

O ESTRANHAMENTO COMO PARTE INTEGRANTE DO HOMO ALIENATIS: EM LACAN E FOUCAULT – UMA CRÍTICA ONTOLÓGICA

Vicente José Barreto GUIMARÃES¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar criticamente os desafios da prática do autocuidado na sociedade pós-moderna, articulando-os à problemática da alienação nas obras de Michel Foucault e Jacques Lacan. A partir do contexto inaugurado nos anos 1960, observa-se a centralidade assumida pelas pautas identitárias nos novos movimentos sociais, com ênfase na representatividade e no “lugar de fala”, frequentemente em detrimento da luta de classes. Tal deslocamento contribui para a fragmentação das lutas sociais e para sua subordinação aos interesses do capital, ao passo que o capitalismo é tomado como um limite insuperável. Defende-se, portanto, a necessidade de retomar a crítica radical ao capital como alternativa ao irracionalismo pós-moderno, que se restringe à humanização e pluralização da ordem capitalista. Em um contexto de representação política cada vez mais superficial no interior do Estado, o estudo adota o método imanente enquanto abordagem crítico-filosófica, voltada à análise do objeto a partir de suas determinações internas e contradições. Como resultando da análise, sustenta-se que a concepção pós-moderna de sujeito, fortemente influenciada por Lacan e Foucault, tende a intensificar experiências de alienação, miséria subjetiva e perda de sentido na sociedade capitalista, ao conceber o sujeito como estruturalmente dividido ou permanentemente assujeitado por redes difusas de poder.

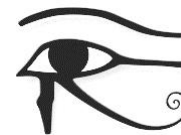
Palavras-chave: Capital; Irracionalismo; Pós-modernidade; Lutas identitárias.

ABSTRACT

This article aims to critically analyze the challenges of self-care practices in postmodern society, articulating them with the problem of alienation in the works of Michel Foucault and Jacques Lacan. Drawing on the context that emerged in the 1960s, the study observes the centrality assumed by identity-based agendas within the new social movements, with an emphasis on representation and the notion of “positionality” or “place of speech,” often at the expense of class struggle. This shift contributes to the fragmentation of social struggles and to their subordination to the interests of capital, insofar as capitalism is taken as an insurmountable limit. The article therefore argues for the need to reassert a radical critique of capital as an alternative to postmodern irrationalism, which confines itself to the humanization and pluralization of the capitalist order. In a context marked by increasingly superficial political representation within the state, the study employs the immanent method as a critical philosophical approach, aimed at analyzing the object on the basis of its internal determinations and contradictions. As a result of the analysis, it is argued that the postmodern conception of the subject—strongly influenced by Lacan and Foucault—tends to intensify experiences of alienation, subjective misery, and loss of meaning in capitalist society, insofar as it conceives the subject as either structurally divided or permanently subjected to diffuse networks of power.

Keywords: Capital; Irrationalism; Postmodernity; Identity struggles.

¹Universidade Estadual de Alagoas, Arapiraca, AL, Brasil. E-mail: vicente.guimaraes@uneal.edu.br



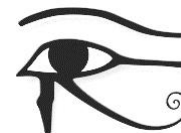
INTRODUÇÃO

Em tempos de crise estrutural do capital, como aponta Mészáros (2002), a humanidade enfrenta limites que, se ultrapassados, podem ameaçar sua sobrevivência. É essencial compreender que esses problemas têm raízes na própria estrutura do sistema capitalista, no modo como organizamos a produção de nossa existência. Essa visão, já destacada por Marx no século XIX, mostra o caráter destrutivo e incontrolável do capitalismo. A novidade, entretanto, está no fato de que o capital se transformou em um sistema global, cujas crises são agora contínuas e universais, em vez de cíclicas.

Alves (2011), em seu livro *Trabalho e Subjetividade: o espírito do Toyotismo na era do capitalismo manipulatório*¹, inspirado por Mészáros, reflete sobre a famosa pergunta de Rosa Luxemburgo: “*socialismo ou barbárie?*”. A resposta a essa questão determinará se a humanidade conseguirá superar o capitalismo ou mergulhará ainda mais profundamente na barbárie da sociedade pós-moderna. A barbárie atual desempenha um papel central na sustentação da ordem capitalista, por meio da subsunção do trabalho ao capital, o que molda os indivíduos, cuja subjetividade é marcada pelo estranhamento e pela reificação. Sob o capital manipulatório, essa subjetividade expressa um tipo de ser com um psiquismo específico, que não apenas facilita a valorização do capital, mas também normaliza uma ontologia que naturaliza o “Eu” alienado e reificado como parte essencial do ser.

Para Lukács (2020), o irracionalismo surge como uma resposta ideológica à crise do capitalismo e à incapacidade do sistema de oferecer uma compreensão coerente e racional da realidade social. O irracionalismo se manifestou de forma marcante no final do século XIX e início do século XX, refletido em movimentos artísticos e filosóficos como o expressionismo, dadaísmo e surrealismo, que expressavam uma visão fragmentada e pessimista da sociedade, contrastando com o otimismo racionalista do Iluminismo. Lukács argumenta que o irracionalismo serve aos interesses das classes dominantes, obscurecendo as contradições sociais e desviando a atenção das lutas de classe. Em oposição, ele defende a

¹ Em György Lukács, o “capitalismo manipulatório” refere-se à sua análise do capitalismo moderno, especialmente no pós-Segunda Guerra Mundial, onde o sistema manipula as massas para consumir mercadorias em larga escala. Esta manipulação se manifesta através da reificação (transformação de relações sociais em coisas), que força os indivíduos a se tornarem “mercadorias conscientes de si”. A manipulação não ocorre apenas economicamente, mas também através de ideologias que distorcem a consciência social. Alves enfatiza que essa forma de capitalismo está intrinsecamente associada à reestruturação produtiva, à financeirização e à difusão das tecnologias da informação, que ampliam o controle do tempo, do corpo e da mente dos trabalhadores, mesmo fora do espaço imediato de trabalho. O resultado é uma intensificação da alienação, agora mediada por sistemas de estímulo, reconhecimento simbólico e gestão das emoções, que produzem adesão subjetiva à lógica do capital.



dialética marxista como uma forma superior de racionalidade, que não apenas explica a realidade de maneira mais abrangente, mas também oferece um caminho para a transformação social. Enquanto o irracionalismo se resigna ao caos, a dialética busca compreender as contradições do capitalismo e superá-las por meio da luta de classes.

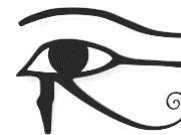
Lukács também critica as correntes modernistas na arte e literatura, que, segundo ele, reforçam a fragmentação e alienação da vida moderna. Ele defende uma arte realista, capaz de revelar as condições sociais e inspirar a consciência de classe e a ação política. Sua crítica ao irracionalismo é central para sua teoria marxista da sociedade, que vê o irracionalismo como um mecanismo ideológico de ocultação das verdadeiras causas da alienação e da miséria social.

Neste artigo, o objetivo é analisar como o irracionalismo se manifesta no pensamento pós-moderno, especialmente em resposta às demandas do capital financeiro, que é volátil, sem fronteiras e se baseia na criação de capital sobre capital, sem gerar produção real. A figura do homem pós-moderno, que busca incessantemente um "objeto perdido", reflete a produção de uma vida sem sentido. Nessa visão, o autocuidado aparece como uma solução dissociada das condições materiais de existência. Tanto Lacan, quanto Foucault capturam a essência desse homem abstrato e desorientado, cujas lutas identitárias e microestruturais obscurecem as contradições centrais do capitalismo.

Dessa forma, o materialismo histórico-dialético constitui o principal aporte teórico-metodológico deste trabalho, servindo de base para a crítica à psicanálise lacaniana, particularmente no que se refere à concepção de um sujeito ontologicamente condenado ao processo de alienação, bem como aos estudos de Foucault, na medida em que, em sua perspectiva, o sujeito aparece como assujeitado, enredado em um complexo de relações de poder e saber.

Para este estudo, utilizamos o método imanente¹, uma abordagem filosófica e crítica que analisa os fenômenos a partir de suas características internas e relações intrínsecas, sem recorrer a explicações externas. Esse método é especialmente útil nas ciências sociais e na crítica cultural, pois permite uma análise detalhada das dinâmicas e contradições de um fenômeno, promovendo uma compreensão mais profunda e autônoma.

¹ O método do estudo imanente é um procedimento sistemático, um aplicativo e/ou uma metodologia para realização de estudos de natureza bibliográfica voltada para a análise e a compreensão crítica dos livros, teses e dissertações estudadas. O método imanente em Lukács refere-se a uma abordagem de análise que busca compreender um objeto (seja a sociedade, uma obra de arte ou o próprio ser social) a partir de seus princípios, leis e contradições internas, sem a imposição de critérios externos ou transcendentais.



Em resumo, o método imanente revela-se uma ferramenta poderosa para a análise crítica, oferecendo uma compreensão rigorosa dos objetos de estudo ao se concentrar em suas características internas, possibilitando uma leitura crítica da sociedade contemporânea e de suas contradições.

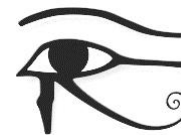
Este artigo fundamenta-se nos estudos desenvolvidos por György Lukács, especificamente na *Ontologia do ser social* (volumes I e II), obra na qual o filósofo húngaro retoma a concepção ontológica do ser social presente em Marx, a partir de uma leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*.

O SER SOCIAL EM MARX E LUKÁCS ELEMENTO DE SUA CONSTITUIÇÃO ONTOLOGICA

A concepção de ser social em Marx e Lukács encontra um de seus pontos de partida fundamentais nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, texto no qual Marx inicia uma crítica radical à economia política burguesa ao mesmo tempo em que elabora uma ontologia implícita do homem enquanto ser histórico e social. Nesses manuscritos, Marx compreende o homem não como uma essência abstrata ou naturalmente dada, mas como um ser que se constitui historicamente por meio de suas relações sociais objetivas, mediadas fundamentalmente pelo trabalho. O trabalho aparece, assim, como categoria ontológica central: é por meio dele que o ser humano transforma a natureza e, simultaneamente, transforma a si próprio, criando um mundo humano, socialmente produzido.

Entretanto, no interior do modo de produção capitalista, essa atividade vital assume uma forma alienada. O trabalhador se encontra separado do produto de seu trabalho, da atividade de trabalhar, de sua própria essência genérica e dos outros homens. A alienação, portanto, não é apresentada por Marx como um destino ontológico do ser humano, mas como uma forma historicamente determinada de sociabilidade, decorrente de relações sociais específicas. Ainda nos *Manuscritos de 1844*, Marx aponta que a superação da alienação está vinculada à transformação das condições materiais de existência, o que pressupõe a superação do trabalho estranhado e das relações sociais que o produzem.

É justamente essa dimensão ontológica presente em Marx que será sistematizada e aprofundada por György Lukács na *Ontologia do Ser Social II*. Lukács busca resgatar o núcleo ontológico do pensamento marxiano, em oposição tanto às interpretações economicistas quanto às leituras que reduzem Marx a um autor



exclusivamente metodológico. Para Lukács, o ser social distingue-se dos demais níveis do ser — o inorgânico e o orgânico, fato de sua reprodução se dar consciente e teleologicamente, tendo o trabalho como categoria fundante. O trabalho é entendido não apenas como atividade econômica, mas como mediação universal entre o homem e a natureza, fundamento da objetivação, da socialização e da historicidade.

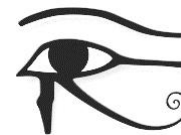
Na ontologia lukacsiana, o ser social é essencialmente processual, dinâmico e histórico. Sua constituição se dá por meio da práxis social, na qual se entrelaçam causalidade natural e teleologia humana. Ao retomar Marx, Lukács enfatiza que a alienação não integra a essência do ser social, mas é uma forma específica e transitória de objetivação sob determinadas relações sociais. Assim, diferentemente das concepções ontológicas a-históricas do sujeito, Lukács reafirma que a subjetividade humana é historicamente produzida e, portanto, passível de transformação.

Dessa maneira, tanto em Marx quanto em Lukács, o ser social é compreendido como resultado de um complexo de relações objetivas, no qual o trabalho ocupa posição central. A alienação, longe de ser uma condição estrutural ineliminável da subjetividade, expressa contradições históricas concretas, cuja superação está vinculada à transformação radical da sociedade. A ontologia do ser social, portanto, não apenas descreve o mundo tal como ele é, mas fornece os fundamentos para a crítica das formas sociais existentes e para a compreensão das possibilidades reais de emancipação humana.

O IRRACIONALISMO EM SUA VERSÃO PÓS-MODERNA: O SUJEITO PERDIDO EM SI MESMO COMO HOMO ALIENATIS DE LACAN

Do ponto de vista da formação da personalidade no contexto do capitalismo e da concepção pós-moderna de homem e sociedade, observa-se que o sujeito está perdido em sua própria subjetividade. Na psicanálise lacaniana, o homem é permanentemente condenado à alienação, seja pela relação inicial com a figura materna, pela presença do irmão visto como rival, ou pela influência da figura paterna e a imagem refletida no espelho. Esse processo gera uma alienação do “outro”, que é, paradoxalmente, o próprio sujeito. Assim, o indivíduo encontra em um lugar onde não está, e fala de um lugar que parece ser o seu verdadeiro ponto de origem, mas que, na verdade, está fora de sua consciência.

O “eu” desse sujeito é inacessível, levando a um constante desencontro consigo mesmo. Lacan (1998) afirma que essa alienação é uma condição inerente ao ser humano, que já nasce imerso nesse processo. A mãe, como figura do “Outro”, oferece ao



filho elementos do significante, sendo a fala o meio de transmissão. O filho, no entanto, nunca pode absorver completamente o que a mãe oferece, resultando em uma perda contínua. Segundo Lacan, há uma luta entre o ser e o sentido: se o sujeito escolhe o ser, perde o sentido; se escolhe o sentido, perde o ser. Isso culmina na afânise, o desaparecimento do desejo, o que implica no desaparecimento do sujeito.

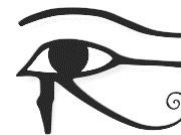
Lacan argumenta que o "eu" é uma construção imaginária gerada pelo inconsciente e pelo desejo, e, portanto, "eu" e "sujeito" jamais coincidem completamente. Sempre haverá uma disjunção entre eles. Por isso, Lacan (1998, p. 520) afirma: “me limito a só estar em meu ser na medida em que penso que estou em meu pensamento”, invertendo a fórmula cartesiana ao dizer: “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (p. 521).

Essa perspectiva lacaniana destaca a primazia do simbólico e da subjetividade sobre a objetividade. O sujeito está preso ao “Outro” e à sua própria história, sempre em desajuste consigo mesmo, impossibilitado de se encontrar. O “sujeito” em Lacan é um conceito que, de fato, nega a existência plena de um sujeito unificado e integrado. Isso marca um rompimento com a dialética, afastando-se da interação entre objetividade e subjetividade. Lacan prioriza a subjetividade de tal forma que acaba desconsiderando as condições materiais e concretas que influenciam a formação da imaginação e da fantasia. Ao negligenciar essa relação, sua explicação pode se tornar fantasmagórica, desconectada da realidade concreta.

Em contraponto, Vygotsky (2018, p. 24) argumenta que “a atividade criadora da imaginação depende diretamente da riqueza e da diversidade da experiência anterior da pessoa, pois essa experiência constitui o material com que se criam as construções da fantasia”. Isso sugere uma compreensão da imaginação que está diretamente ligada às condições materiais, ao contrário da perspectiva de Lacan. Para Lacan, a fantasia e os elementos imaginários estão intrinsecamente ligados ao desenvolvimento infantil, quase como um aspecto genético, inerente à espécie humana. Essa visão lacaniana, que condena o sujeito a uma eterna alienação, se distancia da objetividade, definindo um sujeito particular à psicanálise lacaniana, separado das dinâmicas concretas da experiência humana.

Como assevera, Prado (2023) Lacan produziu um conceito muito particular de “sujeito”, que:

Segundo ele, este não se identifica nem com o indivíduo social nem como o ego individual, entendido este como esfera do pensamento consciente. Para ele o ego confunde-se com o imaginário e, nesse sentido, encontra-se alienado desde o berço ao espelho e, depois, às imagens que constituem eu ideal. Logo, o sujeito considerado por Lacan só pode ser sujeito do



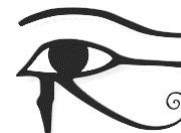
inconsciente. E essa conclusão está em concordância com a concepção de que o humano é o *homo alienatis* (Prado, 2023).

Do ponto de vista de Prado (2023), é possível analisar a relação entre o indivíduo e a sociedade a partir da noção de alienação proposta por Lacan e criticada por Marx. A questão central é como um sujeito pode não se identificar nem com o social, nem com seu próprio ego, e como uma criança pode desenvolver uma percepção de si mesma antes de adquirir linguagem e de estar inserida no contexto histórico e social. Para Lacan, a alienação é um processo trans histórico, que coloca o indivíduo em um eterno estado de busca por um objeto "perdido", uma condição que Lacan considera inerente ao desenvolvimento humano. Contudo, para Marx (2010), essa visão é inadequada, pois a alienação só pode ser compreendida a partir das condições materiais e objetivas de uma sociedade, particularmente no contexto do modo de produção capitalista.

Marx afirma que o ser social é histórico e coletivo, e que as condições de alienação estão diretamente ligadas às estruturas econômicas e sociais do capitalismo. A superação da alienação, portanto, não é um processo interno e subjetivo, mas sim um processo histórico e social que se dá através da prática coletiva e da linguagem. Nesse sentido, o "sujeito" lacaniano, preso em sua alienação trans-histórico, não encontra saída para sua autonomia e emancipação.

No que diz respeito ao desenvolvimento infantil, Lacan sugere que a criança desenvolve uma percepção de si mesma na chamada fase do espelho, em que passa de uma percepção fragmentada de seu corpo para uma percepção de totalidade. Para ele, esse processo é anterior à socialização e não necessita da interação com o outro para que a criança construa uma imagem de si. No entanto, essa explicação é problemática do ponto de vista das teorias materialistas, como a de Marx, que consideram o desenvolvimento da autoconsciência inseparável das condições sociais e históricas. A percepção de si só pode ocorrer no contexto social, através da linguagem e da interação com o outro, conforme a ontologia de Lukács sugere.

Dessa forma, Lacan condena seu "sujeito" a uma busca incessante por algo inalcançável, vivendo em uma constante falta. Esse processo impede a emancipação, pois o sujeito nunca pode alcançar uma compreensão plena de si mesmo. A primazia que Lacan dá ao inconsciente sobre o consciente reforça essa visão de um sujeito fragmentado e alienado, sem a possibilidade de romper com essa condição.



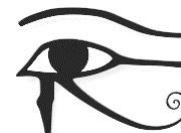
É fundamental destacar que a categoria de alienação assume sentidos substancialmente distintos em Lacan e em Marx. Em Marx, a alienação é compreendida como um fenômeno histórico, econômico e social. No interior do modo de produção capitalista, o trabalhador se encontra separado do produto de seu trabalho, não se reconhecendo como o produtor do resultado de sua própria atividade prática, a qual tampouco lhe pertence. Aquilo que produce é apropriado pelo proprietário dos meios de produção, isto é, pelo capitalista. Essa separação entre o produtor e o produto conduz à perda progressiva da capacidade de autorrealização do trabalhador, que passa a existir apenas como força de trabalho.

Entretanto, em Marx, o processo de alienação não constitui uma condição natural ou definitiva do sujeito. Pelo contrário, trata-se de uma relação social historicamente determinada, passível de transformação mediante a superação da ordem burguesa vigente e das relações de produção que lhe são próprias.

Em Lacan, por sua vez, o mesmo termo adquire um estatuto ontológico. A alienação é concebida como uma condição estrutural e constitutiva da subjetividade humana. De modo geral, ela se instaura no estágio do espelho, momento em que o eu se constitui por meio da identificação com uma imagem externa. O sujeito passa a se perceber “desde fora” de si mesmo e, nesse sentido, já nasce alienado. Além disso, ao ingressar no campo simbólico, o sujeito precisa submeter-se ao significante do Outro, sendo capturado pela linguagem e, por ela, estruturalmente dividido.

Assim, para Lacan, a alienação não é um fenômeno histórico superável, mas uma condição constitutiva da subjetividade. Nesse movimento, o autor recorre a um modelo explicativo de caráter predominantemente abstrato e subjetivo, que se afasta das determinações objetivas enfatizadas por Marx. Como consequência, a alienação lacaniana assume um caráter ontológico e a-histórico, ao desconsiderar as condições materiais de existência e o papel que estas desempenham na constituição concreta do ser social.

Assim, o "sujeito" lacaniano está em um ciclo de repetição, sempre fora de si, preso a um sistema capitalista que o mantém alienado e fragmentado. A pós-modernidade, ao afirmar que o sujeito está condenado a viver dessa maneira, nega a possibilidade de superação dessa condição, fazendo com que o sujeito se torne refém de um sistema de opressão que perpetua sua alienação e o impede de alcançar a emancipação.



O RUÍDO DO CUIDAR DE SI NA FORMA CAPITAL E SUA RELAÇÃO COM A PERSPECTIVA DE FOUCAULT

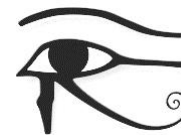
A análise proposta por Lukács em "A Destruição da Razão" (2020) reflete como o irracionalismo surgiu como resposta burguesa à crise do sistema capitalista, resultando na incapacidade de compreender a totalidade da realidade e promover uma transformação social radical. Essa corrente filosófica, aprofundada na versão pós-moderna, aliena o homem de sua própria capacidade de conhecer o mundo de forma crítica e, por consequência, limita seu potencial de emancipação, especialmente quando se alia ao avanço tecnológico geraria a superficialização a experiência humana.

A crítica de Lukács ao irracionalismo é que ele serve como uma justificativa ideológica da burguesia para manter sua hegemonia, ao mesmo tempo em que desarma a classe trabalhadora de uma compreensão clara de sua realidade e da possibilidade de transformação. O pensamento pós-moderno, ao abandonar a noção de totalidade e de uma transformação emancipatória baseada em processos históricos concretos, concentra-se em questões fragmentárias, como lutas identitárias e a transgressão dos corpos, distanciando-se da crítica econômica e materialista.

Nesse contexto, Foucault emerge como uma figura chave do pós-modernismo, especialmente na sua última fase, marcada pela obra "*A Hermenêutica do Sujeito*" (1981-1982), onde ele busca resgatar a ideia do sujeito por meio do "cuidado de si", um conceito retirado da filosofia antiga. Foucault propõe que o "cuidado de si" não é apenas um retorno à reflexão ética individual, mas uma prática de resistência e de transgressão em relação às normas e ao poder que constroem o sujeito moderno.

O "cuidado de si" em Foucault aparece como um caminho para a autonomia pessoal, onde o indivíduo adota práticas que o distanciam da objetificação e da sujeição ao poder. No entanto, a questão central levantada em sua obra, e pelos críticos, é se esse "cuidado de si" pode ser verdadeiramente emancipatório ou se ele permanece dentro dos limites de uma subjetividade moldada pelo sistema burguês.

Rodrigues (2006) sugere que o foco de Foucault no "cuidado de si" como uma forma de resistência e transgressão pode ser lido como uma tentativa de reconstruir o sujeito no mundo pós-moderno. No entanto, o dilema apresentado é se esse "cuidado de si" pode ser uma forma de emancipação efetiva sem enfrentar as condições materiais de existência impostas pelo capitalismo. Ao se concentrar na ética individual, Foucault pode estar ignorando a necessidade de transformação social e material, uma crítica que se alinha à



análise de Lukács, que considera qualquer forma de irracionalismo, mesmo aquele centrado na subjetividade, como uma forma de desviar a atenção das questões fundamentais de exploração e alienação do sistema capitalista.

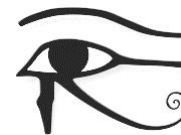
O "cuidado de si" foucaultiano, portanto, corre o risco de se transformar em uma prática limitada, uma "quimera", que oferece ao sujeito a ilusão de liberdade e resistência sem romper com as condições estruturais que mantêm o sujeito alienado. A ética do "cuidado de si" pode ser vista como uma estratégia paliativa que, ao focar no indivíduo, ignora as forças sociais e econômicas que produzem a alienação em primeiro lugar. Assim, o sujeito pós-moderno, preso aos ruídos e estéticas do capital, pode experimentar o "cuidado de si" como uma forma de alívio, mas não como um caminho para a verdadeira emancipação.

Em suma, o "cuidado de si" proposto por Foucault pode ser visto como uma tentativa de resgatar o sujeito em um contexto de alienação crescente, mas, como Lukács apontaria, essa tentativa é insuficiente se não for acompanhada por uma crítica radical das condições materiais e objetivas de existência. Sem essa crítica, o sujeito permanece preso à lógica dominante, incapaz de romper verdadeiramente com as amarras da alienação.

Para além da questão do processo de assujeitamento do sujeito a alienação, nesse último Foucault, como de forma geral em suas obras são atravessadas, por uma ausência das lutas de classes, uma concepção de poder ou uma rede de poder, que imprime ao ser social uma luta eterna nesse emaranhado ou nesse jogo onde o poder e o saber estão eternamente circulando, com apenas trocas de lugares de poder entre os sujeitos. Foucault, foco na subjetividade em detrimento das condições materiais, onde essa mesma subjetividade se constitui, nesse sentido, ocorre uma visão psicologizante do ato de existir.

Diante de um sujeito concebido como incapaz de escapar ao processo de alienação, resta a produção de formas de comportamento orientadas pela resistência às próprias condições do existir. Em Foucault, a resistência assume, assim, um papel central no interior das redes ou jogos de poder e saber, nos quais os sujeitos alternam posições, ora exercendo poder, ora submetendo-se a ele. Tal dinâmica, contudo, não implica a ruptura dessas redes, mas sua permanente reprodução, uma vez que o sujeito permanece inscrito nas mesmas relações de poder e saber que pretende resistir.

Nesse sentido, o conceito de resistência em Michel Foucault, particularmente na obra *A Hermenêutica do Sujeito*, é central para entender a relação entre o poder, o sujeito e as formas de transgressão que emergem nas práticas sociais contemporâneas. O "cuidado de si" aparece como uma prática ética de resistência às normas impostas pelas relações de



poder, criando possibilidades para o sujeito se autodefinir e resistir às formas de subjetivação que buscam controlá-lo.

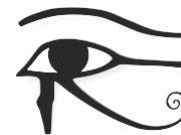
No contexto dos novos movimentos¹ sociais, como os movimentos feministas, LGBTQIA+, antirracistas e ambientalistas, a ideia foucaultiana de resistência encontra uma expressão concreta. Esses movimentos surgem como locais onde o "cuidado de si" é ativado como forma de resistência coletiva, funcionando como espaços de luta contra as opressões estruturais e culturais. Através da autoexpressão, da luta por direitos de representação e do uso do lugar de fala, esses grupos desafiam o status quo, questionando os lugares de veridicção que legitimam as relações de poder tradicionais.

Nesses movimentos, a resistência e o "cuidado de si" estão intimamente ligados. Ao reivindicar o corpo, a identidade e a subjetividade como territórios de luta, esses movimentos não apenas denunciam as imposições normativas do poder (como a exclusão e a marginalização), mas também constroem novas formas de subjetividade, onde o ato de resistir é simultaneamente um ato de se cuidar e de reconfigurar a própria subjetividade. Por exemplo, no movimento feminista, o cuidado de si pode ser visto tanto na luta pela autonomia corporal quanto na construção de um espaço seguro para mulheres compartilharem suas experiências e criarem formas alternativas de vida.

Foucault² (2010) argumenta que as relações de poder são onnipresentes e que o sujeito é continuamente moldado por essas relações. Contudo, ele também acredita que onde há poder, há resistência. Essa resistência pode ocorrer em escalas pequenas e grandes, individuais e coletivas, e é dentro dessa dinâmica que os novos movimentos sociais se tornam espaços fundamentais de ação e resistência. Eles não apenas desafiam as normas e estruturas dominantes, mas também promovem um retorno ao "cuidado de si", reinterpretado como um ato político e de autotransformação.

Por isso, os novos movimentos sociais se colocam como lugares privilegiados para a transgressão das normas hegemônicas e para o desenvolvimento de novas subjetividades. Através de atos de resistência, tais como protestos, ocupações, arte militante e reivindicações políticas, esses movimentos reconstroem o sujeito e criam novos jogos de verdade. O "cuidado de si", nesses contextos, é tanto uma prática individual quanto coletiva,

² A análise realizada por Habermas (2000) sobre a obra de Foucault autoriza uma resposta afirmativa a essas questões. Ao evidenciar o caráter presentista do pensamento foucaultiano, tal investigação revela que sua produção teórica se inscreve na mesma regressão conceitual característica do pós-modernismo. Nesse sentido, demonstra-se que o sistema teórico de Foucault se alinha à inflação da subjetividade própria do pensamento pós-moderno — compreendido como um “positivismo às avessas”.



onde o sujeito não apenas resiste às opressões do presente, mas também se engaja em um processo contínuo de autocriação, construindo um espaço de liberdade dentro das condições de sua existência social.

Contudo, uma questão crítica que surge é se essa forma de resistência e "cuidado de si" pode realmente produzir uma emancipação plena sem enfrentar as estruturas materiais que moldam essas relações de poder, como o capitalismo. Embora o cuidado de si proposto por Foucault ofereça ferramentas valiosas para a resistência, ele pode ser visto como limitado quando não se articula diretamente com a transformação das condições materiais de vida, como apontado por críticos marxistas.

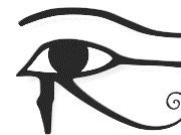
Em suma, o "cuidado de si" foucaultiano, quando articulado pelos novos movimentos sociais, oferece uma nova forma de resistência às relações de poder dominantes. Ele representa tanto uma estratégia de sobrevivência, quanto um processo de subjetivação ativa, onde o sujeito constrói novas formas de ser e estar no mundo, rompendo com as imposições de poder. Contudo, o desafio é ampliar essa resistência para uma transformação mais profunda, que não apenas resista, mas também mude radicalmente as estruturas materiais e sociais que sustentam essas formas de poder.

Sobre essa questão, Foucault (2010), afirmou:

Assim, é preciso dizer que o cuidado de si sempre toma forma no interior de redes ou grupos determinados e distintos uns dos outros, com combinações entre cultura, o terapêutico – no sentido que expusemos – e o saber, a teoria, mas [trata-se] relações variáveis confirme os grupos, conforme os meios e conforme os casos. De todo modo, porém, é nessas separações, ou melhor, nesse pertencimento a uma seita ou a um grupo que o cuidado de si se manifesta e se afirma. Não se pode cuidar de si, por assim dizer, na ordem e na forma universal. Não é como humano enquanto tal, não é simplesmente enquanto pertencente à comunidade humana, mesmo que esse pertencimento seja muito importante, que o cuidado de si pode manifestar-se e, principalmente, ser praticado. Somente no interior do grupo e na distinção do grupo, pode ele ser praticado (Foucault, 2010, p. 106).

Ainda sobre essa questão do cuidado de si e os grupos sociais, Foucault (2010) acrescenta:

Com isso, creio eu, tocamos um aspecto importante. Pode-se dizer, sem dúvida, e deve-se lembrá-lo, que a maioria desses grupos recusa totalmente – e nisso consiste uma das razões de ser, bem como uma das razões de seu sucesso nas sociedades grega, helenística e romana – validar e assumir por sua conta própria as diferenças de status encontradas na cidade ou na sociedade (Foucault, 2010, p.106).



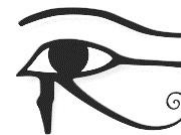
A crítica que você levanta sobre o conceito de “cuidado de si” em Foucault, quando aplicado aos novos movimentos sociais, traz à tona uma tensão fundamental entre práticas de resistência e a conformidade com as estruturas de poder, especialmente o capitalismo. O foco de Foucault no cuidado de si como um ato individual de resistência, que se dá dentro de relações de poder e saber, parece enfatizar a particularidade do sujeito. Isso resulta em práticas de subjetivação que, embora potencialmente transgressoras, podem ser absorvidas e normalizadas pelo próprio sistema capitalista que esses sujeitos desejam contestar.

No contexto dos novos movimentos sociais, essa crítica se acentua. Esses movimentos, ao reivindicarem direitos de representação e política identitária dentro do aparato do Estado burguês, podem inadvertidamente estar alinhados aos interesses do capital. Como argumenta Rodrigues (2006), essas lutas, ao não enfrentarem diretamente as questões de classe e exploração econômica, muitas vezes se conformam a uma política que é fragmentária e particular, perdendo de vista a universalidade necessária para uma verdadeira emancipação humana.

Foucault (2010), ao resgatar o “cuidado de si” como uma prática de resistência e autotransformação, retira essa prática de uma dimensão universal ou coletiva e a insere na ordem do particular, da subjetividade individual. Esse enfoque no sujeito singular e suas práticas estéticas e éticas do EU, embora importante para a crítica às formas de dominação subjetiva, pode facilmente ser cooptado por um sistema que privilegia o indivíduo isolado em detrimento da ação coletiva.

Nessa perspectiva, o “cuidado de si” pode ser visto como uma prática que, ao focar nas particularidades de cada indivíduo ou grupo, contribui para a fragmentação das lutas sociais. Os movimentos que emergem nesse contexto tendem a focar na autoexpressão e nas demandas por direitos de representação, mas essas demandas frequentemente são enquadradas dentro da lógica do mercado e do Estado, ambos sustentáculos da ordem capitalista. O “lugar de fala” e a busca por visibilidade e aceitação podem se tornar, assim, demandas por inclusão dentro do sistema, em vez de contestação das estruturas que o sustentam.

Nesse sentido, os novos movimentos sociais, ao direcionarem suas lutas para questões de identidade, representação e direitos, acabam por focar em temas que, embora legítimos, se tornam unilaterais e afastados de uma crítica mais ampla ao capitalismo. Nesse sentido, há uma estética e uma ética do “ser meramente existente” nesses movimentos, onde



as demandas individuais e particulares ganham destaque sobre uma visão mais coletiva e universal da luta por emancipação. A fragmentação dos movimentos sociais em torno de causas identitárias, como o direito ao corpo ou à representação, enquanto afastam as questões de classe e exploração material, refletem a dicotomização das lutas e a perda do horizonte de uma emancipação humana total.

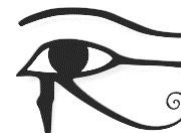
Para Foucault, o poder está presente em todas as relações, e o “cuidado de si” é uma forma de resistência ao controle e à dominação. No entanto, quando essa resistência é limitada a um campo de subjetividade individual ou de pequenos grupos, sem um desafio direto às condições materiais que sustentam essas formas de poder, corre-se o risco de que o “cuidado de si” se transforme em um mecanismo que legitima e sustenta o próprio capital. Ao focar na particularidade do sujeito, o sistema burguês pode neutralizar a potencial radicalidade desses movimentos, oferecendo-lhes espaços controlados para sua expressão sem permitir que eles desafiem as estruturas mais profundas de opressão.

Nesse sentido, o "cuidado de si", quando desconectada das condições materiais e das lutas de classe, pode servir inadvertidamente ao próprio capital. O capitalismo pós-moderno tem a capacidade de absorver e mercantilizar práticas de resistência, transformando-as em formas de consumo e expressão individual, sem alterar as condições estruturais de exploração e alienação. A estetização das lutas, a ênfase na política identitária e no direito de ser dentro do sistema, podem ser vistas como formas de manter a lógica de dominação intacta, enquanto oferece uma ilusão de liberdade e autonomia.

O “cuidado de si”, como pensado por Foucault, embora importante como prática de resistência, pode ser insuficiente para uma transformação radical das condições sociais. Ao focar no indivíduo e em práticas particulares de resistência, o conceito corre o risco de ser cooptado pelas estruturas do capital, que mantêm sua lógica de exploração intacta. Assim, é essencial uma crítica que vá além da subjetividade individual e que integre as lutas materiais e coletivas contra o sistema, para que o “cuidado de si” não se transforme em uma prática alienada e reificada dentro do sistema burguês.

Buscando referendar as lutas destes corpos e suas resistências contra opressão Foucault (2010) partindo do seu percurso histórico sobre o “cuidado de si”. Afirmou:

Os textos dos epicuristas e dos estoicos sobre o assunto são numerosos e iterativos: afinal, um escravo pode ser mais livre que um homem livre se este não tiver se liberado de todos os vícios, paixões, dependências, etc., em cujo interior estivesse preso. Por conseguinte, não havendo diferença de status, pode-se dizer que todos os indivíduos, em geral, são “capazes”. Não há desqualificação a priori de determinado indivíduo por motivo de nascimento ou de status. Por outro lado, porém, se todos em princípio, são



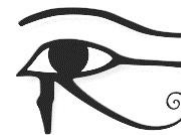
capazes de aceder à prática de si, também é fato que, no geral, poucos são efetivamente capazes de ocupar-se consigo. Falta de coragem, falta de força, falta de resistência – incapazes de aperceber-se da importância dessa tarefa, incapazes de executá-la: este, com efeito, é o destino da maioria (Foucault, 2010, p. 107).

A crítica que você levanta à concepção de Foucault sobre o “cuidado de si” é bastante pertinente, especialmente quando colocada em contraste com a realidade material das classes trabalhadoras. Foucault, ao enfatizar o cuidado de si como uma prática individual de resistência, foca nas condições subjetivas dos indivíduos, como coragem, força e resistência pessoal, sem abordar de maneira central as condições materiais que afetam diretamente a maioria da população. Este ponto é importante porque, em uma sociedade capitalista, a capacidade de cuidar de si está diretamente relacionada à divisão de classes e às condições econômicas.

A Falta de Tempo e Condições Materiais para o "Cuidado de Si": A crítica que você traz, baseada na obra de Kosik (1976), destaca como o trabalhador vive numa situação de preocupação constante, de alienação e reificação, onde sua vida é pautada pela sobrevivência imediata. Para grande parte da classe trabalhadora, o "cuidar de si" nos moldes que Foucault sugere, como uma prática filosófica de introspecção, ética e resistência individual, é praticamente impossível. A luta diária pela sobrevivência, as jornadas longas de trabalho e a exploração sistemática roubam do trabalhador o tempo e os recursos necessários para se dedicar a si próprio de forma significativa.

O próprio capitalismo, como você bem mencionou, cria uma dissociação entre a burguesia e o proletariado no que tange ao "cuidado de si". Enquanto a burguesia, devido à exploração do trabalho alheio, consegue dedicar tempo e energia para esse cuidado, a maioria dos trabalhadores está imersa em um ciclo de alienação e desgaste físico e mental. Isso reflete uma condição estrutural, que Foucault parece desconsiderar ao reduzir a incapacidade de muitos para “cuidar de si” a uma questão de características individuais, como falta de coragem ou força. Tal condição colabora para o processo de estranhamento e reificação da classe trabalhadora.

Para Kosik (1976) o conceito de reificação, em que o trabalhador, sob o regime do capital, se transforma em uma mercadoria, alienando-se de sua própria essência e de sua capacidade de autonomia. O trabalhador está sempre “distante de si mesmo”, preocupado com suas necessidades imediatas, como alimentação, moradia e sobrevivência. Nesse contexto, o "cuidado de si" se torna algo impossível, pois não há espaço para a



reflexão filosófica ou para o exercício da subjetividade plena quando as necessidades mais básicas não são atendidas.

O Limite da Perspectiva de Foucault (2010) propõe que o "cuidado de si" é uma prática ética que emerge nas relações verbais entre sujeitos, mas essa abordagem desconsidera a história e as condições materiais que estruturam essas relações. Sua rejeição da universalidade e de uma metanarrativa histórica e elementos que são centrais no materialismo histórico, faz com que ele deixe de lado as dinâmicas de classe que são fundamentais para entender por que o "cuidado de si" é um privilégio de poucos. Para Foucault, a história é descontínua, marcada por rupturas e fragmentações, e isso reflete sua crítica à ideia de progresso linear do Iluminismo.

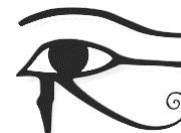
Entretanto, ao desconsiderar a continuidade histórica das lutas de classe e a universalidade da exploração capitalista, Foucault perde de vista que a alienação do trabalhador não é uma questão de vontade individual, mas uma consequência direta das relações de produção capitalistas. Em uma sociedade onde o tempo do trabalhador é mercantilizado, onde o trabalho é alienante e repetitivo, o cuidado de si não pode ser pensado de forma isolada da luta de classes e das condições materiais de existência.

O "Cuidado de Si" e a Estrutura Capitalista :Nesse sentido, a abordagem de Foucault, ao silenciar as lutas de classe, corre o risco de ser absorvida pela lógica capitalista, que oferece soluções individuais para problemas coletivos e estruturais. Como você destacou, o "cuidado de si" acaba por refletir a vida burguesa, que tem tempo e recursos para se dedicar a essa prática. Para a classe trabalhadora, essa prática filosófica e ética torna-se um luxo inalcançável, pois suas vidas são dominadas pelo trabalho alienado e pela luta pela sobrevivência.

Assim, ao não considerar a materialidade da vida social e as condições impostas pelo capitalismo, Foucault limita sua análise do "cuidado de si" a um exercício individual e subjetivo, desvinculado das relações de classe que estruturam a sociedade. Para a maioria dos trabalhadores, cuja vida é marcada pela exploração e pela alienação, o "cuidar de si" como proposto por Foucault se torna uma impossibilidade, reforçando a necessidade de uma crítica mais ampla que leve em conta as condições materiais e as lutas de classe como fatores centrais na busca por uma vida plena e emancipada.

Sobre essa questão, Foucault (2010) afirmou:

A nova ética se daria no intercâmbio entre o sujeito e o outro, criando uma relação verbal que possibilita a formação de uma ética individual. Este cuidado de si não se fundamenta em uma universalidade, mas em práticas



particulares e contextuais, onde cada sujeito encontra seu caminho na relação com os outros, redefinindo continuamente suas práticas e entendimentos (Foucault, 2010, p.145).

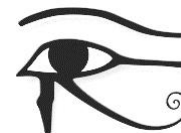
Essa colocação reflete bem o pensamento de Foucault, que vê a ética e o cuidado de si como processos dinâmicos e contextuais, em oposição à ideia de uma moral universal fixa. Para Foucault, a ética emerge nas práticas de resistência e nas interações cotidianas, sendo sempre uma resposta às relações de poder que estruturam a sociedade. Ele rejeita as metanarrativas e a noção de uma universalidade estática, acreditando que as normas e valores são historicamente situados e constantemente reconfigurados pelas práticas sociais.

Sobre essa problemática, Foucault (2010) afirmou que o cuidado de si não pode ser visto como algo imposto de maneira homogênea, mas como uma prática que cada sujeito deve desenvolver a partir de sua realidade específica e de suas relações com os outros. Para ele, a ética não se reduz a regras abstratas, mas é uma prática concreta, constantemente redefinida pelas experiências e resistências individuais.

Ele enfatiza a singularidade das experiências e a autonomia do sujeito em relação às normas impostas. Foucault coloca o foco na capacidade dos indivíduos de se reapropriarem de si mesmos dentro das condições de poder, reconhecendo que essa capacidade varia conforme o contexto social e histórico. Assim, o cuidado de si é uma forma de resistência à normalização e à reificação das subjetividades, mas sempre inserido nos limites de cada contexto particular, sem apelar para uma moralidade universal.

Foucault também argumenta que o cuidado de si tem a ver com a relação consigo mesmo e, conseqüentemente, com as formas de transformação pessoal e social. É nesse sentido que ele se distancia de uma visão determinista das estruturas de poder, ao dar ênfase ao agir ético individual, embora, como você apontou anteriormente, essa ênfase no individualismo possa obscurecer as barreiras materiais e coletivas que limitam a prática do "cuidado de si" para as classes oprimidas. Assim, afirmou Foucault (2010):

Gostaria ainda de lhes expor outro aspecto, mas infelizmente é muito tarde. É que, através desse desenvolvimento da prática de si, através do fato de que a prática de si se torna assim uma espécie de relação social – se não universal, por certo, pelo menos sempre possível entre indivíduos, mesmo quando não têm uma relação de mestre de filosofia com aluno –, desenvolve-se, creio, algo muito novo e importante, que é uma nova ética, não tanto da linguagem ou do discurso em geral, mas da relação verbal com o outro. E é essa nova ética da relação verbal com o outro que está designada na noção fundamental de *parrhesía*. A *parrhesía*, traduzida em geral por “franqueza”, é uma regra do jogo, um princípio de



comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática da direção de consciência (Foucault, 2010, p.148).

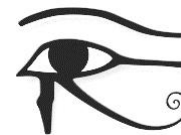
Em uma outra citação da mesma obra Foucault (2010), afirmou:

Quem se ocupa consigo – é o que acabei de lhe mostrar – torna-se capaz de ocupar-se com os outros. Há, por assim dizer, um vínculo de finalidade entre ocupar-se consigo e ocupar-se com os outros. Ocupo-me comigo para poder ocupar-me com os outros. Praticarei em mim o que os neoplatônicos chamarão de *Kátharsis*, praticarei a arte da catártica para poder, justamente, tornar-me um sujeito político. Sujeito político entendido como aquele que sabe o que é a política e, conseqüentemente, pode governar. Primeiro vínculo: o de finalidade. Segundo um vínculo de reciprocidade. Se, ao ocupar-me comigo, ao praticar a catártica no sentido neoplatônico, faço, como assim desejo, o bem à cidade que eu governo – se, conseqüentemente, ao ocupar-me comigo asseguro para meus concidadãos a salvação, a prosperidade, a vitória da cidade que lhe asseguro, será de meu proveito na medida em que faço parte da própria comunidade da cidade. Na salvação da cidade o cuidado de si encontra, pois, sua recompensa e garantia. Salva-se a si mesmo na medida em que a cidade se salva e na medida em que, ocupando-se consigo mesmo, permitiu-se à cidade que se salve (Foucault, 2010, p.159).

A ética e a estética do eu, conforme expostas por Foucault (2010), reintroduzem o sujeito que deve se guiar por uma relação verbal com o outro, fruto do "cuidado de si". Essa nova interação verbal transforma-se em um conjunto de formulações, que, como sugerido por Marx e Engels (2010) em *A Ideologia Alemã*, no campo da vida objetiva não passa de uma ilusão.

Na *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (2010) apresenta essa ética e estética do eu como algo similar a um "canto da sereia", oferecendo a promessa de viver autenticamente sem a necessidade de transformar o mundo, embora mantendo a possibilidade de reformas. Essa ética é centrada no indivíduo, que, por meio de lutas em nível pessoal, pode alcançar o "cuidado de si".

As lutas perdem seu caráter universal, transformando-se em lutas por direitos, representatividade e resistência, como formas de enfrentamento ao que é imutável. Nesse contexto, a ética e a estética de Foucault (2010) descrevem sujeitos que se resignam a simplesmente existir. Esse "ruído" da mera existência é permitido pelo capitalismo, que molda a relação do sujeito consigo mesmo e com os outros. A luta deixa de ser contra o capital e passa a ser com o capital, como uma forma de "cuidado de si" e uma tentativa de "salvação individual".



O ESTRANHAMENTO COMO PARTE INTEGRANTE DO *HOMO ALIENATIS*: EM LACAN E FOUCAULT

Na sociedade pós-moderna, os indivíduos enfrentam a incapacidade de compreender a si mesmos e o mundo ao seu redor. Ao longo do tempo, essa perda da capacidade de explicar sua própria existência e o ambiente em que vivem tem se intensificado. Essa condição, socialmente produzida pela ordem burguesa, resulta em uma vida marcada por um elevado grau de irracionalidade, levando à criação de um mundo alienado e reificado.

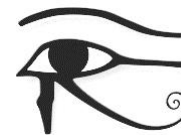
Esse cenário é caracterizado por um hiper-relativismo, pela rapidez tecnológica, pela descartabilidade das pessoas e pela solidão, que se torna um princípio de vida nas grandes cidades. Cada indivíduo é "encaixotado" em seu próprio mundo, e a vida passa a privilegiar o particular em detrimento do universal. O universal que se apresenta é apenas uma retórica do particular, buscando convencer a humanidade de sua existência fragmentada, angustiada e vazia.

Essa "universalidade particular" nos impele a focar no imediato, a viver o presente como se fosse a única forma possível de existência. Como resultado, perdemos a capacidade de apreciar o tempo de olhar, de escutar, de amar de forma prolongada. Tudo se torna efêmero, e, em meio à fugacidade de uma vida sem sentido, o único sentido que resta é simplesmente existir.

Lukács (2013) sobre o estranhamento fez a seguinte colocação:

O estranhamento como um fenômeno exclusivamente histórico-social, que emerge em certos picos do desenvolvimento em curso, assumindo a partir daí formas historicamente sempre diferentes, cada vez mais marcantes. A sua constituição, portanto, não tem nada a ver com uma *condition humaine* universal, possuindo menos ainda qualquer universalidade cósmica (Lukács, 2013, p.577).

A sociedade contemporânea, em sua maneira de pensar, sentir e explicar o mundo, representa uma atualização do irracionalismo que emergiu após 1848. Nesse contexto, o pensamento pós-moderno, como uma "nova" forma de irracionalismo, baseia-se na negação da verdade e da objetividade, enquanto paradoxalmente constrói sua própria "verdade". Os pós-modernos negam a existência de uma verdade absoluta, mas ao mesmo tempo afirmam que a pós-modernidade é caracterizada por uma ruptura com os ideais iluministas da era moderna, que defendiam a construção de uma sociedade perfeita baseada em princípios universais e verdadeiros.



Entre as características centrais da pós-modernidade estão a substituição do pensamento coletivo pelo individualismo, expresso pelo narcisismo, hedonismo e consumismo; a valorização do "aqui e agora"; a hiper-realidade, que mescla o real e o imaginário, impulsionada pela tecnologia; a subjetividade, onde nenhuma ideia é fixa ou concreta; o multiculturalismo, fruto da globalização e da mistura de diferentes culturas; a fragmentação de estilos e tendências; a descentralização; e a banalização ou ausência de valores.

Essa construção social torna-se hegemônica e apresenta-se como uma crítica "radical" ao sistema capitalista, ainda que esteja intrinsecamente ligada a ele. O pensamento pós-moderno se disfarça com uma estética "revolucionária", o que constitui um de seus principais trunfos. Ele se apresenta como não ideológico, ocultando suas raízes no capital, o que o torna mais complexo e difícil de desconstruir.

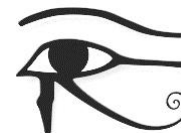
Nesse contexto, Lukács (2013) argumenta que o modo de produção capitalista, em sua fase manipulatória, utiliza-se de forma ainda mais intensa da distorção para criar uma "condição humana universal". Entretanto, essa "condição pós-moderna", apresentada como definitiva e universal, é uma forma social de uma ontologia de segunda ordem. Seu objetivo é produzir um ser meramente existente, ou simbolicamente morto, que aceita essa "condição humana" como a mais pura das verdades.

Tanto Lacan quanto Foucault, apesar de suas diferenças, partem de uma matriz comum para explicar o homem e o mundo, com ênfase na linguagem como elemento central. Para Lacan, o homem é, essencialmente, um ser *alienatis*. Essa condição se manifesta na fase do espelho, durante o desenvolvimento infantil, quando a criança se reconhece como uma entidade separada do resto. Para Lacan, esse momento marca o nascimento do ego, uma autoconsciência que separa o sujeito da natureza, criando um "buraco" que o ser humano passa a tentar preencher ao longo da vida.

Esse "buraco", para Lacan, surge entre o "eu" e a experiência, sendo uma criação imaginária do ego, algo que, na verdade, não existe. Assim, o homem estaria condenado a tentar preencher um vazio inexistente, tornando-se um ser alienado, preso em uma busca subjetiva e fadado ao assujeitamento.

Nesse sentido, Pierrakos (2005), afirmou, sobre a teoria de Lacan:

Assim, acobertado por um pensamento altamente elaborado e, portanto, dificilmente acessível, chega-se suavemente a um aprisionamento dos espíritos, aprisionamento tão mais insidioso do que a doutrina dita, ao mesmo tempo, emancipadora e pululante de ideias. Plantão teria previsto



esse estranho avatar de sua teoria quando, na República, pedia para que os filósofos subissem ao poder? (Pierrakos, 2005, p.67).

Ainda sobre Lacan, Pierrakos (2005), asseverou, que:

Não é a teoria, erudita, argumentada, explosiva, nova, que deve ser interrogada aqui, mas sim o ser que nasce dessa teoria. Se tratarmos de afastar um a um, como as cortinas superpostas de um teatro, os períodos resplandecentes, as digressões espirituais, os virtuosismos de linguagem, as eruditas aproximações filosóficas, linguísticas, antropológicas, estruturalistas, o que aparece sob esses véus? Tentemos imaginar (sim, imaginar!) o homem descrito por Lacan: é um homem em negativo, uma radiografia; o que é vivo não aparece mais; um homem descarnado, desvitalizado, uma marionete cujos fios são puxados pelo significante, um *parlêtre*. Um *parlêtre* é alguma coisa que palavra? (Pierrakos, 2005, p.58).

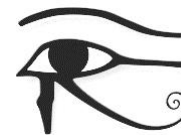
Na mesma obra Pierrakos (2005), sobre a fase do espelho, explicitou:

Tomemos emprestado de Didier Anzieu a enumeração impressionante dos elementos dessa carapaça: “o estádio do espelho; a distinção dos três registros do imaginário, do simbólico e do real; a outra distinção do desejo, da necessidade, do pedido; o papel do significante para a articulação da fantasia e do discurso e o desfile dos significantes; a divisão do sujeito. O nome do pai e sua forclusão na psicose; a produção das formações do inconsciente pelos processos metafóricos e metonímicos; a alienação fundamental pelo deslocamento ao lugar do Outro; o ser humano como *parlêtre* estruturando-se pela *lalanguë* (numa só palavra) etc.” (Pierrakos, 2005, p.50-51).

Portanto, com base nas citações acima, evidencia-se que, em Lacan, o homem é essencialmente um sujeito da palavra, que surge a partir do simbólico e do inconsciente. A fase do espelho representa essa condição de repetição infinita, em que o indivíduo busca preencher um vazio que, de fato, não existe. O "buraco" nunca pode ser realmente preenchido, condenando o sujeito a uma constante tentativa de completude. Esse homem, segundo Lacan, vive uma existência angustiada, eternamente em busca de um sentido que nunca será encontrado. Ele está preso em seu "infinito particular", uma realidade fantasmagórica e ilusória, onde a busca pela realização é sempre frustrada pela própria natureza do desejo humano. É o homo *ALIENATIS*.

Em Foucault, assim como em Lacan, o homem é também um sujeito assujeitado, marcado por uma ausência simbólica. Ele está preso à linguagem¹ que o

¹ Para Lacan, a linguagem não é um simples instrumento de comunicação, mas o fundamento da constituição do sujeito. Sua elaboração dialoga diretamente com a linguística estrutural de Saussure, especialmente com a primazia do significante sobre o significado. Em Foucault, a linguagem não tem um estatuto ontológico fundante do sujeito, mas ocupa um papel central na constituição dos saberes e das práticas sociais. Seu interesse não repousa na estrutura interna da linguagem, mas em seu funcionamento histórico como discurso.



determina e o molda como um ser identitário, com um corpo e um lugar de fala que só se manifesta de forma coletiva em seus guetos, através de gestos reconhecidos por outros que compartilham os mesmos códigos. Foucault vê esse sujeito limitado a agir em micro espaços, onde suas lutas não transcendem o lugar físico ou simbólico em que seu corpo e linguagem se encontram.

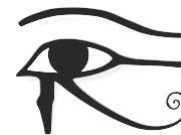
Este homem, para Foucault, é um sujeito da mera representação, cujo empoderamento ocorre no âmbito exclusivamente político. A resistência, a rebeldia e a transgressão são vistas como os únicos atos revolucionários, em um cenário onde uma transformação radical da realidade parece impossível. Assim, esse sujeito, tal como em Lacan, vive uma repetição constante, sem encontrar uma saída para além da microfísica das relações de poder que o aprisiona.

A microfísica de Foucault reflete o profundo assujeitamento do sujeito, que, mesmo quando busca o "cuidado de si", acaba por se perder nas tramas da ordem dominante. O homem em Foucault é um "homem ausente", produto de uma história descontínua, onde cada acontecimento se desconecta do passado e do futuro, dialogando apenas com o presente. Nesse contexto, o sujeito se torna prisioneiro de um ciclo repetitivo, sem possibilidade de superação, perdido em um emaranhado de relações que sustentam a ordem vigente.

Para Lukács (2013):

Sendo tudo isso, porém, a generidade constitui um processo real, mais exatamente, um processo que não transcorre paralelamente aos indivíduos, o que os obrigaria a permanecer na condição de meros espectadores; a sua verdadeira processualidade consiste, muito antes, em que o processo não reificado da vida singular forma uma parte integrante indispensável da totalidade dinâmica. Só quando o homem singular apreende a sua própria vida como um processo que faz parte desse desenvolvimento do gênero, só quando ele, por essa via, experimenta e busca realizar a sua própria conduta de vida, os autocomprometimentos daí decorrentes, como pertencentes a esse contexto dinâmico, só então ela terá alcançado uma ligação real e não mais muda com a sua própria generidade. Só quando tiver a intenção de almejar ao menos seriamente uma generidade desse tipo em sua própria vida o homem conseguirá apropriar-se de sua própria elevação acima de seu ser-homem meramente particular – pelo menos como obrigação perante si mesmo (Lukács, 2013, p.601).

Na citação de Lukács (2013), é ressaltada a importância ontológica de uma humanização mais plena, na medida em que se rompe com a conduta individualista do ser humano, caracterizada pela ontologia de segunda categoria do capitalismo. Esse sistema amplia as consequências de uma existência meramente individual, em que o ser humano aprende a perceber o mundo e a si próprio como uma mera representação de desejos e



realizações pessoais. Nesse contexto, a figura de Sísifo não é apenas simbólica, mas uma expressão concreta de um tipo de ser humano reduzido à particularidade individual.

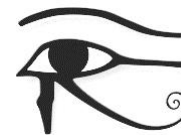
A ciência burguesa e os discursos produzidos nesse ambiente reforçam a visão do homem como repetitivo, vazio e envolvido em uma busca desumanizada de si mesmo, limitado a uma existência meramente factual. O estranhamento e a reificação são as bases dessa distorção ontológica, que é socialmente produzida e não um processo cósmico ou natural da evolução humana. Superar o ser humano limitado à sua individualidade, ou seja, o "ser meramente existente", como apontado por Mészáros (2008), é o grande desafio histórico do nosso tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto da sociabilidade do capital manipulatório, segundo Frederico (2006) em sua obra *Sociologia da cultura: Lucien Goldmann e os debates do século XX*, a guerra das imagens e dos enunciados monológicos isolados, produzem e ressoam na vida cotidiana enfatizando o ser homem meramente particular. Na condição pós-moderna, a linguagem assume um caráter performativo no sentido ampliado: falar, escrever e se expressar tornam-se atos voltados à exposição de si, à construção de uma imagem performática do sujeito. A validade do discurso passa a ser medida menos por seu conteúdo crítico ou capacidade explicativa e mais por sua eficácia comunicacional, engajamento, alcance e impacto imediato. Assim, a linguagem se aproxima do marketing e da lógica do espetáculo, sendo avaliada por critérios como relevância, audiência e viralização.

A centralidade da individualidade conduz a uma fragmentação tanto da linguagem quanto do pensamento. A experiência coletiva e a noção de totalidade social cedem lugar a múltiplas perspectivas particulares, frequentemente incomensuráveis entre si. Cada sujeito fala a partir de seu "lugar", e a possibilidade de mediação universal é colocada sob suspeita, vista como opressiva ou totalizante.

Para Volóchinov (2019) sobre a linguagem a fez observações fundamentais para uma compreensão do sujeito a partir do ato de fala, o que imprimiu um hiato necessário na perspectiva de Saussure, que se encontra na base de linguagem em Lacan e Foucault. Para Volóchinov (2019) a linguagem é não pode ser considerado um sistema de expressão individual, é sempre um produto de relações sociais concretas, portanto, todo o enunciado é ideológico, situado e dialógico. Tal posição o coloca em oposição direta a Saussure, que fundou uma linguística descritiva baseada em estruturas abstratas.



O Desafio e o Fardo do Tempo Histórico, o capitalismo contemporâneo não se encontra diante de crises cíclicas, mas de uma crise estrutural, marcada pela incapacidade do capital de controlar suas próprias contradições (desemprego estrutural, destruição ambiental, precarização do trabalho e esgotamento da mediação estatal). Nesse contexto, qualquer estratégia baseada na gestão reformista do capital está fadada ao fracasso, pois mantém intactas as determinações fundamentais do sistema: hierarquia do trabalho, controle privado da produção e subordinação do tempo social à valorização do valor.

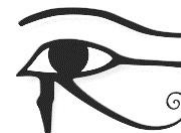
Diante deste momento contrarrevolucionário ao qual a humanidade situa-se a necessidade urgente de se constituir uma defensiva socialista, que é apontada por Mészáros como necessário para as lutas travadas no centro da sociedade burguesa. A defensiva socialista não deve ser compreendida como passividade ou recuo estratégico. Ao contrário, trata-se de uma prática política consciente dos limites históricos impostos pela força objetiva do capital, que busca evitar derrotas históricas irreversíveis das classes trabalhadoras. A defensiva socialista consiste na luta pela preservação e ampliação de espaços de autonomia social, de modos de vida não plenamente subsumidos ao capital e de formas coletivas de resistência que impeçam o aprofundamento da barbárie social.

Mészáros critica duramente estratégias de ofensiva política que não rompem com o sistema sociometabólico do capital, mesmo quando assumem a forma de Estados ditos socialistas. Experiências históricas do século XX demonstraram que a mera estatização da economia ou a tomada do poder estatal, sem a transformação da divisão social do trabalho e do controle do tempo social, resultou na reprodução das mediações fundamentais do capital.

A importância decisiva da defensiva socialista está em seu horizonte de longo prazo. Ela não se orienta por conquistas imediatas dentro do sistema, mas pela preparação das condições objetivas e subjetivas para uma transição histórica para além do capital. No século XXI, marcado por regressões autoritárias, crise ambiental e precarização global do trabalho, a defesa intransigente das condições mínimas de vida, organização e consciência da classe trabalhadora torna-se condição necessária para qualquer ruptura efetiva com a ordem burguesa.

REFERÊNCIAS

ALVES, G. **Trabalho e subjetividade**: o espírito do Toyotismo na era do capitalismo manipulatório. São Paulo: Boitempo, 2011.



- FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GUIMARÃES, V.J.B. **A sociedade da reificação e o fetichismo da morte simbólica: a manipulação do capital na sociedade do mito de Sísifo**. In: SILVEIRA, J.L. (Org.). *Ciências sociais e políticas: sociedade em debate*. Vol.6. Formiga (MG): Editora Uniesmero, 2024. 35 -49.
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KOSÍK, K. **A dialética do concreto**. São Paulo: Paz e Terra, 1976.
- LACAN, J. **O seminário de um Outro ao outro – livro 16**. São Paulo: ZAHAR, 2008.
- LUKÁCS, G. **A destruição da razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, K. *Os manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K. e ENGELS, F. **Ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MARX, K. **O capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MÉSZÁROS, I. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2002.
- MÉSZÁROS, I. **O desafio e o fardo do tempo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- PIERRAKOS, M. **A “batedora” de Lacan: lembranças de uma estenotipista irritada – reflexões de uma psicanalista aflita**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
- poemas. São Paulo: Editora 34, 2019.
- RODRIGUES, M. **Michel Foucault sem espelhos: um pensador proto pós-moderno**. 2006. 259 p. Tese (Programa de Pós-graduação em Serviço Social) —Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- VOLÓCHINOV, V. **A palavra na vida e a palavra na poesia: ensaios, artigos, resenhas e poemas**. São Paulo: Editora 34, 2019.