moderna.

PALAVRAS-CHAVE: Modernidade. Pós-modernidade. Capitalismo.

ABSTRACT

The text presented here is the result of a set of reflections that aims to outline an examination of the contradictions of the postmodern critique of modernity and, with it, the relevance of the socialist critique of capitalist modernity. The study, based on extensive bibliographical research, starts from the current general context of capitalist accumulation, in its phase of crises and neoliberal upsurge that accentuates a series of catastrophes - concentration of wealth and misery, climate emergency, the rise of extreme right-wing and neo-fascist groups, movements and parties, etc. – in order to distinguish between modernity and capitalism and thus point to the possibilities and shortcomings of the postmodern critique, emphasising the relevance of the critique inaugurated by Marx and Engels. The preliminary conclusion of the study is that by prematurely and imprecisely evaluating the contradictions of capitalist sociability as necessarily

¹ Doutor em Educação pela Universidade Federal Fluminense - UFF com bolsa CNPq. Mestre em Educação pela Universidade Federal Fluminense - UFF com bolsa CAPES. Especialista em História, Sociedade e Cultura pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP. Graduado em História. Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Política e Educação - NuFiPE vinculado à Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense - UFF, do Grupo de Pesquisa Trabalho, Arte e Educação, vinculado ao Instituto Benjamin Constant - IBC e do Grupo de Estudos e Pesquisa Os Impactos do Conservadorismo na Educação Brasileira, da Universidade Federal Fluminense.

contradictions of modernity, postmodern critique has created its own contradictions, contributing to the erasure of the class struggle as the foundation of modern history.

KEYWORDS: Modernity. Post-modernity. Capitalism.

RESUMEN

El texto que aquí se presenta es el resultado de un conjunto de reflexiones que pretenden esbozar un examen de las contradicciones de la crítica posmoderna de la modernidad y, con ello, la pertinencia de la crítica socialista de la modernidad capitalista. El estudio, basado en una amplia investigación bibliográfica, parte del contexto general actual de la acumulación capitalista, en su fase de crisis y auge neoliberal que acentúa una serie de catástrofes - concentración de la riqueza y la miseria, emergencia climática, auge de grupos, movimientos y partidos de extrema derecha y neofascistas, etc. - para distinguir entre modernidad y capitalismo y señalar así las posibilidades y carencias de la crítica posmoderna, haciendo hincapié en la pertinencia de la crítica inaugurada por Marx y Engels. La conclusión preliminar del estudio es que, al evaluar prematura e imprecisamente las contradicciones de la sociabilidad capitalista como contradicciones necesariamente de la modernidad, la crítica posmoderna ha creado sus propias contradicciones, contribuyendo a borrar la lucha de clases como fundamento de la historia moderna.

PALABRAS CLAVE: Modernidad. Posmodernidad. Capitalismo.

INTRODUÇÃO

*Na minha rua estão cortando árvores
botando trilhos
construindo casas.*

*Minha rua acordou mudada.
Os vizinhos não se conformam.
Eles não sabem que a vida
tem dessas exigências brutas.*

*Só minha filha goza o espetáculo
e se diverte com os andaimes,
a luz da solda autógena
e o cimento escorrendo nas fôrmas*

[*Rua Diferente*, em *Alguma poesia*, de Carlos Drummond de Andrade, (1930) 2022].

As primeiras décadas do século XXI manifestaram por todo o mundo um vasto conjunto de contradições. Da eclosão de crises econômicas, como a que presenciamos em 2007 e que permanece insolúvel (Maito, 2013), ao avanço político e social de movimentos e partidos conservadores e reacionários da extrema direita em várias partes do mundo, os quais explicitam seus acenos a uma série de elementos que revolvem o fascismo histórico (Neto, 2023), passando pelo aprofundamento da racionalidade neoliberal e seus

programas de austeridade que amplificam a concentração de riqueza e miséria, o assombro de uma Pandemia global que ceifou milhões de vidas por todo o mundo e, não obstante, a questão da emergência climática, são intensas e profundas as contradições econômicas, sociais, políticas, éticas e estéticas que redefinem o contexto global de acumulação capitalista em uma conjuntura, no mínimo, catastrófica.

Este conjunto de contradições, particularmente em seus aspectos econômicos, políticos e estéticos está sujeito a inúmeras formas de análises e críticas, desde aquelas que apontam para o colapso do mundo moderno a partir dos anos 1970 e, neste sentido, equiparam modernidade e capitalismo às que localizam historicamente a fase atual do capitalismo neoliberal como um resultado possível de um conjunto de lutas, contradições e correlações de forças. Da primeira emerge a crítica pós-moderna à modernidade, ao passo que, a segunda remonta a crítica da *práxis* constituída por Marx e Engels.

Deste modo, o exercício de reflexão que esboçamos nestas páginas pretende localizar a crítica ao moderno exercida pelo campo estético e político autodenominado pós-moderno examinando suas tensões e contradições, assim como, identificar a atualidade da crítica moderna à sociabilidade do capital e suas possibilidades dentro do contexto atual de crises e catástrofe capitalista. Trata-se, no entanto, da exposição de um estudo preliminar, uma primeira investigação que manifesta, a partir da revisão da bibliografia específica e de análises qualitativas, contribuições para pensarmos oportunamente na atualidade do programa socialista para o século XXI.

Não obstante, a exposição apresenta-se com características de ensaio, contudo, mobiliza uma série de autores que navegaram pela crítica ao moderno e ao pós-moderno, tais como, como Harvey (1992), Jameson (2006), Eagleton (1998), Anderson (1999), Foucault (2002) Krenak (2019), entre outros e, para fins de organização da leitura propõe uma divisão em duas partes: a parte pós-moderna e parte moderna; além de dedicar algumas páginas ao final para considerações e apontamentos que ensejam uma conexão, oferecendo contribuições para o debate sobre possíveis saídas para as crises e catástrofes intensificadas pelo capital no século XXI.

PÓS-MODERNIDADE

Conta-nos Celso Frederico (2013), um episódio a respeito de um seminário organizado por Lucien Goldmann em 1968, com a presença, além do próprio organizador, de Agnes Heller – representando Lukács – e Theodor Adorno. As divergências sobre as posições teórico-políticas e estéticas, a muito conhecidas entre os integrantes da mesa,

estimulavam a expectativa do público para um debate acirrado. No entanto, a despeito das discussões inflamadas, o episódio ficara marcado por outro motivo. A partir do relato de Agnes Heller, Celso Frederico (2013) descreve-nos que em certo momento do debate:

Um jovem ocupou a tribuna e falou com irritação e enfado: Lukács, Adorno e Goldmann são os três a mesma coisa. São membros da Sagrada Família. Ao apoiar a autonomia da obra de arte estão buscando a salvação em uma imagem celestial do mundo. Os três estão ultrapassados, são burgueses e desprezíveis. Em seu lugar necessitamos de Arrabal². Um coro de gente jovem fez eco de suas palavras. ‘Arrabal, Arrabal’, gritavam. Foi então que nasceu a pós-modernidade. Em um minuto mudou toda a cena. Adorno, Goldmann e eu, que representava Lukács, terminamos no mesmo lado da proverbial barricada. Em vez de criticar, começamos a apoiar-nos uns aos outros. Os elementos comuns de nossos critérios repentinamente se tornaram mais importantes que os que nos separavam. A defesa da autonomia da obra de arte implicava a defesa de uma possível unidade de subjetividade e objetividade: a defesa de um juízo estético determinado que não era simplesmente uma questão de gosto pessoal. Implicava assumir que devem existir certas pautas para julgar a qualidade e a importância das obras de arte, que a distinção entre ‘superior’ e ‘inferior’ é válida e que é da máxima importância, inclusive assunto de vida ou morte, apoiar umas obras de arte e rechaçar outras (FREDERICO, 2013, p. 130 *apud* HELLER, 1987, p. 177).

Outro episódio, desta vez descrito por David Harvey (1992), faz menção ao esteta e arquiteto estadunidense Charles Jencks (1939 – 2019). Jencks, datou de 13h32m de 15 de julho de 1972 “[...] o final simbólico do modernismo e a passagem para o pós-moderno” (HARVEY, 1992, p. 45), ou seja, o momento exato em que “[...] o projeto de desenvolvimento de habitação Pruitt-Igoe, de St Louis (uma versão premiada da ‘máquina para a vida moderna’ de Le Corbusier), foi dinamitado como um ambiente inabitável para as pessoas de baixa renda que abrigava”, (HARVEY, 1992, p. 45, conforme o original). A implosão, para Jencks, de um projeto inspirado em Corbusier representaria a implosão dos mais concisos conceitos da arquitetura moderna. Em seu lugar, projetos de “[...] blocos-torre ornamentados, praças medievais e vilas de pesca de imitação, habitações projetadas para as necessidades dos habitantes, fábricas e armazéns renovados e paisagens de toda espécie reabilitadas [...]” (HARVEY, 1992, p. 45-46).

Decerto, o que se convencionou a chamar-se de pós-modernidade não nascera, obviamente, nos episódios acima descritos. Eles, os episódios, a seu turno, manifestavam tensões e contradições que denotavam mudanças de paradigmas nas artes, na literatura,

² Escritor, dramaturgo e cineasta espanhol radicado na França.

na arquitetura, na filosofia, na historiografia, nas ciências etc. e, dessa forma, recuperar seus sentidos pode indicar-nos possibilidades de compreender a essência das mudanças que estavam em curso naquele momento.

Uma breve investigação sobre os usos do termo pós-moderno leva-nos a algumas décadas pregressas. Ainda em meados da década de 1930, como nos lembra Perry Anderson (1999) ao fazer uma espécie de genealogia dos usos do termo pós-moderno, a expressão *postmodernismo* fora utilizada pelo crítico literário hispânico, Federico de Onís Sánchez (1885-1966), referindo-se “[...] a um refluxo conservador dentro do próprio modernismo” (ANDERSON, 1999, p. 10) e opondo-se a este refluxo com a proposição de um ultramodernismo referido em uma antologia de poetas de língua espanhola que organizara em 1934 onde: “[...] seu panorama de ‘ultramodernismo’ terminava em Llorca, Vallejo, Borges e Neruda” (ANDERSON, 1999, p. 10, conforme o original).

Entre idas e vindas, retomadas e abandonos do termo pós-moderno e/ou pós-modernismo, observou-se desde significados que expressavam a decadência e falência do mundo moderno, como a proposição do sociólogo estadunidense Chales Wright Mills (1916 – 1962) e do escritor e crítico literário de mesma nacionalidade Irving Howe (1920 – 1993), ambos, como indica Perry Anderson (1999), personagens da esquerda nova-iorquina dos anos 1950 e 1960 até, por outro lado, significados que ansiavam por expectativas de modernização do moderno, como as vistas em tons expressamente idealistas no poeta estadunidense Charles Olson (1910 – 1970). Ainda nos anos 1950, de fato, pós-moderno e/ou pós-modernismo passara a designar, por um lado, como categoria estética, uma ruptura com o modernismo e seus cânones, enquanto por outro, como concepção histórica, marcara para seus defensores, como os historiadores François Furet (1927 – 1997) e Georges Duby (1919 – 1996) ou o filósofo Jean-François Lyotard (1924 – 1998), entre outros, ao longo das décadas seguintes, uma crise da racionalidade.

Com efeito, seja em termos de método ou de categoria estética e mesmo na relação entre estes, nosso interesse central neste primeiro momento é encontrar um conjunto de ideias, ainda que não necessariamente coesas – pistas –, que denotem a especificidade da crítica ao moderno. Drummond (1902 – 1987) ressaltou as contraditórias “exigências brutas” da modernidade no poema que abre esta exposição, observadas na relação passado e presente e representadas pelos “seus vizinhos” e sua “filha”, bem como, as “exigências brutas” igualmente retratadas no cinema de Jacques Tati³ (1907 – 1982). Sabemos de

³ Cineasta francês cujos trabalhos como, *Les Vacances de monsieur Hulot*, de 1953 ou *Mon oncle*, de 1958, abordam questões relacionadas às contraditórias “exigências” da modernidade.

antemão, com o debate entre Agnes Heller, Adorno e Goldmann, assim como, com a datação de Jencks, tratar-se primeiramente de uma recusa estética e epistemológica e, neste sentido, a ênfase à Escola de Frankfurt, ao marxismo de Lukács, a arquitetura modernista e a racionalidade moderna centra com exatidão a questão da crítica as concepções de matriz hegeliana e, não obstante, marxistas de totalidade e objetividade.

No primeiro caso ou, no que diz respeito à questão da totalidade, como examina Harvey (1992), há um deslocamento dos esquemas que enfatizavam certos parâmetros para uma universalidade ou uma ontologia, e com ela uma concepção de totalidade como processo histórico-social para “[...] uma total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico [...] como se isso fosse tudo o que existisse” (HARVEY, 1992, p. 49). Uma pesquisa histórica disposta a constituir explicações metanarrativas estaria por certo, nestes novos deslocamentos, lidando com uma impossibilidade e, por isso, a ênfase na narrativa, na micro-história, na história dos costumes, na história das mentalidades, no relativismo cultural e em fenômenos autocentrados.

É contumaz, a esse respeito, a afirmação de Jameson (2006a) sobre a história ser “[...] a primeira vítima do período pós-moderno” (JAMESON, 2006a, p. 15), isto é, o fato da crítica estética ao modernismo direcionar-se à crítica epistemológica à historiografia modernista revela senão, um desinteresse ou mesmo uma incapacidade de pensar, seja o presente ou o passado como partes de um todo, muito embora, como nos lembra Terry Eagleton (1998), não nos surpreenda “[...] o descrédito teórico da ideia de totalidade [...] numa época de derrota política para a esquerda” (EAGLETON, 1998, p. 37). E há também de se considerar, neste caso, o retorno ao pensamento de Friedrich Nietzsche, conforme argumenta Harvey (1992) e sua exaltação ao “[...] profundo caos da vida moderna e a impossibilidade de lidar com ele com o pensamento racional” (HARVEY, 1992, p. 49). Em Nietzsche, aliás, repousara parte significativa da base filosófica da crítica pós-moderna, isto porque trata-se de um pensador, o primeiro grande pensador do Ocidente, como afirma Losurdo (2016), a direcionar todos os seus esforços a crítica ao conjunto do que se constituía modernidade, sendo “[...] capaz de repensar toda a história do Ocidente e de se colocar, bem além da atualidade, no terreno da “longa duração” (2016, p. 83).

A mesma exaltação observada na impossibilidade de lidar com o “caos moderno” e, não obstante, a opção e aceitação “[...] do efêmero, do fragmentário, do descontínuo” (HARVEY, 1992, p. 49), respostas às questões assinaladas pelo “caos moderno”, manifestam-se no deslocamento da verdade e da objetividade para o subjetivismo autocentrado, o relativismo cultural e o particularismo. Aqui, ciência, arte e

cultura, ao perscrutarem padrões universais, critérios para a ética, a verdade e o juízo estético, serão acusadas de confundir objetividade com objetivismo e ciência com cientificismo. O que não significa, por outro lado, que a postulação, independente da ordem social, de uma verdade absoluta, uma ciência neutra, bem como, uma cultura ou uma arte “imaculada” não sejam também tão problemáticas como seu contrário.

Se a questão é, desse modo, nem tanto para um lado e nem tanto para o outro, ao mesmo tempo em que, a experiência social exige-nos concretamente, queira ou não, o desenvolvimento de certos critérios objetivos para lidar com a vida cotidiana, então supõe-se que, ao menos a vida objetiva porte alguns juízos. Quais e a que critérios estarão submetidos estes juízos evoca uma disputa de poder que não pode ser observada a partir de narrativas isoladas, mesmo por que, Marx (2015), além de outros pensadores, já nos mostrou deveras que a vida social não é a soma das individualidades, mas a relação dialética entre o geral e o particular e, caso fosse essa soma das individualidades, o termo “social” perderia todo o sentido. Neste debate, em nossa apreciação, uma perfeita definição sobre a questão da objetividade é seguramente oferecida pelo escritor e poeta argentino Borges (1899 – 1986).

Em um texto intitulado *O idioma analítico de John Wilkins*, texto aliás, que servira de inspiração para Michael Foucault (2002) redigir, em 1966, o clássico *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (As palavras e coisas: uma arqueologia das ciências humanas), Borges (2007, p. 231), ao propor uma discussão sobre a classificação “taxonômica” dos animais realizada por “certa enciclopédia chinesa”, a qual sistematiza os animais de forma “incomum” à forma “científica” (europeia, ocidental), classificando-os como “pertencentes ao Imperador”, “embalsamados”, “sereias”, “que se agitam como loucos”, “incluídos nesta classificação”, “inumeráveis”, “que de longe parecem moscas”, “desenhados com um finíssimo pincel de pelo de camelo”, “que acabam de quebrar o vaso” etc., parece evidenciar o caráter relativo da linguagem e da objetividade da realidade, assim, o que seria percebido outrora como critério de verdade, ciência e mesmo modo de organização social por determinada cultura, pareceria ultrapassado ou mesmo bizarro para outra.

Foucault (2002) parte deste princípio para justificar a natureza fragmentada e relativa da linguagem e da realidade, justificando com Borges (2007) o caráter arbitrário da objetividade e da sistematização de universais. Todavia, escapa ao filósofo francês que, se por um lado, como nos lembra Mário Duayer (2015), Borges finaliza *O idioma analítico de John Wilkins* inferindo que “[...] todas as classificações do Universo são

arbitrárias” (DUAYER, 2015, p. 95), por outro, define lucidamente a relevância dos critérios de verdade, da objetividade e da totalidade, como processo histórico-social – independente da arbitrariedade que estas categorias possam expressar quando arrastadas para diferentes contextos sócio-históricos – quando afirma que:

A impossibilidade de penetrar o esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, mesmo sabendo que eles são provisórios. O idioma analítico de Wilkins não é o menos admirável desses esquemas. Os gêneros e espécies que o compõem são contraditórios e imprecisos; o artifício de as letras das palavras indicarem subdivisões e divisões é, sem dúvida, engenhoso (BORGES, 2007, p. 231).

A definição de Borges, assegura Duayer (2015, p. 95), “discrepa totalmente da sustentada por Foucault”, pois, “[...] se os esquemas humanos são condição insuprimível da prática, segue-se que, embora provisórios, falíveis, são objetivos”. Neste sentido, não somente é perfeitamente possível a definição prática e objetiva de critérios da verdade, juízos estéticos, constituição de universais comuns, bem como, a postulação da categoria totalidade, processo histórico-social, como o é fundamental para a organização dos esquemas humanos que deverão, observados em sua ontologia, dentro de certos contextos temporais e espaciais, mediar a vida humana. Em vista disso, mesmo o “esquema divino do universo” deve estar submetido à necessidade ontológica de produção dos “esquemas humanos” e, portanto, submetido à objetividade da consciência pois, conforme aponta Lukács (2018, p. 21): “A base de qualquer conhecimento correto da realidade, [...] é o reconhecimento da objetividade. Qualquer interpretação do mundo exterior nada mais é do que um reflexo, por parte da consciência humana, do mundo que existe independentemente da consciência”. A questão que se impõe, deste modo, no planejamento e constituição de “esquemas humanos” é uma questão de poder que, por sua vez, na quadra histórica representada pela sociabilidade do capital manifesta-se, em sua totalidade, precisamente na luta de classes, em suas nuances e particularidades.

Aqui, é preciso inferir que a modernidade e seu aparato iluminista é justamente o resultado do planejamento e da constituição de certos “esquemas humanos” por parte da Europa ocidental em um determinado tempo histórico e que, portanto, como resultado de “esquemas humanos provisórios” comporta uma série de contradições, das quais, as mais elementares, desde Hegel, passando por Marx, Engels, Nietzsche, Gramsci, Benjamin etc. até os chamados pensadores pós-modernos, serão, de formas distintas, problematizadas. Não é pretensão nossa organizar um inventário destas problematizações seguindo uma

linha histórica de cada autor, até porque, tal esforço tenderia ao infinito. Basta, para o exercício que propomos, comparar em linhas gerais a crítica que remonta à tradição marxista e aquela que se expressa no delineamento pós-moderno.

MODERNIDADE

Todavia, uma primeira investida que intencione apreender às contradições da modernidade não pode desconsiderar o que pode, a princípio, parecer tratar-se de uma obviedade: quando falamos em capital e modernidade não estamos falando necessariamente da mesma coisa, embora de fato, possamos seguramente afirmar que o desenvolvimento capitalista só foi possível mediante as conquistas técnicas, estéticas e filosóficas da modernidade, questão que Marx e Engels (2017) reiteram no *Manifesto Comunista*, Lukács (2013) aponta na *Ontologia do ser social* e que não escapa as análises de Hobsbawm (2014). De outra ponta, não podemos afirmar com toda a certeza de que o contrário seja verdadeiro, isto é, que as conquistas técnicas, estéticas e filosóficas da modernidade foram em sua totalidade fundamentadas no desenvolvimento capitalista.

A esse respeito, vejamos por exemplo o argumento de Enrique Dussel (2016), em um artigo intitulado *Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação*. Dussel, ao propor uma comparação simétrica entre a história da modernidade europeia e a história de uma modernidade não europeia – haja vista a assimetria assinalada pelos séculos de colonização e com ela, de negação e silenciamento das culturas da periferia da modernidade da Europa ocidental – opta por separar a modernidade em três etapas: uma primeira “[...] que começa com a invasão da América pelos espanhóis” e com ela “[...] a ‘invenção’ do sistema colonial” (DUSSEL, 2016, p. 08, conforme o original). Esta “Primeira Modernidade, a Ibérica” (*Ibid.*, *Ibidem.*), segundo o autor:

[...] tem nuances muçulmanas na Andaluzia (a região foi a mais culta do Mediterrâneo no século XII) inspirada pelo humanismo renascentista italiano, firmemente implantado pela contrarreforma do cardeal Cisneros, pela reforma universitária dos dominicanos de Salamanca (cuja Segunda Escolástica já é “moderna” e não meramente medieval) e, logo depois, pela cultura barroca jesuíta, na figura filosófica de Francisco Suarez, que inaugura o pensamento metafísico moderno [...]. Dom Quixote é a primeira obra literária moderna de seu tipo na Europa, cujos personagens têm cada pé em um mundo diferente: ao sul islâmico e ao norte cristão, na cultura mais avançada de sua época, iniciando a Europa moderna. A primeira gramática de uma língua românica era espanhola, editada por Nebrija, em 1492. Em 1521,

a primeira revolução burguesa de Castela é esmagada por Carlos V (os moradores lutavam para defender suas jurisdições urbanas). A primeira moeda de prata mundial foi cunhada no México e no Peru, passando por Sevilha e, eventualmente, entesourada na China. É uma Modernidade mercantil, pré-burguesa, humanista, que começa a expansão europeia (DUSSEL, 2016, p. 08).

As segundas e terceiras etapas da modernidade estariam circunscritas, respectivamente, aos Países Baixos e à Inglaterra e à França. Etapas, segundo o autor, já devidamente burguesa e que alcançam sua plenitude com a Revolução Industrial “[...] financiada pelo colonialismo, expandindo-se pelo Norte da Europa, pela Ásia e, depois, pela África” (DUSSEL, 2016, p. 09). Nesta acepção, com Dussel, podemos inferir que o desenvolvimento capitalista é apenas parte, no que diz respeito à modernidade, de uma totalidade que congrega um desenvolvimento humanista, científico e cultural ao passo que, de outra ponta, inaugura o sistema colonial e sua correspondente barbárie. Nos termos de Lukács (2013), a modernidade computa a formação de complexos cada vez mais complexos do ser-humano e a superação de suas barreiras naturais. Um desenvolvimento carregado de contradições, que pode e deve ser observado para além de uma visão eurocentrada. Outra importante consideração com relação à análise de Dussel, reside no fato de que é perfeitamente possível observar este movimento de desenvolvimento humanístico, científico e cultural em distintas partes do mundo, concomitantes ao que se dera na Europa ocidental ou em diferentes temporalidades.

Portanto, a separação entre modernidade e capitalismo no contexto da Europa ocidental, ainda que, partes de uma mesma totalidade, é indispensável para o exercício de nossa argumentação. Primeiro porque nos ajuda a pensar a modernidade como um projeto de longa duração que, permeado paulatinamente pelo pensamento iluminista e, não obstante, por um conjunto de relações mercantis e jurídicas, reuniu inúmeros esforços na edificação de uma ordem racional e secular, a qual Gramsci (2005) enfatiza, em carta à sua cunhada Tatiana em dezembro de 1930 inferindo que, “[...] Lutero e a Reforma foram o início de toda a filosofia e da civilização moderna” (GRAMSCI, 2005, p. 457) no sentido de laicização da vida social, ponto basilar de uma total “reforma intelectual e moral”, isto é, “[...] uma nova cultura integral, que tenha as características de massa da Reforma protestante e do iluminismo francês e que tenha as características de classicidade da cultura grega e do Renascimento italiano” (GRAMSCI, 1999, p. 304).

Em segundo lugar, este exercício de distinção entre capitalismo e modernidade nos indica que a expansão capitalista foi, senão, uma das possibilidades do

desenvolvimento da modernidade, a possibilidade vitoriosa que, como tal, sempre pôde e continua em face de ser superada. E terceiro, evidencia que certas conquistas humanas, independentemente de onde e com quem elas surgiram devem ser encaradas como patrimônio de toda a humanidade e, que, nesta mesma direção, é perfeitamente possível seguir o curso de desenvolvimento da humanidade superando o sistema metabólico do capital. Logo, a mecânica clássica, por exemplo, anunciada na publicação da obra *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, em 1687 por Isaac Newton (1643 – 1727) – Newton, um aristocrata branco da Corte Britânica – é um patrimônio da humanidade e não um mero produto opressor da modernidade, mesmo que, no decorrer do desenvolvimento das forças produtivas do capital este patrimônio tenha resultado em opressão para milhares de pessoas.

Com efeito, pensando em modernidade como um fenômeno de longa duração que comporta demasiadas “exigências brutas” e, do mesmo modo, como nos indica Harvey (1992; 2015), devidamente inspirado em Hegel e Marx, como a imagem da “destruição criativa”, ou seja, a supressão dialética dos antigos laços medievais e seus “[...] mitos religiosos, valores tradicionais e modos de vida costumeiros para construir um admirável mundo novo a partir das cinzas do antigo” (HARVEY, 1992, p. 26), mesmo que, para isso, disponha-se a “[...] eliminar tudo e todos os que se ponham no caminho da concretização dessa visão sublime” (*Ibid.*, *Ibidem.*), é certo que as páginas do *Manifesto Comunista*, escritas em 1847 por Marx e Engels (2017) para a Liga dos Comunistas, constituem uma contundente e, em nossa apreciação, atual e efetiva dissecação do modo de vida moderno proporcionado pela burguesia, em todas as suas contradições e totalidade até então compreendidas. Para Hobsbawm (2011, p. 108, conforme o original), inclusive, “[...] impressiona a agudeza com que o *Manifesto* anteviu o futuro, então remoto, de um capitalismo enormemente globalizado”.

A época histórica em que reina o modo de vida burguês apresenta-se, segundo Tariq Ali (2017, p. 11), no “[...] último grande documento do iluminismo europeu” e, do mesmo modo, como afirmou Hobsbawm (2011, p. 98, conforme o original) no “[...] texto político mais influente desde a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, dos revolucionários franceses”, como época de “agitação permanente” (MARX; ENGELS, 2017, p. 25) e “falta de segurança”, onde “Tudo que era sólido e estável se desmancha no ar” (*Ibid.*, *Ibidem.*).

Contudo, a crítica de Marx e Engels (2017) disposta no *Manifesto* não é uma crítica abstrata a uma modernidade qualquer. Pelo contrário, resultado do contato direto

com a vida real das trabalhadoras e dos trabalhadores que formavam em Manchester, Londres e Paris, além de outras cidades, o alicerce material da modernidade. Para estas trabalhadoras e trabalhadores esta modernidade ao, por um lado, rasgar “[...] todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus ‘superiores naturais’” e afogar “[...] os fervores sagrados da exaltação religiosa” (MARX; ENGELS, 2017, p. 24, conforme o original) por outro deixou:

[...] subsistir apenas, de homem para homem, o laço frio do interesse, as duras exigências do ‘pagamento à vista’”. [...] Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; substituiu as numerosas liberdades, conquistadas duramente, por uma única liberdade sem escrúpulos: a do comércio. Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despudorada e brutal (MARX; ENGELS, 2017, p. 24, conforme o original).

Aqui, se do ponto de vista da forma, segundo Dussel (2016, p. 08), “Dom Quixote é a primeira obra literária moderna”, o *Fausto* de Goethe (2016), já em finais do século XVIII e início do XIX será, do ponto de vista do conteúdo, de acordo com Berman (2007, p. 54, conforme o original), “[...] a primeira e ainda a melhor *tragédia do desenvolvimento*. Pelas experiências de Fausto, Goethe apreende o momento de transformações em que, à medida que “velhos laços” se dissolviam, novos e mais “despudorados” se intensificavam, manifestando relações contraditórias, segundo as quais, “[...] a burguesia moderna [...] assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou” (MARX; ENGELS, 2007, p. 26). Capturando todos estes sentimentos de rupturas e contradições, “A heroicidade do Fausto goethiano provém da libertação de tremendas energias humanas reprimidas, não só nele mesmo, mas em todos os que ele toca e, eventualmente, em toda a sociedade a sua volta” (BERMAN, 2007, p. 54). De outra ponta, segundo Berman (2007), esta incursão ao moderno ou

[...] o grande desenvolvimento que ele inicia – intelectual, moral, econômico, social – representa um altíssimo custo para o ser humano. Este é o sentido da relação de Fausto com o Diabo: os poderes humanos só podem se desenvolver através daquilo que Marx chama de “os poderes ocultos”, [...] aterradoras energias, que podem irromper com força tremenda, para além do controle humano” (BERMAN, 2007, p. 54)

Neste sentido, são fundamentais os acontecimentos que marcaram as barricadas “[...] que, partindo de Paris, se espalharam como um incêndio florestal pelo continente

européu” (HOBBSAWM, 2011, p. 99) entre os anos finais da década de 1840 e início da década de 1850. Isto porque, como nos lembra Hobsbawm (2014), as Revoluções populares de 1848, afetando vários centros urbanos da Europa, onde já era possível observar trabalhadores industriais e, em alguns casos, camponeses organizados, inaugurara modos específicos de disposição da dominação burguesa.

A revolução de 1848 na Europa foi a única a afetar tanto as partes “desenvolvidas” quanto as atrasadas do continente. [...]. No breve período de seis meses de sua explosão, sua derrota universal era seguramente previsível; 18 meses depois, todos os regimes que derrubara, com exceção de um foram restaurados (HOBBSAWM, 2014, p.33, conforme o original).

Pode-se afirmar que, após 1848, a lógica de dominação burguesa ganhara outros contornos em que, o domínio pela força, fundamental à manutenção da ordem, deveria necessariamente envolver uma também efetiva e similar dominação espiritual. Gramsci (1999), ao buscar respostas para o fracasso da revolução socialista na Itália e a consequente ascensão do fascismo, voltando à Maquiavel, compreende que, para além do domínio, importará à burguesia, haja vista que, o desenvolvimento de seu poder político e econômico é, de outra face, o crescimento e organização da classe trabalhadora – uma novidade histórica –, ser dirigente, isto é, expressar seu poder no necessário equilíbrio entre a força e o convencimento, compreensão que no conjunto de seus escritos carcerários será definida como hegemonia.

Efetivamente, as revoluções de 1948 irão computar um caminho específico para a modernidade, erigido, no que diz respeito à Europa ocidental e posteriormente por todo o mundo, pelas formas de desenvolvimento apontadas pela direção burguesa. Uma opção que se apresentava no horizonte desde tempos anteriores, mas que, no embate com as classes populares em 1848 tornava-se evidente. A vitória eleitoral na França ainda “em chamas” de Luís Bonaparte (1808 – 1873), sobrinho⁴ de Napoleão (1769 – 1821) e seu posterior golpe de Estado em 1851 – processo que Marx (2011) analisa n’*O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, publicado na revista *Die Revolution* em 1852 –, bem como, o projeto de modernização de Paris, constituído pelo “mito inovador” de ruptura e apagamento do passado (HAVEY, 2015, p. 23) conduzido por Georges-Eugène

⁴ Investigações genéticas recentes, conduzidas por especialistas franceses, indicaram não haver relação de parentesco entre Luís Bonaparte e Napoleão. Ver mais em: <<https://www.lefigaro.fr/mon-figaro/2014/04/25/10001-20140425ARTFIG00307-et-si-napoleon-iii-ne-descendait-pas-de-l-empereur.php#:~:text=Napol%C3%A9on%20III%2C%20premier%20pr%C3%A9sident%20de,son%20p%C3%A8re%2C%20en%20tout%20cas>>.

Hausmann (1809 – 1891) é síntese deste decurso. Ali, como Marx (2011b) evidenciou a burguesia tivera

[...] a noção correta de que todas as armas que ela havia forjado contra o feudalismo começavam a ser apontadas contra ela própria, que todos os recursos de formação que ela havia produzido se rebelavam contra sua própria civilização [...]. Ela compreendeu que todas as assim chamadas liberdades civis e todos os órgãos progressistas atacavam e ameaçavam a sua *dominação classista* a um só tempo na base social e no topo político, ou seja, que haviam se tornado ‘*socialistas*’ (MARX, 2011, p. 80).

E, da mesma forma,

Nessa ameaça e nesse ataque, ela desvendou acertadamente o segredo do socialismo, cujo sentido e tendência ela avaliou com mais justeza do que o próprio assim chamado socialismo é capaz de fazer a seu respeito, o qual, por conseguinte, não consegue entender porque a burguesia se fecha a ele tão obstinadamente (MARX, 2011, p. 80).

Seguindo, portanto, esta linha de argumentação da qual o projeto da modernidade é, em última instância, resultado de escolhas humanas, ainda que escolhas condicionadas “[...] à tradição de todas as gerações passadas” (MARX, 2011, p. 25) e que, neste caso a modernidade localizada na Europa ocidental entre os séculos XVIII e XIX é resultado concreto, uma totalidade histórico-social, da luta de classes e do arranjo orgânico de que decorre a correlação de forças materiais e espirituais do período, nossa argumentação aqui reitera que, a tradição socialista e posteriormente comunista, embora heterogênea desde de sua origem, é, em sua essência, tal como o sistema do capital, uma tradição moderna, uma sociabilidade sociometabólica – porque evolve de forma inseparável todas as esferas materiais e espirituais da vida – que provem do projeto da modernidade de desenvolvimento humanista, científico e cultural, de superação das barreiras naturais nos termos de Lukács (2013), afirmação que de imediato nos apresenta três questões fulcrais: uma primeira diz respeito ao modo como se desenvolveu o projeto de modernidade vitorioso do liberalismo que se expandiu para todo o mundo; a segunda, por sua vez, infere na atualidade do programa socialista/comunista; por último, mas não menos importante, interpela-nos se a crítica pós-moderna à modernidade inaugura possibilidades de um novo projeto para a humanidade ou não.

De imediato, é preciso inferir que estas breves considerações sobre as contradições da modernidade em nenhuma hipótese arriscam-se a responder contundentemente tais

questões, contudo, é possível seguir algumas pistas que poderão corroborar decisivamente a pretensão do conjunto destas reflexões e, não obstante, nas possibilidades de um horizonte de superação do projeto vitorioso de modernidade capitalista e, se é certo, como observou Marx (2008, p. 50), que: “[...] as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade”, então é preciso compreender preliminarmente em nosso pretensioso exercício de “destruição criativa” quais questões estão “incubadas” nesta “velha sociedade” que nos impele ao desenvolvimento do humano no humano e quais tem nos empurrado ao desenvolvimento da barbárie.

Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, compilação de algumas palestras e entrevistas realizadas pelo escritor e militante indígena Ailton Krenak (2019), são tecidos importantes observações que contribuem para pensarmos a respeito do desenvolvimento do projeto de modernidade vitorioso liberal burguês. Entre as reflexões do autor, observam-se ponderações como, por exemplo:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra (KRENAK, 2019, p. 11).

De fato, como temos apontado, as reflexões de Krenak (2019) podem muito bem justapor-se à um bom número de críticas ao mundo erigido pela civilização ocidental a partir do que podemos supor, em termos de tempo e espaço, de modernidade. No texto, Krenak (2019) parece reeditar sob uma perspectiva, uma cosmovisão própria, o *Discurso sobre o colonialismo* de Aimé Césaire (2022), publicado em 1950. Tal como Césaire, Krenak ressalta que a modernidade eurocentrada, naturalizada – por apresentar-se como autóctone e não como construção humana histórico-social – e universalizada – propagada por todo o mundo como interesse de todos –, condena todas as outras possibilidades de existir à extinção. Césaire (2022), situa concretamente o teor desta extinção explicitando o caráter desumano desta modernidade burguesa, na qual sua “obra máxima”, a colonização, “[...] age para descivilizar o colonizador, para embrutecê-lo na real acepção da palavra, para degradá-lo, para despertá-lo para os instintos subterrâneos, para a cobiça, a violência, o ódio racial, o relativismo moral” (CÉSAIRE, 2022, p. 164). Neste processo de desumanização, segue o autor, é preciso compreender que “[...] toda vez que no Vietnã

uma cabeça é cortada e um olho é furado e isso na França é aceito, uma menina é estuprada e isso na França é aceito [...] há um legado de civilização que se impõe com seu peso morto, uma regressão universal” (*Ibid.*, *Ibidem.*).

Neste sentido, a modernidade burguesa liberal da Europa ocidental, um evento histórico em que a sociedade burguesa, que “[...] brotou das ruínas da sociedade feudal” (MARX; ENGELS, 2017, p. 22), edifica-se, manifestou historicamente, a medida em que seu lastro de dominação material e espiritual se alargara, a naturalização, universalização e identificação de seu projeto de modernidade como o estágio derradeiro alcançado pela humanidade, a humanidade em sua plenitude. Nesta acepção, todas as outras formas e possibilidades de humanização e superação das barreiras naturais, todos os outros projetos de modernidade, outras sociabilidades, toda esta “humanidade obscurecida”, serão consideradas atrasadas e bárbaras na falsa oposição maniqueísta concebida pela burguesia liberal de civilização e barbárie.

Seguramente, o desenvolvimento do projeto liberal burguês de modernidade, desde o longo processo de colonização Ibérica no chamado “novo mundo”, onde como evoca Eduardo Galeano (2001, p. 307), “[...] o que assistimos não é a infância selvagem do capitalismo, mas a sua cruenta decrepitude”, passando pela partilha, saque e pilhagem do continente africano, a “transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras” (MARX, 2017a, p. 821), seguido pelo neocolonialismo imperialista, – indissociavelmente atrelada a sina latino-americana e para a sorte do desenvolvimento capitalista –, até a expropriação do sudeste asiático e da Oceania, aludindo à Marx (2017a, p. 830) “[...] nasce escorrendo sangue e lama por todos os poros, da cabeça aos pés”, o que, como argumenta Domenico Losurdo (2006), em sua devassa sobre civilização e liberalismo, torna problemática a própria delimitação, na moderna sociedade burguesa capitalista, entre civilização e barbárie, síntese que, a seu modo, encontra seu análogo na afirmação de Walter Benjamin (2005) para quem: “Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (*Ibid.*, p. 70).

Partindo dessa premissa, segundo a qual, ao mesmo tempo, o desenvolvimento da modernidade liberal burguesa é o desenvolvimento da barbárie e da desumanização, é possível afirmar que, o fato da expansão da sociabilidade do capital ter provido ao conjunto da humanidade, em suas formas de produção e reprodução da existência um salto qualitativo, distanciando o gênero humano cada vez mais de suas barreiras naturais (LUKÁCS, 2013) e elevando-nos acima da condição animal/selvagem, como sugere Freud (2014) – um projeto eternamente inacabado para este autor – e, do mesmo modo,

o fato de a burguesia despontar a seu tempo como classe revolucionária, como afirma Marx e Engels (2017) no *Manifesto Comunista*, não altera substancialmente nossa argumentação, haja vista que, na moderna sociedade burguesa, à medida em que se expressam desenvolvimento humano e humanização, expressam-se, por sua vez, exponencialmente, nos processos de colonização, na escravização de povos inteiros seguido pela estruturação do racismo, na divisão de classes e na constante elevação da miséria, nos regimes fascistas, nos campos de concentração, nos *apartheids*, na destruição do meio ambiente etc., a barbárie e sua constante intensificação.

Nesta modernidade concretamente localizada, a infindável expansão e autovalorização desmedida do capital, bem como, sua potencial universalização e naturalização incide irremediavelmente na coibição de sua superação, tornando esta modernidade cada vez mais conservadora e, por vezes, reacionária. Dito de outra forma, o caráter outrora revolucionário desempenhado pela burguesia assenta-se logo de sua expansão econômica, política e social em um caráter essencialmente conservador e contrarrevolucionário, que tem na barbárie, e como infere Rosa Luxemburgo (1970, p. 339) no “[...] uso da violência, que constitui um método permanente da acumulação de capital” dispositivo de manutenção e reprodução de seu *modus vivendi*, ou como afirma Slavoj Žižek (2012, p. 292), operando como “mero barbarismo disfarçado de civilização”, e que, por isso, em grande medida, procura interromper nossa virtual elevação e superação das barreiras naturais.

Lukács (2015), em um escrito de 1934, recorre justamente à Marx para compreender a essencialidade desse momento em que a burguesia se convertera numa classe essencialmente conservadora e contrarrevolucionária. Desta análise marxiana, Lukács (*Ibid.*), apura a categoria de “decadência ideológica”, isto é, tanto para Lukács quanto para Marx, a burguesia, de posse do poder material e espiritual e, portanto, como força hegemônica, empreende um aparato científico a fim de encontrar justificativas às suas próprias contradições, não importando inclusive e, principalmente, se tal aparato científico prescindir de correspondência sócio-histórica, de conexão com a realidade concreta e/ou desvie, oculte e mesmo obnubile as contradições sociais. Conforme apontara Lukács (2015, p. 99):

Essa liquidação de todas as tentativas anteriormente realizadas pelos mais notáveis ideólogos burgueses no sentido de compreender as verdadeiras forças motrizes da sociedade, sem temor das contradições que pudessem ser esclarecidas; essa fuga numa pseudo-história

construída a bel-prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico, é a tendência geral da decadência ideológica.

Aqui, para nós, a decadência ideológica atesta o irracionalismo que preconiza a barbárie capitalista e interdita a possibilidade do futuro. Fundada, sobretudo sob o par hipocrisia e cinismo, a decadência ideológica da burguesia irá se expressar nos mais variados campos do conhecimento, da sociologia à economia política, passando pelas ciências ditas naturais ou duras. Observando seu desenvolvimento histórico podemos, inclusive, computar bases teóricas de grande lastro como o positivismo, o neopositivismo ou a pós-modernidade como legítimas organizadoras da decadência ideológica.

Decerto, anunciando sempre mais do mesmo – uma vida reificada no termos de Lukács (2018) em que, as “[...] as formas do capital se transformam necessariamente nos verdadeiros representantes da sua vida social, justamente porque nelas se esfumam, a ponto de se tornarem completamente imperceptíveis e irreconhecíveis” (*Ibid.*, p. 211), sublimando e apagando a processualidade do ser social, a civilização constituída pela moderna burguesia capitalista promove a brutalidade e a justifica a partir de uma “pseudociência” (LUKÁCS, 2015, p. 100) que dispensa a realidade concreta sempre que oportuno.

Em síntese, essa moderna civilização da burguesia liberal capitalista – civilização da crise – materializa assim, o “cancelamento do futuro”⁵ e, da mesma forma, sintetiza a metáfora de Slavoj Žižek (2012), para quem a crise capitalista nos arrasta para “tempos interessantes”⁶ (*Ibid.*, p. 291), isto é, tempos em que “a crise econômica se tornou permanente, simplesmente um estilo de vida” subsidiando o que mais adiante chamaremos, tal como David Harvey (2016) e Marildo Menegat (2019), de capitalismo da catástrofe.

Uma nítida, atual e desastrosa manifestação da decadência ideológica apresentada por Lukács (2015), explicita-se, por exemplo, na abordagem que Samuel P. Huntington (1997) tece sobre um suposto choque de civilizações. Para este autor, que diga-se de passagem, esteve no Conselho de Segurança Nacional dos Estados Unidos durante o Governo de Jimmy Carter, entre 1977 – 1981, civilização e cultura estão necessariamente

⁵ Segundo Victor Marques e Rodrigo Gonsalves, no posfácio do texto de Mark Fisher (2020) intitulado *Realismo Capitalista*, o cancelamento do futuro compreende “[...] a colonização capitalista do ‘inconsciente cultural’ [que] torna difícil imaginar qualquer alternativa coerente, uma vez que o capitalismo ocupa, incontestável, todo o ‘horizonte pensável’” (MARQUES; GONSALVES, 2020, p. 178).

⁶ Žižek (2012) utiliza a metáfora da cultura chinesa “tempos interessantes” para indicar momentos históricos de grandes inquietações, guerras etc.

associadas a relação entre religião e política, ou seja, Huntington defende, em síntese que, com a desintegração da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) no início dos anos 1990, a chamada ordem mundial migra de um mundo então bipolar, que caracterizou a Guerra Fria, para um mundo multipolar, onde as disputas por uma espécie de hegemonia política global dar-se-iam pelo embate multidirecional, sobretudo, entre distintas frações de um ocidente cristão-judaico e o mundo islâmico.

As acepções de Huntington ganharam grande notoriedade após os atentados ao World Trade Center e a Sede do Departamento de Defesa, o Pentágono, em 2001, figurando inclusive, como justificativa para as posteriores incursões militares estadunidenses no Afeganistão e Iraque e, da mesma forma, legitimam a ideia de uma espécie de “Guerra Cultural” como contraponto a luta de classes. Neste ponto, a ciência burguesa e seus intelectuais apegam-se a mera aparência dos fatos para fundamentar as barbáries necessárias ao exercício da acumulação capitalista.

Todavia, contrariando o positivismo lógico e politicamente interessado de Huntington, síntese da decadência ideológica num determinado momento, inferimos que, no sistema do capital não há um choque de civilizações entre o chamado mundo ocidental cristão-judaico e o mundo islâmico – poderíamos incluir agora até mesmo um terceiro membro: a China –, ou mesmo um conflito político identitário que “ameaça à paz mundial” (HUNTINGTON, 1997, p. 410) e que, por isso, careça de “uma ordem internacional baseada nas civilizações [...], salvaguarda contra a guerra mundial” (*Ibid.*, *Ibidem.*), mas sim, em nossa apreciação, o exercício de um tipo de civilização, uma modernidade concretamente localizada projetada na sociabilidade do capital como um choque contra o exercício da humanidade, uma guerra contra quaisquer outros jeitos de se estar aqui na terra (KRENAK, 2019) que não valorizem o valor, valendo-se, quando possível, das formas ideológicas assumidas no capitalismo pelos complexos da ciência, da religião, da arte e da política para legitimar sua própria barbárie.

Portanto, quando nos referirmos a respeito das contradições da modernidade, aludimos a uma modernidade específica, cujo seu desenvolvimento aponta para crise, isto é, à moderna burguesia capitalista, forjada sob os esteios da obra da colonização, mas também, sob às luzes do humanismo. Logo, a crise que afeta este modo de viver sobre a terra – naturalizado e universalizado como único, como infere Krenak (2019), – acenando a Gramsci (2000, p. 184), expõe um momento em que: “[...] o velho não morre e o novo não pode nascer”, ou seja, se por um lado, a lógica de produção e reprodução da vida constituídas sobre os auspícios da modernidade não correspondem mais às necessidades

concretas do conjunto da humanidade – haja vista a brutal incidência das desigualdades, das catástrofes ecológicas, da miséria, do genocídio e extermínio da parcela da humanidade considerada descartável pela sociabilidade do capital, efeitos que se recrudesçam no século XXI e que não condizem com os interesses humanos de existência e reprodução de sua existência. Por outro, ao considerarmos esta modernidade em sua concreta localização, apontamos que a sociabilidade do capital, uma das possibilidades do projeto humano e genérico de modernização, manifesta um projeto particular em crise, balizado pela cultura da barbárie e que se arrasta obturando o novo e promovendo “neste interregno, [...] os fenômenos patológicos mais variados” (GRAMSCI, 2000, p. 184).

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES E APONTAMENTOS

Com efeito, é preciso ponderar que o percurso da crítica pós-moderna, desde sua aceção negativa de decadência e falência da modernidade até as expectativas de modernização da modernidade, em certa medida, corroborou para o incremento deste inventário de críticas à modernidade liberal burguesa da Europa ocidental. A esse respeito, são essenciais os trabalhos que apontaram para fenômenos outrora secundarizados e, em alguns casos, negligenciados pela excessiva conotação positivista e/ou neopositivista de parcela da crítica marxista e estruturalista ao longo do século XX, sobretudo, aquela que decorreu e seguiu inspirada na Segunda Internacional⁷ (LUKÁCS, 2018).

Cinzia Arruzza (2019), por exemplo, partindo da crítica marxista aponta em *Ligações Perigosas: casamentos e divórcios entre marxismo e feminismo*, limites às questões feministas e de gênero junto aos movimentos e partidos operários no século XX, contrariando e arrefecendo, em muitos casos, os inúmeros avanços conquistados pela Revolução de 1917. Nesta mesma direção, outros intelectuais também sob o espectro da crítica marxista sinalizaram limites no que diz respeito à questão racial e colonial. Anibal Quijano (2005), a seu turno, em *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* incorporara categorias específicas para analisar o processo de expansão capitalista na América Latina e, com isso, tecera originais contribuições ao situar a questão racial e colonial como parte decisiva da estratégia de direção capitalista, para ele, a ideia de raça é senão, um processo de hierarquização da classe trabalhadora. O mesmo o fez Florestan Fernandes no conjunto de sua obra e, não por menos, podemos dizer que

⁷ Nos referimos explicitamente as posições de Karl Kautsky (1854 – 1938) na Segunda Internacional.

a própria teoria da dependência fora resultado de interpretações extremamente originais da tradição marxista, uma tanto quanto distantes da postura da Segunda Internacional.

No que diz respeito à especificidade da chamada crítica pós-moderna, desde matérias ligadas ao sofrimento psíquico até a emergência da questão racial e feminista, passando pelas lutas LGBTQIA+, pela catástrofe ambiental etc., embora em muitos momentos dentro do espectro da crítica moderna, substancialmente, da crítica marxista, da psicanálise de Sigmund Freud, da fenomenologia de Edmund Husserl, entre outras tradições críticas, foram numericamente e, por vezes, qualitativamente, engradecidas com as pesquisas de autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Achille Mbembe, entre outros. Respectivamente, obras como, *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 1999), *História da Loucura* (FOUCAULT, 2017), os volumes da *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 2020), *O Anti-Édipo* (DELEUZE; GUATTARI, 2011) ou a *Crítica da Razão Negra* (MBEMBE, 2022), apresentaram instigantes e fundamentais indagações, de tal forma, que não podem ser precipitadamente ignoradas.

Contudo, o desenvolvimento destas e de outras questões apresentam deveras limitações, sobretudo no que diz respeito à possibilidade de organização da classe trabalhadora – “A prisão, o asilo, o hospital, a universidade, a escola, o consultório do psiquiatra são exemplos de lugares em que uma organização dispersa e não integrada é construída independentemente de qualquer estratégia sistemática de domínio de classe” (HARVEY, 1992, p. 50) – e, do mesmo modo, à subestimação ou mesmo o ceticismo quanto a imprescindibilidade da luta revolucionária contra o capital, um “pessimismo político”, que Ellen Wood (1995) analisa inferindo que:

Uma vez que não há sistemas ou história suscetíveis de análise causal, não podemos chegar às raízes dos muitos poderes que nos oprimem; e certamente não podemos aspirar a algum tipo de oposição unificada, de emancipação humana geral, ou mesmo de contestação geral do capitalismo, do tipo em que os socialistas costumavam acreditar. O máximo que podemos esperar é um conjunto de resistências particulares e separadas (WOOD, 1995, p. 122).

Destarte, o exercício da crítica pós moderna, em seu conjunto, quando centrado na relativização da realidade, na negação da totalidade como processo histórico-social, na supervalorização e superexposição do fragmentado, do efêmero e do individualizante, na ênfase no subjetivismo em detrimento da objetividade, entre outros delineamentos, esbarra em um limite fundamental, pois não oferece outras possibilidades concretas de

desenvolvimento humano, possibilidades que perpassem a totalidade do humano, suas questões materiais e espirituais, inseparáveis na vida cotidiana.

No arranjo pós-moderno, em sua heterogeneidade de perspectivas desagregadas por definição, uma outra humanidade universal torna-se inviável, restando apenas micro resistências que, ou assumem uma postura reformista ou, em muitos casos, resignam-se, isolando o indivíduo da totalidade de seu contexto social, de sua ligação com a história. Aqui, como observa Harvey (1992, p. 58), “Rejeitando a ideia de progresso, o pós-modernismo abandona todo o sentido de continuidade e memória histórica”. A experiência social da vida cotidiana passa a se expressar em um espiral de presentismos, onde “O caráter imediato dos eventos, o sensacionalismo do espetáculo (político, científico, militar, bem como de diversão) se tornam a matéria e que a consciência é forjada” (HARVEY, 1992, p. 57).

Portanto, ao sinalizar para as contradições da modernidade, a crítica pós-moderna reiterou suas próprias contradições. Ela própria revelou-se, senão, uma contradição da modernidade, visto que, esboçou um radicalismo ao evidenciar a emergência do indivíduo, apresentando particularidades violentamente silenciadas pelo curso do desenvolvimento da moderna sociabilidade do capital, contudo, não foi às raízes destes silenciamentos e, neste sentido, como afirmara Eagleton (1998, p. 146), o pós-modernismo manifestou-se:

[...] simultaneamente radical e conservador”. É radical na medida em que desafia o sistema que ainda precisa de valores absolutos, fundamentos metafísicos e sujeitos autoidênticos; contra essas coisas ele mobiliza a multiplicidade, a não identidade, a transgressão, o antifundamentalismo, o relativismo cultural.

De outra ponta, seu conservadorismo se expressou na negação dos fundamentos, do alicerce material da ideologia. Logo, toda esta mobilização convertera-se em ações autocentradas. “É como se ele [o pós-modernismo] estivesse instando o sistema, como seu grande mentor Friedrich Nietzsche, a esquecer seus fundamentos metafísicos, reconhecer que Deus está morto e simplesmente tornar-se relativista” (EAGLETON, 1998, p. 147, grifos nossos). Não sem razão, Jameson (2006), em densa análise irá relacionar pós-modernidade e neoliberalismo, afirmando, primeiramente, que é “[...] essencial entender o pós-modernismo não como um estilo, mas como uma dominante cultural” (JAMESON, 2006, p. 29) e que, desse modo:

[...] a nova cultura pós-moderna global, ainda que americana, é expressão interna e superestrutural de uma nova era de dominação, militar e econômica, dos Estados Unidos sobre o resto do mundo: nesse sentido, como durante toda a história de classe o avesso da cultura é sangue, tortura, morte e terror (*Ibid., Ibidem.*)

Em síntese, como expusemos, corroborando em essência à barbárie capitalista, é possível afirmar que a crítica pós-moderna à modernidade burguesa, por definição, em sua estrutura heterogenia, relativista e fragmentada não oferece perspectivas de novos horizontes de humanização e superação. Ao contrário, oferecendo apenas “resistências particulares e separadas” (WOOD, 1995, p. 122), sempre “mais do mesmo”, ao invés de emancipar reifica, no sentido que, parafraseando Borges (2007), convencida da impossibilidade de “penetrar o esquema divino do universo”, julga inviável “planejar esquemas humanos”, mesmo sabendo que são apenas provisórios, adequando-se a base social dominante e, não por menos, justificando esta base ao imputar a impossibilidade de construção de outras formas “de estar aqui na Terra” (KRENAK, 2019, p. 11).

Como procuramos esboçar, no compasso que se desenvolvera as forças produtivas da sociabilidade do capital, desenvolveu-se críticas a este desenvolvimento. Quer seja o romantismo e sua crítica por vezes, reacionária ou a crítica anticrítica pós-moderna, o capital, “força oculta invocada pela burguesia”, revolucionando cotidianamente e “[...] incessantemente os instrumentos de produção” (MARX; ENGELS, 2007, p. 24), procurou sempre se vincular ao projeto de modernidade se associando a este e obnubilando suas tensões e produzindo, assim, a sensação, uma ideologia, de que sua expansão fosse parte da natureza humana. Todavia, mesmo antes de Marx, suas contradições já eram explicitadas. Na literatura, por exemplo, o *Fausto* de Goethe deixa isto evidente.

Do mesmo modo, erigiu-se ao longo do desenvolvimento da sociabilidade do capital uma crítica radical que, por definição, “indo às raízes” de seus mais recônditos subterfúgios, que para Marx (2013) encontra-se no próprio ser humano, procurou asseverar um programa de oposição que, constituído com base em uma filosofia, uma concepção de mundo alternativa à oferecida pela modernidade burguesa, procurou, em distintas bases, apontar para a insuficiência e a incoerência do programa burguês para o progresso humanista, à laicização da vida e à contínua superação das barreiras naturais.

Entre estas radicais críticas erigidas no tempo e espaço em que se dera a constituição da modernidade da Europa ocidental, concentrara-se linhas variadas de pensamento que vão desde Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1788), na interpretação de

Carlos Nelson Coutinho (2011), “[...] um dos primeiros a indicar [...] o caráter *contraditório* do progresso tal como até hoje o conhecemos” (COUTINHO, 2011, p. 22-23), passando pelo jacobinismo francês fortemente influenciado pelas ideias de Rousseau – aí estão, por exemplo, François Noël Babeuf (1760 – 1797), o italiano Philippe Buonarroti (1761 – 1837), Louis Auguste Blanqui (1805 – 1881), Maximilien de Robespierre (1758 – 1794), Jean-Paul Marat (1743 – 1793), entre outros –, pelas ideias socialistas de Charles Fourier (1772 – 1837), Saint-Simon (1760 – 1825), pelo movimento operário cartista na Inglaterra das primeiras décadas do século XIX, as distintas correntes anarquistas com Proudhon (1809 – 1865), Mikhail Bakunin (1814 – 1876) e muitos dos revolucionários da Comuna de Paris (1871), pela tradição inaugurada por Marx e Engels, desdobrada em planos concretos na Associação Internacional de Trabalhadores – a Primeira Internacional – fundada em 1864 em Londres, até Vladimir Lenin (1870 – 1924) e a Revolução Russa em 1917.

Neste delineamento, podemos dizer que com a Revolução Russa de 1917, capturando o, à época, limite das contradições da modernidade liberal burguesa manifestada com a Primeira Guerra Mundial (1914 – 1918) nas especificidades russas e interpretando a *práxis* que, sobretudo Marx, Engels e depois Lenin compõe, constituir-se-á uma experiência de um outro projeto de modernidade. Neste projeto, os primeiros desafios concentravam-se em retirar do profundo abismo de desigualdade, de miséria, um “[...] país camponês que era um sinônimo de pobreza, ignorância e atraso, e onde o proletariado industrial, o predestinado coveiro do capitalismo de Marx, era apenas uma minúscula minoria” (HOBSBAWM, 1995, p. 64), ao passo que sustentava uma opulenta e ríspida aristocracia, contraste vistosamente retratado na literatura Liev Tolstói (1828 – 1910) e Fiódor Dostoiévski (1821 – 1881).

Não nos cabe aqui descrever os alcances e os limites logrados pela Revolução Russa nestas breves páginas, somente podemos inferir, de imediato, que seus limites foram, de certo modo, escancarados com o tempo, conquanto que seus avanços, no limiar da reificação capitalista costumam ser devidamente silenciados e, neste sentido, pontuar algumas destas conquistas, principalmente aquelas que no calor dos acontecimentos, ainda balizadas pela crítica de Marx e Engels ao capital, isto é, distante da futura burocratização do Estado Soviético e das interpretações convenientes da obra marxiana, integram pistas do que podemos chamar de atualidade do programa socialista/comunista. A este respeito, como Losurdo (2017; 2015; 2006) evoca em várias de suas obras, a luta anticolonial e a autodeterminação dos povos, o sufrágio universal – a especificidade do

voto feminino –, a universalização da educação pública, dos sistemas de saúde, o progresso técnico-científico assistido no século XX, o acesso indiscriminado aos códigos da arte e da cultura, entre outros avanços humanistas, postulados de superação das barreiras naturais, devem sua matriz ao conteúdo emancipatório, à reforma intelectual e moral, nos termos de Gramsci (1999), promovida pela revolução de 1917.

Isto posto, conforme antecipamos, não foi nosso propósito responder aqui à questão sobre a atualidade do programa socialista/comunista, tal resposta deve, no entanto, constituir o centro de qualquer ofensiva anticapitalista, sobretudo em tempos de crises de todas as ordens. Basta, no exercício que aqui nos debruçamos, considerando a extensão das contradições propaladas por todo o mundo pela sociabilidade do capital e sua impressionante capacidade de desumanização concordar, *a priori*, com a síntese de Ellen Wood (2011), devidamente inspirada em Engels e Rosa Luxemburgo quando afirma que: “A lição que talvez sejamos forçados a aprender de nossas atuais condições econômicas e políticas é que um capitalismo humano, ‘social’ e verdadeiramente democrático e igualitário é mais irreal e utópico que o socialismo” (WOOD, 2011, p. 250).

REFERÊNCIAS

ALI, Tariq. Introdução. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Tradução de: Das Kommunistische manifest. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

ARRUZZA, Cinzia. **Feminismo e Marxismo**: entre casamentos e divórcios. São Paulo: Usina, 2019.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. Tradução de Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BORGES, Jorge L. **Outras Inquisições**. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. **Textos escolhidos**: a tragédia do rei Christophe; discurso sobre o colonialismo; discurso sobre a negritude. Tradução de Sebastião Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

COUTINHO, Carlos N. **De Rousseau a Gramsci**: ensaios de teoria política. São Paulo: Boitempo, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: Capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DRUMMOND, Carlos. **Alguma poesia**. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 2022.
DUAYER, Mario. **Jorge Luis Borges, filosofia da ciência e crítica ontológica**: verdade e emancipação. Revista Margem esquerda. n. 24, p. 87 – 110, 2015.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**. vol. 31, n.1 janeiro/abril, 2016. Disponível em:
<<https://www.scielo.br/j/se/a/wcP4VWBVw6QNbVq8TngggQk/?lang=pt>>. Acesso em 07 abr. 2025.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo**. Tradução de Elisabeth Barbosa. 1.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. Tradução de Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. 1. ed. São Paulo: Autonomia literária, 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. 5. Vol. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque, J. A. Guilhon Albuquerque, Heliana de Barros Conde Rodrigues, Vera Maria. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura**: na idade clássica. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 11. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

FOUCAULT, Michel. **The order of things**. London; New York: Routledge, 2002

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

FREDERICO, Celso. **A arte no mundo dos homens**: o itinerário de Lukács. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Tradução de Galeno de Freitas. 40ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

GOETHE, Johann W. von. **Fausto**. Tradução de Agostinho Ornellas. 1. ed. São Paulo: Martin Claret, 2016.

GRAMSCI, Antonio. **Cartas do cárcere**. Vol. 1: 1926 – 1930. Tradução de Luiz Sergio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Vol. 3. Maquiavel. Notas sobre o estado e a política. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Vol. 1. Introdução ao estudo da filosofia; a filosofia de Benedetto Croce. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

HARVEY, David. 17 contradições e o fim do capitalismo. Tradução de Rogério Bettoni. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

HARVEY, David. Paris, capital da modernidade. Tradução de Magda Lopes. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

HARVEY, David. Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HOBBSBAWM, Eric J. **A era do capital**: 1848 – 1875. Tradução de Luciano Costa Neto. 22ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

HOBBSBAWM, Eric J. **Como mudar o mundo**: Marx e o marxismo, 1840 – 2011. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HOBBSBAWM, Eric J. **Era dos extremos**. O breve século XX: 1914 – 1991. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações**: e a recomposição da ordem mundial. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. Tradução de Maria Elisa Cevalco. 2. ed. São Paulo: Ática, 2006.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LOSURDO, Domenico. **Contra-história do liberalismo**. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida – SP: Ideias e Letras, 2006.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social**: Vol. I. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélío Schneider. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

LUKÁCS, György. Marx e o problema da decadência ideológica. In: VEDA, Miguel; COSTA, Gilmaisa; ALCÂNTARA, Norma. (Orgs.). **Anuário Lukács 2015**. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social**. Vol. 2. Tradução de Nélío Schneider, Ivo Tonet e Ronaldo Vielmi Fortes. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação capitalista**: estudo sobre a interpretação económica do imperialismo. Tradução de Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

MAITO, Esteban E. La transitoriedad histórica del capital: la tendencia descendente de la tasa de ganancia desde el siglo XIX. **Razón y Revolución**. 129-159, 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7312154>. Acesso em 12 jul. 2024.

MARQUES, Victor; GONSALVES, Rodrigo. Contra o cancelamento do futuro: a atualidade de Mark Fisher na crise do neoliberalismo. In: FISCHER, Mark. **Realismo capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. Tradução de Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. 1. ed. São Paulo: Autonomia literária, 2020.

MARX, Karl. **Cadernos de Paris: Manuscritos econômicos-filosóficos**. Tradução de José Paulo Netto e Maria Antonia Pacheco. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Tradução de Nélcio Schneider. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Tradução de: Das Kommunistische manifest. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: n1 edições, 2022.

MENEGAT, Marildo. **A crítica do capitalismo em tempos de catástrofe**: os giros do ponteiro do relógio no pulso de um morto e outros ensaios. Rio de Janeiro: Consequência, 2019.

NETO, Odilon. C. O neofascismo no Brasil, do local ao global? **Revista esboços**: 29(52), 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/87065>. Acesso em 13 fev. 2025.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor, 2005.

WOOD, Ellen. **Em defesa da história:** o marxismo e a agenda pós-moderna. Tradução de João Roberto Martins Filho. Crítica Marxista. 1995 Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7489632/mod_resource/content/1/Wood%20sobre%20End%20of%20History%20Portugues.pdf>. Acesso em 23 mar. 2025.

ZIZEK, Slavoj. **Vivendo no fim dos tempos.** Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.