

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1301201859-69>

## O NOVO ESPÍRITO DO ANTICAPITALISMO

Moysés Pinto Neto\*

**Resumo:** É conhecida a interpretação de Luc Boltanski e Ève Chiapello de que os acontecimentos de 1968 teriam desencadeado uma renovação do “espírito do capitalismo”. Assim, se o primeiro espírito, descrito por Max Weber, era do puritano ascético inspirado na ética do trabalho, a “busca por autenticidade” dos jovens de 68 teria desencadeado o novo espírito conexcionista e flexível. Porém, ao mesmo tempo em que se criava o primeiro espírito do capitalismo, igualmente um espírito do anticapitalismo se gestava nos sindicatos, intelectuais socialistas e movimentos comunistas e anarquistas. Esse espírito foi igualmente renovado pelos jovens de 68 a partir da crítica à “sociedade industrial”, comum ao projeto unidimensional tanto no mundo capitalista quanto na experiência do “socialismo real” vigente. Assim, se é verdade que 68 desaguou numa renovação do espírito do capitalismo, podemos dizer que igualmente renova o espírito do anticapitalismo, cujos experimentos vivem na radicalidade das críticas feminista, antirracista, decolonial e ecológica do capitalismo hoje em dia.

**Palavras-chave:** 1968. Marcuse. Boltanski e Chiapello. Anticapitalismo. Capitalismo.

### 1. 1968 E O “NOVO ESPÍRITO DO CAPITALISMO”

Desde Max Weber, a expressão “espírito do capitalismo” tornou-se comum nas humanidades. A ideia de “espírito” corresponde a um certo *ethos*, espécie de normatividade analisada apenas do ponto de vista descritivo, bem próxima do que os antropólogos – desde Mauss, pelo menos – chamam de “fato social total”. Não por acaso grande parte dos críticos ao capitalismo ao longo do século XX – como Adorno, Benjamin, Bataille, Foucault, Marcuse, Deleuze, Bourdieu, Habermas, entre muitos outros – não ignoraram o aspecto weberiano.

Luc Boltanski e Eve Chiapello no seu trabalho de fôlego “O Novo Espírito do Capitalismo” produzem um amplo diagnóstico buscando demonstrar que as demandas de 1968 – que são nomeadas como demandas por “autenticidade” – são apropriadas a partir da metamorfose do espírito fordista fundado na ética protestante, nos moldes de Max Weber, para um conexionismo generalizado onde a dinâmica disciplinar é substituída por uma visão mais flexível e em rede: “enunciada numa retórica libertária, a crítica ao Estado nos anos 70 podia não reconhecer sua proximidade com o liberalismo: ela era de algum modo liberal sem o saber.” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2007, p. 238). Assim, para Boltanski e Chiapello, as experiências de 1968 acabaram sendo capturadas por uma reorganização do capitalismo. Apesar de lemas revolucionários como “é proibido proibir”, “a imaginação no poder” ou “seja realista: demande o impossível”, o acontecimento acabaria tendo resultado num colchão cultural capaz de alavancar uma

---

\* Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil. E-mail: moysespintoneto@gmail.com.

ampla reforma liberal, enfraquecendo sindicatos, deslegitimando os partidos social-democratas e a proteção social conquistada nos “Anos Dourados”. Em termos diretos: Boltanski e Chiapello culpam 68 pela emergência e o sucesso do neoliberalismo.

Recentemente, Slavoj Žižek e Miquel Seguró publicaram um artigo em que expressam convicções semelhantes. Em “Seu maio de 68 e o nosso”, Žižek e Seguró reafirmam a transformação que 68 produziu sobre o capitalismo, abandonando “a estrutura centralizada fordista do processo de produção” e desenvolvendo uma “organização em rede, que se fortalecia através da iniciativa e autonomia dos empregados”. Assim, este novo espírito do capitalismo, “igualmente circular, se aproveitou triunfalmente da retórica igualitarista e anti-hierárquica de 1968, apresentando-se como uma exitosa transição libertária contra as organizações sociais opressoras do capitalismo corporativo. E, cabe dizer, também do ‘socialismo realmente existente’” (ŽIZEK; SEGURÓ, 2018).

Seria olhando para a publicidade, seguem os autores, que visualizamos com precisão os processos envolvidos no “capitalismo cultural”:

Se nos anos 1980 e 1990 predominou a referência direta à autenticidade pessoal ou a qualidade da experiência, já dentro do novo milênio se percebe um maior apelo a motivos socioideológicos transversais (ecologia, solidariedade social...): a experiência pessoal remetia ao fazer parte de um movimento coletivo coral, de cuidar da natureza e o bem-estar dos próximos, sobretudo dos mais necessitados, de fazer algo pelo outro (ŽIZEK; SEGURÓ, 2018).

Ainda segundo a tese de Žižek e Seguró, esse capitalismo produziria uma circularidade que permitiria sua dominação ideológica. Sigamos o exemplo:

Pensemos em uma forma subjetiva de ‘capitalismo ético’, uma que todos possamos interiorizar. Uma leitura do próprio consumo que funcione com a seguinte premissa: quanto mais consumo de produtos, maior quantidade de dinheiro destinado a projetos de ajuda. *Quid pro quo*. Usar o próprio poder aquisitivo, o meu, para beneficiar o bem comum, dos outros; é disso que se trataria. Claro, de seis bilhões de pessoas do planeta, quatro bilhões vivem em condições deploráveis e indesejáveis, sendo assim, nada melhor que oferecermos, como humanidade, um melhor caminho para um amanhã mais próspero. Operando assim, o pecado de consumir e a eventual má consciência derivada de meu ato de consumo ficariam redimidos e, portanto, despachados, com a boa consciência de que realmente é necessário consumir para que outra pessoa possa aspirar a uma vida melhor. Um consumismo capitular, em definitivo. Desta maneira, a participação em atividades consumistas seria interpretada como parte da luta contra os males finalmente causados, justamente, por tal consumismo capitalista (ŽIZEK; SEGURÓ, 2018).

Tentarei demonstrar que as críticas são imprecisas por reduzirem ao aspecto estético – e entendida a palavra no seu sentido mais pobre – os movimentos de 68, de um lado, e não compreenderem que não surge apenas um novo espírito do capitalismo a partir de então, mas também um *novo espírito do anticapitalismo*, de outro.

## 2. ESPÍRITO DO CAPITALISMO E ESPÍRITO DO ANTICAPITALISMO

Boltanski e Chiapello desenvolvem sua hipótese a partir da ideia weberiana do “espírito do capitalismo”. Max Weber havia identificado uma relação entre a emergência da reforma protestante e o surgimento do capitalismo. Segundo o sociólogo alemão, no período do *ethos* católico predominava a ideia da ascese monástica e a condenação da riqueza como modelos sociais (WEBER, 2005, p. 21-22). Somente a partir da Reforma foi possível libertar a circulação do dinheiro a partir de uma nova ética na qual o trabalho se torna elemento central. Assim, a autodisciplina puritana, tomada como uma rotina voltada para o trabalho e a condenação da luxúria e dos excessos, produziu o sujeito capaz de se integrar nas cadeias produtivas capitalistas e tomar o dinheiro como um parâmetro em si mesmo. O indivíduo capitalista é o poupador avaro, trabalhador incansável, moralmente rígido e disciplinador que, com isso, busca sua salvação. Dito pelo próprio autor:

Assim, a peculiaridade dessa filosofia da avareza parece ser o ideal de um homem honesto de crédito reconhecido e, acima de tudo, a ideia do dever de um indivíduo com relação ao aumento de seu capital, que é tomada como um fim em si mesmo. Na verdade, o que é aqui pregado não é uma simples maneira de viver, mas sim uma ética peculiar, cuja infração das regras não é tratada como uma tolice, porém como um esquecimento do dever. Esta é a essência do problema. O que é aqui preconizado não é mero bom senso comercial – o que não seria nada original – mas sim um *ethos*. Esta é a qualidade que nos interessa (WEBER, 2005, p. 27).

O espírito do capitalismo estaria em sintonia com máximas de Benjamin Franklin como “Lembra-te que *tempo* é dinheiro”, permitindo que pela primeira vez o dinheiro em si mesmo, independente de qualquer propósito externo a si próprio, se tornasse uma meta. Ou, como diz Weber,

O *summum bonnum* desta “ética”, a obtenção de cada vez mais dinheiro, combinada com o rígido evitar de todo gozo espontâneo da vida, é, acima de tudo, completamente destituída de qualquer acréscimo eudamonista ou mesmo hedonista, pois é pensado tão puramente como uma finalidade em si que, do ponto de vista da “felicidade” ou “utilidade” do indivíduo, parece totalmente transcendental e absolutamente irracional. O homem é dominado por fazer dinheiro, pela aquisição encarada como finalidade última de sua vida. A aquisição econômica não está subordinada ao homem como meio de satisfazer suas necessidades materiais. Esta inversão do que poderíamos chamar de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é tão evidentemente um princípio orientador do capitalismo, como é estranha a todos os povos fora da influência capitalista. Ela expressa, ao mesmo tempo, um tipo de sentimento que está ligado a certas ideias religiosas (WEBER, 2004, p. 28).

Ora, ao mesmo tempo em que se desenvolvia o espírito capitalista uma onda de inconformados crescia. E, com isso, podemos dizer que também germinava paralelamente um espírito *anticapitalista*. Esse espírito era formado pela combinação entre o racionalismo iluminista, a ideia de progresso e um igualitarismo radical. Variações de socialismos, comunismos e anarquismos proliferaram – com Bakunin, Marx, Engels, Stirner, Proudhon, Saint-Simon, Fourier – entre muitos outros, contestando a

imperatividade dessa formação social capitalista forjada na avareza, no individualismo burguês e na dominação de classe. Organizações de operários e camponeses promoviam lutas pela proteção social do trabalho e contra a propriedade individual. Disso emergiram eventos históricos como a Comuna de Paris, a Revolução Russa, a formação de instituições como sindicatos e partidos socialistas e fóruns como as Internacionais.

Antes de Max Weber, Marx já identificava na ética protestante uma relação de acoplamento perfeito com o sistema econômico capitalista. Afirmava que

Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em relacionar-se com seus produtos como mercadorias, portanto como valores, e nessa forma reificada relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto ao homem abstrato, é a forma de religião mais adequada, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo etc (MARX, 1985, p. 75).

E, mais adiante, observa que o dinheiro transformou-se na *res sacrosanctae*, apagando todas as diferenças qualitativas entre as mercadorias. A “moderna sociedade” saúda assim no Graal de ouro a “resplandecente encarnação do seu mais autêntico princípio da vida” (MARX, 1985, p. 112). Dessa forma, tratando do entesouramento,

[se ] sacrifica ao fetiche do ouro os seus prazeres da carne. Abraça com seriedade o evangelho da abstenção. Por outro lado, somente pode subtrair da circulação em dinheiro o que a incorpora em mercadoria. Quando mais ele produz, tanto mais pode vender. Laboriosidade, poupança e avareza são, portanto, virtudes cardeais, vender muito e comprar pouco são o resumo da economia política (MARX, 1985, p. 113).

Assim, a Segunda Guerra Mundial e a Guerra Fria são *expressões* de uma luta entre esses dois espíritos, o do capitalismo e do anticapitalismo.

### 3. UM DESVIO DE ROTA: O PROTESTO CONTRA A SOCIEDADE INDUSTRIAL

A década de 60, como sabemos, foi um terreno fértil de questionamento dessa estrutura. Recebendo uma longa herança que passa pelo romantismo, surrealismo, *beatniks*, Escola de Frankfurt, situacionismo, *pop art* até desembocar na cultura do rock e no cinema, tudo ainda combinado com as tradições revolucionárias – em doses muito diferentes conforme o contexto e a ocasião – do comunismo e do anarquismo. Em contraponto ao arranjo burguês da família patriarcal-cristã e do trabalho fordista, forma-se uma *contracultura* que redesenha esse *ethos* em torno a novos valores, valorizando a emancipação individual, o amor livre, a exploração de novos estados de consciência, a evasão do fluxo capitalista e a reconstrução do senso de comunidade. Esse novo sujeito buscava enfrentar, de uma só vez, a homogeneização social produzida no interior do “socialismo realmente existente” e a atomização burguesa do capitalismo industrial. Por isso, pretendia-se *ao mesmo tempo* singular e comum, formando comunidades que fugiam do claustro individualista e permitiam, ao mesmo tempo, um livre desenvolvimento não-judicativo das potencialidades singulares.

Ninguém melhor que Herbert Marcuse – ele próprio inspirador de diversos dos movimentos dos anos 60 – sintetiza essa tendência. Marcuse investiga, em *Eros e Civilização*, a possibilidade de uma reconstrução do princípio da realidade que contrasta com o princípio do prazer. Em Freud, esse princípio aparecia como imposição de limites ao desejo, transpondo-se até o nível de um superego tirânico que provoca o mal-estar na cultura devido ao seu excesso repressivo. A cultura, assim, seria construída sobre a repressão dos impulsos básicos do ser humano<sup>1</sup>. Marcuse, no entanto, afirma que o “princípio da realidade ampara o organismo no mundo externo. No caso organismo humano, é um mundo *histórico*”. Por isso, se “Freud justifica a organização repressiva dos instintos pelo caráter irreconciliável do conflito entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, expressa também o fato histórico de que a civilização progrediu como *dominação organizada*” (MARCUSE, 1972, p. 50). Os âmbitos biológico e histórico-sociais estariam sendo confundidos. E a partir disso Marcuse afirma a existência de um princípio da *mais-repressão*. Segundo ele,

[...] a distribuição da escassez, assim como o esforço para superá-la, foram *impostos* aos indivíduos – primeiro por mera violência, subsequentemente por uma utilização mais racional do poder. Contudo, não importa averiguar até que ponto foi útil essa racionalidade para o progresso do todo, o fato é que se manteve como racionalidade da *dominação*, e a gradual conquista da escassez ficou inextricavelmente vinculada e modelada pelo interesse de dominação. A dominação difere do exercício racional da autoridade. Este último, que é inerente a qualquer divisão de trabalho numa sociedade, deriva do conhecimento e limita-se à administração de funções e arranjos necessários ao progresso do todo. Em contraste, a dominação é exercida por um determinado grupo ou indivíduo, a fim de se manter e consolidar numa posição privilegiada. Tal dominação não exclui o progresso técnico, material e intelectual, mas apenas como um produto marginal, enquanto se preservam a carência, a escassez e a coação irracionais (MARCUSE, 1972, p. 52).

Assim, a necessária repressão para constituir uma civilização teria sido em muito ultrapassada por uma demanda suplementar que organizaria repressivamente a sexualidade. Marcuse então identifica essa demanda com o que nomeia *princípio do desempenho*. Segundo ele,

O princípio de desempenho, que é o de uma sociedade aquisitiva e antagônica no processo de constante expansão, pressupõe um longo desenvolvimento durante o qual a dominação foi crescentemente racionalizada: o controle sobre o trabalho social reproduz agora a sociedade numa escala ampliada e sob condições progressivas. [...] Os homens não vivem sua própria vida, mas desempenham tão-só funções preestabelecidas. Enquanto trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades e faculdades, mas trabalham em *alienação*. O trabalho tornou-se agora *geral*, assim como as restrições impostas à libido: o tempo de trabalho, que ocupa a maior parte do tempo de vida de um indivíduo, é um tempo penoso, visto que o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do princípio do prazer. A libido é desviada para fins socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para o sistema, empenhado em atividades que, na grande maioria dos casos, não coincidem com suas próprias faculdades e desejos (MARCUSE, 1972, p. 58).

---

<sup>1</sup> “O conceito de homem que emerge da teoria freudiana é a mais irrefutável acusação à civilização ocidental – e, ao mesmo tempo, a mais inabalável defesa dessa civilização” (MARCUSE, 1972, p. 33).

A superação do princípio do desempenho, no entanto, não ocorre por fora, mas *por dentro* da sociedade industrial. A possibilidade de conciliação entre o princípio do prazer e o princípio da realidade levaria à obsolescência do princípio do desempenho, abrindo a possibilidade da realização do que a filosofia sempre relegou à palavra utopia. A redução do tempo de trabalho, por exemplo, poderia constituir uma medida que indicaria esse processo. Marcuse estava ciente que

[...] tal redução, por si só, quase significaria, certamente, um considerável decréscimo no padrão de vida hoje predominante na maioria dos países industrialmente avançados. Mas a regressão para um nível de vida inferior, que o colapso do princípio de desempenho provocaria, não milita contra o progresso em liberdade. O argumento que condiciona a libertação a um nível de vida superior serve com excessiva facilidade para justificar a perpetuação da dominação. A definição do nível de vida em termos de automóveis, televisões, aviões e tratores é a do próprio princípio de desempenho. Além do critério implícito nesse princípio, o nível de vida poderia ser medido por outros critérios: gratificação universal das necessidades humanas básicas e a liberdade contra a culpa e o medo – tanto internalizado como extremo, tanto instintivo como “racional” (MARCUSE, 1972, p. 141).

Mais tarde, em *O Homem Unidimensional*, Marcuse desenvolve com mais completude sua tese. Analisando tanto a experiência do socialismo real quanto o do capitalismo fordista, passa a identificar uma confluência dos dois modelos em torno de um mesmo eixo *unidimensional*. Assim, a Guerra seria expressão de dois polos dominados pela mesma compulsão e o mesmo fetichismo tecnológico. Entendendo o progressismo como produto da sociedade industrial, Marcuse mostrara que esta era “um universo *político*, a fase mais atual de um *projeto* histórico específico – a saber, a experiência, a transformação da natureza como o mero material de dominação”. Para o filósofo, “o potencial de produtividade e crescimento desse sistema estabiliza a sociedade e contém o progresso técnico dentro da estrutura de dominação” (MARCUSE, 1973, p. 19). Assim, desenvolve uma liberdade “confortável, suave, razoável e democrática”, criando um ambiente totalitário mantido sem o uso do terror e produzindo falsas necessidades capazes de aprisionar os sujeitos nos seus mecanismos de controle (idem, p. 23-28).

O indivíduo na sociedade afluenta estaria preso a “necessidades repressivas” induzidas pelos mecanismos de controle “livre” nessas próprias sociedades. De um modo bem próximo a Adorno, Marcuse identificava na sociedade a ausência da autonomia que poderia proporcionar aos indivíduos a capacidade de decidir sobre suas próprias necessidades, tornando a servidão voluntária uma forma massificada de dominação. Segundo ele,

[...] a particularidade distintiva da sociedade industrial desenvolvida é a sufocação das necessidades que exigem libertação – libertação também do que é tolerável e compensador e confortável – enquanto mantém a absoluta o poder destrutivo e a função repressiva da sociedade afluenta. Aqui, os controles sociais extorquem a necessidade irresistível para a produção e o consumo do desperdício; a necessidade de trabalho estupefaciente onde não

existe mais necessidade real; a necessidade de modos de descanso que mitigam e prolongam essa estupefação; a necessidade de manter liberdades decepcionantes como as de livre competição a preços administrados, uma imprensa livre que se autocensura, a livre escolha entre marcas e engenhocas (MARCUSE, 1973, p. 28).

Marcuse via no vetor industrial um tipo de desenvolvimento unidimensional que, embora recebesse formas distintas, acabava convergindo entre os dois modelos. Ele descarta a opção da ditadura para libertação, de Platão e Rousseau, e considera que “as características terroristas da industrialização stalinista” coincidem com “o progresso técnico como instrumento de dominação”, no qual “os meios prejudicam os fins”. Com isso, quanto maior o sucesso da industrialização soviética na capacidade de entregar bens de consumo, maior a tendência de dependência da população das burocracias dirigentes. A própria burocracia funciona, por isso, como obstáculo para a ampliação de um progresso no sentido da autonomia e do tempo livre (MARCUSE, 1973, p. 59). A direção unidimensional, capturando toda negatividade que dava a mínima bidimensionalidade (por exemplo, na literatura ou no teatro), era o ponto comum a ambos os projetos.

#### 4. CRÍTICA DO HILEMORFISMO EM BOLTANSKI E CHIAPELLO

Boltanski e Chiapello descrevem a crítica dos estudantes em 68 como uma “crítica estética” que repetiria os hippies estadunidenses cumulando dois aspectos: o desencanto e a inautenticidade da tecnocracia e a perda de autonomia e opressão que inibiriam a criatividade no mundo moderno. Já a “crítica social” seria associada ao movimento operário e estaria relacionada à tradicional linguagem de classe contra a exploração capitalista (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2007, p. 200). Enquanto a última teria obtido substanciais avanços nas garantias dos trabalhadores subestimados pelos ativistas dos anos 60 (que as interpretavam como ardil capitalista), a primeira (estética) teria deflagrado uma resposta do próprio patronato, providenciando uma flexibilização do trabalho e aprofundando uma “grande política contratual” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2007, p. 211-234). A esquerda reorganiza-se pela aliança entre os liberais e a crítica estética:

[...] A disputa entre as formações de esquerda e o fortalecimento das ideias de autogestão, contra um partido comunista que se suicidava, consagra uma transformação da sensibilidade crítica sobre as questões do trabalho. Na mesma época apareceu uma onda contestadora de novo tipo, na qual a rejeição ao totalitarismo ocupa o primeiro plano. Como ela também era sensível à crítica estética ao capitalismo, com suas exigências de liberação (sobretudo sexual) e de vida realmente “autêntica” (movimentos feministas, homossexuais, antinucleares e ecologistas), ocorrerá uma aliança entre essas tendências e as novas forças dominantes da esquerda. [...] (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2007, p. 224).

Assim, indireta ou ingenuamente, a nova aliança teria gestado a desregulamentação e precarização do mundo do trabalho neoliberal, utilizando o vocábulo “flexibilidade” como unificador dessas diferentes tendências, até que finalmente ele se insere numa espécie de “processo sem sujeito, desejado por ninguém”, enquanto “reflexo coletivo de adaptação a uma situação cujas causas, exteriores, se teriam imposto a atores”, retratando

algo como uma visão organicista ou darwinista da história (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2007, p. 229). Os sociólogos fazem questão de ressaltar “o papel das *novas elites conquistadas pela crítica estética*, que desconfiavam da velha crítica social, excessivamente associada ao comunismo na França” (idem, p. 231). Segundo eles, “participando então dos negócios e próximos do poder político, aqueles especialistas de esquerda integraram à sua cultura, de modo notavelmente rápido, as reivindicações patronais, em especial os imperativos de flexibilidade” (idem, p. 232). E seguem:

Adaptando esses temas reivindicativos à descrição de uma nova modalidade de fazer lucro (modalidade liberada e até mesmo libertária) que, como se diz, também é capaz de permitir a autorrealização e a realização das aspirações mais pessoais, o novo espírito, nos primeiros tempos de sua formulação, pôde ser entendido como uma superação do capitalismo, mas também como uma superação do anticapitalismo (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2007, p. 237).

A revolta dos anos 60, no entanto, não colocava em questão apenas questões *privadas* ou uma “demanda por autenticidade” – como de modo um pouco preguiçoso<sup>2</sup> os autores caracterizam – mas toda uma antropologia linear (progressista) que visava, sob diferentes meios e construções, uma vida qualificada por certos atributos como a exploração da natureza, a repressão sexual e a socialização homogeneizante. Ela traça outros quadrantes na relação entre corpo, razão, progresso e natureza alheios aos espíritos capitalista e anticapitalista vigentes. Trata-se, portanto, de uma transformação *dos dois espíritos*, e não apenas de um.

Essa é a razão que leva o exemplo de Žižek e Seguró – inspirado por Boltanski e Chiapello – ao nível do absurdo. Se a crítica crê numa estrutura circular que poderia justificar o consumo, já esvaziou as lutas dos anos 60 do seu sentido substantivo anticonsumista e anticapitalista, como já exposto claramente a partir de Herbert Marcuse (e seria fácil estender a Guy Debord, Wilhelm Reich e outros dos inspiradores intelectuais). A contrabando, passa-se uma visão mais uma vez monolítica em torno do caminho socialista de superação do capitalismo como única via possível, eliminando os valores que orientaram as revoltas contraculturais para tomá-las sob um prisma estritamente formal, permitindo com isso que o próprio capitalismo ocupe o espaço de conteúdo em relação às novas formas de organização.

Por mais que procurem ser justos com a “crítica estética”, afirmando ao final que ela “equilibraria” a “crítica social”, Boltanski e Chiapello esvaziam a forma das lutas dos anos 60 enquanto *modos de individuação* e reduzem-nas a cascas vazias que podem ser preenchidas com qualquer conteúdo. Temos, assim, a matéria amorfa do trabalho e as formas conexionistas e flexíveis dos anos 60 que as moldam segundo nova configuração. Trata-se, portanto, de uma posição *hilemórfica*<sup>3</sup> que separa forma e conteúdo a fim de produzir, simultaneamente, uma negativa de herança e, paradoxalmente para seus próprios intuitos críticos, a afirmação do presente.

<sup>2</sup> Conferir, a respeito, STIEGLER, pp. 35-57.

<sup>3</sup> A temática foi introduzida sobretudo pelos trabalhos de Gilbert Simondon seguidos de Deleuze e Guattari. Segundo John Protevi, o hilemorfismo é a posição que separa matéria e forma, entendendo que o processo de definição da forma é exterior ao material, que por sua vez é amorfo e passível de qualquer configuração. O paradigma do hilemorfismo, por isso, é o arquiteto que comanda desde uma perspectiva transcendente a doação de forma à matéria desorganizada (passiva ou caótica) (PROTEVI, 2001, p. 7-9).



De um lado, a crítica separa forma e conteúdo para, com isso, permitir a entrada do capitalismo a confirmar as suspeitas marxistas ou social-reformistas de que aquilo não passava de uma tolice alienada com o intuito de desorganizar a classe trabalhadora. A “forma estética” acaba preenchida pelo patronato que se aproveita das demandas por autonomia para preencher o trabalho amorfo de modo precário. Que os *modos de individuação* fossem, por si só, carregados de um sentido político-econômico fica perdido na pueril demanda por “autenticidade”. De outro lado, ao negar a herança acaba-se paradoxalmente possibilitando uma *reafirmação performativa* das virtudes do próprio capitalismo conexcionista, na medida em que – se realmente as formas de 1968 só podem ser preenchidas pelo capitalismo cultural –, então longa vida ao capitalismo cultural!, pois as novas formas são imensamente superiores às rígidas e disciplinares dos primeiros espíritos do capitalismo e do anticapitalismo.

Por isso, podemos dizer que Boltanski e Chiapello deixam de considerar que as transformações culturais dos anos 60 não introduziram apenas novas formas de organização, mas o desejo e a experimentação de um novo processo de individuação alternativo à unidimensionalidade dos antigos espíritos capitalista e anticapitalista. O hilemorfismo que reduz essa nova individuação a um processo apenas organizacional encontra um viés de confirmação exatamente porque a área empírica eleita para a pesquisa é justamente aquela que, por excelência, *produz essa separação no âmbito do capitalismo moderno: a administração*. Por isso, a inteligência plástica do capitalismo, capaz de remodelar-se rapidamente para um novo espírito mais compatível com a nova individuação contrasta com a lentidão cognitiva da leitura crítica que, pelo seu hilemorfismo, elimina a potência anticapitalista e reduz a resposta a ela a uma afirmação nostálgica do que teria sido perdido pelo desvio de foco. O contraste estabelecido é entre o velho espírito do anticapitalismo e o novo espírito do capitalismo, dando ampla vantagem a este. O novo espírito do capitalismo agradece aos seus cartógrafos por lhe concederem 1968 como aliado. Afinal, se a organização em rede, horizontal e flexível pertence ao capitalismo, por que há que se preferir o vertical, hierárquico e disciplinar do seu outro lado?

## 5. O NOVO ESPÍRITO DO ANTICAPITALISMO

Autodescoberta, desrepressão sexual, conexão com a natureza, zenbudismo, experimentação psicotrópica, entre outras coisas, são frequentemente ridicularizadas pelos teóricos mencionados como uma psicologização da política que levou à desorganização e ocaso da luta da classe trabalhadora, perda da expectativa revolucionária e consolidação do novo espírito do capitalismo. Se, por um lado, Zizek, Seguró, Boltanski e Chiapello não deixam de ter razão em diagnosticar a consolidação do “neoliberalismo progressista” (FRASER, 2017), por outro parecem *subestimar* a potência que essas mudanças ocasionaram. Todas essas novas formas de individuação constituem *experimentos*, e não formas definitivas, em relação à estrutura dos dois primeiros espíritos.

Assim, a desrepressão sexual, por exemplo, somente se tornará politicamente consistente quando encontrar os estudos em biopolítica, feminismo e teoria *queer* alguns anos mais tarde. A chave para essa virada está na entrada definitiva do *corpo* na política em contraponto ao modelo racionalista que banhava o primeiro espírito do

anticapitalismo. Nesse sentido, as técnicas corpóreas que percorreram práticas inspiradas em Wilhelm Reich ou Roberto Freire, por exemplo, não deixavam de ser experimentações voltadas para o *cuidado de si* que somente muitos mais depois, na década de 80, Michel Foucault irá resgatar da ética grega. Questionar desde uma perspectiva racionalista os experimentos psicológicos, por isso, ignora o aspecto de errância inerente a qualquer nova prática, ridicularizando o novo espírito do anticapitalismo com a chacota niilista que o próprio existencialismo – e hoje filosofias como o realismo especulativo e o aceleracionismo incondicional – levam a cabo até suas últimas consequências. É esse sujeito racional e “presente a si” – comum a todo itinerário anticapitalista, entre anarquistas, socialistas utópicos e comunistas – que os anos sessenta e seus herdeiros desconstruíram, mostrando que essa interioridade é condicionada por técnicas de subjetivação que produzem formas de vida.

Da mesma maneira, contrariando a visão monolítica do feminismo, por exemplo, como uma mera “política de reconhecimento” nos termos compartilhados por tantos inimigos diferentes (marxismo ortodoxo, reformismo social-democrata, reacionarismo machista) e mesmo aliados (neoliberalismo progressista), trabalhos como de Silvia Federici demonstram como não há oposição entre crítica ao capitalismo, política de classe e feminismo (FEDERICI, 2017). Ao demonstrar que a caça às bruxas constitui um elemento fundamental para a consolidação capitalista na dissolução das comunas medievais – fortemente difamadas pelos intelectuais apoiadores da Modernidade capitalista – Federici demonstra a centralidade da repressão patriarcal para a configuração do mundo do trabalho, eliminando qualquer oposição que colocaria o feminismo na condição de política individualista.

E será somente com uma descolonização brutal – um pouco como os jovens já procuraram na sabedoria dos gurus indianos – que o pensamento filosófico irá se abrir para o pluralismo ontológico e a desconstrução do falocentrismo. As possibilidades que hoje abrem os pensamentos decoloniais demonstram que a noção de progresso típica da sociedade industrial (nos seus espíritos antagônicos), está longe da universalidade emancipatória que se apregoava, sendo dependente de uma ontologia moderna que hoje é contrastada com outras formas de experimentar os múltiplos mundos. O perspectivismo hoje contrasta com o racionalismo, esfacelando o projeto unidimensional que caracteriza o pensamento moderno inclusive nas suas formas mais revolucionárias<sup>4</sup>.

Finalmente, a “conexão com natureza” – supostamente aquilo de mais forte motivo de piada e não raro associado a privilégios da classe média – só se livrará da aura romântica quando se ligar ao trauma do Antropoceno e a intrusão de Gaia, que provocam um choque no sonho do crescimento infinito antropocêntrico cujas principais implicações ainda estão sendo equacionadas<sup>5</sup>. Consciente ou inconscientemente, o espírito de 68 acertou em cheio ao colocar a sociedade industrial em xeque independentemente do lado da Cortina de Ferro em que estamos – em Praga ou Paris.

<sup>4</sup> Para uma visão geral do perspectivismo, ver VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 347-399; idem, 2012, p. 13-42.

<sup>5</sup> Para uma visão geral do problema, ver BONNEUIL; FRESSOZ, 2016 e DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014.

## REFERÊNCIAS

- BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. *The Shock of the Anthropocene*. Trad. David Fernbach. London/New York: Verso Books, 2016 (edição digital).
- BOLTANSKI, Lue; CHIAPELLO, Eve. *O novo espírito do capitalismo*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- FRASER, Nancy. “O fim do neoliberalismo progressista”. *Brasil de fato*, 2017. Disponível em: <<https://www.brasiledefato.com.br/2017/01/27/o-fim-do-neoliberalismo-progressista/>>. Acesso em: 25 jan. 2018.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e a Civilização*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972. \_\_\_\_\_ . *A ideologia na sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973.
- MARX, Karl. *O Capital*, vol. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- PROTEVI, John. *Political Physics: Deleuze, Derrida and the Body Politic*. London/New York: The Athlone Press, 2001.
- STIEGLER, Bernard. *Mécréance et discrédit, 3 – L’esprit perdu du capitalisme*. Paris: Galilée, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. \_\_\_\_\_ . *Métaphysics cannibales*. Paris: PUF, 2012.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Irene e Tamás Szmerecsányi. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2005.
- ZIZEK, Slavoj; SEGURÓ, Miguel. “Seu Maio de 68 e o nosso”. *Instituto Humanitas Unisinos*, 2018. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/577140-seu-maio-de-68-e-o-nosso>>. Acesso em: 17 maio 2018.

Recebido em 22/05/2018. Aprovado em 22/06/2018

**Title:** *The New Spirit of Anticapitalism*

**Abstract:** *Luc Boltanski and Ève Chiapello’s interpretation that 68 events would be responsible for the new spirit of capitalism is well-known. Thus, if first spirit, described by Max Weber, is the ascetic puritan inspired by the ethics of labour, the 68’s youth “search for authenticity” would have created a new flexible and connexionist spirit. But, at the same time first spirit was created, an anticapitalist spirit emerged in the unions, socialist intellectuals, and communist and anarchist movements. This spirit was renovated as well by the 68’s youth in the critique of “industrial society”, which was a common unidimensional ground at capitalism and socialist world. Therefore, if it is true that 68 made a renovation on the spirit of capitalism, one can say as well that it renovated anticapitalist spirit, whose radical experiments are nowadays living on the feminist, decolonial and ecological critique of capitalism.*

**Keywords:** 1968. Marcuse. Boltanski and Chiapello. Anticapitalism. Capitalism



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.