

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Ricardo Pagliuso Regatieri

Negatividade e ruptura

Configurações da crítica de Robert Kurz

São Paulo, 2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Negatividade e ruptura

Configurações da crítica de Robert Kurz

Ricardo Pagliuso Regatieri

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Musse

São Paulo, 2009

Folha de Aprovação

Ricardo Pagliuso Regatieri

Negatividade e ruptura: Configurações da crítica de Robert Kurz

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção
do título de Mestre.

Área de concentração: Sociologia

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Agradecimentos

Ao professor Ricardo Musse, pela orientação, pelo entusiasmado acolhimento das minhas idéias iniciais cujo desenvolvimento resultou nesta dissertação e pelo apoio e interesse que manifestou ao longo de todo o trajeto. Sua postura de me estimular a todo momento a dar um passo adiante foi essencial para o que aqui apresento.

Aos professores Maria Helena Oliva Augusto e Heinz Dieter Heidemann, que compuseram a banca de qualificação, por suas observações, sugestões e críticas, as quais foram sobremaneira importantes para a redação deste trabalho.

Aos dois se fazem necessários agradecimentos especiais.

A professora Maria Helena foi quem primeiro leu e comentou o que à época era um anteprojeto, o qual originou o projeto de Mestrado.

O professor Dieter, além de trazer-me numerosas contribuições quando da qualificação, colocou gentilmente à minha disposição sua biblioteca – a qual conta com as revistas *Krisis* e *EXIT!* – e foi um interlocutor estimulante durante todo o período do Mestrado.

Ao professor Brasílio Sallum, com quem tive a oportunidade de conviver academicamente por um ano, primeiramente no seminário de projetos e depois em sua disciplina sobre teoria sociológica contemporânea.

À Angela, da Secretaria da Pós-Graduação em Sociologia, pelo apoio em tudo o que precisei, pela dedicação que tem por aquilo que faz e pela sua natural simpatia.

Aos obstinados participantes do grupo de leitura de *O Capital*, de cujas reuniões, não obstante, estou ausente já há um tempo. Igualmente, aos agitadores/organizadores de seminários de teoria crítica na Sociologia e no Direito.

Ao Kai, pela sempre animada ajuda com essa bela língua que é o alemão, e à Gloria, pela disposição ininterrupta em *perfeccionar* meu *castellano* (ou, como ela gostaria que eu dissesse, *español*) e, em especial, por generosamente revisar minhas *ponencias*.

À Patrícia, que o Mestrado me possibilitou conhecer e de quem tive o prazer de me tornar amigo. Desde o começo se revelaram nossas afinidades eletivas. Não sei se isso é ou não uma apropriação indevida – já que não consultei a autora –, mas parafraseio o que ela escreveu em relação a mim nos seus agradecimentos: agradeço a amizade, todas as conversas sócio-filosóficas, as leituras e observações, as discussões sobre *das Negative*; e eu acrescento as conversas não sócio-filosóficas e tudo o que pudemos compartilhar.

Ao Vinícius, que, nesse período, se não acompanhou diretamente o desenrolar da pesquisa, foi, com sua amizade, essencial para meu não-enlouquecimento, com as conversas, cervejas, vinhos, cafés, jantares, viagens e outras coisas. ¡Por supuesto que vos estarías acá!

Aos amigos de forma ampla, geral e irrestrita, que ajudaram a tornar suportável esse momento da minha vida e que, além de conviver comigo, conviveram também com minha ausência por conta dos estudos.

À Mariana e à Miriam. A Mariana, com sua permanente compreensão e solidariedade em relação à minha necessidade de tempo para a pesquisa, assim como com seu entusiasmo e apoio dado ao meu Mestrado, foi uma pessoa decisiva para que eu chegasse onde agora cheguei. Assim como a Mariana, a Miriam convive comigo diariamente. A ela, que já leu quase tudo que existe de literatura, agradeço o apoio que também sempre deu ao Mestrado, e os milhões de minutos de conversas interessantes enquanto compartilhamos as agruras, os absurdos – mas também as coisas legais – do dia-a-dia.

À Susi e ao Luiz, apoiadores dessa empreita que os deixa animados, a qual procuraram sempre, com seu acolhimento carinhoso, tornar mais amena.

À minha mãe, que, já desde algum tempo, não está mais aqui e não pôde ver todos os desdobramentos da minha vida. Certamente ela gostaria de tê-los vivenciado. Todos esses desdobramentos são fruto de seu amor, de seu carinho, de seu incondicional estímulo a tudo o que me interessava, de sua dedicação às humanidades que sem dúvida teve tudo a ver com os caminhos que trilhei.

A meu pai e minhas irmãs, em relação a quem a distância, tão somente geográfica mas nunca sentimental, o Mestrado inevitavelmente acentuou. A vocês, obrigado pelo amor e carinho e pela compreensão da ausência física. À Rô, obrigado pelo presente lindo que todos nós ganhamos, a Rafaela.

À Lila, companheira que esteve a meu lado no período em que provavelmente mais mergulhado na dissertação eu fiquei. Foi quem mais diretamente lidou com a minha ausência devida ao recolhimento solitário que as leituras e a escrita requerem. Sua compreensão, apoio, amparo nas horas mais difíceis, capacidade de aplacar aquela insanidade que em alguma medida uma pesquisa acarreta, me arrancando e levando para fora dessa esfera de férreas leis próprias, e seu carinho são coisas que agradecimentos aqui não agradecem de todo, senão apenas em parte.

E ao Calvin, pelos intermináveis pêlos nos meus livros!

Resumo

Esta dissertação tem por objetivo tratar de aspectos da abordagem crítica elaborada nos últimos anos por Robert Kurz. A análise procura (1) mostrar como Kurz recupera, reformula e expande a crítica marxiana do valor e do fetichismo, (2) perscrutar, nessa apropriação e releitura que o autor leva a cabo, a mediação da teoria crítica e (3) apontar os resultados a que chega Kurz no que diz respeito aos temas aqui discutidos. A dissertação enfoca a construção teórica de Kurz no que tange à crítica ao marxismo tradicional, à crítica do sujeito e à resignificação do conceito de fetichismo. Considera-se que o enfoque desses aspectos permite divisar como a elaboração de Kurz realiza uma crítica da modernidade que se dirige aos seus fundamentos.

Palavras-chave: Robert Kurz; teoria crítica; fetichismo; crítica do valor; sujeito; marxismo

Abstract

The aim of this Master's thesis is to deal with some aspects of the critical approach which has been elaborated by Robert Kurz in the last few years. The analysis intends (1) to show how Kurz recovers, reformulates and expands the marxian critique of value and fetishism, (2) to examine, in this appropriation and rereading accomplished by the author, the mediation of the Critical Theory and (3) to point out the results achieved by Kurz concerning the themes that are discussed here. The thesis focuses on Kurz's theoretical construction encompassing the following topics: critique of traditional Marxism, critique of the subject and resignification of the concept of fetishism. The focus on these topics allows to realize how Kurz's elaboration fulfills a critique of the Modernity itself which addresses to its grounds.

Keywords: Robert Kurz; Critical Theory; fetishism; critique of value; subject; Marxism

Zusammenfassung

Das Ziel dieser Masterarbeit ist es, manche Aspekte der kritischen Erörterung, die Robert Kurz in den letzten Jahren hervorbrachte, zu diskutieren. Die Forschung versucht (1) darzustellen, wie Kurz die Marxsche Wert- und Fetischismuskritik aufarbeitet, umgestaltet und erweitert, (2) die Vermittlung der Kritischen Theorie in dieser von Kurz durchgeführten Aneignung und Wiederlektüre zu untersuchen, und (3) die zu den hier diskutierten Themen von Kurz erhaltenen Ergebnisse zu zeigen. Die Masterarbeit behandelt den theoretischen Aufbau von Kurz in Bezug auf die Kritik des traditionellen Marxismus, die Kritik des Subjekts und die Neudeutung des Fetischismusbegriffs. Die Behandlung dieser Aspekte erlaubt zu erkennen, wie die Ausarbeitung von Kurz eine Kritik der Moderne verwirklicht, die sich an ihren Grund wendet.

Stichwörter: Robert Kurz; Kritische Theorie; Fetischismus; Wertkritik; Subjekt; Marxismus

Resumen

El objetivo de esta tesis de Maestría es tratar de aspectos del abordaje crítico elaborado los últimos años por Robert Kurz. El análisis busca (1) mostrar como Kurz recupera, reformula y expande la crítica marxiana del valor y del fetichismo, (2) investigar, en esta apropiación y relectura que lleva a cabo el autor, la mediación de la teoría crítica y (3) apuntar los resultados a que llega Kurz respecto a los temas aquí discutidos. La tesis enfoca la construcción teórica de Kurz en lo que se refiere a la crítica al marxismo tradicional, a la crítica del sujeto y a la resignificación del concepto de fetichismo. Se considera que el enfoque de estos aspectos permite percibir como la elaboración de Kurz realiza una crítica de la modernidad que se vuelca a sus fundamentos.

Palabras clave: Robert Kurz; teoría crítica; fetichismo; crítica del valor; sujeto; marxismo

Das Negative zu tun, ist uns noch auferlegt; das Positive ist uns schon gegeben.

(Franz Kafka)

SUMÁRIO

Apresentação	08
Uma leitura de Marx: as questões do valor e do fetichismo	13
<i>A abstração do valor</i>	13
<i>A fantasmagoria fetichista</i>	21
Desventuras e aventuras do marxismo	31
<i>Engels como sistematizador do marxismo e a socialdemocracia alemã</i>	31
<i>Lênin e o marxismo soviético</i>	34
<i>Korsch e a crítica à ortodoxia marxista internacional</i>	36
<i>Lukács: consciência de classe e reificação</i>	40
<i>Horkheimer e Adorno: o poder da dominação</i>	44
<i>Kurz e o duplo Marx: teoria da modernização e crítica categorial</i>	48
<i>Rumos da crítica</i>	56
O eclipse do sujeito	58
<i>A questão do sujeito na Dialética do Esclarecimento e em Eclipse da Razão</i>	58
<i>O sujeito sai de cena</i>	63
<i>Em direção à dominação sem sujeito</i>	79
Fetichismo e sofrimento humano	86
<i>História das relações de fetiche</i>	86
<i>Benjamin e a Unterbrechung da história de sofrimentos</i>	90
<i>Sufrimento como negatividade em Adorno: o não-idêntico</i>	94
<i>Ontologia negativa e desfetichização</i>	97
Bibliografia	103

Apresentação

A presente dissertação se propõe a discutir alguns aspectos da abordagem crítica elaborada nos últimos anos por Robert Kurz. O propósito de realizar algo desse tipo poderia, talvez, ter sua origem localizada ainda durante meu curso de graduação em Ciências Sociais, em meados e no final da década de 1990, com minhas leituras de teoria crítica – especialmente Adorno, Horkheimer e Benjamin – que decisivamente estabeleceram os contornos de minha formação. Nessa época, Kurz, que mensalmente ocupava um espaço em uma coluna do suplemento de cultura da *Folha de São Paulo*, escreveu um artigo a propósito dos cinquenta anos de publicação da *Dialética do Esclarecimento*. A partir de então, passei a ter um grande interesse por seus textos e, tanto quanto possível, acompanhá-los, podendo ser dito, *grosso modo*, que isso desembocou num projeto de Mestrado elaborado entre 2005 e 2006. Esse interesse, não obstante, se direcionou sempre num sentido distinto daquele da penetração de certo modo midiática que teve Kurz no Brasil em decorrência da publicação de *O colapso da modernização* no país em 1992. Se Kurz era visto em grande medida como algo parecido com um profeta do caos, por conta de análises que antecederam a crise econômica do final dos anos 90, e sucessivamente lembrado e chamado a opinar sobre crises do capitalismo que desde então tiveram lugar, acreditei, por outro lado, que seria pertinente conduzir uma pesquisa acerca de dimensões de sua produção teórica que a mim se afiguravam como inovadoras para a teoria social. Não tematizei nesta dissertação a questão da crise, embora para Kurz ela esteja inextricavelmente ligada àquilo que aqui se discute. A crise da sociedade produtora de valor, mais especificamente seu esgotamento, é um tema instigante sobre o qual valeria a pena se debruçar, escapando, porém, do recorte estabelecido nesta pesquisa.

Pode parecer estranho dedicar uma pesquisa acadêmica a um autor contemporâneo que não faz parte do mundo acadêmico e que eventualmente seria refratário a esse ambiente. Quanto a isso, conto com que os resultados desta dissertação balizem um julgamento que se realize *a posteriori*. Robert Kurz nasceu em 1943 na antiga Alemanha Ocidental e é definido em seus livros como livre publicista [*freier Publizist*], jornalista e autor de textos nas áreas de cultura e economia. A partir da década de 1980, esteve ligado à *Krisis*, “uma revista teórica publicada desde 1986 em Nuremberg, inicialmente com o título de *Marxistische Kritik*”, a qual contava com “Norbert Trenkle, Ernst Lohoff,

Roswitha Scholz e Robert Kurz” como seus “principais colaboradores”¹. *Krisis* tinha como características não estar inserida no “terreno universitário e erudito” e conduzir suas análises “com uma boa dose de polêmica”². Kurz integrou o grupo da revista *Krisis* até abril de 2004, quando “o projeto *Krisis* cindiu-se em dois grupos que a partir de então editam as revistas *Krisis* e *EXIT!*”³. Do núcleo apontado como sendo o dos principais colaboradores da *Krisis*, Roswitha Scholz e Robert Kurz se desligaram àquela altura da antiga revista e fundaram a *EXIT!*⁴. Seja no período em que ativamente compôs a *Krisis* ou, atualmente, como integrante da *EXIT!*, Kurz tem publicado prolificamente: ensaios nessas revistas, livros, pequenos artigos para diversos órgãos de comunicação. Os temas por ele tratados abrangem um escopo amplo e as análises trespassam a sociologia, a economia, a crítica cultural e a filosofia, se de forma assim estanque se pudessem fixar os respectivos campos. O que mais bem poderia ser dito é que, de forma análoga à teoria crítica, sua elaboração compõe uma teoria social *lato sensu*, integrando num *corpus* coerente saberes que se encontram hoje parcelados.

Com vistas a problematizar a construção de Kurz sob um certo ângulo, esta dissertação se centra em textos recentes, sobretudo da atual década. Trata-se de ensaios publicados na *Krisis* e na *EXIT!* – “Blutige Vernunft” (2002), “Negative Ontologie” (2003), “Tabula Rasa” (2003) e a primeira e segunda partes de “Die Substanz des Kapitals” (respectivamente de 2004 e 2005) –, de ensaios apenas divulgados na página da *EXIT!* na *internet* mas que não foram publicados – as três partes de “Geschichte als Aporie” (a primeira e a segunda de 2006 e a terceira de 2007) –, do ensaio introdutório ao livro *Marx lesen!* – “Die Schicksale des Marxismus” (2001). A eles se soma um ensaio pouco mais antigo publicado na revista *Krisis* no início da década de 1990 – “Subjektlose Herrschaft”⁵ (1993). Chegar à seleção desses textos como núcleo em torno do qual se desenvolve a dissertação envolveu um processo de escolha pautado pelos temas eleitos como eixos da pesquisa, que foi levado a cabo após a leitura de uma gama mais ampla de

¹ Anselm Jappe. *As aventuras da mercadoria*, p. 69 [nota de final de capítulo].

² Anselm Jappe. *As aventuras da mercadoria*, p. 70 [nota de final de capítulo].

³ Anselm Jappe. *As aventuras da mercadoria*, p. 70 [nota de final de capítulo].

⁴ Além deles, outros membros que deixaram de integrar o grupo *Krisis* foram Hanns von Bosse, Petra Haarmann, Brigitte Hausinger e Claus Peter Ortlieb, para citar alguns.

⁵ Os ensaios “Blutige Vernunft”, “Negative Ontologie” e “Tabula Rasa” (que originalmente apareceram, respectivamente, nos números 25, 26 e 27 da *Krisis* – a divisão ocorrida no antigo grupo *Krisis* e a criação da revista *EXIT!* se deram após a publicação da *Krisis* número 27) foram reunidos, juntamente com “Subjektlose Herrschaft” (publicado em *Krisis* 13), no livro *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte* (2004). Uma edição brasileira deste livro será proximamente publicada pela Editora Hedra.

textos de Kurz. Os textos selecionados permitem problematizar as questões que são discutidas no presente trabalho. Em linhas gerais, busquei compreender como Kurz recupera, reformula e expande a crítica marxiana do valor e do fetichismo ao efetuar uma crítica ao marxismo tradicional, ao desenvolver uma crítica do sujeito e ao ressignificar o conceito de fetichismo. Nesse trajeto, procurei perscrutar a muito presente mediação da teoria crítica na configuração atual da construção de Kurz no que tange aos pontos aqui abarcados, tentativa nada arbitrária tendo em conta as constantes remissões e tomadas de posição efetuadas por Kurz em relação ao pensamento de autores da assim chamada Escola de Frankfurt.

A dissertação é composta por quatro ensaios.

O primeiro deles realiza uma discussão sobre os conceitos de valor e fetichismo expostos por Marx em *O Capital*. Essa discussão adota um ponto de vista que realça essas categorias visando, desde logo, preparar o terreno para o que vem a seguir. Ou seja, o ensaio busca construir um certo tipo de interpretação de Marx que procura ressaltar a crítica do valor e do fetichismo presente na última elaboração da crítica da economia política. O motivo de proceder a tal análise é que, para o desenvolvimento de sua teoria, Kurz parte de uma ênfase posta na crítica do valor e do fetichismo, que para ele franqueia a possibilidade de efetuar uma crítica da modernidade burguesa *lato sensu*. O primeiro ensaio acompanha o desdobramento dos dois conceitos com base no próprio texto de Marx e nos comentários, especialmente, de Isaak Rubin e Roman Rosdolsky. Com isso, pretendeu-se, a partir da discussão “clássica” de Marx, estabelecer um determinado recorte, que é justamente aquele no qual atua a crítica de Kurz.

O segundo ensaio trata do surgimento e consolidação de um *corpus* denominado de marxismo, tarefa levada a cabo por Engels e que teve prosseguimento no seio do Partido Socialdemocrata alemão. A esse marxismo partidário alemão veio se somar o marxismo soviético, cuja figura central é Lênin. O pensamento de Marx foi durante anos amoldado a instrumento de luta política, e nesse processo ganharam centralidade questões como a luta de classes, a tomada do poder ou a luta por reconhecimento. Sai do primeiro plano, por um período, a crítica do valor e do fetichismo, dando lugar à preocupação com a condução da revolução ou com a obtenção de melhoria de vida para a classe trabalhadora no âmbito do próprio capitalismo. A partir da década de 1920, leituras críticas de língua alemã processam transformações na interpretação de Marx, colocando na ordem do dia como uma preocupação central o problema da reificação. O ensaio se dirige, em sua última parte,

para o modo como Kurz compreende tanto a gênese da teoria de Marx dentro do campo de tensões que conformou sua constituição – a existência dessa teoria enquanto uma teoria atravessada ao mesmo tempo por uma imanência sistêmica e por uma crítica categorial – quanto as apropriações que historicamente experimentou. A abordagem de Kurz se faz a partir do posicionamento de uma crítica categorial, e isso é visto como em grande medida tributário das interpretações críticas de Marx – o maior destaque cabendo à teoria crítica.

O terceiro ensaio é dedicado à questão do sujeito. O questionamento da posição ou mesmo da existência de um sujeito dotado de autonomia é um tema que pode ser encontrado em diferentes teorias. O texto discute teorias às quais se refere Kurz e trata da crítica do sujeito por ele elaborada. A análise de Weber acerca do fenômeno da burocratização mostra a ascensão de um aparato que ganha vida própria, passa a dominar os homens e se torna imprescindível. Para a teoria crítica de Adorno e Horkheimer da década de 1940, a exponenciação do poder do mecanismo social espalhou uma dominação de tal maneira vigorosa que anulou o sujeito. A teoria de Foucault, a despeito das mudanças sofridas ao longo do tempo, constitui uma abordagem que, ao invés de partir da idéia de subjetividade, põe o acento na sujeição a normas, regras, discursos, instituições. Em sua teoria de sistemas, Luhmann afirma que o sujeito consiste numa concepção transcendental advinda da tradição humanista e que implica uma indeterminação de sua posição no mundo, estando, mais exatamente, por cima do mundo ou fora dele. A crítica de Kurz, por sua vez, considera que o sujeito é a forma na qual vivem e agem os indivíduos na matriz da constituição de fetiche capitalista.

O último ensaio parte das considerações tecidas no texto que o antecede e as leva adiante, com vistas a examinar a ampliação do conceito de fetichismo proposta por Kurz. Essa ampliação se faz com base na idéia de matrizes sociais apriorísticas e autonomizadas que, existindo historicamente sob formas diversas, podem ser encaradas como matrizes fetichistas. Até o presente, a história é entendida portanto como uma história das relações de fetiche, pois, em matrizes variadas de socialização, sempre imperou inconsciência quanto à forma social, quanto à segunda natureza. Essa idéia permite aproximar, negativamente, magia, religião e o moderno fetichismo do valor. As constituições de fetiche diversas são a própria dominação em processo, de modo que a dominação é despersonalizada. A dominação por constituições de fetiche tem significado para os

homens a obrigatória e difícil adequação à “forma social neles plasmada”⁶, o que acarretou e segue acarretando indizíveis sofrimentos. Uma contínua tensão atravessa as relações entre os indivíduos e sua forma social. Benjamin e Adorno trilharam caminhos dos quais a história das relações de fetiche em parte se apropria, pois enquanto o primeiro havia pensado, em outros termos, a história como um *continuum* de dominação, o segundo tematizou o sofrimento sob o prisma da não-identidade.

Por fim, devo dedicar algumas palavras à questão da tradução. Os textos de Kurz utilizados nesta dissertação (acima elencados) não foram publicados em português. Não obstante, existem traduções para o português disponíveis no *site* <http://obeco.planetaclix.pt>. As soluções de tradução aqui adotadas resultam do cotejamento dos originais alemães com as traduções disponibilizadas nesse *site*. O livro *Marx lesen!* conta com uma edição francesa, intitulada *Lire Marx*, a qual foi inicialmente consultada, mas cuja tradução julguei que se afastava muito do original. A tradução de todos os textos se pautou sempre pela opção por uma maior literalidade, procurando-se ao máximo seguir de perto os originais alemães.

⁶ Robert Kurz. “Negative Ontologie”, p. 17.

Uma leitura de Marx: as questões do valor e do fetichismo

A abstração do valor

Como ocorreu com outras grandes obras, *O Capital* comportou diversas leituras e continua dando margem a novas. O intuito das páginas que seguem é realizar uma abordagem de *O Capital* enfocando categorias que nesta dissertação são entendidas como centrais na teoria do Marx maduro. Com vistas a uma reconstrução do movimento em direção à concretude que o livro perfaz, busca-se também apresentar sucintamente os diversos níveis de determinações dessas categorias. Desde um certo ângulo interpretativo, valor e fetichismo não são apenas categorias com as quais Marx inicia *O Capital*, mas, muito pelo contrário, podem ser encontradas lá em seu final, no Livro III, quando aparece o modo como o fetichismo, exponenciado pela complexificação produzida pelas mediações do sistema capitalista, integra a vida cotidiana – dos capitalistas, dos trabalhadores, e, seja de uns, seja de outros, enquanto consumidores. É com os preços que os sujeitos do mercado se deparam. Os preços, de uma maneira muito peculiar, encobrem o valor e conferem ao fetichismo um nível fenomênico superior. Uma importante interpretação de Marx ressaltando a questão do valor é o livro publicado em 1924 pelo russo Isaak Rubin, intitulado *A teoria marxista do valor*. O *parti pris* da investigação de Rubin é assim exposto: “A Economia Política não é uma ciência das relações *entre as coisas*, como pensavam os economistas vulgares, nem das relações *entre as pessoas e as coisas*, como afirmou a teoria da utilidade marginal, mas das relações *entre as pessoas* no processo de produção”⁷. Rubin considera que são as relações sociais estabelecidas entre os homens no modo de produção capitalista que constituem o objeto daquilo que denomina de “novo método sociológico de Marx”⁸. A empreita de Marx consiste na análise de “uma série de tipos de *relações de produção* de complexidade crescente”, as quais “se expressam numa série de *formas sociais* de complexidade crescente”⁹. O valor é a forma social fundamental, a “relação social básica entre pessoas enquanto produtoras de mercadorias que trocam os produtos de seu trabalho”¹⁰.

É em virtude precisamente de o vínculo entre as pessoas se dar sobretudo na forma de interações mediadas pelo intercâmbio mercantil que Rubin afirma que o valor constitui

⁷ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 15.

⁸ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 43.

⁹ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 45.

¹⁰ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 45.

a “relação social básica”. O valor se assenta na existência de um ambiente social em que as pessoas se relacionam como produtores, em que produzem mercadorias para vender, levando em conta já no processo de produção o momento do intercâmbio.

Assim, os seguintes elementos podem ser encontrados na estrutura da economia mercantil: 1) células individuais da economia nacional, isto é, empresas privadas isoladas, *formalmente independentes* umas das outras; 2) elas estão *materialmente relacionadas* umas com as outras, como resultado da divisão do trabalho; 3) a vinculação direta entre os produtores individuais de mercadorias se estabelece na *troca*, e isto, *indiretamente*, influencia sua *atividade produtiva*. (...) Portanto, já no processo de produção direta ele é forçado a adaptar sua atividade de trabalho (antecipadamente) às condições esperadas do mercado. O fato de o produtor depender do mercado significa que sua atividade produtiva depende da atividade produtiva de todos os membros da sociedade¹¹.

O valor das mercadorias – e Rubin foi um dos primeiros a procurar afastar esse entendimento equivocado – não advém do processo de troca, não surge *a posteriori*, mas é um fenômeno que se deve ao próprio modo pelo qual se efetua a produção. O valor dos produtos depende da troca, é certo, para se *realizar*; entretanto, a produção de mercadorias já significa produção de valor.

Marx inicia *O Capital* com a análise da mercadoria¹² e essa análise conduz, já nos primeiros passos, à questão do valor – como escreve Marx, “o desenvolvimento da forma mercadoria coincide com o desenvolvimento da forma valor”¹³. Num primeiro momento, a mercadoria aparece como um *satisfier* de necessidades humanas¹⁴, como algo útil, como valor de uso: “A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso”¹⁵. O prosseguimento da análise vai, no entanto, revelar algo distinto. “A mercadoria é valor de uso ou objeto de uso e ‘valor’”¹⁶, diz Marx. Atividades produtivas humanas distintas, diferentes trabalhos concretos que produzem produtos qualitativamente diversos são quantitativamente comensuráveis no capitalismo, a despeito de sua irredutibilidade qualitativa:

Alfaiataria e tecelagem, apesar de serem atividades produtivas qualitativamente diferentes, são ambas dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc. humanos, e nesse sentido são ambas trabalho humano. São apenas duas formas diferentes de despender força humana de trabalho. (...) o valor da mercadoria representa simplesmente trabalho humano, dispêndio de trabalho humano sobretudo¹⁷.

¹¹ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 23.

¹² Na primeira página do Livro I lê-se: “Nossa investigação começa, portanto, com a análise da mercadoria” (Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 45).

¹³ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 63.

¹⁴ “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa” (Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 45).

¹⁵ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 45.

¹⁶ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 62.

¹⁷ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 51.

O “dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico”, a “qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria”¹⁸. O valor é descrito por Marx como uma “gelatina de trabalho humano”¹⁹ indiferenciado. Esse trabalho indiferenciado é, de um modo negativo, aquele “trabalho em que todas as formas concretas e propriedades úteis dos trabalhos reais são abstraídas”²⁰.

Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato²¹.

Tal desdiferenciação não pode senão constituir uma abstração: “A igualdade de trabalhos *toto coelo* diferentes só pode consistir numa abstração de sua verdadeira desigualdade (...)”²², abstração que, entretanto, é real²³.

O trabalho abstrato fornece a base para a igualação das mercadorias como não mais do que repositórios de trabalho humano, não importa qual seja, permitindo assim sua trocabilidade geral. De acordo com Rubin, a “tarefa da teoria do valor” é proceder à “*análise causal dos processos de igualação das diversas mercadorias e diversas formas de trabalho efetivamente realizados*”²⁴. O conceito de trabalho abstrato “é um dos pontos centrais da teoria de Marx sobre o valor”, pois “o trabalho abstrato ‘cria’ valor”²⁵. O trabalho abstrato, criador de valor, nada tem de natural, “não é uma substância fisiológica, mas uma ‘substância social’”²⁶. O trabalho abstrato é a substância do valor e este, por sua vez, é o nexos social básico no capitalismo.

Na economia mercantil, a transformação do trabalho *privado* em *social* coincide com a transformação de trabalho *concreto* em *abstrato*. O nexos social entre a atividade de trabalho dos produtores mercantis individuais só se realiza através da igualação de todas as formas concretas de trabalho, e esta igualação é levada a cabo sob a forma de uma

¹⁸ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 53.

¹⁹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 56.

²⁰ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 67.

²¹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 47.

²² Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 72.

²³ “A abstração do trabalho é para Marx uma abstração real; isto está escrito literalmente no seguinte texto do capítulo I da *Contribuição à Crítica da Economia Política (...)*” (Ruy Fausto. “Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor”, p. 90). Ruy Fausto se refere a esse trecho: “Essa redução [a trabalho sem diferenças] aparece como uma abstração, mas é uma abstração que é praticada diariamente no processo social de produção. A resolução de todas as mercadorias em tempo de trabalho não é uma abstração maior nem tampouco menos real que a de todos os corpos orgânicos em ar” (Karl Marx. *Para a crítica da economia política*, p. 60).

²⁴ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 140.

²⁵ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 146. “À abstração do trabalho corresponde a abstração do valor: as mercadorias enquanto valores são trabalho objetivado (*vergegenständliche Arbeit*), trabalho cristalizado” (Ruy Fausto. “Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor”, p. 94).

²⁶ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 154.

igualação de todos os produtos do trabalho enquanto valores. Inversamente, a igualação das várias formas de trabalho e a abstração de suas propriedades concretas é a única relação social que transforma a totalidade de unidades econômicas privadas numa economia social unificada. Isto explica a especial atenção que Marx deu ao conceito de trabalho abstrato em sua teoria²⁷.

Numa formação social na qual vigora uma divisão social do trabalho conformada por “negócios privados de produtores autônomos”, isto é, “numa sociedade de produtores de mercadorias”²⁸, o valor funciona como “a correia de transmissão do movimento dos processos de trabalho de uma parte a outra da sociedade, tornando essa sociedade um todo em funcionamento”²⁹. Por meio do valor se efetuam “inter-relações e mútuos condicionamentos do trabalho de membros individuais da sociedade”³⁰.

Os trabalhos concretos são convertidos, portanto, em trabalho abstrato. A comparabilidade das mercadorias possibilitada pelo trabalho abstrato se baseia na quantidade de tempo de trabalho exigido para sua produção: “A própria quantidade de trabalho é medida pelo seu tempo de duração, e o tempo de trabalho possui, por sua vez, sua unidade de medida nas determinadas frações do tempo, como hora, dia etc”³¹. Esse tempo de duração, Marx o denomina de tempo de trabalho socialmente necessário:

Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer, nas condições dadas de produção socialmente normais, e com o grau social médio de habilidade e de intensidade de trabalho. (...) É, portanto, apenas o quantum de trabalho socialmente necessário para produção de um valor de uso o que determina a grandeza de seu valor. (...) Mercadorias que contêm as mesmas quantidades de trabalho ou que podem ser produzidas no mesmo tempo de trabalho, têm, portanto, a mesma grandeza de valor. O valor de uma mercadoria está para o valor de cada uma das outras mercadorias assim como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma está para o tempo de trabalho necessário para a produção de outra³².

Mas a comensurabilidade dos trabalhos produtores de mercadorias não pode se dar sem mais, pois estes exigem diferentes graus de treinamento ou requerem habilidades específicas. Rubin mostra como Marx lidou com esse problema, ao distinguir trabalho qualificado de trabalho simples e propor a redução de um a outro: “Marx, fiel à sua visão geral do tempo de trabalho como medida do valor, reduziu um dia de trabalho qualificado a um dado número de dias de trabalho simples, isto é, novamente a tempo de trabalho”³³.

²⁷ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 145.

²⁸ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 50.

²⁹ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 96.

³⁰ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 96.

³¹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 47.

³² Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 48.

³³ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 174.

Trabalho simples e trabalho qualificado podem, no âmbito da exposição de Marx, ser assim definidos:

Trabalho simples é “o emprego dessa simples força de trabalho que todo homem comum e corrente, em média, possui em seu organismo corporal, sem necessidade de *educação especial*” (C., I, p. 11; grifos nossos). Em contraste com o trabalho simples, chamaremos trabalho qualificado aquele que requer um aprendizado especial, ou seja, “uma aprendizagem mais longa ou profissional e uma educação geral mais importante que a média dos trabalhadores”³⁴.

Por meio do processo de troca, o trabalho qualificado é reduzido a uma quantidade determinada de trabalho simples: “a redução do trabalho qualificado a trabalho simples é um dos resultados do processo social objetivo de igualação de diferentes formas de trabalho que, na sociedade capitalista, se realiza através da igualação das diferentes mercadorias no mercado”³⁵. Muito nitidamente, essa equalização tem o sentido, como frisa Rubin, de uma “*igualação social do trabalho*”³⁶.

O valor corresponde a um processo social abstratizante, que apaga as diferenças qualitativas dos trabalhos concretos e permite a equivalência das mercadorias mensurando a quantidade de trabalho abstrato despendido em sua produção. Marx exprime desse modo a relação entre o palpável valor de uso da mercadoria e a abstração do valor:

Se, portanto, em relação ao valor de uso o trabalho contido na mercadoria vale apenas qualitativamente, em relação à grandeza do valor ele vale só quantitativamente, depois de já reduzido a trabalho humano, sem outra qualidade. Lá, trata-se do como e do quê do trabalho, aqui do seu quanto, da sua duração temporal. Como a grandeza do valor de uma mercadoria representa apenas o quantum de trabalho nela contido, mercadorias devem, em determinadas proporções, ser sempre valores da mesma grandeza³⁷.

Com vistas a compreender de que maneira, a essa altura de sua exposição, a abstração do valor se move, Marx acompanha “o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor das mercadorias, de sua forma simples e sem brilho até a ofuscante forma dinheiro”³⁸. Esse passo é dado por meio da investigação do valor de troca ou forma de valor, analisada sob quatro figuras. Em primeiro lugar, é apresentada a forma simples de valor. Conforme Marx, o “segredo de toda forma de valor encerra-se nessa forma simples de valor”³⁹. Ela consiste na comparação de duas mercadorias diferentes que possuem o mesmo quantum de trabalho incorporado. “A primeira mercadoria representa um papel

³⁴ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 176. A segunda citação feita por Rubin é de Otto Bauer, “Qualifizierte Arbeit und Kapitalismus”, *Die Neue Zeit*, Stuttgart, 1906, Bd. I, nº 20.

³⁵ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 183.

³⁶ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 186.

³⁷ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 52.

³⁸ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 54.

³⁹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 54.

ativo, a segunda um papel passivo. O valor da primeira mercadoria é apresentado como valor relativo ou ela encontra-se sob forma relativa de valor. A segunda mercadoria funciona como equivalente ou encontra-se em forma equivalente”⁴⁰. De um lado da equação, encontra-se “a mercadoria cujo valor é expresso” e, de outro, “aquela na qual é expresso o valor”⁴¹.

No que diz respeito a um lado da equação, a forma relativa, o que está em causa é que o valor de uma mercadoria se revela quando esta é posta em relação com outra. Se ambas são recipientes de trabalho humano e podem ser encaradas enquanto “gelatina de trabalho humano”, para que uma delas expresse seu valor, deve se confrontar com outra “concretamente diferente”⁴².

Por meio da relação de valor, a forma natural da mercadoria *B* torna-se a forma de valor da mercadoria *A* ou o corpo da mercadoria *B* o espelho do valor da mercadoria *A*. Ao relacionar-se com a mercadoria *B* como corpo de valor, como materialização de trabalho humano, a mercadoria *A* torna o valor de uso de *B* material de sua própria expressão de valor. O valor da mercadoria *A*, assim expresso no valor de uso da mercadoria *B*, possui a forma do valor relativo⁴³.

Do outro lado, tem-se que, expressado o valor de uma mercadoria por meio de outra, esta segunda assume a forma equivalente de valor. O valor de uso da segunda mercadoria, sua própria “forma corpórea”⁴⁴, serve para expressar o valor da primeira. Marx aponta que, ao se examinar a forma equivalente de valor, é possível constatar que ela possui três peculiaridades. A primeira delas é que “o valor de uso torna-se forma de manifestação de seu contrário, do valor”⁴⁵. Nenhuma mercadoria pode “fazer de sua própria pele natural expressão de seu próprio valor”; ela necessita se relacionar “como equivalente a outra mercadoria, ou fazer da pele natural da outra mercadoria sua própria forma de valor”⁴⁶. A forma equivalente permite ver “uma propriedade sobrenatural” comum a ambas as mercadorias, qual seja, “seu valor, algo puramente social”⁴⁷. A segunda peculiaridade da forma equivalente é que o trabalho concreto se converte na “forma de manifestação de seu

⁴⁰ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 54.

⁴¹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 55.

⁴² Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 56. Uma mercadoria é uma “coisa fisicamente diferente” (Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 57) de outra e “simultaneamente comum” (Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 56) a ela – um casaco difere de um tecido, ao passo em que ambos são não mais do que gelatinas de trabalho indiferenciado.

⁴³ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 57.

⁴⁴ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 59.

⁴⁵ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 59.

⁴⁶ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 60.

⁴⁷ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 60.

contrário, trabalho humano abstrato”⁴⁸. Há ainda uma terceira peculiaridade contida na forma equivalente de valor: o trabalho privado se converte na “forma de seu contrário, trabalho em forma diretamente social”⁴⁹. Nesse momento da *Vorstellung* marxiana, assim se apresenta a dialética do concreto e do abstrato. Essa determinação da relação entre concreto e abstrato é, no entanto, nuclear para todos os desenvolvimentos seguintes. É por esse motivo que é dito que a forma simples encerra o “segredo” do valor.

Em seguida, Marx passa à forma de valor total, na qual o valor de uma mercadoria é “expresso em inumeráveis outros elementos do mundo das mercadorias”⁵⁰. Nessa forma, o valor aparece “pela primeira vez verdadeiramente como gelatina de trabalho humano indiferenciado”⁵¹. Devido ao fato de que uma mercadoria é comparada a várias outras, o trabalho que a gerou é “agora expressamente representado como trabalho equiparado a qualquer trabalho humano, seja qual for a forma natural que ele possua”⁵². Doravante, uma mercadoria específica se encontra “em relação social não mais apenas com outra espécie individual de mercadoria, mas sim com o mundo das mercadorias”⁵³. Desaparece aqui a “relação eventual de dois donos individuais de mercadorias” e fica evidenciado que “não é a troca que regula a grandeza do valor, mas, ao contrário, é a grandeza do valor da mercadoria que regula suas relações de troca”⁵⁴. Se na forma simples a determinação quantitativa da troca ainda pode parecer casual, na forma total o valor de uma mercadoria permanece constante frente às demais com as quais é equiparada. Transparece, nesse caso, “um fundamento essencialmente diferente da manifestação casual”⁵⁵, e este fundamento que possibilita a comparabilidade é o quantum de trabalho humano constituinte das mercadorias. O passo subsequente de Marx consiste na apresentação da forma geral de valor. A forma geral é uma equação em que todas as mercadorias expressam seu valor “numa e mesma espécie de mercadoria, isolada das outras”⁵⁶. Conforme Marx, a forma geral avança em relação às anteriores quanto à sua capacidade de expressão do valor: o valor de cada mercadoria se distingue ao mesmo tempo do seu próprio valor de uso e de quaisquer outros valores de uso, restando somente a substância que existe em comum em

⁴⁸ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 61.

⁴⁹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 61.

⁵⁰ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 64.

⁵¹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 64.

⁵² Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 64.

⁵³ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 64.

⁵⁴ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 65.

⁵⁵ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 65.

⁵⁶ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 66. E “cada nova espécie de mercadoria que aparece tem que fazer o mesmo” (Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 67).

todas as mercadorias. Essa forma, afirma, “é a primeira portanto a relacionar realmente as mercadorias entre si como valores, ou as deixa aparecer reciprocamente como valores de troca”⁵⁷. As demais mercadorias, ocupando o lugar de forma de valor relativa, exprimem seu valor na mercadoria apartada, a qual está na posição de equivalente e, mais precisamente, de um equivalente geral: “A forma valor geral relativa do mundo das mercadorias imprime à mercadoria equivalente, excluída dele, (...) o caráter de equivalente geral”⁵⁸.

A forma dinheiro, por fim, não é outra coisa senão uma variante da forma geral de valor, pois no lugar de uma mercadoria qualquer na posição de equivalente geral está uma certa quantidade de metal precioso, de ouro: “O progresso apenas consiste em que a forma de permutabilidade direta geral ou a forma equivalente geral se fundiu agora definitivamente, por meio do hábito social, com a forma natural específica da mercadoria ouro”⁵⁹. A especificidade da forma dinheiro em relação à forma geral se deve, desse modo, tão-só ao fato de que uma mercadoria determinada conquista historicamente o “monopólio social” de exercer o “papel de equivalente geral dentro do mundo das mercadorias”⁶⁰. O dinheiro desempenha a função de medida dos valores, enquanto “forma necessária de manifestação da medida imanente do valor das mercadorias: o tempo de trabalho”⁶¹. Também serve como meio de circulação, ou seja, é ele que permite o intercâmbio de mercadorias numa formação social na qual o escambo não é o modo vigente de troca. O processo de intercâmbio contempla “duas metamorfoses opostas e reciprocamente complementares – transformação da mercadoria em dinheiro e sua retransformação de dinheiro em mercadoria”⁶². Dessa sua função como meio de circulação advém sua condição de moeda. O dinheiro funciona, ainda, como dinheiro propriamente, seja no papel de “mercadoria monetária”, seja quando se faz necessário como “figura de valor exclusiva ou única existência adequada do valor de troca perante todas as demais mercadorias”⁶³.

⁵⁷ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 66.

⁵⁸ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 67. Marx utiliza a imagem de “crisálida social geral de todo trabalho humano” (Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 67) para descrever essa mercadoria.

⁵⁹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 69.

⁶⁰ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 69.

⁶¹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 86.

⁶² Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 93.

⁶³ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 109.

A fantasmagoria fetichista

A “forma mercadoria simples”, pode-se ver agora com clareza, é desde logo o “germe da forma dinheiro”⁶⁴. O valor de troca, da forma simples de valor à forma dinheiro, é expressão do valor encarnado nas mercadorias. Este último “parece tornar-se uma propriedade da coisa, que com ela adentra o processo de troca e que é preservado quando a coisa deixa o processo”⁶⁵. Marx escreve que o valor transforma “cada produto de trabalho em um hieróglifo social”⁶⁶. Isso se deve às condições sociais nas quais se processa a produção, ao “caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias”⁶⁷.

Objetos de uso se tornam mercadorias apenas por serem produtos de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros. O complexo desses trabalhos privados forma o trabalho social total. Como os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas⁶⁸.

Rubin foi um dos primeiros comentaristas de Marx a se debruçar sobre essa questão e a destacar que

a natureza específica da economia mercantil-capitalista reside no fato de que as relações de produção entre as pessoas não são estabelecidas apenas *pelas* coisas, mas *através* de coisas. É precisamente isto que dá às relações de produção entre as pessoas uma forma “materializada”, “reificada” e dá origem ao fetichismo da mercadoria (...) ⁶⁹.

O fetichismo da mercadoria é um fenômeno de inconsciência social objetiva que resulta de relações sociais e econômicas opacas⁷⁰. A teoria marxiana do valor, afirma Rubin, “descobriu o fetiche, a expressão reificada do trabalho social no valor das coisas”, apontando que, no capitalismo, o trabalho “é ‘cristalizado’ ou conformado em valor no sentido de que adquire, socialmente, ‘forma de valor’”⁷¹.

⁶⁴ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 70.

⁶⁵ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 37.

⁶⁶ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 72.

⁶⁷ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 71.

⁶⁸ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 71.

⁶⁹ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 43.

⁷⁰ “Anarquia na produção social; ausência de relações sociais diretas entre produtores; influência mútua de suas atividades de trabalho através de coisas que são produtos de seu trabalho; nexos entre o movimento das relações de produção entre pessoas e o movimento das coisas no processo de produção material; ‘reificação’ das relações de produção, transformação de suas propriedades das ‘coisas’”, elenca Rubin, referindo-se ao fetichismo da mercadoria (Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 269).

⁷¹ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 88.

Seguindo o raciocínio de Marx que aponta que a forma de valor “acabada – a forma dinheiro – do mundo das mercadorias” é “que objetivamente vela, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais entre os produtores privados”⁷², Rosdolsky assevera:

O fetichismo da mercadoria e a criação do dinheiro são dois aspectos diferentes de uma mesma realidade (coisa que os manuais de economia marxista habitualmente ignoram): na sociedade produtora de mercadorias, “a trocabilidade da mercadoria” existe “como algo distinto, diferente dela”, “não imediatamente idêntico” a ela. Ou seja, o valor deve tornar-se autônomo diante das mercadorias. Os dois fenômenos são inseparáveis da produção de mercadorias. A sociedade produtora de mercadorias não pode libertar-se do dinheiro, assim como não pode libertar-se do “véu de névoa mística” que mantém oculta a verdadeira face do processo material de produção⁷³.

O desenvolvimento da forma de valor em dinheiro traz consigo, ao mesmo tempo, a exponenciação da “forma absurda”⁷⁴ fetichista. O dinheiro é “‘o vínculo reificado da sociedade’, a ‘entidade comunitária real’ que ocupou o lugar da antiga comunidade, cuja coesão era mantida por laços naturais e relações de dependência pessoal⁷⁵; ele não pode tolerar ‘nenhuma outra [entidade] situada acima dele’”⁷⁶. Rosdolsky mostra como a forma dinheiro aponta para a solução das contradições inerentes à mercadoria:

Já que a mercadoria deve ser ao mesmo tempo valor de uso e valor de troca, pois o trabalho privado, incorporado nela, deve ser trabalho diretamente social, o mundo das mercadorias deve segregar uma mercadoria na qual essas contradições apareçam resolvidas. Só essa mercadoria é o equivalente universal, só o trabalho encarnado nela (“embora seja trabalho privado, como todos os trabalhos que produzem mercadorias”) representa “trabalho em forma diretamente social”. Todas as demais mercadorias são rebaixadas à condição de “plebe mercantil comum”, meros valores de uso⁷⁷.

⁷² Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 73.

⁷³ Roman Rosdolsky. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 119. A citação feita por Rosdolsky é de Karl Marx, *Grundrisse*, p. 64-66.

⁷⁴ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 73.

⁷⁵ Marx faz uma breve referência à Idade Média européia com o objetivo de contrastar as relações sociais que vigoravam nesse momento histórico com as que vigem no capitalismo – pois todo “o misticismo do mundo das mercadorias, toda magia e fantasmagoria que enevoa os produtos de trabalho na base da produção de mercadorias, desaparece (...), imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção” (Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 73). Levando-se em conta que no mundo medieval as “relações de dependência pessoal constituem a base social dada, os trabalhos e produtos não precisam adquirir forma fantástica, diferente de sua realidade” (Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 74). A particularidade concreta do trabalho é o que conta, ao contrário da generalidade abstrata que domina a forma mercantil. Em sua leitura, “como quer que se julguem as máscaras que os homens, ao se defrontarem aqui, vestem, as relações sociais entre as pessoas em seus trabalhos aparecem em qualquer caso como suas próprias relações pessoais, e não são disfarçadas em relações sociais das coisas, dos produtos de trabalho” (Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 74). Ver, sobre o tema da inconsciência em relação à forma social, a última parte desta dissertação, “Fetichismo e sofrimento humano”.

⁷⁶ Roman Rosdolsky. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 119. As citações feitas por Rosdolsky são, sucessivamente, de Karl Marx, *Grundrisse*, p. 866 e *Grundrisse*, p. 134 e 396.

⁷⁷ Roman Rosdolsky. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 119. A citação feita por Rosdolsky é de Karl Marx, *Das Kapital*, I, p. 64.

Porém, o dinheiro “não suprime essas contradições, mas gera a forma dentro da qual elas podem mover-se”⁷⁸. É assim, diz Marx, que as “contradições reais se resolvem”⁷⁹. Esse método para lidar com as contradições permite constatar que

“é inerente ao dinheiro o fato de ele alcançar seus fins e ao mesmo tempo negá-los; tornar-se autônomo em relação às mercadorias; passar de meio a fim; realizar o valor de troca das mercadorias desvinculando-se delas; facilitar a troca introduzindo nela um elemento de cisão; superar as dificuldades da troca imediata de mercadorias generalizando essas dificuldades; autonomizar a troca em relação aos produtores na mesma medida em que os produtores se tornam dependentes da troca”. A contradição oculta na mercadoria – trabalho privado e trabalho social, valor de uso e valor de troca, mercadoria e dinheiro – é superada de uma forma que se reproduz em outro nível⁸⁰.

O dinheiro possibilita que as mercadorias tenham um preço. O exame da transformação do valor em dinheiro fundamenta a análise da relação entre valor e preço, cuja questão principal é a “não-identidade entre preço e valor”⁸¹:

“É sob a forma de valores de uso que as mercadorias ingressam no intercâmbio. Só quando são vendidas elas se convertem de fato no equivalente geral. A determinação de seu preço é sua transformação ideal no equivalente geral; é uma equiparação com o ouro, que ainda não foi realizada”. O preço aparece então “como uma relação externa dos valores de troca, ou mercadorias, com o dinheiro: do ponto de vista de sua substância social, a mercadoria é valor de troca, mas não é preço; esta condição não coincide imediatamente com ela, depende da mediação que se faz por meio de sua equiparação com o dinheiro; a mercadoria é valor de troca, mas *tem* um preço”⁸².

A diferença entre valor e preço e a relação entre um e outro ganham novas determinações conforme os diversos níveis em que Marx constrói sua análise em *O Capital*: processo de produção, processo de circulação, processo global da produção capitalista. O ponto principal, no entanto, enfatizado tanto por Rubin quanto por Rosdolsky, é que a lei do valor-trabalho embasa os desenvolvimentos teóricos levados a cabo nos Livros I, II e III de *O Capital*: ambos se contrapõem a interpretações segundo as quais a teoria do valor fundamentada no Livro I é descartada ou abandonada no Livro III e ressaltam que o valor

⁷⁸ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 92.

⁷⁹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 92.

⁸⁰ Roman Rosdolsky. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 121. A citação feita por Rosdolsky é de Karl Marx, *Grundrisse*, p. 69.

⁸¹ Roman Rosdolsky. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 125.

⁸² Roman Rosdolsky. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 125. As citações feitas por Rosdolsky são, sucessivamente, de Karl Marx, *Zur Kritik*, p. 66 e *Grundrisse*, p. 105. É importante assinalar que Rosdolsky frisa diversas vezes que até a publicação de *O Capital*, Marx não traçava uma distinção conceitual precisa entre *valor* e *valor de troca*. Tal observação vale, por exemplo, para os *Grundrisse* e *Para a crítica da economia política*.

regula os movimentos dos preços, pois os últimos têm o primeiro por referência⁸³. Rubín explicita o percurso metodológico de Marx nos seguintes termos:

Marx chamou, freqüentemente, os fenômenos econômicos que analisou de “formas econômicas”, “determinações de formas”. *O sistema de Marx examina uma série de crescentemente complexas “formas econômicas” de coisas ou “determinações de formas” (Formbestimmtheiten), que correspondem a uma série de crescentemente complexas relações de produção entre as pessoas*⁸⁴.

Já no Livro I, ao tratar do dinheiro, Marx aponta, *in nuce*, o potencial descolamento entre valor e preço:

A possibilidade de uma incongruência quantitativa entre o preço e a grandeza de valor ou da divergência entre o preço e a grandeza de valor é, portanto, inerente à própria forma preço. Isso não é um defeito dessa forma, mas torna-a, ao contrário, a forma adequada a um modo de produção em que a regra somente pode impor-se como lei cega da média à falta de qualquer regra⁸⁵.

A problematização da questão dos preços tem lugar no Livro III de *O Capital*, quando Marx desenvolve as determinações do preço de custo, do preço de produção e do preço de mercado. Acerca do preço de custo, escreve Marx:

Essa parte do valor da mercadoria, que repõe o preço dos meios de produção consumidos e o preço da força de trabalho empregada, só repõe o que a mercadoria custa para o próprio capitalista e, por isso, constitui para ele o preço de custo da mercadoria⁸⁶.

A divergência entre o preço de custo da mercadoria e seu valor decorre do fato de o preço de custo dizer respeito apenas aos meios de produção (capital constante) e à força de trabalho (capital variável) despendidos em sua produção. A mais-valia gerada pela força de trabalho funcionante no processo de produção – ou seja, o sobretrabalho, apropriado sem pagamento pelo capitalista, que ultrapassa o trabalho pago requerido para a reprodução da força de trabalho – não entra no cálculo do preço de custo, de forma que este é “quantitativamente diferente” do valor e, mais exatamente, “é menor do que o valor-mercadoria”⁸⁷. Marx frisa que “o preço de custo da mercadoria não é, de modo algum, uma rubrica que só existe na contabilidade capitalista”⁸⁸. Pelo contrário: “A autonomização dessa parte de valor se faz valer o tempo todo praticamente na produção real da mercadoria

⁸³ Cf. Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*; cf. Roman Rosdolsky. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*.

⁸⁴ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 51.

⁸⁵ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 91.

⁸⁶ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 21-22.

⁸⁷ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 22.

⁸⁸ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 22.

(...)”⁸⁹. No nível de apresentação categorial do Livro III, Marx expõe a metamorfose da mais-valia em lucro, que essencialmente se refere à valorização advinda do capital global:

Como tal descendente imaginário do capital global adiantado, a mais-valia recebe a forma transmutada de *lucro*. Uma soma de valor é, portanto, capital porque é gasta para produzir lucro ou o lucro surge porque uma soma de valor é aplicada como capital. (...) O lucro, tal como o temos inicialmente ante nós, é, portanto, o mesmo que a mais-valia, apenas uma forma mistificada, que, no entanto, brota necessariamente do modo de produção capitalista. Já que na formação aparente do preço de custo não se reconhece nenhuma diferença entre capital constante e variável, a origem da alteração de valor, que ocorre durante o processo de produção, precisa ser deslocada da parte variável do capital para o capital global⁹⁰.

O lucro é descrito como essa forma transmutada, mistificada, da mais-valia, “uma forma em que sua origem e o segredo de sua existência são velados e apagados”⁹¹. No desenvolvimento da exposição, as determinações de formas correspondem a formas cada vez mais fetichizadas, mais mistificadas, que escondem o processo que as originou: “Quanto mais perseguirmos o processo de valorização do capital, tanto mais a relação-capital há de se mistificar e tanto menos há de pôr a nu o segredo de seu organismo interno”⁹². Como o preço de custo é uma grandeza menor do que o valor, a venda de uma mercadoria no intervalo entre seu preço de custo e seu valor corresponde à obtenção, maior ou menor, de lucro: “Enquanto seu preço de venda estiver acima de seu preço de custo, ainda que abaixo de seu valor, sempre é realizada parte da mais-valia nela contida, sempre se obtendo, portanto, lucro”⁹³. Assim sendo, o preço de custo contém a seguinte configuração do fetichismo:

O limite mínimo do preço de venda da mercadoria é dado por seu preço de custo. Se ela for vendida abaixo de seu preço de custo, então os elementos gastos do capital produtivo não podem ser totalmente repostos a partir do preço de venda. Se esse processo continua, então desaparece o valor-capital adiantado. Já a partir desse ponto de vista, o capitalista está inclinado a considerar o preço de custo como o autêntico valor *intrínseco* da mercadoria, pois é o preço necessário à mera manutenção de seu capital. A isso se acresce, no entanto, que o preço de custo da mercadoria é o preço de compra que o próprio capitalista pagou por sua produção, portanto o preço de compra determinado por seu próprio processo de produção. O excedente de valor, ou mais-valia, realizado por ocasião da venda da mercadoria aparece, por isso, ao capitalista como excedente de seu preço de venda sobre seu valor, ao invés de como excedente de seu valor sobre seu preço de custo, de modo que a mais-valia contida na mercadoria não se realiza pela venda desta, mas se origina da própria venda⁹⁴.

⁸⁹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 22.

⁹⁰ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 27-28.

⁹¹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 35.

⁹² Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 36.

⁹³ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 28.

⁹⁴ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 28.

Marx prossegue, então, apresentando a taxa de lucro. Conforme ele: “Da transformação da taxa de mais-valia em taxa de lucro deve-se derivar a transformação da mais-valia em lucro, e não o contrário”⁹⁵. Enquanto a taxa de mais-valia é medida pelo quantum de trabalho não-pago, de mais-valia, sobre o capital variável, a taxa de lucro resulta da mais-valia dividida pelo capital global, isto é, pelo capital constante mais o capital variável. A mais-valia, o excedente, “está, portanto, numa relação com o capital global (...)”⁹⁶.

Portanto, o excedente, para falar com Hegel, se reflete em si mesmo a partir da taxa de lucro ou, posto de outro modo, o excedente, caracterizado mais de perto pela taxa de lucro, se apresenta como um excedente que o capital produz acima de seu próprio valor anualmente ou em determinado período de circulação⁹⁷.

É por isso que Marx aponta que, “como excedente determinado mais de perto por sua relação com o capital global, *o capital aparece como relação consigo mesmo*”⁹⁸. O modo como um valor novo é produzido “através do processo de produção e do processo de circulação” parece originar-se do próprio capital, “está mistificado e parece provir de qualidades ocultas, inerentes a ele”⁹⁹. No excedente relacionado ao capital global e na relação do capital consigo mesmo, opera-se um obscurecimento fetichista da origem deste excedente, como se o próprio capital o produzisse.

Os preços de produção das mercadorias derivam do estabelecimento de uma taxa geral de lucro, uma taxa que equaliza as taxas de lucro divergentes das diversas esferas de produção, como escreve Marx:

Os preços que surgem desse procedimento, calculando a média das diferentes taxas de lucro das diferentes esferas da produção e adicionando essa média aos preços de custo das diferentes esferas da produção, são os *preços de produção*. Seu pressuposto é a existência de uma taxa geral de lucro e esta, por sua vez, pressupõe que as taxas de lucro em cada esfera particular da produção, tomadas por si, já estejam reduzidas a outras tantas taxas médias. (...) O preço de produção da mercadoria é, portanto, igual a seu preço de custo *plus* o lucro que de acordo com a taxa geral de lucro lhe é percentualmente adicionado, ou igual a seu preço de custo *plus* o lucro médio. (...) as taxas de lucro que prevalecem nos diversos ramos da produção são originalmente muito diferentes. Essas diferentes taxas de lucro são igualadas pela concorrência numa taxa geral de lucro, que é a média de todas essas diferentes taxas de lucro. O lucro que, de acordo com essa taxa geral de lucro, cabe a um capital de grandeza dada, qualquer que seja sua composição orgânica, chama-se lucro médio¹⁰⁰.

⁹⁵ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 32.

⁹⁶ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 32.

⁹⁷ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 35.

⁹⁸ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 35-36.

⁹⁹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 36.

¹⁰⁰ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 117-118.

Quando Marx menciona “capital de grandeza dada” e a parcela que a este cabe na repartição em decorrência de sua grandeza, está inserindo uma variável totalmente alheia à lei do valor desenvolvida no Livro I. Essa variável é a propriedade privada:

Embora, portanto, os capitalistas das diversas esferas da produção, ao vender suas mercadorias, recuperem os valores-capital consumidos na produção dessas mercadorias, não resgatam a mais-valia, nem portanto o lucro, produzida em sua própria esfera na produção dessas mercadorias, mas apenas tanta mais-valia, e portanto lucro, quanto mais-valia global, ou lucro global, produzida em todas as esferas da produção em conjunto, em dado espaço de tempo, pelo capital social global, que cabe, com repartição igual, a cada parte alíquota do capital global¹⁰¹.

Nesse sentido, Marx afirma que os “diversos capitalistas figuram aqui, no que se refere ao lucro, como meros acionistas de uma sociedade anônima”¹⁰², já que o montante do retorno de capital a que têm direito depende da grandeza de seu capital, da propriedade de uma maior ou menor massa de capital. O tamanho dos capitais individuais, como numa sociedade por ações, é o que habilita o capitalista a se apropriar de uma fração proporcional do capital global.

“Com a transformação dos valores em preços de produção, a própria base da determinação do valor é deslocada de vista”¹⁰³, assevera Marx. As regras de distribuição, neste ponto, modificam, invertem a lei do valor, de acordo com a qual os capitalistas e os setores da produção devem se apropriar de uma parcela da mais-valia correspondente à que produziram. A distribuição regida pela taxa média de lucro, porém, contraria essa divisão baseada no valor, pois todos os capitalistas, de distintos setores, tendem a obter o lucro médio e a obtê-lo em proporção à dimensão de sua propriedade. Os preços de produção escondem, ou mesmo apagam, as próprias bases de determinação do valor, numa complexificação maior do fetichismo¹⁰⁴, numa autonomização de formas que aparentemente deixam para trás a sua base. No entanto, o que se passa é que a lei do valor, ao se esconder e se inverter, se realiza.

Já que o valor global das mercadorias regula a mais-valia global, e esta, por sua vez, o nível do lucro médio, e portanto da taxa geral de lucro – como lei geral ou como lei que domina as oscilações –, então a lei do valor regula os preços de produção¹⁰⁵.

Ao passo em que se dissocia do valor, o preço de produção é um desdobramento dele:

¹⁰¹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 118.

¹⁰² Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 118.

¹⁰³ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 124.

¹⁰⁴ O “preço de produção é uma forma totalmente alienada e *prima facie* irracional do valor-mercadoria” (Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 145).

¹⁰⁵ Karl Marx. *O Capital*, Livro Terceiro, vol. IV, p. 133.

A magnitude dos custos de produção e do lucro médio, bem como suas modificações, são explicados por modificações na produtividade do trabalho e no valor-trabalho das mercadorias; isto significa que as leis de modificações nos preços de produção só podem ser entendidas se partirmos da lei do valor-trabalho¹⁰⁶.

Conseqüentemente, a teoria do valor trabalho é um fundamento necessário para a teoria o preço de produção, e a teoria do preço de produção é um desenvolvimento necessário da teoria do valor-trabalho. A publicação do Livro III de *O Capital* deu origem a uma imensa literatura sobre as assim chamadas “contradições” entre o Livro I e o Livro III de *O Capital*. Os críticos sustentaram que no Livro III Marx tinha, em essência, repudiado sua teoria do valor-trabalho (...). (...) Toda a Economia Política pós-ricardiana girava em torno da questão da relação entre preço de produção e valor-trabalho. A resposta a esta questão era uma tarefa histórica para o pensamento econômico. No entender de Marx, o mérito particular de sua teoria do valor era o de ter dado uma solução para este problema¹⁰⁷.

Rubin faz uma contraposição esquemática entre a economia mercantil simples, definida como aquela em que os proprietários de mercadorias são também os produtores delas, e a economia capitalista, na qual as relações travadas entre seus membros possuem um grau de complexidade muito maior. Em seguida, ao afirmar que enquanto a “teoria do valor-trabalho pressupõe apenas relações de produção entre produtores de mercadorias”, a “teoria do preço de produção pressupõe, além disso, relações de produção entre capitalistas e operários, de um lado, e entre diversos grupos de capitalistas industriais, de outro”¹⁰⁸, Rubin explicita como nesse caso se articulam diferentes níveis de determinações categoriais (“dois graus de abstração da mesma teoria”¹⁰⁹) presentes em *O Capital*.

Marx discute ainda, no Livro III, os preços de mercado. Ao fazê-lo, introduz a oferta e a procura na análise. Os preços de mercado funcionam como um mecanismo de distribuição do trabalho social. A “divisão do trabalho social entre diversas esferas de produção” é dirigida pelos “preços de mercado, que provocam entradas e saídas de trabalho”¹¹⁰. Rubin frisa: “Não existe outro mecanismo, além da flutuação dos preços de mercado, que distribua trabalho na economia capitalista”¹¹¹. Valor e preço de mercado “não coincidem, mas antes, o primeiro é o regulador, o centro de flutuação, do segundo”¹¹²; o movimento dos preços de mercado “está sujeito à lei do valor”¹¹³. Rosdolsky cita uma explicação sobre os preços de mercado apresentada por Marx nos *Grundrisse*:

¹⁰⁶ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 240.

¹⁰⁷ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 268-269.

¹⁰⁸ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 276.

¹⁰⁹ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 276.

¹¹⁰ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 269.

¹¹¹ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 270.

¹¹² Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 222.

¹¹³ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 270.

“O valor de mercado¹¹⁴ se aproxima do valor real através de oscilações permanentes; não se torna igual ao valor real como se este fosse um terceiro, mas é constantemente diferente de si mesmo [...]. Portanto, o *preço* não se distingue do *valor* só por aquele ser nominal e este real, ou seja, não só pela denominação em ouro e prata, mas sim pelo seguinte: o valor guia a lei dos movimentos realizados pelo preço. Mas eles são permanentemente diferentes, nunca coincidem, ou só o fazem acidentalmente, como exceção. O preço das mercadorias é constantemente superior ou inferior ao seu valor, e o próprio valor das mercadorias só se expressa através do aumento e da queda dos preços. No dia-a-dia, oferta e demanda determinam os preços das mercadorias; nunca coincidem, ou só o fazem acidentalmente; mas os custos de produção determinam as oscilações da oferta e da demanda [...]”¹¹⁵.

A teoria do valor de Marx em *O Capital*, cuja exposição se inicia com o estudo da mercadoria num meio social de produtores de mercadorias independentes e formalmente livres e iguais, ganha novas determinações correspondentes “a uma série de crescentemente complexas relações de produção entre as pessoas”¹¹⁶. Quando analisa a sociedade capitalista real com sua variedade de relações de produção, ao abordar o “fato concreto”¹¹⁷ dos preços, Marx continua tendo por base a abstração do valor, que “expressa a abstração da economia capitalista”¹¹⁸. A forma social fundamental do valor, apresentada por sua crítica da economia política, permite-lhe identificar e explicar elementos constituintes da sociedade produtora de mercadorias capitalista. A mercadoria está longe de ser mero *satisfier*. Ao contrário, a mercadoria não “é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas”¹¹⁹. Devido ao “caráter social peculiar do trabalho” nesta sociedade, origina-se “o fetichismo que adere aos produtos do trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias”¹²⁰. Com a complexificação crescente das determinações de formas, o fetichismo se potencia e se radicaliza: o valor se expressa através do valor de troca das mercadorias, que tem como sua forma desdobrada e enevoadada o dinheiro, e os preços, apesar de se desviarem do valor e o tempo todo escondê-lo, têm-no como parâmetro e oscilam ao seu redor. Em dada altura de seu livro, Rosdolsky, ao comentar a construção teórica de Marx, escreve que “a ele devemos a prova de que, quanto mais se desenvolve o modo de produção capitalista, mais

¹¹⁴ “O conceito de ‘valor de mercado’ tem aqui um significado diferente daquele que aparece no terceiro tomo de *O Capital* (...): é idêntico ao preço de mercado” (Roman Rosdolsky. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 504 [nota]).

¹¹⁵ Karl Marx. *Grundrisse*, p. 55-58 *apud* Roman Rosdolsky. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 100.

¹¹⁶ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 51.

¹¹⁷ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 276.

¹¹⁸ Isaak Illich Rubin. *A teoria marxista do valor*, p. 275.

¹¹⁹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 71.

¹²⁰ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 71.

as relações sociais de produção se alienam dos próprios homens, confrontando-os como potências externas que os dominam”¹²¹.

¹²¹ Roman Rosdolsky. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, p. 364.

Desventuras e aventuras do marxismo

Engels como sistematizador do marxismo e a socialdemocracia alemã

Foi Friedrich Engels quem deu início à sistematização daquilo que viria a ser conhecido como *marxismo*. Não obstante sua proximidade com Marx durante a vida deste e de seu trabalho de edição póstuma de obras do amigo, Engels, que viveu doze anos a mais do que Marx, produziu uma versão própria do legado de Marx. Ao passo em que se propunha a organizar, Engels também buscou “complementar” esse legado e, desse modo, inevitavelmente o redefiniu. Essa sua versão foi por ele mesmo denominada *socialismo científico*. Ainda durante a vida de Marx, Engels publicou, em 1878, *Anti-Dühring*, que viria a se tornar como que um manual do sistema que adicionou um “ismo” ao nome de Marx. Procurando explicitar, explicar e divulgar o pensamento de Marx, *Anti-Dühring* promoveu uma ampliação do terreno acerca do qual havia se detido a obra marxiana. Se ainda nesse livro Engels mantinha o “tom polêmico, a negatividade e a crítica imanente”¹²², em sua versão condensada que organizou em 1880, intitulada *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, a maior preocupação com a facilidade de divulgação alia-se ao “esforço, reiterado em escritos posteriores, para apresentar o marxismo de forma direta e não-polêmica”¹²³. Em *Anti-Dühring*, a ampliação do escopo das áreas nas quais o marxismo teria a contribuir levou Engels a imiscuir-se no campo das ciências burguesas parciais de então (por exemplo, nas ciências naturais). É pelo ângulo das relações entabladas por Engels com as ciências parciais que se poderia encontrar uma via de acesso para compreender os rumos que Engels dá ao marxismo: “É (...) no quadro instaurado por essas novas ciências, base primeira do ‘socialismo científico’, que cabe examinar as conseqüências da transformação engelsiana do marxismo em um ‘sistema’ orientado para a compreensão geral do homem e da natureza”¹²⁴.

Entre 1873 e 1882, Engels se ocupou do estudo das ciências naturais, mas somente em 1925 foi publicada *Dialética da natureza*, reunindo seus desenvolvimentos, realizados àquela altura, em torno do assunto. Para Engels, caberia à dialética a tarefa de ordenadora da parcialidade das descobertas de ciências separadas, permitindo a “articulação de um ‘sistema da natureza’”¹²⁵. Emanando dessa inglória tentativa o caráter positivista imbuído no

¹²² Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 83.

¹²³ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 84.

¹²⁴ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 86.

¹²⁵ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 90.

espírito de organização sistemática. A unificação pretendida por Engels dos domínios da natureza e do espírito, com vistas ao estabelecimento de um sistema, era movida por um *élan* enciclopedista. A positividade das asserções de Engels é a “marca registrada do ‘socialismo científico’”¹²⁶. Em 1895, Engels escreveu um prefácio para uma nova edição alemã de *As lutas de classe na França*. Esse prefácio, a “Introdução de 1895”, precedendo a obra de Marx de 1850, procedia a um balanço histórico-político do século XIX. Segundo a análise de Engels, havia se esgotado o ciclo de revoluções que tiveram lugar sob a influência da Revolução Francesa de 1789, como a revolução de 1830, as revoluções européias de 1848 e a Comuna de Paris de 1871. O fortalecimento dos partidos operários, particularmente do Partido Socialdemocrata Alemão, o advento do sufrágio universal e seu bom uso por esses partidos estabeleceram novas condições para a luta proletária. Engels via no novo cenário possibilidades que favoreceriam o desenrolar das conquistas do proletariado¹²⁷. Além de ponderar no texto a inadequação das revoluções de barricada, Engels vislumbrava que, pela primeira vez, em diametral contraste com o período revolucionário anterior, todos falavam a mesma língua, ou seja, o marxismo era agora um fator de unificação do movimento operário que não mais se dividia em diversas facções. O mérito de tal feito, para o bem e para o mal, pode ser conferido a Engels, com seu esforço de sistematização e popularização:

(...) é lícito inferir que uma parcela ponderável do êxito da unificação do proletariado sob a bandeira do marxismo deve ser atribuído à exposição geral, sistemática e unitária dessa doutrina como uma concepção dialética e materialista da natureza e da história. Afinal, foi sob a égide dessa imagem uniformizada do conteúdo e da história do marxismo que se conquistou a tão almejada unidade política da classe operária¹²⁸.

O marxismo codificado por Engels, principalmente em *Anti-Dühring*, constituiu o fundamento da difusão pedagógica efetuada pelos principais líderes do Partido Socialdemocrata Alemão – Karl Kautsky, Eduard Bernstein, Karl Liebknecht, August Bebel. A partir do marxismo engelsiano desenvolve-se, entretanto, uma série de transformações cujas raízes se podem encontrar em fatores tão distintos como combinações com outras idéias, sejam elas próximas ou não, a fricção com a realidade da prática político-partidária e a necessidade de adaptação a ela, e mesmo grosseiras deturpações. Se o Partido Socialdemocrata Alemão manteve estreita relação com Engels até o fim da vida

¹²⁶ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 92. Ver também Ricardo Musse. “A dialética como método e filosofia no último Engels” e Ricardo Musse. “Sistema e método no último Engels”.

¹²⁷ A visão de que se “nadava com a corrente” (Walter Benjamin. “Sobre o conceito da História”, p. 227), posteriormente objeto de crítica de Benjamin à socialdemocracia alemã, já tem aqui seu gérmen.

¹²⁸ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 100.

deste, o arcabouço teórico em grande medida orientador do SPD derivava do amálgama ideológico da Segunda Internacional (1889). Desse amálgama advém o chamado marxismo da Segunda Internacional, a tal ponto vinculado ao Partido Socialdemocrata que pode ser encarado como “a concepção de marxismo peculiar à social-democracia alemã”¹²⁹. O marxismo da Segunda Internacional resulta de “uma lenta assimilação do socialismo científico” e “completa o processo de transição dos pais-fundadores para uma nova geração de teóricos e políticos”¹³⁰.

Karl Kautsky foi uma das mais importantes figuras do Partido e sua obra teórica é uma das marcas emblemáticas da socialdemocracia alemã. A partir da década de 1880, com a revista *Die Neue Zeit*, o termo marxismo, tomado numa acepção positiva, passa a delinear uma linha programática e se torna um instrumento de luta política. Kautsky, por um contato próximo com Engels, se firma como uma autoridade no que diz respeito a temas do marxismo e na década de 1890 ele e a *Die Neue Zeit* se tornam o tribunal superior do socialismo científico. A obra teórica de Kautsky é marcada por uma interpretação do pensamento de Marx que promove uma integração com o evolucionismo darwinista e alça a história a um patamar privilegiado. A teoria socialista e o movimento operário se cindem em Kautsky, e a primeira é a estrela-guia do segundo, apontando seus rumos para a correta compreensão e para a ação. Como sobretudo um homem de partido, Kautsky subordinou a teoria à prática, às tarefas postas pelo presente à socialdemocracia. A mesma ênfase prática também pode ser atribuída a outro importante membro do SPD, Eduard Bernstein. Enquanto Kautsky admitia uma não-coincidência integral entre a teoria encampada pelo Partido – o marxismo – e a prática que muitas vezes a contradizia, Bernstein não aceitava essa fenda e laborou no sentido de uma reforma do marxismo, que se celebrizou como *revisionismo*. Propõe, contestando um cenário futuro que era senso comum no SPD – polarização de classes, pauperização do proletariado e certeza quanto ao esgotamento e derrocada do capitalismo –, um programa de reformas que tem por base a confiança no avanço do movimento operário num contexto político mais democrático. A superação do capitalismo e a transição ao socialismo se dariam de forma gradual. Nesse sentido, caberia antes impulsionar o desenvolvimento do capitalismo para consolidar tendências positivas

¹²⁹ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 104.

¹³⁰ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 106.

que permitiam vislumbrar o socialismo no horizonte. Sua ênfase na justiça social o faz converter o socialismo em um “ideal ético”¹³¹.

Lênin e o marxismo soviético

Se o revisionismo de Bernstein, no campo da socialdemocracia alemã, “sustentava que, dentro da estrutura do ‘capitalismo organizado’, o proletariado poderia continuar a melhorar sua posição política e econômica e, por fim, estabelecer o socialismo por meios legais e democráticos”, a “teoria ortodoxa” de Lênin, no âmbito do marxismo russo, “via no crescimento do capitalismo uma tênue e transitória estabilização, destinada a explodir em conflitos armados entre as potências imperialistas e a provocar e exasperar crises econômicas”¹³². Aldo Agosti, escrevendo sobre a Terceira Internacional (1919), salienta que Lênin “sempre tentou recuperar histórica e politicamente” a “herança ideológica da Segunda Internacional”¹³³. Um dos elementos da “teoria econômica da Segunda Internacional” que mereceu a atenção e o desenvolvimento de Lênin foi a “análise do imperialismo”¹³⁴. É à luz de sua interpretação do fenômeno imperialista que se pode compreender o “surgimento do leninismo como uma nova forma de marxismo”¹³⁵. Procurando determinar o significado das transformações econômicas recentes e seu impacto sobre as perspectivas revolucionárias, Lênin constata um aperfeiçoamento do capitalismo – concentração econômica monopolística, financeirização, repartição e dominação do mundo pelas potências coloniais européias e pelos Estados Unidos, bem como o poder crescente das empresas desses países em todo o globo¹³⁶ – que tem como consequência a vitalidade do reformismo entre o operariado dos países capitalistas centrais.

Esse diagnóstico “quase que forçosamente” leva Lênin a buscar “trazer o campesinato para a órbita da teoria e da estratégia marxistas”¹³⁷. Tal concepção marca decisivamente a elaboração do marxismo soviético. Seu centro “se torna mais a ‘revolução dos operários e camponeses’ do que simplesmente a ‘revolução dos operários’”¹³⁸. Ao invés de a revolução irromper no centro do sistema, que contava com um proletariado

¹³¹ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 131.

¹³² Herbert Marcuse. *Marxismo soviético*, p. 36.

¹³³ Aldo Agosti. “As correntes constitutivas do movimento comunista internacional”, p. 48.

¹³⁴ Aldo Agosti. “As correntes constitutivas do movimento comunista internacional”, p. 48.

¹³⁵ Herbert Marcuse. *Marxismo soviético*, p. 37.

¹³⁶ Cf. Vladimir Ilitch Lênin. *O imperialismo: fase superior do capitalismo*.

¹³⁷ Herbert Marcuse. *Marxismo soviético*, p. 37.

¹³⁸ Herbert Marcuse. *Marxismo soviético*, p. 37.

altamente desenvolvido, o foco revolucionário é deslocado para a periferia capitalista, onde a classe operária inexistia ou existia embrionariamente.

Se, por muito tempo ainda, o potencial capitalista ia ser mais forte do que o potencial revolucionário, se nem mesmo a Primeira Guerra Mundial e seus efeitos sobre a economia haviam podido quebrar a influência do reformismo sobre o “proletariado maduro”, então o agente histórico da revolução havia mudado, num sentido não só geográfico como também social¹³⁹.

A revolução acaba, assim, por se confinar àquelas áreas marcadas pela “desintegração política acompanhada de atraso econômico”¹⁴⁰: nas palavras de Lênin, o “‘Oriente revolucionário e nacionalista’”, sendo o agente revolucionário “‘a população da Rússia, da Índia, da China, etc’”¹⁴¹. Tamanhas modificações relativamente às concepções de Marx e mesmo às do marxismo existente à época permitem a Marcuse afirmar: “A formação da teoria do marxismo soviético se desenvolve tendo como base as interpretações que Lênin fez do marxismo. A teoria soviética não se voltou às fontes primeiras da teoria marxista”¹⁴². Ou seja, poder-se-ia considerar que o marxismo soviético levou a cabo o desenvolvimento de uma teoria que tinha em conta a situação econômica e política internacional e concebia qual deveria ser, dadas as restrições, o melhor caminho a trilhar em termos de atuação política.

Esquemáticamente, Fetscher delineia três aspectos da concepção leninista de socialismo derivada da análise feita por Lênin das novas condições econômico-sociais. Em primeiro lugar, se, por um lado, Lênin considerava que os países capitalistas industrializados já haviam atingido um grau suficiente de maturidade quanto às condições objetivas para a revolução, por outro, podia, por meio de sua teoria do imperialismo, justificar a irrupção da revolução no “‘elo mais fraco da corrente’”, isto é, na periferia mundial, por exemplo “num país agrário relativamente atrasado como a Rússia”¹⁴³. Em segundo lugar, dado que nas áreas da periferia capitalista o proletariado industrial não era expressivo, Lênin põe em cena uma “elite revolucionária” com o objetivo de dirigir no sentido da revolução “grupos *heterogêneos*, todos insatisfeitos com o *status quo* político e social”¹⁴⁴. Um “‘partido de tipo novo’” deveria “recrutar ‘massas’ de pequeno-burgueses, camponeses e intelectuais para a revolução”, constituindo, “com elementos heterogêneos,

¹³⁹ Herbert Marcuse. *Marxismo soviético*, p. 50.

¹⁴⁰ Herbert Marcuse. *Marxismo soviético*, p. 42.

¹⁴¹ Herbert Marcuse. *Marxismo soviético*, p. 53.

¹⁴² Herbert Marcuse. *Marxismo soviético*, p. 45.

¹⁴³ Iring Fetscher. *Karl Marx e os marxismos*, p. 325.

¹⁴⁴ Iring Fetscher. *Karl Marx e os marxismos*, p. 325.

um substitutivo para a inexistência da classe revolucionária”¹⁴⁵. Em terceiro lugar, com a existência de tal partido, uma elite política passa a ser a portadora da consciência revolucionária, e não mais a classe operária. A elite política do novo tipo de partido “torna-se ‘guia e educadora das massas’”¹⁴⁶. Segundo Perry Anderson, a “grande ampliação da teoria marxista promovida por Lênin” radica no fato de que ele inaugurou uma “ciência marxista da política capaz de lidar, a partir de então, com uma ampla gama de problemas que até aquele momento haviam estado fora de qualquer jurisdição teórica rigorosa”¹⁴⁷. Com isso, Lênin assumiu uma posição de destaque na tradição marxista. A partir dos anos 1920, com a “tradução sistemática” de sua obra, seu “sistema teórico organizado” tornou-se referência num momento em que se afiguravam existir “condições para a difusão internacional e a fertilização da teoria marxista em uma escala inteiramente nova”¹⁴⁸.

Korsch e a crítica à ortodoxia marxista internacional

Em 1923, foi publicado *Marxismo e filosofia*, de Karl Korsch. A recepção tanto do livro de Korsch quanto de *História e consciência de classe*, de Georg Lukács, que apareceu no mesmo ano, teve um destino comum: a condenação por parte dos teóricos da socialdemocracia alemã e por parte do marxismo soviético. Anos mais tarde, em um texto¹⁴⁹ incluído numa nova edição de seu livro, Korsch responde aos críticos desses dois campos, “a velha ortodoxia de Karl Kautsky e a nova ortodoxia do marxismo russo ou ‘leninista’”¹⁵⁰. Na “Anticrítica”, em contraposição às duas ortodoxias, Korsch afirma ter elaborado em *Marxismo e filosofia* uma “concepção do marxismo totalmente adogmática e antidogmática, histórica e crítica, e, portanto, materialista no verdadeiro sentido da palavra”¹⁵¹. Para o propósito delimitado no livro de Korsch, a discussão das relações entre filosofia e marxismo, o autor define “três grandes períodos de evolução que a teoria marxista atravessou depois do seu nascimento”¹⁵². O primeiro deles tem início em 1843 com a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. O segundo coincide com o estampido das revoluções de 1848 “e a época subsequente de desenvolvimento capitalista sem

¹⁴⁵ Iring Fetscher. *Karl Marx e os marxismos*, p. 325.

¹⁴⁶ Iring Fetscher. *Karl Marx e os marxismos*, p. 325.

¹⁴⁷ Perry Anderson. “Considerações sobre o marxismo ocidental”, p. 33.

¹⁴⁸ Perry Anderson. “Considerações sobre o marxismo ocidental”, p. 39.

¹⁴⁹ “A situação atual do problema ‘marxismo e filosofia’ (Também uma Anticrítica)”, conhecido simplesmente como “Anticrítica”.

¹⁵⁰ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 15.

¹⁵¹ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 17.

¹⁵² Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 18.

precedentes e de esmagamento simultâneo, nos anos cinquenta do século dezenove, de todas as organizações e sonhos de emancipação da classe operária surgidos na época anterior”¹⁵³. O “dobrar do século”¹⁵⁴ marca o fim desse contexto adverso e o começo do terceiro período.

A história do desenvolvimento do marxismo esboçada por Korsch advoga um descompasso entre a elaboração teórica de Marx e Engels e a prática política do movimento operário. A derrota dos movimentos revolucionários na metade do século XIX provoca uma viragem de uma teoria produzida de forma profundamente vinculada à prática dos movimentos do proletariado para uma teoria paulatinamente mais afastada da organicidade anterior, mesmo que nunca tenha chegado a se tornar “simples produto de estudos ‘puramente teóricos’”¹⁵⁵, caracterizando-se sempre por ser “um resultado das novas experiências práticas da luta de classes, que despertava de novo sob diversas formas”¹⁵⁶. Para Korsch, a teoria nesse período, “desenvolvida no sentido de uma perfeição cada vez mais elevada”, passa a manter uma relação indireta com a “prática do movimento operário da altura”¹⁵⁷.

Estes dois processos, o *desenvolvimento*, nas novas condições históricas, *da velha teoria nascida numa época histórica passada* e a *nova prática do movimento operário* desenrolam-se lado a lado de forma relativamente independente. É precisamente isto que explica o alto nível, “extemporâneo” em todo o sentido da palavra, que, nesse período, a teoria marxista manteve e mesmo aumentou em Marx e Engels e em alguns poucos dos seus discípulos, tanto no seu conjunto como especialmente no seu aspecto filosófico. Mas, por outro lado, isto explica também a total impossibilidade de uma adoção verdadeira e não apenas formal desta teoria marxista altamente desenvolvida pelo movimento prático da classe operária, iniciado de novo a partir do último terço do século XIX¹⁵⁸.

No final do século XIX, após os anos noventa, uma série de fatores na Europa – início de uma fase de prosperidade econômica, anistia aos combatentes da Comuna de Paris de 1871, saída de cena da lei anti-socialista na Alemanha – propiciou novo vigor ao movimento socialista. Nessa altura, emerge “deste contexto prático renovado, como uma espécie de defesa teórica e consolo metafísico, a *adesão formal à totalidade do marxismo*”¹⁵⁹.

¹⁵³ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 19.

¹⁵⁴ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 19.

¹⁵⁵ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 31.

¹⁵⁶ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 32.

¹⁵⁷ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 32.

¹⁵⁸ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 32.

¹⁵⁹ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 26.

O que entrementes se passou foi a adoção de “‘teorias’ econômicas, políticas e sociais isoladas, separadas do contexto da concepção revolucionária de Marx e, já por isso, alteradas no seu significado geral, mas, além disso, falsificadas e mutiladas, a maior parte das vezes, mesmo no seu conteúdo específico”¹⁶⁰. O marxismo da Segunda Internacional tinha como substância, segundo Korsch, uma mixórdia de idéias “só muito esporadicamente ‘marxista’”¹⁶¹. O marxismo, longe de ser uma “verdadeira *teoria*” que servia como orientação nos embates da classe operária, “antes nunca passou de uma ‘*ideologia*’ recebida prontinha ‘de fora’”¹⁶². No que tange à socialdemocracia, a “*ortodoxia marxista de Kautsky*”¹⁶³ se complementava com o “*revisionismo de Bernstein*”¹⁶⁴ para compor o quadro do que de fato era o embasamento teórico do movimento de massa. Porém, na visão de Korsch, se não é possível aceitar a tese kautskysta de um contínuo “*aperfeiçoamento positivo*”, tampouco se pode simplesmente falar de uma “*estagnação formal, um retrocesso e atrofia* da teoria de Marx no ‘marxismo da Segunda Internacional’”¹⁶⁵. Seria o caso de levar em conta que subsiste aí uma relação mais complexa: o marxismo da Segunda Internacional teria, de acordo com Korsch, o *status* de uma “*nova forma histórica da teoria proletária de classe, nascida da modificação das condições práticas da luta de classes numa nova época histórica*”¹⁶⁶.

A ortodoxia marxista de Kautsky está para a Segunda Internacional assim como a ortodoxia marxista de Lênin está para a Terceira Internacional. Após o apagar da última fagulha revolucionária na Alemanha em 1923, há um movimento crescente no sentido do espraiamento, para o Ocidente, da “*filosofia marxista-leninista*”¹⁶⁷. Conforme Korsch, seus estudos acerca da relação entre marxismo e filosofia o levaram à

constatação nua e crua de que este marxismo russo, *acaso ainda “mais ortodoxo”* que a ortodoxia marxista alemã, teve, em todas as fases da sua evolução histórica, um *caráter porventura ainda mais ideológico* e esteve *em contradição porventura ainda mais violenta* com o movimento histórico real de quem pretendia ser a ideologia, do que foi o caso daquele¹⁶⁸.

Isso vale para os três momentos que Korsch vislumbra no desenvolvimento do marxismo russo. De início, o marxismo serviu como cimento ideológico para amalgamar a

¹⁶⁰ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 25.

¹⁶¹ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 26.

¹⁶² Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 29.

¹⁶³ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 26.

¹⁶⁴ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 27.

¹⁶⁵ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 27.

¹⁶⁶ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 27.

¹⁶⁷ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 34.

¹⁶⁸ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 55.

intelectualidade russa na direção de sua reconciliação com o capitalismo. O segundo momento, cujo ápice ocorre em 1905, é marcado pela preponderância de Plekhanov e se caracteriza pela intensa relação entre o marxismo russo e o alemão, sendo o russo o principal elaborador dos fundamentos filosóficos. Tanto na Europa quanto na Rússia, dado o mencionado descompasso visto por Korsch entre a teoria de Marx e Engels e a conjuntura prática reinante, mas de modo ainda mais drástico na Rússia, o marxismo só podia “existir *na ideologia* e só *como ideologia*”¹⁶⁹. Um terceiro momento “encontrou a sua expressão mais importante na teoria marxista ortodoxa e na prática política totalmente heterodoxa do revolucionário Lênin” e se estendia até a ocasião em que escrevia Korsch, com sua “caricatura grotesca” no “marxismo soviético”¹⁷⁰ de então.

Lênin procurou estabelecer bases filosóficas para o marxismo, inspirado em seu mestre Plekhanov¹⁷¹. Enquanto o marxismo socialdemocrata alemão não adentrou pela seara da filosofia, Lênin procedeu à organização de uma filosofia materialista. Korsch não vê nessa tentativa mais do que um reavivamento do “materialismo burguês revolucionário dos séculos XVII e XVIII”¹⁷² – como se não bastasse, não se tratava de uma reabilitação ingênua, mas consciente. A filosofia materialista se destinava a ser difundida entre os operários e os segmentos atrasados (camponeses e demais camadas não-proletarizadas) russos e do restante do mundo. Para Lênin, afirma Korsch, a questão central do esquema filosófico que apresentava não era sua verdade ou falsidade, ou seja, não se tratava de uma questão teórica, mas antes da “*questão prática* da sua utilidade para a luta revolucionária da classe operária ou – nos países que ainda não atingiram o pleno desenvolvimento capitalista – da classe operária e de todas as outras camadas populares oprimidas”¹⁷³. O cerne da concepção materialista de Lênin consiste numa “acentuação do *materialismo* em prejuízo da *dialética*”¹⁷⁴. A transição da dialética de Hegel para a de Marx e Engels é encarada por Lênin, de um modo simplista e grosseiro, como o descarte do idealismo hegeliano repondo, em seu lugar, conteúdos materialistas. Mas essa interpretação de Lênin

¹⁶⁹ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 56.

¹⁷⁰ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 56.

¹⁷¹ Sobre Plekhanov, escreve Korsch: “O mestre de filosofia de Lênin, o teórico russo Plekhanov, considerado, durante um determinado período histórico, como a verdadeira autoridade em todas as questões filosóficas do marxismo por toda a ortodoxia marxista do Ocidente e do Oriente” (Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 49 [nota de rodapé]).

¹⁷² Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 43.

¹⁷³ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 43.

¹⁷⁴ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 49.

tem como conseqüência dar à sua filosofia materialista um caráter mecanicista, funcionando movida pela idéia de reflexos¹⁷⁵.

Grosso modo, é possível dizer que Korsch, tendo em conta a extemporaneidade da teoria de Marx, mostra, sob diversos ângulos, de que formas o *corpus* teórico daquilo que, em sua época, se chamava de marxismo tem ou não, e em que medida, a ver com a obra de Marx e Engels, bem como apresenta os motivos práticos e teóricos ou, poder-se-ia melhor exprimir, teóricos na medida em que vinculados à prática, que levaram ao desenvolvimento dos conteúdos direcionadores da luta política encampados por vertentes do movimento socialista. O descompasso entre a ação política prática dos partidos e a elaboração intelectual de Marx e Engels abriu espaço para a constituição de um *marxismo* que, se a ele Korsch se recusa a imputar o rótulo de desvirtuamento, foi no mínimo *uma outra coisa*. À coletânea de teorias isoladas que guiavam a socialdemocracia alemã corresponde, analogamente, a filosofia materialista de Lênin, com seu retorno para aquém da filosofia idealista alemã de Kant a Hegel. Juntas, essas correntes compunham a “*ortodoxia marxista internacional*”, objeto de crítica do livro de Korsch, que a despeito de suas diferenças mantinham uma extraordinária “*solidariedade*”¹⁷⁶: “O cientificismo, o objetivismo, a idolatria das ciências da natureza são idênticos de ambos os lados”¹⁷⁷.

Lukács: consciência de classe e reificação

Marxismo e filosofia, de Korsch, e *História e consciência de classe*, de Lukács, têm ambos por foco a “compreensão do método marxiano”¹⁷⁸. Ressaltam que a prática política, cujo sujeito segue sendo, em suas abordagens, o proletariado, deve fazer-se acompanhar de um “esforço teórico concomitante”¹⁷⁹. Com Korsch e Lukács, inaugura-se o que ficou consagrado para a posteridade como *marxismo ocidental*. Foi Merleau-Ponty quem, em *As aventuras da dialética*, de 1955, utilizou o termo como título de um capítulo sobre Lukács. Mas ele próprio diz que, segundo Korsch, foram os críticos russos os que primeiro

¹⁷⁵ “Lênin e os seus, ao transferirem unilateralmente a dialética para o objeto, para a natureza e a história, e ao qualificarem o conhecimento de simples reflexo e reprodução passivos desse ser objetivo na consciência subjetiva, destroem efetivamente toda a relação dialética entre o *ser* e a *consciência* e também, como conseqüência necessária, a relação dialética entre a *teoria* e a *prática*” (Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 47-48).

¹⁷⁶ Karl Korsch. *Marxismo e filosofia*, p. 57.

¹⁷⁷ Maurice Merleau-Ponty. *As aventuras da dialética*, p. 71 [nota de rodapé].

¹⁷⁸ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 176.

¹⁷⁹ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 178.

empregaram a expressão¹⁸⁰, nesse caso de forma obviamente pejorativa, para delimitar e separar esse marxismo ocidental do marxismo leninista. De fato, a problematização de Korsch acerca da relação entre marxismo e filosofia e os esforços de Lukács no sentido de um resgate da dialética podem ser vistos como o reverso da filosofia materialista de Lênin que se baseia no simplismo dos reflexos¹⁸¹ (a despeito de qualquer pendor de Lukács, explícito ou implícito, por Lênin). Para Lukács, a dialética tem como categoria central a totalidade. E o ponto de vista da totalidade só pode ser alcançado pela classe operária, em razão de sua específica *posição* no modo de produção capitalista, que lhe permite desvelar a essência da sociedade.

Justamente porque é impossível para o proletariado libertar-se como classe sem suprimir a sociedade de classes em geral, sua consciência, que é a última consciência de classe na história da humanidade, deve coincidir, de um lado, com o desvendamento da essência da sociedade e, de outro, tornar-se uma unidade cada vez mais íntima da teoria e da práxis¹⁸².

Rompendo com o mecanicismo de Lênin, *História e consciência de classe* não separa em compartimentos estanques a objetividade e a subjetividade, mas sim apresenta o proletariado como o sujeito-objeto da história.

A idéia de sujeito-objeto repõe a abordagem dialética que, pouco a pouco, no processo que incluiu sistematizações, “complementações” e uma miríade de interpretações da teoria de Marx, foi desconsiderada ou, no mínimo, modificada a ponto de não ser mais que mera palavra compondo os nomes das teorias produzidas desde Engels. Assim, “o que Lukács quer preservar – e o que seus adversários atacam – é um marxismo que incorpora a subjetividade à história sem fazer dela um epifenômeno, é o miolo filosófico do marxismo, seu valor cultural, em suma, sua significação revolucionária”¹⁸³. Merleau-Ponty sintetiza bem o sentido de *História e consciência de classe* quando escreve: “o marxismo precisa de uma teoria da consciência que dê conta das mistificações sem impedir sua participação na verdade, e era para essa teoria que Lukács tendia em seu livro de 1923”¹⁸⁴. Porque, se a possibilidade de acesso à verdade é decerto atributo do proletariado, Lukács não deixa de considerar – na verdade, não só não deixa de considerar, mas essa consideração é de suma importância em seu livro – os obstáculos interpostos ao desvelamento do falso. Resgatar a

¹⁸⁰ Cf. Maurice Merleau-Ponty. *As aventuras da dialética*, p. 72.

¹⁸¹ Merleau-Ponty afirma que, a essa altura, “Lukács entrava em choque com *Materialismo e empiriocriticismo*, que estava se tornando o manual do marxismo russo” (Maurice Merleau-Ponty. *As aventuras da dialética*, p. 71-72).

¹⁸² Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 174.

¹⁸³ Maurice Merleau-Ponty. *As aventuras da dialética*, p. 46.

¹⁸⁴ Maurice Merleau-Ponty. *As aventuras da dialética*, p. 47.

dialética do limbo legado pelos vulgarizadores foi um dos méritos de *História e consciência de classe*. Mas há outro, que dali em diante marcará profundamente as leituras de Marx e em especial o marxismo ocidental: a novidade no modo em que Lukács retoma os temas do fetichismo e da reificação. Essa retomada não é uma simples exegese de *O Capital*, mas inclui apropriações de categorias weberianas. Lukács apresenta o problema e a possibilidade de sua superação.

Lukács procura mostrar como no capitalismo a racionalização é reificante. A teoria da reificação de Lukács parte do fetichismo da mercadoria em Marx e integra a idéia de racionalização de Weber. O diagnóstico de Lukács faz uso da racionalização weberiana numa vertente enraizada em Marx. Lukács ressalta a importância de considerar a “*estrutura da mercadoria*” para compreender o que se passa no capitalismo¹⁸⁵. Para ele, nessa consideração da “*estrutura da mercadoria*”, está contida a possibilidade de penetrar nas “*formas de objetividade*” e nas “*formas (...) de subjetividade*”¹⁸⁶ capitalistas. Essas formas têm por base relações sociais reificadas em que o homem se confronta com seu trabalho como algo “*independente dele e que o domina por leis próprias*”¹⁸⁷, estranhas a ele. Lukács enfatiza o papel da divisão social do trabalho e a relação dela com a reificação. No desenvolvimento da divisão social do trabalho, assiste-se a uma “*racionalização continuamente crescente*”¹⁸⁸ do processo de trabalho. Com a racionalização do trabalho, escreve, “*o mais importante é o princípio que assim se impõe: o princípio da racionalização baseada no cálculo, na possibilidade do cálculo*”¹⁸⁹. O desenvolvimento do capitalismo tem por conseqüência “*substituir por relações racionalmente reificadas as relações originais em que eram mais transparentes as relações humanas*”¹⁹⁰.

Uma das novidades que Lukács introduz é o fato de se debruçar sobre a reificação mostrando como ela penetrou até o íntimo dos homens: “*Do mesmo modo que o sistema capitalista produz e reproduz a si mesmo econômica e incessantemente num nível mais elevado, a estrutura da reificação, no curso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva*”¹⁹¹. O paralelo que Lukács faz aqui é com o fetichismo crescente que Marx apresenta no decurso

¹⁸⁵ Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 193.

¹⁸⁶ Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 193.

¹⁸⁷ Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 199.

¹⁸⁸ Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 201.

¹⁸⁹ Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 202.

¹⁹⁰ Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 207.

¹⁹¹ Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 211.

dos três livros de *O Capital*, perfazendo o movimento desde a mercadoria até as formas mais fetichizadas, como os preços e o capital a juros. Lukács afirma que a racionalização implica na especialização, na fragmentação do processo de trabalho e na fragmentação do sujeito. A racionalização e os fenômenos da especialização e da fragmentação do trabalho e do sujeito fazem com que se perca a possibilidade de compor uma imagem da totalidade. A racionalização reificante imprime sua marca “em toda a consciência do homem; as propriedades e as faculdades dessa consciência não se ligam mais somente à unidade orgânica da pessoa, mas aparecem como ‘coisas’ que o homem pode ‘possuir’ ou ‘vender’, assim como os diversos objetos do mundo exterior”¹⁹².

As formas da consciência fragmentada do trabalhador assalariado têm a sua contraparte no mesmo fenômeno que também tem lugar entre a classe dominante intelectualizada, mas de modo intensificado. O “caráter *contemplativo*”¹⁹³ do “operário em relação à máquina”¹⁹⁴ também se reproduz, em outros termos, em ocupações como a burocracia, o direito e o jornalismo. O caráter contemplativo do sujeito pode ser descrito como aquela atitude de apenas acompanhar o desenrolar das leis que regem a vida no capitalismo, que parecem imutáveis, e de se adaptar a elas, de se adaptar ao mundo tal como dado. “Com a especialização do trabalho, perdeu-se toda imagem da totalidade”¹⁹⁵, diz Lukács. No entanto, em seu livro, essa reificação aparentemente integral do mundo tem seus limites. Pois a posição específica que ocupa no capitalismo o proletariado permite a ele acessar o ponto de vista da totalidade. Enquanto o ponto de vista burguês sempre terá, sob o modo burguês de produção, algo a encobrir, a consciência de classe do proletariado nada tem a esconder. Pode efetuar livremente a crítica já que não pretende salvaguardar a ordem existente. Quanto mais o proletariado conhecer e decifrar a sociedade, mais conhece e decifra sua opressão. Para Lukács, “apenas a consciência de classe do proletariado, que se tornou prática, possui essa função transformadora”¹⁹⁶. A revolução aparece como o momento da consciência de classe tornada prática, que alcança a totalidade e faz explodir o *status quo*. Se para Weber não há contracorrente que se interponha à racionalização, visão que o leva a uma atitude resignada quanto ao mundo racionalizado, para Lukács, a despeito da força penetradora da racionalização reificante, a possibilidade de ruptura aparece

¹⁹² Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 223.

¹⁹³ Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 218.

¹⁹⁴ Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 219.

¹⁹⁵ Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 228.

¹⁹⁶ Georg Lukács. *História e consciência de classe*, p. 404.

encarnada na consciência de classe do proletariado que, potencialmente, tem a seu alcance o desvelar da totalidade.

Horkheimer e Adorno: o poder da dominação

A teoria de Lukács exposta em *História e consciência de classe* é a última grande teoria revolucionária. Se para Lukács a reificação traz consigo mesma seus limites e a possibilidade de sua superação, para Max Horkheimer, em 1937, no ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica*, o diagnóstico se afigura diverso. O contexto em que escreve Horkheimer é o da “desmobilização e dissolução globais da organização e do poder operários com a dupla derrota diante do nazi-fascismo e do stalinismo”¹⁹⁷. O declínio do proletariado, sujeito revolucionário precípua até Lukács, marca profundamente esse diagnóstico dos anos 30: “A âncora da teoria na época de Lukács e Korsch, um sólido proletariado organizado e poderoso que parecia ensaiar seus movimentos na direção da revolução social, subitamente desmanchou-se no ar”¹⁹⁸. Nesse momento histórico, de refluxo e destruição do movimento operário e de adesão das massas aos poderes totalitários, o proletariado não encerrava mais, para Horkheimer, a promessa da perspectiva da totalidade: “A consciência de qualquer camada na situação atual pode reproduzir-se e corromper-se por mais que, devido a sua posição dentro da sociedade, seja destinada à verdade”¹⁹⁹, isto é, “nesta sociedade tampouco a situação do proletariado constitui garantia para a gnose correta”²⁰⁰. Em *Teoria tradicional e teoria crítica*, Horkheimer coloca o acento na *integração* das massas à ordem existente²⁰¹, não só no sistema soviético e nos países onde haviam se estabelecido o nazismo e o fascismo, mas também no capitalismo, no qual Horkheimer enxergava que se processara uma mudança estrutural. Essa transformação estrutural corresponde à passagem do capitalismo liberal dos pequenos empresários autônomos para um capitalismo monopolista controlado por *managers* que não são mais os proprietários dos meios de produção e sim somente diretores de grandes conglomerados. Esse processo, longe de acarretar efeitos apenas na esfera estritamente

¹⁹⁷ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 197.

¹⁹⁸ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 198.

¹⁹⁹ Max Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 68.

²⁰⁰ Max Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 48. “A participação do proletariado na formulação do marxismo é assim reduzida ao mínimo. Sua ação não configura mais um exemplo vivo e concreto a ser seguido, mas apenas uma possibilidade que, apesar de demonstrada historicamente no passado recente, não apresenta sinais de retomada” (Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 200).

²⁰¹ Ver Vladimir Ferrari Puzone. *Da revolução à integração: a trajetória do proletariado vista por Max Horkheimer*.

econômica, tem conseqüências que se espraiam para o “Estado e a sua organização de poder”²⁰²: a influência dos *managers* e demais prepostos dos monopólios sobre a política é crescente. “No fim deste processo perdura uma sociedade não mais dominada por proprietários independentes, mas por camarilhas de dirigentes industriais e políticos”²⁰³.

Tal é a análise da situação efetuada por Horkheimer, que lhe permite dizer que “mesmo os grupos mais avançados da sociedade são desencorajados, tomados pela total desorientação reinante”²⁰⁴. O desencadeamento, pelo capitalismo, de potências jamais antes vistas, que foi considerado por Marx e pelo marxismo até então como uma importante etapa no caminho da efetiva libertação humana, que seria conquistada com a derrubada desse sistema, ganha, em Horkheimer, uma nova e inaudita interpretação. Ao definir de forma sucinta o que é a *teoria crítica*, Horkheimer escreve:

(...) a teoria crítica da sociedade em seu todo é um único juízo existencial desenvolvido. Formulado em linhas gerais, este juízo existencial afirma que a forma básica da economia de mercadorias, historicamente dada e sobre a qual repousa a história mais recente, encerra em si as oposições internas e externas dessa época, e se renova continuamente de uma forma mais aguda e, depois de um período de crescimento, de desenvolvimento das forças humanas, de emancipação do indivíduo, depois de uma enorme expansão do poder humano sobre a natureza, acaba emperrando a continuidade do desenvolvimento e leva a humanidade a uma nova barbárie²⁰⁵.

A reificação, possível de ser rompida pelo proletariado em Lukács, é vista agora, no mundo do capitalismo monopolista dos grandes trustes, como sedimentada e cada vez mais difícil de ser contrarrestada: “Com a dissolução de um dos pressupostos da política socialista tradicional, o confronto direto classe contra classe, o fetichismo da mercadoria passa ao primeiro plano como impedimento maior de qualquer tentativa de libertação social”²⁰⁶. *Teoria tradicional e teoria crítica*, entretanto, em que pese contestar o potencial do pilar revolucionário assim concebido desde Marx e sublinhar o poder da reificação, não procede a um total fechamento do horizonte emancipatório.

Horkheimer aposta nos “sujeitos do comportamento crítico”, para os quais “o caráter discrepante cindido do todo social, em sua figura atual, passa a ser contradição consciente”²⁰⁷.

Ao reconhecer o modo de economia vigente e o todo cultural nele baseado como produto do trabalho humano, e como a organização de que a humanidade foi capaz e que impôs a si

²⁰² Max Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 63.

²⁰³ Max Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 64.

²⁰⁴ Max Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 65.

²⁰⁵ Max Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 58.

²⁰⁶ Ricardo Musse. *De socialismo científico a teoria crítica*, p. 201 [nota de rodapé].

²⁰⁷ Max Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 44.

mesma na época atual, aqueles sujeitos se identificam, eles mesmos, com esse todo e o compreendem como vontade e razão: ele é o seu próprio mundo. Por outro lado, descobrem que a sociedade é comparável com processos naturais extra-humanos, meros mecanismos, porque as formas culturais baseadas em luta e opressão não são a prova de uma vontade autoconsciente e unitária. Em outras palavras: este mundo não é o deles, mas sim o mundo do capital²⁰⁸.

A teoria crítica é a forma que assume a crítica emancipatória no sombrio período de eclipse no qual escreve Horkheimer. Ela não tem um portador privilegiado, específico²⁰⁹. De forma totalmente distinta da idéia da classe como o sujeito coletivo destinado à compreensão correta do capitalismo e à sua deposição, para Horkheimer “a verdade pode refugiar-se nas minorias”, nos “grupos inquebrantáveis” compostos de sujeitos do comportamento crítico que podem elaborar a teoria crítica²¹⁰.

Anos depois, em 1944, ainda em plena Segunda Guerra Mundial, Horkheimer conclui, juntamente com Theodor Adorno, a redação da *Dialética do Esclarecimento*. Escrito no exílio nos Estados Unidos, o livro foi publicado em 1947 em Amsterdã. Seu objetivo, tal como enunciado no prefácio, é extremamente ambicioso: “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”²¹¹. O diagnóstico feito a essa altura é que o declínio da anarquia econômica propiciado pela planificação não conduziu a sociedade a um estágio melhor, mas a encaminhou crescentemente para a barbárie. Sob o peso do nazi-fascismo, do stalinismo e – assim como o nazismo do qual escaparam, uma experiência muito marcante para eles pelo fato de naquele momento estarem imersos na sociedade norte-americana – do americanismo, puderam ver semelhanças estruturais entre eles. São filhos legítimos da *Aufklärung*, para Adorno e Horkheimer, a sociedade democrática de massas, prototipicamente representada pelos Estados Unidos, a barbárie nazista e o terror stalinista, concepção que se encontrava na contramão das interpretações então reinantes, que em unísono condenavam o nazismo mas localizavam a morada da liberdade ou na democracia ou no socialismo que o Estado soviético representaria²¹².

²⁰⁸ Max Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 44.

²⁰⁹ Inexiste, conforme Horkheimer, “uma classe social em cujo consentimento [a teoria crítica] se possa basear” (Max Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 68).

²¹⁰ Max Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 67.

²¹¹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 11.

²¹² Variações sobre o tema por certo não deixaram de existir, apontando, por exemplo, os “desvios” do regime soviético no caminho do socialismo.

Contrariamente a essas posições, a *Dialética do Esclarecimento* vê uma lógica de dominação que se desdobra desde os primórdios do processo civilizatório. O cerne dessa lógica é a dominação da natureza, a autoconservação, o desenvolvimento ampliado de uma razão instrumental. A “terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”²¹³: a promessa da emancipação iluminista “se converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas”²¹⁴. A abstração, que em *O Capital* está na base da constituição do valor, uma vez projetada *lato sensu* para o desenrolar da civilização, permite mostrar que a emergência e desenvolvimento do capitalismo radicalizam uma razão calculadora que se liga à autopreservação. A categoria marxiana da reificação é expandida *vis-à-vis* Marx e Lukács, mostrando como os sujeitos estão colonizados até seu íntimo pelos ditames dos aparatos de controle e pelo poder das mercadorias. A dominação que os autores descrevem não é a pura e simples obediência a ordens emitidas a cada momento, mas corresponde à interiorização de padrões, esquemas, modelos, clichês que formam uma personalidade profundamente adaptada ao *status quo*.

Desse modo, a teoria crítica exposta na *Dialética do Esclarecimento* promove uma viragem de larga significação para o campo teórico cujo precursor é Marx. O livro, ao passo que tem conceitos de Marx como categorias centrais, se inicia com uma clara referência a Weber²¹⁵, não deixando de tê-lo em conta em todo seu decorrer, e se desenvolve por meio de um diálogo contínuo com a filosofia e a psicanálise – Kant, Hegel, Nietzsche, Freud, para citar alguns. Pode-se dizer que a *Dialética do Esclarecimento* não tem uma teoria da revolução e sim uma teoria da dominação. Se até *História e consciência de classe* uma construção teórica baseada em Marx sempre andava *pari passu* com uma teoria da revolução e se em *Teoria tradicional e teoria crítica*, a despeito do fechamento do horizonte emancipatório, este ainda não havia se esvaído por completo, na *Dialética do Esclarecimento* o poder da dominação social potencializado pelos monopólios econômicos e pela indústria cultural aponta para a obstrução das possibilidades de emancipação. O mundo administrado é aquele do controle, se não total, quase total. Com *Dialética do Esclarecimento*, o marxismo ocidental não se guia mais pela luta de classes, não tem o proletariado como redentor e vê pouca margem de manobra no sentido da emancipação. Fetichismo e reificação passam definitivamente para o primeiro plano. Num ambiente

²¹³ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 19.

²¹⁴ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 52.

²¹⁵ “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo” (Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 19).

social abstratificado, impõem seu domínio por meio das mercadorias e da cultura de massas: ambas trazem já inscritos os comportamentos prescritos.

Kurz e o duplo Marx: teoria da modernização e crítica categorial

“Aqueles de quem se diz estarem mortos vivem mais” [*Totgesagte leben länger*]²¹⁶: com esse provérbio alemão, Kurz inicia sua introdução à coletânea de textos de Marx que publicou em 2001. A leitura aí proposta por Kurz é a contraposição de um Marx crítico do valor e do fetichismo e outro Marx instrumentalizado para a luta política. Valor e fetichismo, aspectos soterrados na história da tradição do marxismo, fornecem a base a uma crítica categorial do capitalismo que não foi senão retomada no início da década de 1920, com Rubin e Lukács, e, posteriormente, no pensamento de Adorno e Horkheimer, e pelas mãos de Rosdolsky. Enquanto o marxismo do movimento operário ocidental pôs o acento na luta de classes, em uma crítica do capitalismo a partir do ponto de vista do trabalho, na luta por reconhecimento e melhoria das condições de vida dos trabalhadores no interior do sistema, e o marxismo dos movimentos revolucionários da periferia capitalista (retardatários históricos do Leste e do Sul) correspondeu a uma ideologia de modernização, as categorias do valor e do fetichismo permitem uma crítica de outra ordem, que indaga a própria constituição da sociedade produtora de mercadorias como tal. A luta de classes, questionando as posições das *dramatis personae* da cena capitalista, deixa de pôr em cheque o ambiente de névoa mística onde o enredo se desenrola, ambiente no qual a abstração e a inconsciência fetichista imperam. A crítica do capitalismo a partir do trabalho promove o golpe falhado de reificar uma categoria capitalista – o “trabalho” como categoria que subsume atividades humanas diversas e as equaliza – e usá-la como aparato crítico contra o próprio sistema. A luta por reconhecimento não visa mais do que a realização daquilo que a sociedade burguesa promete: a justa repartição sem questionar o *status quo*, a conquista da plenitude jurídica, ou seja, a igualdade dentro da camisa-de-força capitalista, proclamada pela primeira vez no século XVIII. O marxismo como roupagem da modernização na realidade serviu à implantação das categorias capitalistas onde essas inexistiam ou estavam deficientemente estabelecidas.

A primeira frase da introdução de Kurz faz referência aos questionamentos, que atravessaram a década de 1990 e se arrastam até hoje, a respeito da validade da teoria de Marx. No contexto da queda, como peças de dominó, das ditaduras do bloco soviético,

²¹⁶ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 15.

Marx pareceu, aos olhos de muitos, morto. O fim da história foi anunciado, e não sem haver os que acreditassem nessa *Aufhebung* torta. Com vistas a apresentar uma explicação acerca do significado do socialismo, Kurz lança mão de uma teoria da modernização. Em linhas gerais, considera que foi levada a cabo, na economicamente pouco desenvolvida Rússia – e, depois, na seqüência, nos países do Leste europeu integrantes da órbita de influência soviética, na China, e em países da periferia capitalista do Sul global –, uma “modernização recuperadora [*nachholende Modernisierung*]”²¹⁷. Para Kurz, o que fracassou, na verdade, foi todo um largo espectro de interpretações de Marx que se traduziu em específicas práticas políticas²¹⁸, mas sua teoria não perdeu a vitalidade. Além das utilizações da obra de Marx que fundamentaram a prática política, ficam a meio caminho, também, as interpretações teóricas que não alcançam uma crítica categorial do sistema capitalista. No caso da utilização para a prática política, podem-se distinguir, para Kurz, ao menos duas correntes principais. Uma delas é essa da modernização recuperadora, mais recente, cuja derrocada histórica ensejou o enterro de Marx tanto por parte dos adeptos do mercado, que viram nessa derrocada a comprovação indubitável da superioridade e inevitabilidade do capitalismo, quanto pelo lado de seus antigos fiéis, que perderam o chão e subitamente acreditaram se encontrar do lado “errado” – o corolário dessa decepção foi a conversão em massa de muitos desses devotos para a defesa apaixonada e *hardcore* do capitalismo. A outra corrente é aquela do marxismo do movimento operário da Europa ocidental. Esses desdobramentos são tratados por Kurz sob o ângulo de uma não-simultaneidade [*Ungleichzeitigkeit*] interna e uma não-simultaneidade externa do capitalismo²¹⁹.

O ainda jovem e em consolidação modo de produção capitalista nos países europeus industrializados no século XIX era até à época, a despeito da vigência da igualdade formal, jurídica, entre os cidadãos, atravessado por resquícios de traços pré-modernos, o que se fazia sentir, por exemplo, nas relações de trabalho entre capitalistas e operários. Um dos pontos centrais da pauta das organizações operárias era a reivindicação da efetiva introdução dessa igualdade jurídica, com vistas a se libertar dos últimos traços senhoriais. Partindo disso, Kurz afirma:

Exatamente por conta disso, a luta de classes tornou-se o motor da história de imposição capitalista, e a crítica ao capitalismo frente aos capitalistas-proprietários pessoais só

²¹⁷ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 21 e segs.

²¹⁸ Deve-se, nesse momento, levar em conta que Kurz, tendo vivenciado a evolução e a queda dos regimes do Leste Europeu, pôde analisar esses acontecimentos a partir de um específico ponto de vista histórico.

²¹⁹ Cf. Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”.

equivale na verdade à pura lógica do próprio capitalismo, nomeadamente a lógica de um sistema de igualdade estritamente formal de indivíduos abstratos, os quais aparecem de certo modo como átomos de um processo econômico que se autonomiza frente a eles²²⁰.

Se a teoria de Marx – dado o momento histórico em que foi produzida, no qual nem mesmo a própria igualdade jurídica, apesar de considerada por Marx nada mais do que isso, vigorava plenamente – era ela mesma atravessada pela duplicidade de uma crítica aos resquícios feudais e uma crítica categorial ao modo de produção capitalista, foi sobretudo sua “*canonização e dogmatização*”²²¹ por teóricos de partido como Kautsky, que pôs o relevo nos aspectos úteis às tarefas da luta política, tirando assim de foco a crítica categorial, não só menos afeita a se cambiar em palavras de ordem como também mais difícil de ser apreendida em uma conjuntura de difusão bem-sucedida das idéias de Marx transformadas em doutrina.

Ao passo em que se desenrolava internamente, nos países economicamente mais avançados, essa pugna do movimento operário para que seus membros se firmassem como sujeitos do Estado de Direito capitalista – mesmo que o objetivo das organizações fosse eventualmente o de derrubá-lo –, ou seja, em última análise, como sujeitos mercantis, ocorria também, no plano externo, uma disputa entre nações no que tange à posição que ocupavam no sistema econômico mundial: “O século XIX esteve, na Europa e no círculo daqueles países que já se começava a chamar vagamente de capitalistas, essencialmente sob o signo de uma luta para ganhar terreno [*Aufholjagd*]”²²². A Inglaterra despontava incontestemente como o país capitalista moderno *par excellence*. Na Europa continental, a França e a Holanda figuravam como as nações mais desenvolvidas, enquanto a Alemanha e a Itália estavam ainda às voltas com a unificação nacional.

Esta primeira modernização recuperadora criou (na concorrência entre Inglaterra e França) um verdadeiro paradigma que marcou vigorosamente o desenvolvimento da Alemanha e da Itália. Na Ásia, veio também juntar-se a esses países o Japão, enquanto do outro lado do Atlântico os EUA já iniciavam uma súbita mudança, buscando um enfoque autônomo de desenvolvimento industrial capitalista²²³.

Kurz estabelece a vinculação do movimento operário desses países, que vieram a se tornar os países centrais do sistema mundial, com a concorrência intercapitalista para ganhar terreno:

²²⁰ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 20.

²²¹ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 29.

²²² Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 22.

²²³ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 22.

Nas relações de concorrência, da maneira como elas foram marcadas pela constelação da modernização recuperadora no século XIX, todos os partidos operários acabaram assumindo o ponto de vista nacional-econômico e nacional-estatal de “seu” país, uma orientação que, como se sabe, levou os movimentos operários nacionais “amigos” a se reencontrarem nos campos de batalha da Primeira Guerra Mundial. Sob o efeito da modernização recuperadora, essa virada para a posição de concorrência nacional-econômica na não-simultaneidade externa estava intimamente relacionada, seguindo uma necessidade lógica, com o papel de vanguarda assumido pelo movimento operário no tocante à não-simultaneidade interna do sistema capitalista: A oposição social para dentro e o conformismo nacional para fora não eram na verdade tão antagônicos como talvez possam ter parecido à primeira vista²²⁴.

O século XX assistiu a “uma segunda grande onda da ‘modernização recuperadora’”. Só então as grandes regiões da periferia capitalista mundial, a grande maioria da humanidade, como já uma década antes previra Marx, entraram para a história mundial²²⁵. Já estabelecido o centro capitalista mundial, o marxismo de modernização tem com essa segunda onda sua “segunda primavera”²²⁶. A periferia global teve como pano de fundo de suas revoluções uma “teoria ocidental universal” que,

ao mesmo tempo, enquanto teoria de legitimação universal voltada para a história mundial capitalista, devia ter um caráter historicamente oposicionista, para poder ser instrumentalizada para a concorrência entre a periferia, ocupada com sua modernização recuperadora, e os centros do capital já estabelecidos²²⁷.

A “segunda primavera” do marxismo tem 1917 como sua data inaugural, com a Revolução Russa, prossegue com a Revolução Chinesa, de 1949, com as revoluções anticoloniais da África e Ásia e com as revoluções na América Latina. Seu paradigma é a teoria de Lênin. Os países nos quais floresceu pertenciam a regiões que apresentavam um enorme atraso em termos de desenvolvimento capitalista relativamente ao centro capitalista àquela altura instaurado. Diferentemente da luta por reconhecimento travada pelo movimento operário ocidental e da luta para ganhar terreno da primeira modernização recuperadora, nesse caso se tratava da

implantação recuperadora das próprias categorias sociais capitalistas, e na verdade bem além das exigências daquele processo semelhante de modernização recuperadora da Alemanha, Itália e Japão no século XIX. Pois, em primeiro lugar, o atraso em grau de socialização capitalista moderna era muito maior em comparação com as discrepâncias que existiam na Europa, em segundo lugar, a “luta para ganhar terreno” tinha de ser realizada em um prazo de tempo bem mais curto e em um nível de desenvolvimento do capital mundial bem mais alto e, em terceiro lugar, isso só podia acontecer numa concorrência

²²⁴ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 23.

²²⁵ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 30.

²²⁶ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 31.

²²⁷ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 31.

precária frente a um círculo dominante já global, formado por poderes centrais capitalistas altamente desenvolvidos e fortemente armados²²⁸.

Não-simultaneidade interna e não-simultaneidade externa, primeira e segunda ondas de modernização recuperadora permitem, sob o ângulo de Kurz, explicar o “grande cisma do movimento marxista mundial”²²⁹. As questões postas, por um lado, para o movimento operário ocidental e, por outro, para os revolucionários da periferia capitalista eram sobremaneira diferentes:

No estrato mais antigo da via de desenvolvimento ocidental, a questão girava em torno do simples reconhecimento dentro do Estado moderno já estabelecido, enquanto no estrato mais novo das regiões Leste e Sul tratava-se de conquistar o poder do Estado com vistas a instalar uma máquina estatal moderna cuja função seria a de portadora [*Träger*] da industrialização capitalista de Estado²³⁰.

O grande cisma a que Kurz se refere diz respeito ao predomínio do comunismo na União Soviética e em seus países satélites do Leste europeu, bem como nos países da periferia global onde ocorreram revoluções, enquanto nos países centrais a socialdemocracia se desenvolveu abandonando o que restava de marxismo em sua constituição, voltando-se, após a Segunda Guerra, ao keynesianismo. Mas o ponto principal para Kurz é que, como substrato das diferentes interpretações, incorporações e utilizações de Marx, vigorou sempre um denominador comum, que, se não une, pelo menos aproxima as dissensões. Fundamentalmente, esse denominador comum é o fato de o marxismo da luta política ter se apoiado no Marx que tematiza a luta de classes, a oposição entre burguesia e proletariado, entre capital e trabalho²³¹. Foram, porém, tirados de foco temas de um Marx voltado à crítica categorial e de difícil instrumentalização para a luta político-partidária, como a crítica do valor e do fetichismo desenvolvidas em *O Capital* – Kurz menciona que a seção sobre o fetichismo foi muitas vezes considerada, nessa longa história de divulgação e transformação das idéias de Marx, uma especulação filosófica infrutífera.

Kurz propõe, desse modo, uma leitura que considera um “*Marx duplo*’ [‘doppelten Marx’]”²³², distinguindo um Marx “exotérico” de um Marx “esotérico”²³³. O primeiro,

²²⁸ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 31-32.

²²⁹ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 33.

²³⁰ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 33.

²³¹ “Para o marxismo tradicional, a confrontação fundamental do capitalismo é o *conflito entre trabalho e capital*, entre trabalho vivo e trabalho morto (isto é, trabalho objetivado). (...) Esta fixação, não sobre a abstração real que é o ‘trabalho’, mas sobre uma das suas formas empíricas e derivadas, designadamente o trabalho assalariado na sua oposição ao capital, uniu entre si todas as correntes do marxismo e parece hoje constituir ainda o menor denominador comum entre os marxistas sobreviventes.” (Anselm Jappe. *As aventuras da mercadoria*, p. 93-94).

²³² Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 28.

o Marx exotérico, é “voltado para fora, de fácil recepção”, enquanto o segundo, o Marx esotérico, “pensa categorialmente, [é] de difícil acesso”²³⁴. Guigou e Wajnsztein, em *L'évanescence de la valeur*, consideram que com isso resultam um Marx útil e um Marx inútil²³⁵ e que esse tipo de corte [*découpage*] reproduz dicotomias como a separação entre o Marx humanista e o Marx científico de Althusser e entre o jovem Marx e o Marx maduro que teria sido feita pela extrema esquerda²³⁶. Uma consideração atenta da idéia do Marx duplo, entretanto, poderia mostrar coisa diversa. A abordagem de Kurz não pretende jogar fora alguns elementos da teoria de Marx e o corte que ela introduz não se vincula cronologicamente à obra. A totalidade do pensamento de Marx não sai do horizonte de Kurz e é possível evidenciar isso pelo fato de que ele problematiza o campo de tensões em que se forma a teoria. Esse campo de tensões é marcado pela não-simultaneidade interna e externa do capitalismo e, segundo Kurz, Marx leva isso em conta. Vendo como se processa a contradição imanente da teoria, pode-se avaliar qual a relação existente entre o Marx exotérico e o Marx esotérico e compreender por que não há como isolar cirurgicamente o que, pretensamente, seria útil do que seria inútil, já que há uma imbricação inextricável entre ambos.

Por um lado, faz-se presente, no pensamento de Marx, uma idéia de modernização das estruturas do ambiente social, ainda não completamente tornadas capitalistas. Esse impulso, conforme Kurz, já existia no nascente movimento operário e a teoria de Marx, ao conferir “expressão científica a esse impulso”, pôde se tornar “representante científica do movimento operário” no sentido de um “motor interno de desenvolvimento do capitalismo [*inneren Entwicklungsmotor des Kapitalismus*]”²³⁷. O fato de, como um alemão, escrever “a partir da perspectiva do específico ‘subdesenvolvimento’ [*Unterentwicklung*] capitalista alemão”²³⁸ apenas reforçava esse viés. Kurz cita o conhecido trecho de Marx do prefácio da primeira edição de *O Capital* – o que, ademais, mostra que o corte nada tem de cronológico –, no qual se lê:

Em todas as outras esferas, tortura-nos – assim como em todo o resto do continente da Europa ocidental – não só o desenvolvimento da produção capitalista, mas também a carência de seu desenvolvimento. Além das misérias modernas, oprime-nos toda uma série

²³³ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 28 e segs..

²³⁴ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 28.

²³⁵ Cf. Jacques Guigou e Jacques Wajnsztein. *L'évanescence de la valeur. Une présentation critique du Groupe Krisis*, p. 61 e segs.

²³⁶ Cf. Jacques Guigou e Jacques Wajnsztein. *L'évanescence de la valeur. Une présentation critique du Groupe Krisis*, p. 27.

²³⁷ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 24.

²³⁸ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 24.

de misérias herdadas, decorrentes do fato de continuarem vegetando modos de produção arcaicos e ultrapassados, com o seu séquito de relações sociais e políticas anacrônicas. Somos atormentados não só pelos vivos, como também pelos mortos. *Le mort saisit le vif!*²³⁹.

Na passagem acima, na afirmação de que o “país mais desenvolvido mostra ao menos desenvolvido tão-somente a imagem do próprio futuro” e, poder-se-ia acrescentar também, na advertência aos alemães “*De te fabula narratur!*”²⁴⁰, depara-se com um Marx aferrado ao conceito iluminista de progresso e à filosofia da história hegeliana. Kurz escreve: “Em sua referência teórica positiva e em certo ponto histórico-filosófica tanto à não-simultaneidade interna quanto à não-simultaneidade externa do capitalismo no século XIX, Marx pode ser lido como um refletido [*reflektierter*] teórico da modernização”²⁴¹. É nesse terreno que se encontra “o conhecido Marx da ‘luta de classes’, do ‘interesse econômico’, do ‘ponto de vista do operário’, do ‘materialismo histórico’, etc.”²⁴².

Por outro lado, a teoria de Marx está bem longe de se deixar absorver por esses traços de teoria da modernização: “mesclada e cruzada com aquela análise da não-simultaneidade interna e externa do capitalismo e aquela representação da classe operária voltada simplesmente para o reconhecimento ‘dentro’ do capitalismo”, o pensamento de Marx encerra uma “crítica categorial de base [*grundsätzlichen kategorischen Kritik*]”²⁴³. Quando, por exemplo, em *O capital*, Marx trata das categorias de mercadoria, trabalho abstrato, valor, dinheiro e fetichismo, sua crítica se dirige aos fundamentos mesmos da modernidade, é marcada pela negatividade e não pela positividade. Dela se depreende que enquanto a reprodução social for dominada por essas categorias, não há escapatória. Kurz afirma que as “modernas categorias capitalistas” são encaradas por Marx “como formas de uma forma profundamente irracional, destrutiva e, no final das contas, autodemolidora [*selbstzerstörerischen*], da sociedade”²⁴⁴. Desse modo, está-se diante não de um Marx positivamente ligado à sociedade burguesa, mas de um Marx que expõe e critica a lógica cega de seu automatismo. É essa crítica categorial, negativa por natureza, que Kurz sustenta que urge recobrar, contra as apropriações empobrecedoras e instrumentalizadoras. Não se trata de separar o que é útil e o que é inútil, como propõem os autores franceses de *L'évanescence de la valeur*, mas antes de, em certo sentido, fazer justiça ao potencial

²³⁹ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 18.

²⁴⁰ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 18.

²⁴¹ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 25.

²⁴² Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 25.

²⁴³ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 28.

²⁴⁴ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 28.

crítico dos conceitos. O Marx duplo é uma unidade indissolúvel, e se existe uma contradição imanente na teoria, isso se deve às condições históricas de sua gênese e ao modo como Marx se posicionou frente a elas.

Como a essa altura fica evidente, foi a teoria do Marx exotérico que animou tanto os partidos políticos de esquerda nos países industrializados do Ocidente quanto as revoluções de modernização recuperadora.

Os movimentos históricos na periferia do capitalismo não puderam romper o invólucro das formas de fetiche modernas, mas, pelo contrário, ainda tinham apenas por fim a implementação social das categorias reais do moderno sistema produtor de mercadorias. Isto também se aplica, se bem que de outro modo, ao movimento operário ocidental, o qual se esforçou principalmente por reivindicar o seu “reconhecimento” como sujeito do direito e da cidadania, precisamente naquelas formas sociais cujo pressuposto lógico era o trabalho abstrato, sobre o fundamento deste sistema que já tomara forma nos países industriais europeus. Este contexto histórico permite explicar porque se perdeu o conteúdo crítico do conceito marxiano de trabalho abstrato e porque tanto o movimento operário ocidental como o socialismo de Estado do Leste, assim como os posteriores movimentos de libertação nacional do Sul, estavam ideologicamente presos por completo à ontologia do trabalho burguesa²⁴⁵.

Em sentido contrário, a proposta de Kurz é uma leitura que persegue os rastros do Marx esotérico, hermético. A nova revista da qual Kurz foi um dos fundadores, *EXIT!*, enuncia no texto que delineaia seu projeto teórico:

Enquanto o marxismo tradicional da luta de classes [*traditionelle Klassenkampf-Marxismus*] tinha problematizado apenas a apropriação jurídica superficial da *mais-valia* pelos capitalistas, a “EXIT!” tematiza a forma social de “sujeito automático” que se encontra na base. A *mais-valia* deixa de ser um objeto positivo, que uns têm e outros não têm, e que se possa exigir ou tirar. Pelo contrário, trata-se de um *irracional fim em si mesmo* [*irrationalen Selbstzweck*], que está acima de todos os sujeitos atuantes. “Valorização do valor” significa o reacoplamento cibernético do valor a si mesmo, como uma espécie de máquina social. Tal como o valor como forma da acumulação sem fim, também o “trabalho abstrato” como seu conteúdo se torna igualmente um irracional fim em si mesmo, indiferente a qualquer qualidade social ou material. O marxismo tradicional fez da forma e do conteúdo do fetichismo moderno condições ontológicas e transhistóricas para a suposta *conditio humana*. Mas agora é o caso de historicizar essas categorias e com isso tornar então pensável a sua superação [*Überwindung*]. A crítica do capitalismo do marxismo tradicional se restringia à crítica do invólucro jurídico superficial da propriedade privada, enquanto a forma e o conteúdo da própria reprodução capitalista eram positivados acriticamente. Valor e “trabalho abstrato”, enquanto “trabalho” em geral, enquanto “dispêndio de nervo, músculo e cérebro” (Marx), não permanecem como fundamento ontológico “depois do capitalismo”, como colocado por uma crítica reduzida da *mais-valia* focada na forma jurídica e na distribuição; pelo contrário, o “trabalho” e o “valor” conformam a existência da *mais-valia* [*bilden „Arbeit“ und „Wert“ das Dasein des Mehrwerts*] e portanto do capital, ou do próprio “sujeito automático”. O programa da crítica não deve ser a distribuição justa do valor, mas sim a sua abolição [*Abschaffung*], enquanto forma irracional de uma “riqueza abstrata” (Marx) destrutiva. Não são o “ponto de vista do trabalho” nem o “orgulho pela criação de valor” que conduzem para além do

²⁴⁵ Robert Kurz. “Die Substanz des Kapitals. Erster Teil”, p. 68.

capitalismo, mas sim, pelo contrário, a crítica radical das modernas “abstrações reais” de trabalho e valor²⁴⁶.

Rumos da crítica

Não é das mais gratas tarefas estabelecer “filiações”. Mas valeria seguir algumas pistas com o objetivo de apontar fontes que informam a construção teórica de Kurz: autores que, no âmbito da leitura e interpretação de Marx, se debruçaram sobre os aspectos da crítica categorial do capitalismo, por vezes também se opondo explicitamente ao marxismo tradicional, à vulgata doutrinária. Sem dúvida, há que se destacar Rubin²⁴⁷ e seu tratamento da teoria do valor de Marx, bem como Rosdolsky²⁴⁸, com sua reconstrução e análise do processo que vai dos escritos preparatórios dos *Grundrisse* ao plano final e redação de *O Capital*. Lukács, com *História e consciência de classe*, teve o mérito de problematizar a questão da reificação de um modo inovador, com uma importância histórica dupla: tanto resgatar o tema quanto lançar as bases para novas elaborações. A teoria crítica de Adorno e Horkheimer é uma dessas novas elaborações e, se tem a

²⁴⁶ EXIT!. “Kapitalismuskritik für das 21. Jahrhundert”.

²⁴⁷ “Isaak Iljic Rubin (1885-1937[?]) foi nos anos vinte um professor de nomeada no quadro da economia política soviética nascente. O seu principal livro, *Estudos sobre a teoria do valor de Marx*, surgiu em 1924, em Moscou, no âmbito de uma polémica de caráter acadêmico. Era de leitura obrigatória para os estudantes; mas quando o autor foi preso em 1930, acusado de ‘menchevismo’, e enviado para a Sibéria, os seus livros foram também retirados de circulação. Em 1937, Rubin desapareceu durante o terror stalinista. (...) O estudo de Rubin sobre a teoria do valor não foi apenas um dos primeiros sobre esse tema, mas permanece ainda hoje um dos melhores. O que é mais extraordinário ainda sabendo-se que Rubin, que conhecia bem as discussões havidas no âmbito da Segunda Internacional, não tinha, pelo contrário, como é evidente, qualquer contacto com o marxismo hegeliano ‘ocidental’ dos anos vinte. O seu livro permaneceu totalmente desconhecido no Ocidente (Rosdolsky é o único a mencioná-lo) até 1969, altura em que foi publicada uma tradução americana. Esta edição americana serviu depois de base a outras traduções em línguas europeias (Alemanha, 1973, Argentina, 1974, Itália, 1976, França, 1978). (...) Quase todos os autores que, depois de 1970, se ocuparam do problema do valor em Marx, foram buscar elementos essenciais à argumentação de Rubin; muitas vezes devem-lhe bastante mais do que deixam perceber” (Anselm Jappe. *As aventuras da mercadoria*, p. 77 [nota de final de capítulo]).

²⁴⁸ “Roman Rosdolsky nasceu em 1898 em Lvov. De 1927 a 1931 colaborou na primeira grande edição das obras completas de Marx e Engels (MEGA). Depois de ter passado a Segunda Guerra mundial nos campos de concentração alemães, emigrou para os Estados Unidos, onde morreu em 1967 em Detroit. O seu principal livro, no qual trabalhou durante vinte anos, foi publicado em 1968 na Alemanha com o título de *Gênese do ‘Capital’ em Karl Marx*. Apesar ou por causa do caráter muito filológico desse trabalho, a obra conheceu uma grande repercussão que dura até ao presente. (...) Aqueles que, depois de 1968, descobriram a problemática do valor e do método em Marx reconheceram também o papel precursor de Rosdolsky” (Anselm Jappe. *As aventuras da mercadoria*, p. 129 [nota de final de capítulo]). O percurso de Rosdolsky foi sempre entremeado de dificuldades, como narra Jappe em outro texto: “As raras informações biográficas disponíveis sobre o autor nos fazem pensar que a sua vida não foi particularmente feliz: era sempre um homem errado, no lugar errado. Nascido no ano de 1898 em Galizia (uma parte histórica da Polónia) aderiu ao socialismo durante a primeira Guerra Mundial. Colaborava na edição das obras completas de Marx e Engels em Moscou, quando Stalin decide, em 1931 acabar com este empreendimento. Estava na Polónia quando da invasão dos nazistas, que o levaram preso para um campo de concentração, e depois, finalmente emigrou para os EUA, onde naquela época a vida não era muito fácil para um estudioso marxista” (Anselm Jappe. “Sobre o livro de Roman Rosdolsky”).

discussão luckásiana da reificação como precursora, também incorpora outras matrizes teóricas e se atira a estudos de espectro mais amplo. É uma das teses aqui neste texto desenvolvidas a idéia de que se pode considerar Kurz como, em certo sentido, um “herdeiro” da teoria crítica. Nesse caso, diferentemente de Habermas, por exemplo, ele seria um herdeiro “não-oficial”. Note-se, inclusive, que partindo dos mesmos pontos da teoria crítica deixada por Adorno e Horkheimer, Habermas e Kurz chegam a resultados diametralmente opostos. É esse o caso, por exemplo, do tratamento que um e outro dão à questão do sujeito²⁴⁹.

É um fato constatável pela leitura dos textos de Kurz que sua teoria em grande medida se constrói relacionando-se com os postulados da teoria crítica, num processo de incorporação e crítica. Há, com Adorno e Horkheimer, às vezes explícita, outras implicitamente, um constante diálogo crítico. A esse respeito, além das referências veladas ou diretas à teoria crítica em seus ensaios de *Krisis e EXIT!*, não se pode deixar de lembrar que, em 1997, por ocasião dos cinquenta anos de publicação da *Dialética do Esclarecimento*, Kurz escreveu um artigo sobre o livro para o suplemento *Mais!*, da Folha de São Paulo, intitulado “Até a última gota”. “Sobre esse texto pode-se dizer, sem hesitar, que introduziu uma mudança de paradigma rica de conseqüências para a teoria social”²⁵⁰, afirmava Kurz então. Mas se a obra anuncia “o programa de uma crítica social nova e diversa, que até hoje aguarda seu cumprimento”, para Kurz, “Horkheimer e Adorno não cruzaram a porta por eles franqueada”²⁵¹. O artigo reverente e elogioso não evita colocar a questão que, se é possível assim dizer, afigura-se como o ponto de ruptura de Kurz com a teoria crítica: “a despeito de sua mudança de paradigma”, Adorno e Horkheimer permanecem “filhos do Esclarecimento”²⁵². Esse movimento de incorporação e crítica conta, talvez seja banal dizê-lo, com um elemento que faz toda a diferença, qual seja, a história desde então decorrida. Kurz escreve sobre os desdobramentos do sistema capitalista mundial, sobre o marxismo e desenvolve sua crítica da modernidade burguesa a partir de um outro momento histórico: não se pode deixar de considerar a distância temporal que o separa de Adorno e Horkheimer. Se se pensar que Kurz procede a uma atualização da teoria crítica para as condições do presente histórico, é imprescindível contabilizar esse fator no rol daquilo que lhe permite fazê-lo.

²⁴⁹ Em Habermas, o tema está principalmente nos dois tomos da *Teoría de la acción comunicativa* e em *O discurso filosófico da modernidade*. Em Kurz, ver a discussão a seguir.

²⁵⁰ Robert Kurz. “Até a última gota”.

²⁵¹ Robert Kurz. “Até a última gota”.

²⁵² Robert Kurz. “Até a última gota”.

O eclipse do sujeito

A questão do sujeito na *Dialética do Esclarecimento* e em *Eclipse da Razão*

Em 1947, mesmo ano de aparecimento da *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer publica *Eclipse da Razão*, escrito também nos Estados Unidos (e lá editado). Os dois livros, a despeito de suas diferenças, possuem um substrato comum, já que *Eclipse da Razão* nasceu de conferências que Horkheimer proferiu na Universidade de Columbia em fevereiro de 1944 com o objetivo de, como escreveu em uma carta, “mostrar (...) uma versão mais ou menos vulgarizada da filosofia do *Aufklärung*”²⁵³ até aquele momento já desenvolvida em conjunto com Adorno na escrita da *Dialética do Esclarecimento*. A seguir, procurar-se-á, no âmbito dessas duas obras, por um lado, reconstruir alguns traços da história da emergência e obliteração do sujeito e, por outro, apontar o estatuto do sujeito que, apesar de ser cada vez mais suprimido pelo aparato social, é, ao mesmo tempo, considerado o *locus* da resistência.

Na *Dialética do Esclarecimento*, pode-se encontrar uma “proto-história” do sujeito, que está ligada a uma “proto-história” da razão. Essa “proto-história” da razão identifica, antes mesmo do surgimento do capitalismo, a prevalência da abstração, de uma razão abstrata, que estaria já presente, por exemplo, na magia. É certo que a configuração de uma tal abstração muda, pois se antes, no sacrifício, havia uma “substitutividade específica”, no mundo burguês, com a ciência, o que se tem é a “indiferença do exemplar”, a “fungibilidade universal”²⁵⁴. Mas para os autores da *Dialética do Esclarecimento*, a razão abstrata preside o processo civilizatório e permite compreender seus rumos. A abstração “é o instrumento do esclarecimento” e “ela se comporta [com seus objetos] como um processo de liquidação”²⁵⁵, escrevem Adorno e Horkheimer. Como se sabe, esclarecimento, nesse livro, não se refere apenas ao Iluminismo do século XVIII, estreitamente ligado à história da imposição das categorias próprias do capitalismo, mas sim, *lato sensu*, ao percurso da civilização ocidental. Conforme Adorno e Horkheimer, “as linhas da razão, da liberalidade, da civilidade burguesa se estendem incomparavelmente

²⁵³ Carta de Horkheimer a Pollock, de 19 de novembro de 1943 *apud* Rolf Wiggershaus. *A Escola de Frankfurt*, p. 374-375.

²⁵⁴ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 25.

²⁵⁵ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 27.

mais longe do que supõem os historiadores que datam o conceito do burguês a partir tão-somente do fim do feudalismo medieval”²⁵⁶.

A autoconservação e a dominação da natureza conformam a própria estruturação do sujeito. Na *Odisséia*, de Homero, os autores distinguem já o protótipo dos traços característicos do sujeito moderno. Ulisses é um personagem astucioso. “A fórmula para a astúcia de Ulisses consiste em fazer com que o espírito instrumental, amoldando-se resignadamente à natureza, dê a esta o que a ela pertence e assim justamente a logre”²⁵⁷. Ulisses é um “eu que está sempre a se refrear”, alguém que o tempo todo renuncia. A história da civilização pode ser lida como a “história da renúncia”²⁵⁸. Eis aqui como, para Adorno e Horkheimer, se desenha a dialética da constituição do sujeito:

O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão-somente, as atividades da autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado²⁵⁹.

Em sua leitura alegórica da *Odisséia*, identificam a prefiguração da constituição do sujeito burguês, do *homo economicus*, que, com vistas à dominação da natureza externa, deve dominar sua natureza interna. Com o surgimento e desenvolvimento do capitalismo, o processo de constituição do sujeito se acentua. No período da livre concorrência capitalista, Adorno e Horkheimer apontam que, em certa medida, vigorou uma relativa autonomia do sujeito.

Tanto na *Dialética do Esclarecimento* quanto em *Eclipse da Razão*, o período do capitalismo concorrencial do século XIX é apresentado como o momento em que o ideal burguês chegou mais perto de sua realização. O mercado constituído de empresários independentes era o ambiente no qual vigorava a livre iniciativa econômica, um ambiente que favoreceu o florescimento de potencialidades humanas. “Tanto os comerciantes quanto os fabricantes tinham de estar preparados para todas as eventualidades econômicas e políticas”, o que “os estimulava a aprender o que podiam do passado e a formular projetos para o futuro”²⁶⁰. Eles tinham “de pensar por si mesmos, e embora a muito propalada independência do seu pensamento fosse até certo ponto nada mais do que uma ilusão, tinha suficiente objetividade para servir aos interesses da sociedade de uma determinada maneira

²⁵⁶ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 54.

²⁵⁷ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 63.

²⁵⁸ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 61.

²⁵⁹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 61.

²⁶⁰ Max Horkheimer. *Eclipse da razão*, p. 141-142.

e num determinado período”²⁶¹. Como fica claro no texto de Horkheimer, tratava-se da relativa independência de pensamento e ação de uma camada burguesa média, que não era extensiva ao todo social: “A sociedade dos proprietários de classe média, particularmente aqueles que atuavam como intermediários no comércio e certos tipos de fabricantes, era forçada a encorajar o pensamento independente, mesmo que este estivesse em desacordo com os seus interesses particulares”²⁶². Além disso, como ressaltam os dois livros, essa independência era relativa pois se prendia a constrições, sejam as do capitalismo com suas limitações para um pleno desenvolvimento humano, sejam as da não-elaborada dialética da dominação, que Adorno e Horkheimer vêem se desenrolar desde os primórdios da humanidade.

De todo modo, para eles, essa fase áurea do sujeito tem seu crepúsculo com a concentração econômica que marca o período monopolista do capitalismo. A pequena empresa dos empresários independentes passa a dar lugar, no final do século XIX e início do século XX, aos grandes trustes, processo que posteriormente se intensifica. Com o predomínio de grandes empresas nos diversos setores da economia e com a interpenetração da política e da economia²⁶³, a livre concorrência é dizimada no interior de um sistema que cada vez mais se fecha sobre si mesmo. O quadro em que foram escritos *Dialética do Esclarecimento* e *Eclipse da Razão* é o do capitalismo administrado, ou mundo administrado. O mundo administrado que a *Dialética do Esclarecimento* expõe é o mundo dos grandes conglomerados industriais mas também o das grandes organizações, como os sindicatos e partidos. Tanto os conglomerados quanto as organizações trazem o sujeito e o reduzem a uma mera intersecção na sociedade de massas que emerge. Como aparece na *Dialética do Esclarecimento*: “A partir do momento em que as mercadorias, com o fim do livre intercâmbio, perderam todas suas qualidades econômicas salvo seu caráter de fetiche, este se espalhou como uma paralisia sobre a vida da sociedade em todos os seus aspectos”²⁶⁴. Nesse contexto, as “inúmeras agências da produção em massa e da cultura por ela criada” inculcam “os comportamentos normalizados como os únicos naturais, decentes, racionais”²⁶⁵. E o sujeito deve se adequar e se adaptar “à objetividade da sua

²⁶¹ Max Horkheimer. *Eclipse da razão*, p. 142.

²⁶² Max Horkheimer. *Eclipse da razão*, p. 142.

²⁶³ Friedrich Pollock, a quem *Dialética do Esclarecimento* é dedicada, desenvolve em um ensaio de 1941 a idéia do “capitalismo de Estado” (cf. Friedrich Pollock. “State Capitalism”, p. 71-94).

²⁶⁴ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 40.

²⁶⁵ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 40.

função e aos modelos colocados para ela”²⁶⁶. É agora “um ponto nodal”²⁶⁷ das tendências objetivas. O sujeito “é substituído pelo trabalho (...) mais suave dos mecanismos automáticos de controle”²⁶⁸.

O capítulo da *Dialética do Esclarecimento* dedicado à indústria cultural é um desdobramento específico da idéia do eclipse do sujeito, que, na verdade, perpassa todo o livro. Por meio da indústria cultural, escrevem Adorno e Horkheimer, a “violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas”²⁶⁹. Cada um dos produtos da indústria cultural “é um modelo da gigantesca maquinaria econômica”²⁷⁰ da sociedade industrial avançada. “Inevitavelmente, cada manifestação da indústria cultural reproduz as pessoas tais como as modelou a indústria em seu todo”²⁷¹. A “cultura industrializada” exercita o sujeito “no preenchimento da condição sob a qual ele está autorizado a levar” uma “vida inexorável”²⁷². Os homens são para a indústria cultural aquilo que são para a indústria manufatureira, ou seja, meros objetos. A “condição de vida nesta sociedade é (...) o esmagamento de toda resistência individual”²⁷³. O inimigo da indústria cultural é o “sujeito pensante”²⁷⁴. O que tem lugar na indústria cultural é a substituição do pensamento pelo estereótipo, da ação autônoma e refletida pela reprodução de clichês. Se na era concorrencial burguesa algum espaço havia que permitia e favorecia a autonomia do sujeito, é assim que é descrito o panorama na era da grande indústria: “Hoje, a indústria cultural assumiu a herança civilizatória da democracia de pioneiros e empresários”²⁷⁵. Seus modelos põem em marcha a “tentativa de fazer de si mesmo um aparelho eficiente e que corresponda” a esses modelos²⁷⁶. No capítulo sobre o anti-semitismo, Adorno e Horkheimer afirmam: “Na medida em que a grande indústria não cessa de subtrair à decisão moral sua base econômica, eliminando o sujeito econômico independente (seja suprimindo o empresário autônomo, seja transformando os trabalhadores em objetos de sindicatos), a própria reflexão não pode senão atrofiar”²⁷⁷.

²⁶⁶ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 40.

²⁶⁷ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 40.

²⁶⁸ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 40.

²⁶⁹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 119.

²⁷⁰ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 119.

²⁷¹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 119.

²⁷² Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 143.

²⁷³ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 130.

²⁷⁴ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 140.

²⁷⁵ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 156.

²⁷⁶ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 156.

²⁷⁷ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 185.

Na *Dialética do Esclarecimento*, a idéia do declínio do sujeito está ligada à da penetração funda da reificação: “As mais íntimas reações das pessoas estão tão completamente reificadas para elas próprias que a idéia de algo peculiar a elas só perdura na mais extrema abstração”²⁷⁸. A reificação tornou-se densa, a “experiência é substituída pelo clichê e a imaginação ativa na experiência pela recepção ávida”²⁷⁹. Adorno e Horkheimer identificam traços regressivos na sociedade coroada pelo incessante desenvolvimento tecnológico, sociedade na qual em grande medida se depositaram esperanças de liberação humana. “Na sociedade industrial avançada, ocorre uma regressão a um modo de efetuação do juízo que se pode dizer desprovido de juízo, do poder de discriminação”²⁸⁰. A “capacidade de julgar”, escrevem eles, está desaparecendo, já que “no mundo da produção em série, a estereotipia”²⁸¹ substitui o juízo. A “irracionalidade da adaptação dócil e aplicada à realidade”²⁸² torna-se a norma, e o “senso de realidade (...) não é mais resultado de um processo dialético entre o sujeito e a realidade, mas é imediatamente produzido pela engrenagem da indústria”²⁸³. O mecanismo social é que na verdade gere e regula a vida dos sujeitos individuais: “Não lhe foi concedendo a plena satisfação que os colossos desencadeados na produção superaram o indivíduo, mas extinguindo-o como sujeito. É nisso que consiste sua racionalidade consumada, que coincide com sua loucura”²⁸⁴.

Porém, tanto na *Dialética do Esclarecimento* como em *Eclipse da Razão*, é plausível entrever uma aposta no sujeito: em suas potencialidades, em seu poder de resistência. Nos “Elementos do Anti-Semitismo”, pode-se encontrar o seguinte trecho:

Uma reviravolta vai depender da capacidade dos dominados, em face da loucura absoluta, de se tornarem senhores de si mesmos e de pôr termo a ela. Só com a liberação do pensamento relativamente à dominação e com a eliminação da violência seria possível realizar a idéia que até agora permaneceu uma inverdade, a saber, que o judeu é um ser humano²⁸⁵.

Aqui, a aposta é na capacidade resistência dos sujeitos individuais. A dialética que perpassa a *Dialética do Esclarecimento* se dá entre a emancipação, que historicamente não teve lugar mas que a sociedade burguesa potencialmente traria em seu ventre sem

²⁷⁸ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 156.

²⁷⁹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 187.

²⁸⁰ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 188.

²⁸¹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 188.

²⁸² Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 190.

²⁸³ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 191.

²⁸⁴ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 191.

²⁸⁵ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 186.

entretanto realizar, e a dominação, moto-contínuo do que até hoje se sucedeu. Conforme ressalta Gabriel Cohn, a preocupação dos autores “é com uma crítica interna do iluminismo, da razão burguesa, não para desqualificá-la, mas para cobrar dela a realização de seus princípios e de suas promessas”²⁸⁶. Essa crítica interna sustenta que “o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos”²⁸⁷. Wiggershaus escreve que “Horkheimer e Adorno não desejavam jogar fora o bebê com a água do banho”²⁸⁸.

Os princípios e promessas que, mesmo no mundo administrado, os autores enxergavam, embasam a aposta numa libertação pautada por sujeitos da reflexão, reais ou potenciais. Tanto na *Dialética do Esclarecimento* quanto em *Eclipse da Razão*, recorrentemente reaparece a alusão ao período concorrencial burguês do século XIX e início do XX. Apesar de sob o peso do sistema capitalista em desenvolvimento e sob o peso das contradições da dialética da dominação não-elaborada, isto é, a despeito das críticas tecidas ao sujeito desse período, este surge, com todos os seus problemas, como uma contraposição ao rolo compressor totalitário do aparato da grande indústria e seus sujeitos em desaparecimento. Isso fica explícito no final do livro de Horkheimer, que propõe que “a filosofia pode funcionar como um corretivo da História”²⁸⁹ ao, por exemplo, fazer justiça à idéia do burguês dessa fase. Se os sujeitos da emancipação em que apostam Adorno e Horkheimer por certo não são os burgueses concorrenciais do passado – mesmo que a leitura de seus textos nos remeta a uma sensação de perda de um mundo que já foi melhor, para eles esses burgueses já foram ultrapassados pelo andamento da história –, pode-se dizer que esses sujeitos se constroem tendo por alicerce as potencialidades liberadas pelas revoluções burguesas.

O sujeito sai de cena

No ensaio *Dominação sem sujeito* [*Subjektlose Herrschaft*], de 1993, Robert Kurz examina o estatuto do sujeito na teoria social e essa consideração se faz *pari passu* com o desenvolvimento de sua perspectiva crítica sobre a questão. Numa trilogia de ensaios publicados entre 2002 e 2003 – *Razão sangrenta* [*Blutige Vernunft*], *Ontologia negativa* [*Negative Ontologie*] e *Tabula rasa* [*Tabula Rasa*] –, a questão do sujeito reaparece – no

²⁸⁶ Gabriel Cohn. “Adorno e a teoria crítica da sociedade”, p. 15.

²⁸⁷ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 15.

²⁸⁸ Rolf Wiggershaus. *A Escola de Frankfurt*, p. 357.

²⁸⁹ Max Horkheimer. *Eclipse da razão*, p. 186.

contexto de uma crítica mais ampla do Esclarecimento, que é o epicentro desses textos – e ganha novas determinações. A constatação inicial de *Dominação sem sujeito* é de que várias teorias, já desde pelo menos a virada para o século XX (e em especial a partir dos anos 1920), declararam o fim ou a morte do sujeito²⁹⁰. O declínio do sujeito trespassou distintos pontos de vista teóricos e essa constância, ao invés de ser encarada como mera coincidência, pode estar relacionada com o fato de que a percepção de fenômenos da modernidade tardia tenha levado autores a procurar oferecer, de formas diversas, explicações para o mundo moderno nas quais a posição do sujeito passou a ser posta em questão. A seguir, reconstituir-se-ão três desses enfoques teóricos – e a eles se soma a teoria crítica, acima tematizada – que aparecem de forma mais sucinta em *Dominação sem sujeito*, para subseqüentemente apresentar a abordagem de Kurz sobre o assunto.

Kurz começa chamando a atenção para a tese weberiana da burocratização. Segundo ele, “na teoria de Max Weber começou a se formar um conceito estrutural da verdadeira ausência de sujeito da dominação moderna”²⁹¹. Na sociologia da burocracia de Weber em *Economia e Sociedade*, de 1922, o fenômeno da moderna burocratização tem os seguintes pressupostos sociais e econômicos: desenvolvimento da economia monetária, aumento quantitativo e qualitativo das tarefas administrativas, imbatível superioridade técnica da burocracia sobre qualquer outro tipo de organização, concentração dos meios materiais e certa nivelção das diferenças sócio-econômicas²⁹². O funcionário burocrático, escreve Weber, realiza “trabalho *profissional* em virtude do *dever objetivo do cargo*”, deliberando “*sine ira et studio*”, sem se deixar levar por “motivos pessoais” ou “influências sentimentais”²⁹³. Sua ação, na qual não há espaço para “arbitrariedade e capricho”, é especialmente marcada pelo fato de se produzir “sem consideração da personalidade”, de modo estritamente formal segundo regras racionais”²⁹⁴. A “regulamentação abstrata” que rege a burocracia não “autoriza [o funcionário] a decretar normas especiais para cada caso particular”²⁹⁵. Essa impessoalidade é justamente o que o desenvolvimento da moderna burocracia instituiu. Diferentemente da antiga subordinação pessoal (por exemplo, na Idade Média, a um senhor feudal), o burocrata “se põe a serviço de uma *finalidade objetiva*

²⁹⁰ Desse momento em diante, “os mais inteligentes entre os analistas do momento histórico [Zeitdiagnostikern] e críticos sociais do Ocidente se batem cada vez mais com os fenômenos da ausência de sujeito [Subjektlosigkeit]” (Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 31).

²⁹¹ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 31.

²⁹² Cf. Max Weber. *Economía y sociedad*, p. 723-752.

²⁹³ Max Weber. *Economía y sociedad*, p. 707.

²⁹⁴ Max Weber. *Economía y sociedad*, p. 707.

²⁹⁵ Max Weber. *Economía y sociedad*, p. 718.

impessoal”²⁹⁶. A “peculiaridade específica” da burocracia, “tão bem-vinda para o capitalismo”, consiste na “eliminação do amor, do ódio e de todos os elementos sensíveis puramente pessoais, de todos os elementos irracionais que se subtraem ao cálculo”²⁹⁷. Quanto mais a burocracia alcança essa meta, “mais se ‘desumaniza’”²⁹⁸.

O avanço da burocratização produz um “mecanismo em marcha incessante”²⁹⁹ que domina de forma total e eficiente os homens:

Weber sustenta que nas tendências à burocratização, que caracterizam a sociedade global, impõem-se simultaneamente tanto uma forma suprema de racionalização social como a subsunção mais completa e eficaz dos sujeitos agentes sob o poder objetivo de um aparato autonomizado por cima de suas cabeças³⁰⁰.

A análise de Weber faz transparecer o conteúdo contraditório da racionalização, pois a racionalização da vida levada a cabo pelos homens, “procurando com isso exercer seu controle sobre as circunstâncias externas para aumentar sua liberdade”, acaba acarretando “ao mesmo tempo o incremento do poder ao qual se encontram submetidos”³⁰¹. O desenvolvimento da burocracia, “uma força social com poder e valores próprios”, aumenta “as forças às quais o homem está submetido”³⁰². De acordo com Weber, esse aparato, que mais e mais toma conta da vida dos homens, tornando-se algo quase impossível – ou efetivamente impossível – de se desvencilhar, é, no entanto, indispensável:

Se o mecanismo em questão suspende seu trabalho ou se detém por uma força poderosa, a conseqüência é um caos, para dar fim ao qual dificilmente podem os dominados improvisar um organismo que o substitua. Isto se refere tanto à esfera do governo público como à da economia privada³⁰³.

A sociologia da burocracia weberiana descreve esses traços característicos do mundo moderno utilizando a imagem de uma “*máquina que trabalha racionalmente*”³⁰⁴:

Uma máquina inerte é espírito coagulado. E só o fato de o ser lhe dá o poder de forçar os indivíduos a servi-la e de determinar o curso cotidiano de suas vidas de trabalho de modo tão dominante como efetivamente é o caso na fábrica. É espírito coagulado, também, aquela máquina viva que representa a organização burocrática com sua especialização do trabalho profissional aprendido, sua delimitação das funções, seus regulamentos e suas relações de obediência hierarquicamente graduadas³⁰⁵.

²⁹⁶ Max Weber. *Economía y sociedad*, p. 719.

²⁹⁷ Max Weber. *Economía y sociedad*, p. 732.

²⁹⁸ Max Weber. *Economía y sociedad*, p. 732.

²⁹⁹ Max Weber. *Economía y sociedad*, p. 741.

³⁰⁰ Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa, II*, p. 434-435.

³⁰¹ David Beetham. *Max Weber y la teoría política moderna*, p. 112.

³⁰² David Beetham. *Max Weber y la teoría política moderna*, p. 111.

³⁰³ Max Weber. *Economía y sociedad*, p. 741.

³⁰⁴ Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa, II*, p. 435.

³⁰⁵ Max Weber. *Economía y sociedad*, p. 1.074.

Segundo Kurz, a abordagem weberiana “faz referência à específica dinâmica ‘material’ e sem sujeito do processo moderno de burocratização”³⁰⁶.

Após a passagem por Weber, encontra-se a inescapável tomada de posição em relação à teoria crítica de Adorno e Horkheimer. Em muitos momentos implícita nos escritos de Kurz, ela é explícita em *Dominação sem sujeito*, bem como nos três ensaios acerca do Esclarecimento. Nos quatro textos, o ponto fulcral da discussão com os dois autores é a dialética que Adorno e Horkheimer divisavam na sociedade burguesa, essa “crítica interna do iluminismo”³⁰⁷ que busca apontar a não-realização dos potenciais obstruídos pela marcha do capitalismo e que tem como mediação fundamental o sujeito. Como exposto acima, a teoria crítica dos anos 1940, ao passo em que mostra a degradação da subjetividade, aponta que o sujeito é o *locus* da possibilidade de resistência à barbárie espreada. Por um lado, Kurz considera a teoria crítica de Adorno e Horkheimer o projeto crítico mais refletido, mas, por outro, julga que algumas das aporias insolúveis – aporias conscientes para a teoria crítica que, para fazer justiça à dialética, assim deveriam permanecer, ou seja, como aporias – desse pensamento se devem ao fato do seu não-rompimento com as premissas burguesas iluministas. Por conta disso, é que faria sentido falar, a propósito da teoria crítica, em uma *negatividade interrompida*, título de um ensaio de Norbert Trenkle³⁰⁸.

Uma das mais importantes dessas premissas é o pressuposto do sujeito autônomo. A sociedade burguesa, na aurora de sua forma de pensamento, o Esclarecimento, produz essa noção. Autônomo por princípio, conforme o Esclarecimento, ele deixaria progressivamente de sê-lo, de acordo com a crítica do Esclarecimento de Adorno e Horkheimer, devido aos rumos que a sociedade burguesa toma. Teria sido no decorrer da história capitalista que o sujeito burguês, outrora relativamente senhor das rédeas de sua vida, tornou-se impotente e uma diminuta peça no maquinário social agora automático. Em outro plano, isso se passa com o proletariado. No ensaio de 1937, Horkheimer vê a corrupção desse sujeito coletivo ao qual caberia levar adiante as perspectivas revolucionárias. A crítica de Kurz abrange esses dois momentos, o das promessas não-cumpridas do sujeito individual autônomo e o da integração da classe destinada à verdade. Sua ótica entrevê que em ambos os casos se trata de idealizações apriorísticas. No primeiro aspecto, conforme Kurz,

³⁰⁶ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 31.

³⁰⁷ Gabriel Cohn. “Adorno e a teoria crítica da sociedade”, p. 15.

³⁰⁸ Cf. Norbert Trenkle. “Gebrochene Negativität”.

o que está em questão não é o estabelecimento de uma diferença entre o ideal burguês e a realidade burguesa (...) Antes, a tarefa da crítica radical consiste em descortinar o caráter negativo e destruidor do próprio ideal esclarecedor-burguês e, com isso, a identidade de fato entre o ideal e a realidade, nomeadamente na história dos sofrimentos e impertinências da modernidade³⁰⁹.

Quando falam da “Dialética do Esclarecimento”, referem-se essencialmente a uma relação ou a um processo no interior da própria forma do sujeito. (...) Por um lado, vêem instalada nesta “forma sujeito” a priori a tendência para a destruição e a dissolução de todo o mundo sensível na abstração real; com isso se aproximam da crítica da forma enquanto tal. Mas, por outro lado, continuam a encarar a constituição desta forma como o ponto de partida original e verdadeiro da emancipação, o que faz com que o seu pensamento se emaranhe numa aporia irresolúvel³¹⁰.

Quanto ao segundo, Kurz afirma que a visão da teoria crítica é que o movimento operário não teria cumprido sua vocação. Mas seu julgamento é outro: “Na realidade, porém, o movimento operário cumpriu a sua vocação, limitada à socialização do valor, e por isso mesmo esmoreceu”³¹¹. A teoria crítica não pôde levar a “crítica até o fim”³¹².

Michel Foucault deu um específico tratamento à questão do sujeito, e é abordado por Kurz em *Dominação sem sujeito*. Para Kurz, não houve quem melhor expressasse a idéia da “morte do sujeito”³¹³ do que Foucault. François Dosse trata do desenvolvimento da obra de Foucault a partir de sua relação com o estruturalismo francês³¹⁴. O estruturalismo, tal como entendido na acepção que lança as bases de uma linha teórica, tem como origem a lingüística de Ferdinand de Saussure³¹⁵ e posteriormente se estende à antropologia, com Claude Lévi-Strauss, à psicanálise, com Jacques Lacan, e, progressivamente, a outras áreas do conhecimento, com 1966 como seu ano de ouro. O clima político do período posterior à Segunda Guerra (em especial a indelével marca deixada pela barbárie nazista) e, ulteriormente, as lutas de descolonização nos países da periferia do sistema mundial e a frustração com o stalinismo constituem o contexto que imprime nos autores estruturalistas um “sentimento de profundo pessimismo” e os conduz a uma “atitude de crítica da modernidade ocidental”, efetuada por meio da dedicação ao

³⁰⁹ Robert Kurz. “Blutige Vernunft”, p. 71.

³¹⁰ Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 131-132.

³¹¹ Robert Kurz. “Blutige Vernunft”, p. 87.

³¹² Robert Kurz. “Negative Ontologie”, p. 13.

³¹³ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 36.

³¹⁴ Cf. François Dosse. *História do estruturalismo, vols. I e II*.

³¹⁵ “Se Saussure emprega apenas em três ocasiões o termo ‘estrutura’ no *Curso de lingüística geral*, é sobretudo a Escola de Praga (Trubetzkoy e Jakobson) que vai difundir o uso dos termos estrutura e estruturalismo. A referência ao termo estruturalismo como programa fundador, tendência especificada por seu método de abordagem, é reivindicada pelo lingüista dinamarquês Hjelmslev, que fundou em 1939 a revista *Acta lingüística*, cujo primeiro artigo trata de ‘lingüística estrutural’. A partir desse núcleo lingüístico, o termo vai provocar uma verdadeira revolução de todas as ciências humanas em pleno século 20. Elas vão pensar que adquiriram aí sua ata de batismo científico” (François Dosse. *História do estruturalismo, vol. I*, p. 24).

estudo das figuras que corresponderiam ao avesso, ao outro, dessa modernidade, de modo que esse paradigma poderia ser considerado um “pensamento diferencialista”³¹⁶. Dito de forma sobremaneira simplificada, com vistas a ater-se à questão que aqui se examina, uma temática partilhada pelos estruturalistas nas diversas análises de autores de diferentes disciplinas é a do privilégio da idéia de estruturas em detrimento da de sujeito.

Estritamente circunscrevendo-se à obra de Foucault, este inicia em 1956 a redação de *História da loucura*, sua tese na Sorbonne cuja defesa e publicação ocorrem em 1961. As rupturas tematizadas por Foucault entre os modos de lidar com os loucos no período que vai desde o Renascimento até o século XVIII permitem identificar a “passagem da indiferenciação à especificação da loucura”³¹⁷, na qual se assiste a um deslocamento da competência em relação aos loucos: antes um problema da justiça, passam a ser da alçada da medicina. Essa passagem, a “medicalização do corpo social”, que corresponde à separação pelos médicos entre o normal e o patológico, é interpretada como um “processo de normalização”³¹⁸. Processo em que a loucura é tornada o outro da razão, é dela separada e sujeita à sua ação implacável. Assim, a loucura põe a nu o lado obscuro da razão iluminista³¹⁹, que não é encarada por Foucault como voltada a um abstrato progresso da humanidade, mas sim como uma razão disciplinar. Poucos anos depois, em 1966, Foucault publica *As palavras e as coisas*, no qual propõe, “seguindo a fórmula nietzscheana da morte de Deus, a morte do Homem como condição da retomada do pensar e do saber que queira sair fora dessa Identidade que devora a Alteridade”³²⁰. A “base nietzscheana” da empreita de Foucault nesse livro pode ser identificada por sua “rejeição radical do humanismo”³²¹. Em *As palavras e as coisas*, Foucault se dedica a mostrar que o “homem-sujeito de sua história, atuante, consciente de sua ação”³²² é uma ilusão, “apenas uma figura do saber contemporâneo, efeito produzido pelas novas estruturas da *épistémè* surgida no fim do século XVIII, presentes na Filologia, na Biologia e na Economia”³²³.

³¹⁶ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. I, p. 13.

³¹⁷ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. I, p. 212.

³¹⁸ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. I, p. 212.

³¹⁹ “Nas mãos de Foucault, a história da ciência se amplia, convertendo-se em história da racionalidade, visto que persegue a constituição da loucura como uma imagem simétrica à constituição da razão” (Jürgen Habermas. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 335).

³²⁰ José Carlos Bruni. “Foucault: o silêncio dos sujeitos”, p. 200.

³²¹ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. I, p. 429.

³²² François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. I, p. 429.

³²³ José Carlos Bruni. “Foucault: o silêncio dos sujeitos”, p. 200.

Essa desconstrução foucaultiana do homem implica num “deslocamento do olhar para as condições exteriores que determinam as práticas humanas”³²⁴:

Ora, em vez de enaltecer o Homem ou procurar as razões que impedem o desenvolvimento de suas potencialidades, em vez de apresentar o Homem como podendo se libertar pela ciência ou pela consciência, em suma, em vez de começar pelo Sujeito, o trabalho de Foucault consiste muito mais em analisar o processo de sujeição, o conjunto de obstáculos que antecedem à constituição dos sujeitos. (...) Foucault vai tentar mostrar (...) como, a partir de mecanismos sociais complexos que incidem sobre os corpos muito antes de atingir as consciências, foram-se dando historicamente mil formas de sujeição: os homens são, antes de mais nada, objetos de poderes, ciências, instituições.³²⁵

Também *Arqueologia do saber*, de 1968, leva a cabo, tal como já havia acontecido em *As palavras e as coisas*, uma crítica do sujeito: “investem, tanto uma quanto outra, contra uma teoria do sujeito”³²⁶, a despeito de se registrar uma modificação na perspectiva de Foucault. Se no livro de 1966 a noção de *épistémè*³²⁷ e as mudanças de uma *épistémè* para outra constituíam o fio condutor da análise, *Arqueologia do saber* substitui essa noção pela de práticas discursivas³²⁸, as quais embasam a pesquisa do arqueólogo. Mesmo nesse novo contexto teórico, o que sobressai é a estruturação do mundo em que o sujeito se encontra: a “concepção [de Foucault] não remete para a atividade de um sujeito, mas para as regras a que o sujeito está submetido”³²⁹. O sujeito encontra-se subsumido em um emaranhado de enunciados, de discursos, que constituem práticas formatadas por regras. Conforme Dosse, o “conceito de desconstrução de Nietzsche vai rapidamente predominar em Foucault”³³⁰, permitindo identificar, entre 1970 e 1971, um movimento que o leva da postura arqueológica para uma abordagem genealógica – uma “virada genealógica”³³¹.

A partir do começo dos anos 70, Foucault distingue a arqueologia do saber, que descobre as regras excludentes do discurso, constitutivas da verdade, da investigação genealógica das práticas correspondentes. A genealogia investiga como se formam os discursos, por que

³²⁴ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. I, p. 431.

³²⁵ José Carlos Bruni. “Foucault: o silêncio dos sujeitos”, p. 200-201.

³²⁶ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 297.

³²⁷ A idéia de *épistémè* corresponde a configurações de saber que surgem e desaparecem de forma descontínua, enigmática e irredutível a qualquer tipo de evolucionismo ou de causalidades (cf. François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. I, p. 433-434).

³²⁸ “As regras enunciativas são tão inconscientes quanto as epistemes, mas sua positividade é mais historicizada; ela se refere a um espaço, um tempo dado, uma área social, geográfica, econômica ou lingüística. A prática discursiva se inscreve mais no interior das realidades sociais, por sua relação orgânica com a instituição que a constitui e ao mesmo tempo a delimita. Portanto, o arqueólogo deve localizar exatamente o conjunto dos enunciados na medida em que dependem da mesma formação discursiva” (François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 301). Do mesmo modo que no caso das *épistémès*, as práticas discursivas não estabelecem nenhum sistema de causalidade.

³²⁹ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 302.

³³⁰ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 305.

³³¹ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 305.

aparecem e voltam a desaparecer, perseguindo a gênese das condições de validade, historicamente variáveis, até as raízes institucionais³³².

Esse direcionamento para a genealogia é marcado pela apresentação de uma comunicação intitulada “Nietzsche, a genealogia e a história”, publicada em 1971, e por sua aula inaugural no Collège de France em 1970, também publicada em 1971 sob o título de *A ordem do discurso*. A orientação genealógica poderá ser encontrada, posteriormente, em *Vigiar e punir* (1975) e em *A vontade de saber* (1976), que virá a ser o primeiro volume da *História da sexualidade*.

A genealogia foucaultiana tem como conceito central o poder, examinando as relações deste com os saberes e com o corpo. O corpo é a “superfície de inscrição dos acontecimentos” e cabe à genealogia situar-se “no ponto de articulação do corpo com a história”, podendo assim “mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo”³³³. Sobre este atuam os sistemas disciplinares, opera o poder, na qualidade de uma tecnologia política do corpo (biopoder³³⁴). Esses mecanismos invisíveis que agem na dimensão corporal permitem a Dosse afirmar que, apesar de tomada em conta a alteração de sua perspectiva, Foucault “permanece fiel à sua orientação de negação de toda continuidade e de toda validade de um sujeito num jogo em que se opõem estratégias anônimas de dominação que têm o corpo como seu ponto de aplicação”³³⁵. Para a genealogia, o sujeito “não é pertinente nem no plano individual, nem no plano coletivo, ele só pode ser o objeto dos múltiplos dispositivos de forças repartidas, sem centro, no espaço social”³³⁶. O poder assim compreendido se alça como uma forma de dominação fluida, dispersa, circulante e que trespassa todos, por isso mesmo impossível de atribuir a um ou outro detentor. Na genealogia, o poder ocuparia, de acordo com Dosse, o lugar de uma “categoria fundadora”, uma “categoria *a priori* que permite desenvolver uma crítica da razão”³³⁷, não cabendo, portanto, a consideração de um sujeito. O genealogista, segundo Habermas, procederá a partir de uma só hipótese: “a única coisa que perdura é o poder, que se apresenta sob máscaras sempre novas na mudança dos processos anônimos de

³³² Jürgen Habermas. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 348.

³³³ Michel Foucault. “Nietzsche, a genealogia e a história”, p. 22.

³³⁴ Este penetra “profundamente, pelas vias sutis da objetivação científica e de uma subjetividade produzida pelas tecnologias de verdade, no corpo reificado, apossando-se de todo o organismo. ‘Biopoder’ significa aquela forma de socialização que elimina toda naturalidade e transforma em um substrato para o alastramento de relações de poder o corpo vivo em sua totalidade” (Jürgen Habermas. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 398-399).

³³⁵ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 307.

³³⁶ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 307.

³³⁷ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 307.

sujeição”³³⁸. A “vontade sem sujeito de um poder atuante”³³⁹ implica na ausência de sujeito da abordagem genealógica.

O final da década de 1970 e o início da de 1980 marcam um momento em que Foucault, que já no início dos anos 1970 tinha se engajado nas questões relativas às condições prisionais, passa crescentemente a se apresentar na esfera pública como um intelectual “defensor dos valores da democracia” e dos “direitos humanos”³⁴⁰. O envolvimento de Foucault em questões que estavam na ordem do dia o conduz a um “humanismo prático”³⁴¹, bastante diverso do anti-humanismo que o moveu nos anos 1960 e 1970. Essa nova postura não deixou de ter implicações em sua teoria. Foucault “reintegra o sujeito ao seu trabalho teórico”³⁴², fato que ocorre *pari passu* com sua dedicação ao estudo da sexualidade.

Pouco a pouco, abandonando seu programa inicial de trabalho, Foucault esboça uma mudança de seu olhar. Deixa a perspectiva do biopoder, a do sujeito submetido às diversas modalidades do poder, substituindo-a por uma problematização do próprio sujeito, num primeiro tempo, a partir de um pensamento da governabilidade, depois do governo de si mesmo³⁴³.

O acento antes colocado na dominação é deslocado para a preocupação em analisar o governo de si, ou seja, os “procedimentos a partir dos quais o sujeito constitui-se como tal”³⁴⁴, bem como em entender os “modos de produção do sujeito através da problematização da sua própria existência numa ética e estética de si”³⁴⁵, enquanto o intento até então era, *grosso modo*, a compreensão dos sujeitos como sendo conformados

³³⁸ Jürgen Habermas. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 355. “Trata-se agora de descobrir, por meio dos tipos de discurso e das formas de saber, as tecnologias da dominação em torno das quais um complexo dominante de poder se concentra, exerce seu domínio e, por fim, é substituído pelo próximo complexo de poder” (Jürgen Habermas. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 377). Para Habermas, a elaboração teórica de Foucault configura uma “crítica que não pode justificar os seus fundamentos normativos” (Jürgen Habermas. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 387). Foucault, como de resto todos os demais autores tratados em *O discurso filosófico da modernidade*, falharia em esclarecer onde está ancorada sua crítica, empreendimento que aparentemente, caso se aceite trilhar o caminho que Habermas propõe, só é realizado pela teoria da ação comunicativa.

³³⁹ Jürgen Habermas. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 355-356.

³⁴⁰ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 415.

³⁴¹ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 416.

³⁴² François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 417.

³⁴³ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 423. “Os títulos de seus cursos no Collège de France revelam o radicalismo da mutação consumada por Foucault, mesmo que publicação alguma venha corroborá-la antes de 1984. Em 1980-1981, o curso é dedicado à ‘Subjetividade e verdade’, no ano seguinte à ‘Hermenêutica do sujeito’, depois, em 1982-1983, a ‘O governo de si e dos outros’” (François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 423).

³⁴⁴ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 424.

³⁴⁵ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 425.

por prescrições que advêm de fora. Isso significa, para Dosse, “pensar as condições de possibilidade do exercício da liberdade no interior de uma estrutura”³⁴⁶.

Em *Dominação sem sujeito*, Kurz faz ainda referência à teoria de sistemas de Luhmann. A teoria de sistemas representa para Kurz outro passo no sentido do ocaso do sujeito. O norte-americano Talcott Parsons foi quem primeiro realizou avanços na teoria de sistemas no campo da sociologia. Parsons produziu uma vasta obra, que tem como marco inicial *A estrutura da ação social*, de 1937, e se estende até o final dos anos setenta, portanto, ao longo de mais de quarenta anos³⁴⁷. *A estrutura da ação social* cristaliza o muito conhecido esforço teórico de Parsons, realizado por meio da incorporação de elementos da teoria de distintos autores clássicos (Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Émile Durkheim e Max Weber), em conciliar a liberdade de ação dos homens com o aspecto normativo da ordem social³⁴⁸, buscando, desse modo, coadunar ação e sistema (os elementos morais, ou normativos, são considerados por Parsons como constituindo estruturas ou sistemas). Mas se a teoria inicial de Parsons procura concatenar, por um lado, a ação dotada de livre arbítrio, e, por outro, os componentes sistêmicos que emolduram quaisquer ações, para Habermas – que dedica a Parsons o penúltimo capítulo do segundo volume de *Teoria da ação comunicativa*, discutindo aí mais de quarenta anos da produção do sociólogo norte-americano –, Parsons teria, no decorrer do período que vai de 1937 até 1978, abandonado progressivamente uma teoria da ação, desenvolvida em *A estrutura da ação social*, e privilegiado cada vez mais uma teoria de sistemas³⁴⁹. Se “Parsons parte do primado da teoria da ação”, com o “fracasso da [sua] tentativa de estabelecer um trânsito conceitual desde a unidade de ação até o contexto de ação, (...) renuncia a introduzir o

³⁴⁶ François Dosse. *História do estruturalismo*, vol. II, p. 425.

³⁴⁷ Entre seus intérpretes e críticos não existe um consenso sobre possíveis periodizações da obra parsoniana. Há, entretanto, uma concordância que consiste em considerar, mesmo sob ângulos diversos, que existiriam fases distintas e mudanças teóricas nessas quatro décadas. Alexander divide a obra de Parsons em uma fase inicial, assinalada pela publicação de *The Structure of Social Action*, uma fase intermediária, posterior a esse livro e que se estende até *The Social System* e *Toward a General Theory of Action*, e uma fase tardia, a partir de *Economy and Society* (cf. Jeffrey C. Alexander. *Twenty Lectures*, p. 22-110). Luhmann, apesar de defender que Parsons mantém uma só premissa (*action is system*) do começo ao fim de sua produção intelectual, distingue *The Structure of Social Action* do período a partir dos anos quarenta, quando teria passado a sustentar um funcionalismo estrutural integrado à teoria dos sistemas (cf. Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 27-43). Habermas divisa um primeiro momento que se desdobra a partir de *The Structure of Social Action*, um segundo, identificado por um funcionalismo estrutural e demarcado por *The Social System* e *Toward a General Theory of Action*, um terceiro, a partir dos *Working Papers in the Theory of Action* até os anos sessenta, de um funcionalismo sistêmico, e um quarto, ao longo dos anos setenta, no qual Parsons passa a lidar com problemas antropológicos (cf. Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*, II, p. 281-425).

³⁴⁸ “O que é essencial para o conceito de ação é que deve haver uma orientação normativa (...)” (Talcott Parsons. *The Structure of Social Action*, p. 45).

³⁴⁹ Cf. Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa*, II, p. 281-425.

conceito de sistema a partir da teoria da ação”³⁵⁰. Na leitura de Habermas, Parsons se desvencilha das dificuldades em que se enreda conferindo de vez primazia à teoria de sistemas a partir de seus dois livros de 1951, *O sistema social* e *Em direção a uma teoria geral da ação*.

Parsons foi aluno de Weber e professor de Niklas Luhmann³⁵¹, o mais importante autor contemporâneo da teoria de sistemas na sociologia. A teoria de Luhmann, no entanto, talvez não deva ser lida no sentido de uma continuidade da teoria parsoniana³⁵². As fontes a partir das quais Luhmann constrói sua teoria provêm deliberadamente de fora da disciplina sociológica. Conforme a interpretação de Habermas, o desenvolvimento da obra de Parsons levou a que o sistema engolisse os sujeitos da ação; não obstante, Luhmann crê que a teoria parsoniana é impregnada da ontologia do sujeito que caracteriza o pensamento europeu³⁵³. É por essa razão que Luhmann elabora sua teoria a partir da cibernética, da biologia e da matemática³⁵⁴. As “linhas básicas” de uma teoria geral da sociedade foram estabelecidas por Luhmann em seu livro *Sistemas sociais*, de 1984³⁵⁵. Em 1992, Luhmann ministrou um de seus últimos cursos e as lições desse curso foram publicadas em 1996 pelo sociólogo mexicano Javier Torres Nafarrate sob o título de *Introdução à teoria de*

³⁵⁰ Jürgen Habermas. *Teoría de la acción comunicativa, II*, p. 334.

³⁵¹ “Em 1962, ele recebeu uma bolsa de estudos para ir a Harvard onde passou um ano com Talcott Parsons” (Gotthard Bechmann e Nico Stehr. “Niklas Luhmann”, p. 185-186).

³⁵² Em *Introducción a la teoría de sistemas*, Luhmann explicita as diferenças entre a teoria sistêmica de Parsons e a nova teoria de sistemas que propõe. Apesar de o tema reaparecer ao longo de todo o livro, no início dele Luhmann procede a uma apresentação crítica da teoria de Parsons (ver Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 27-43). Sobre a não-continuidade entre as duas teorias, ver também Rômulo Figueira Neves. *Acoplamento estrutural, fechamento operacional e processos sobrecomunicativos na teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann*, p. 14-15.

³⁵³ Cf. Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*. Na sociologia norte-americana, a predominância de Parsons, um sociólogo de Harvard voltado à discussão teórica que procurou, em seu trabalho inaugural, abarcar diferentes tradições da teoria social européia, edificou-se ganhando terreno sobre a tradição sociológica da Escola de Chicago, até então detentora dessa posição de proeminência. Os autores da Escola de Chicago desenvolviam uma sociologia empírica que tinha como uma de suas bases fundamentais o pragmatismo elaborado, principalmente, por George Herbert Mead. O pragmatismo, uma filosofia que deita suas raízes no *milieu* social norte-americano do século XIX, contrapunha a experiência às elaborações excessivamente teóricas e descoladas do real que, conforme sua ótica, eram as marcas do pensamento europeu: “Os intelectuais americanos viam a vida intelectual européia como sendo permeada [*riddled*] por formalismo e fatalismo. (...) Era necessária, então, uma virada do formalismo para a experiência” (Jeffrey C. Alexander. *Twenty Lectures*, p. 200-201). *A estrutura da ação social*, por sua vez, traz para o centro da sociologia dos Estados Unidos a tradição sociológica européia.

³⁵⁴ Apropriando-se dos desenvolvimentos e dos conceitos da cibernética de Heinz von Foerster e Gotthard Günther, da biologia/neurofisiologia de Humberto Maturana e da matemática de George Spencer-Brown (cf. Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 58-59). A esse respeito, ver também Rômulo Figueira Neves. *Acoplamento estrutural, fechamento operacional e processos sobrecomunicativos na teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann*.

³⁵⁵ Jürgen Habermas. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 511.

*sistemas*³⁵⁶. A teoria de sistemas de Luhmann parte da distinção fundamental entre sistema e ambiente.

Sistema, para Luhmann, quer dizer uma série de eventos relacionados um ao outro, ou de operações. No caso de seres vivos, por exemplo, esses são processos fisiológicos; no caso de sistemas psíquicos, os processos são idéias; e em termos de relações sociais, são comunicações. Os sistemas se formam ao se distinguirem do ambiente, no qual esses eventos e operações ocorrem, e que não pode ser integrado a suas estruturas internas³⁵⁷.

A operação que define os sistemas sociais é a comunicação que, diferentemente da ação, nunca pode ser apenas um “sucesso solitário, individual, sem nenhum tipo de ressonância social”³⁵⁸. A comunicação é “uma realidade *sui generis* que não pode ser atribuída a nada mais”³⁵⁹: ela é especificamente social. A comunicação é “um mecanismo que constitui a sociedade como um sistema autopoietico e processa-a nesses termos”³⁶⁰. Para Luhmann, todos os sistemas são fechados operacionalmente, ou seja, o que dentro deles ocorre tem de ser internamente produzido. Proposto pelo biólogo chileno Humberto Maturana, o conceito de *autopoiesis*³⁶¹ é transposto por Luhmann para sua teoria de sistemas e, no caso do sistema social, é a comunicação a operação que permite a *autopoiesis* sistêmica: “um sistema social surge quando a comunicação desenvolve mais comunicação, a partir dela mesma”³⁶². Desse modo, Luhmann fica satisfeito ao assinalar que “a comunicação se erige como a esperança de encontrar para o social um equivalente para a operação bioquímica que acontece com as proteínas”³⁶³.

Como a “sociedade é um sistema autopoietico que consiste de comunicação e nada mais”, Bechmann e Stehr afirmam: “A sociedade não consiste de pessoas. Pessoas

³⁵⁶ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*. Tanto Luhmann como Nafarrate sublinham que algumas questões expostas nessas aulas não possuíam, no livro de 1984, o grau de desenvolvimento com o qual são tratadas em 1992.

³⁵⁷ Gotthard Bechmann e Nico Stehr. “Niklas Luhmann”, p. 190.

³⁵⁸ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 68.

³⁵⁹ Gotthard Bechmann e Nico Stehr. “Niklas Luhmann”, p. 193.

³⁶⁰ Gotthard Bechmann e Nico Stehr. “Niklas Luhmann”, p. 193.

³⁶¹ “Na definição de Maturana, *autopoiesis* significa que um sistema só pode produzir operações na rede de suas próprias operações. A rede na qual essas operações são levadas a cabo é produzida por essas mesmas operações” (Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 90). “O processo de diferenciação sistema-ambiente produz e é possibilitado pelo funcionamento da autopoiese, um conceito importado por Luhmann da neurobiologia. A autopoiese significa a capacidade do sistema de produzir não apenas suas estruturas, como na tradição funcionalista, mas também os elementos operacionais do sistema a partir de construções internas, elaborações próprias que não têm paralelos no ambiente. (...) A autopoiese foi utilizada por Luhmann para explicitar a independência do sistema em relação ao ambiente, que lhe possibilita o desenvolvimento de um código interno e a auto-referência” (Rômulo Figueira Neves. *Acomplamento estrutural, fechamento operacional e processos sobrecomunicativos na teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann*, p. 50).

³⁶² Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 68.

³⁶³ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 68.

pertencem ao ambiente da sociedade”³⁶⁴. Os seres humanos concretos podem ser encarados, sob um ângulo, como sistemas orgânicos e, sob outro, como sistemas psíquicos: em ambos os casos são sistemas que fazem parte do entorno ou ambiente do sistema social. No primeiro ponto de vista, o que está em jogo é a constituição biológica das pessoas e, no segundo, a consciência dos indivíduos. Na visão de Habermas, tal separação se afigura absurda:

O trânsito de processos entre repartições ministeriais, bem como a consciência de um Robinson, encapsulada como uma mônada, proporcionam os modelos para um desacoplamento conceitual entre o sistema social e o psíquico, em que um deve basear-se somente na comunicação e o outro somente na consciência³⁶⁵.

Mas para Luhmann, esse procedimento é parte essencial da arquitetura teórica que lhe permite suplantar o conceito de sujeito. O desacoplamento conceitual que Habermas menciona é um trocadilho com o conceito luhmanniano de acoplamento estrutural, o qual corresponde à maneira pela qual se inter-relacionam diferentes sistemas autopoieticos.

No plano dos acoplamentos estruturais há possibilidades armazenadas (ruídos) no entorno que o sistema pode transformar; daí que mediante o *acoplamento estrutural* o sistema desenvolva, por um lado, um terreno de *indiferença* e, por outro, uma canalização de causalidade que produz efeitos que são aproveitados pelo sistema³⁶⁶.

Os ruídos ou irritações que chegam até um sistema procedentes de seu entorno não têm capacidade, por si sós, de produzir mudanças no sistema, pois modificações em suas estruturas internas são sempre produto de “uma auto-irritação (naturalmente que posterior a influxos provenientes do entorno)”, já que segundo o princípio da *autopoiesis*, qualquer alteração no âmbito do sistema é sempre “uma construção própria do sistema”³⁶⁷. Em relação às irritações externas, o sistema atua processando-as seletivamente, e apenas converte em elementos do sistema parte dessas influências – o sistema só reage quando pode processar informação e transformá-la em estrutura –, visto que, segundo Luhmann, somente “há possibilidades de influir no sistema na medida em que não se atente contra a *autopoiesis*”³⁶⁸.

É com o conceito de acoplamento estrutural que Luhmann aborda a relação entre consciência e comunicação, isto é, entre indivíduo e sociedade: “consciência e comunicação não podem existir uma sem a outra, e (...) para existir devem estar

³⁶⁴ Gotthard Bechmann e Nico Stehr. “Niklas Luhmann”, p. 192.

³⁶⁵ Jürgen Habermas. *O discurso filosófico da modernidade*, p. 524.

³⁶⁶ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 99.

³⁶⁷ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 100.

³⁶⁸ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 99-100.

coordenadas mediante um *acoplamento estrutural*³⁶⁹. A consciência só se desenvolveu mediante a comunicação e esta só é possível devido à consciência. Luhmann julga que houve uma “co-evolução” dos dois sistemas e que um “é entorno imprescindível do outro”³⁷⁰. O acoplamento estrutural da comunicação com a consciência ocorre por meio da linguagem, cuja qualidade especial é a de “oferecer a possibilidade de ser empregada como consciência e como comunicação e manter separadas as respectivas operações”³⁷¹. A consciência possui uma “posição privilegiada”³⁷² face à comunicação dado que só ela tem “capacidade de percepção do que acontece no mundo”³⁷³.

Tudo o que possível comunicar deve passar, primeiro, pelo filtro da consciência, situado no entorno do sistema da comunicação. Nesse sentido, a comunicação é totalmente dependente da consciência e, ao mesmo tempo, algo que a exclui totalmente, já que a consciência nunca é comunicação³⁷⁴.

Mediante o acoplamento estrutural levado a cabo pela linguagem, a consciência “se orienta para o entendimento transpassado de sentido”, enquanto que a comunicação “assegura uma circulação comunicativa permanente”³⁷⁵.

Luhmann defende ser necessário deslindar uma diferenciação radical entre o conceito de indivíduo e o de sujeito. Indivíduo, nos termos de sua construção teórica, é um sistema psíquico cuja operação característica é a consciência. Com a linguagem como veículo, o indivíduo, ou a consciência, está em permanente acoplamento estrutural com a sociedade, ou a comunicação. Mas o lugar que ocupam os indivíduos, em virtude da “separação radical”³⁷⁶ efetuada entre sistemas de consciência e sistemas de comunicação, é o entorno do social³⁷⁷. O acoplamento estrutural entre a consciência e a comunicação

³⁶⁹ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 100.

³⁷⁰ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 209.

³⁷¹ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 208.

³⁷² Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 102.

³⁷³ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 204.

³⁷⁴ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 205.

³⁷⁵ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 209.

³⁷⁶ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 201.

³⁷⁷ “O banimento das pessoas para o ambiente da sociedade completa a descentralização da cosmologia humanista. Tendo sido retirada do centro do universo na Renascença, desprovida de sua origem única ao ser colocada no contexto da evolução por Darwin, e desnudada de sua autonomia e autocontrole por Freud, o fato da humanidade agora ser libertada das amarras da sociedade por Luhmann parece ser uma extensão consistente dessa tendência. Enquanto a tradição clássica européia, com sua distinção entre humanos e animais, dotava os humanos de sentido, razão, vontade, consciência e sentimentos, a separação inexorável dos sistemas mentais e sociais que Luhmann substitui por *homo socialis* deixa claro que a sociedade é uma ordem *sui generis* emergente, que não pode ser descrita em termos antropológicos” (Gotthard Bechmann e Nico Stehr. “Niklas Luhmann”, p. 192). “A sociedade, ou o que foi anteriormente entendido como sociedade pela sociologia, agora está livre de todas as determinações substanciais. Não é uma unidade moral, não está baseada em consenso nem qualquer integração racional (de qualquer tipo); é formada somente por comunicação em curso” (Gotthard Bechmann e Nico Stehr. “Niklas Luhmann”, p. 194). “A teoria de

sobrepuja o sujeito, porque “permite imaginar uma operação sem necessidade de atribuí-la a um portador (sustentador)”³⁷⁸. Não é, segundo a teoria de sistemas, “o homem quem pode se comunicar; só a comunicação pode comunicar”³⁷⁹, ao passo que o papel da consciência se restringe a prover a comunicação de irritações. O conceito de sujeito é encarado por Luhmann como oriundo da tradição humanista e possui para essa tradição, conforme o autor, sempre o *status* de um ente que se encontra numa posição transcendental, “por cima dos objetos do mundo”³⁸⁰. A objeção que a teoria luhmanniana de sistemas apresenta é a de que é impossível determinar se o sujeito se encontra no interior dos sistemas ou no entorno deles. Para Luhmann, que tem a distinção entre o que está dentro e o que está fora do sistema como uma de suas principais balizas teóricas³⁸¹, o fato de o sujeito ser assim concebido por esse vasto *corpus* teórico, nomeado em *Introdução à teoria de sistemas* de tradição humanista, torna-o, poder-se-ia dizer, algo próximo de uma anomalia.

O esquema teórico dos sistemas não comporta, portanto, nada como um sujeito, definido nos termos em que Luhmann o faz: a teoria considera preferível optar pelo conceito de observador³⁸². Enquanto o ato de observar diz respeito à operação, um observador é definido como um “sistema que utiliza as operações de observação de modo recursivo como seqüências para obter uma diferença com respeito ao entorno”³⁸³ e que está

sistemas, dito de maneira dura e provocativa, encontra-se numa posição privilegiada para lograr a separação específica do social. Com o instrumental teórico do qual falamos, pode ser resolvido o problema do lugar ocupado pelos seres humanos numa teoria da sociedade” (Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 187).

³⁷⁸ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 206.

³⁷⁹ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 206. O *status* da comunicação como a “única operação genuinamente social” se deve ao fato de ser ela a “única que pressupõe que estejam presentes no mínimo dois sistemas de consciência” (Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 216).

³⁸⁰ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 123.

³⁸¹ O estabelecimento dessa distinção, ou diferença, é essencial para Luhmann: “O ponto de partida de uma teoria de sistemas para a sociologia deve ser uma disposição teórica sustentada na diferença. Então, todos os avanços recentes de teoria no campo sistêmico aparecerão como variações sobre o tema sistema e entorno” (Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 61). Aqui se pode ver em toda sua extensão a centralidade da diferença na teoria de sistemas de Luhmann. Ver Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, especialmente p. 61-75.

³⁸² Ver Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, especialmente p. 115-132.

³⁸³ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 116. “O que é então o específico da operação da observação? Observar, se se usa a terminologia de Spencer Brown, é a utilização da diferença para designar um lado e não o outro daquilo que se observa” (Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 117). Ou seja, observar consiste em lançar mão da acima referida delimitação sistema/entorno, que provém da idéia de forma do matemático inglês George Spencer Brown, exposta em seu livro *Laws of Form*, publicado em 1969. Forma, na definição de Spencer Brown, é uma distinção, uma separação, a produção de uma diferença, através do procedimento de traçar uma marca que a partir de então separa duas partes, impossibilitando, desse modo, passar de um lado a outro sem atravessá-la; essa marca se torna uma linha fronteira que obriga sempre a esclarecer em que parte ou lado se está quando se diz estar em um dos lados (cf. Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 65).

– Luhmann não se cansa de frisar isso, já que é muito importante em sua construção do conceito de observador – “dentro do mundo que procura observar ou descrever”³⁸⁴. O observador luhmanniano, ao contrário do sujeito, “utiliza para observar uma forma de dois lados, e toda relação de observação se leva a cabo em um mundo onde já existe a delimitação dessas formas”, tendo em conta que no mundo “somente existem essas formas que instituem dois lados e não um terceira [forma]”³⁸⁵. O observador, assevera Luhmann, “é um sistema e um sistema pode ter uma capacidade flexível de se situar: o sistema pode observar a si mesmo (auto-observação); mas pode também observar outros sistemas (hetero-observação)”³⁸⁶. Procedendo dessa maneira, Luhmann afasta de seu *constructo* teórico o sujeito, substituindo-o pela concepção de sistemas que observam – seja a si mesmos ou a outros –, não sem fazer notar que o observador “não deve ser concebido como um sistema psicológico ou como uma consciência”, uma vez que também o “sistema de comunicação tem a capacidade (...) de observar”³⁸⁷. A elaboração teórica de Luhmann resulta na necessidade de “tomar uma decisão pragmática e renunciar ao termo sujeito”³⁸⁸.

Kurz considera que tanto a tese weberiana da burocratização quanto a teoria crítica, a despeito das enormes diferenças entre elas, ainda operam a partir de uma concepção subjetiva. Com o avanço da maquinaria social, ganha terreno um tipo de dominação anônima, a qual sobrepuja os sujeitos que a produziram e que verdadeiramente a compõem. Se Weber, como enuncia o título do famoso e essencial livro a ele dedicado, mantinha quanto aos processos que analisou uma postura marcada pela convivência de crítica e resignação³⁸⁹, Adorno e Horkheimer julgavam estar vivenciando um período no qual se processava um movimento “em direção à integração total”³⁹⁰, delineando-se um fechamento dos horizontes emancipatórios, que, não obstante, poderiam novamente se configurar em outra constelação histórica. Já a obra de Foucault e a teoria de sistemas de Luhmann apontam, na visão de Kurz, no sentido da extinção do sujeito iluminista. Foucault procede à desconstrução do sujeito como condição de possibilidade para uma teoria que busca evidenciar os processos de sujeição. A ação não fica por conta de sujeitos,

³⁸⁴ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 117.

³⁸⁵ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 123.

³⁸⁶ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 123.

³⁸⁷ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 121.

³⁸⁸ Niklas Luhmann. *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 123.

³⁸⁹ Ver Gabriel Cohn. *Crítica e resignação*.

³⁹⁰ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 10. Isto consta do prefácio dos autores à edição de 1969, onde afirmam que esse movimento a essa altura “está suspenso, mas não interrompido; ele ameaça se completar através de ditaduras e guerras” (Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 10).

sejam eles livres ou tolhidos momentaneamente de liberdade por circunstâncias do presente histórico, mas sim de mecanismos de dominação. Luhmann descentra o sujeito ao efetuar uma separação entre sistema psíquico e sistema orgânico, situar o sistema psíquico (consciência) no entorno do sistema de comunicação (sociedade) e, por fim, optar pela noção de observador, o que implica em adotar a perspectiva de sistemas – ou seja, não só o sistema da consciência, mas também o sistema social – que observam.

Em direção à dominação sem sujeito

Reconhecendo os conteúdos de verdade daquele resultado a que chegam Foucault e Luhmann, ou seja, a ausência sistemática de sujeito, os caminhos que a crítica de Kurz segue, não obstante, se distinguem sobremaneira do pensamento de Foucault e da teoria de sistemas. Sua crítica tem como elemento central o desenvolvimento do conceito de fetichismo de Marx, de uma maneira diferente, entretanto, daquela realizada pela teoria crítica, apesar da indelével ligação de Kurz com esta última. Dessa forma, Kurz, por um lado, não acompanha nem a desconstrução foucaultiana nem a teoria dos sistemas e, por outro, não tem como ponto de partida a subjetividade *a priori* acompanhada da crítica a seu desaparecimento presente em Weber e na teoria de Adorno e Horkheimer. Para Kurz, o conceito de fetichismo permite pensar a conexão entre a primeira natureza e a segunda natureza. Enquanto a primeira natureza diz respeito ao substrato biológico do homem e ao mundo físico circundante, a segunda natureza se refere aos “*sistemas simbólicos*”³⁹¹ socialmente produzidos. Essa distinção faz uma analogia entre esses dois planos com o intuito de apontar que a natureza de segunda ordem, apesar de não ser natural, tem em comum com a primeira natureza o fato de aquela, tanto quanto esta, ser algo externo, alheio e dotado de leis próprias. A analogia, porém, contém já intrinsecamente uma distinção, pois a própria constituição de uma natureza de segunda ordem implica, em certa medida, uma libertação face à primeira natureza. Na visão da teoria crítica de Adorno e Horkheimer, uma das principais questões é a libertação falhada do sujeito individual frente à primeira natureza, fazendo com que, ao longo do desenvolvimento histórico, as formas sociais da segunda natureza sempre recaiam na dominação do homem sobre o homem.

Na ótica de Kurz, a liberação da primeira natureza se dá por meio da oposição do homem a esta como sujeito sim, mas como um sujeito social. Este sujeito social “é constituído na ausência de sujeito, justamente como constituição de segunda ordem sem

³⁹¹ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 52.

sujeito”³⁹². A “*consciência* como subjetividade em face da primeira natureza”³⁹³, que permite diferenciar o pior mestre-de-obras da melhor abelha, é já a de um ser socializado em sistemas socioculturais de referência.

A diferenciação ante a primeira natureza, a formação do homem como sujeito em oposição a ela, é por si mesma necessariamente sem sujeito. O ser social “surgido” e não criado só pode vir à luz como sistema de segunda ordem sem sujeito. Essa ausência de sujeito de segunda ordem é o preço inevitável para o *devir do sujeito* [Subjektwerden] diante da natural e biológica ausência de sujeito de primeira ordem. “Surgem” portanto sistemas de segunda ordem sem sujeito, *sistema simbólicos* (códigos) do ser humano surgido e a surgir. É isso precisamente, em essência, a constituição de fetiche [*Fetisch-Konstitution*]. Mesmo os primeiros degraus do desenvolvimento não têm mais nada a ver com os sistemas da primeira natureza. Numa consideração superficial, por exemplo, os sistemas totêmicos, através do critério da “consangüinidade”, podem parecer estreitamente ligados à primeira natureza. Mas os animais (quando muito) não formam mais que pares ou bandos guiados pelo instinto (e não simbolicamente regulados); mesmo o jovem sexualmente maduro (ou nubente) corta relações com os seus progenitores. O sistema de consangüinidade já é um sistema simbólico de segunda ordem, incapaz de ser fundamentado biologicamente. Ao que tudo indica, ele é a mais antiga constituição de fetiche humana³⁹⁴.

O conceito de fetichismo assim interpretado indica que a formação da segunda natureza segue uma lógica cega: se os sujeitos individuais ganham progressivamente consciência face à primeira natureza, a segunda natureza, o plano dos “*sistemas simbólicos*”³⁹⁵, permanece uma zona não-tematizada. Os “conceitos de fetiche e segunda natureza” permitem apontar que “existe ‘algo’ que (...) não é nem sujeito nem objeto, embora constitua essa relação”³⁹⁶. Esse algo, a forma social plasmada irrefletidamente no íntimo dos homens, é a própria dominação em processo: a “ausência de sujeito não é, por sua vez, um sujeito que possa ‘dominar’, mas *constitui* dominação e é paradoxalmente definida como algo simultaneamente próprio e alheio, interno e externo [*gleichzeitig Eigenes und Fremdes, Innerliches und Äußerliches*]”³⁹⁷. A constituição de fetiche não é “um ‘ser’ autônomo e provido de consciência própria”³⁹⁸.

A partir dessa discussão entende-se mais claramente a posição da crítica de Kurz no tocante, por exemplo, à interpretação da teoria de Marx e ao marxismo. Como enuncia seu próprio título, *Dominação sem sujeito* põe em questão o tema da dominação. Kurz busca refutar concepções de dominação que personalizam os dominadores ou que os identificam aos interesses em conflito estruturalmente imanentes ao sistema capitalista. Daí segue que

³⁹² Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 52.

³⁹³ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 51-52.

³⁹⁴ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 52.

³⁹⁵ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 52.

³⁹⁶ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 57-58.

³⁹⁷ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 56.

³⁹⁸ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 56.

ao sujeito individual apriorístico, cujos contornos se delinearão no despertar do mundo burguês, corresponde analogamente o sujeito coletivo classe operária. Ou seja, a crítica da dominação que Kurz elabora, ineludivelmente entrelaçada à crítica do sujeito, entrevê que carece de qualquer sentido a busca de um sujeito revolucionário que necessariamente se contraporá ao *status quo* devido à sua posição social. A teoria crítica do final dos anos 1930 chega a uma conclusão parecida no que tange ao papel do operariado como sujeito revolucionário; para ela, entretanto, isso se devia à corrupção da consciência dessa classe, tendo como corolário o fato de que a crítica e a resistência ao sistema caberiam aos indivíduos a isso propensos. Já a via de Kurz não se baseia na corrupção de um estrato social, mas, desde o início, por meio da crítica das concepções apriorísticas de sujeito (individual e coletivo), coloca em questão a própria matriz social não tematizada:

Porque não há um sujeito (social) apriorístico da forma de fetiche social e a essência da segunda natureza consiste justamente em sua constituição sem sujeito, a passagem a uma forma superior [*Aufhebung*] em relação a essa constituição não pode ser sustentada por um sujeito apriorístico socialmente definido, no estilo do anterior constructo do sujeito “classes trabalhadoras”. *Todos* os sujeitos sociais do sistema produtor de mercadorias são como tais “máscaras³⁹⁹ de caracteres” da forma de fetiche. Um movimento de superação não pode portanto utilizar um “interesse” apriorístico e imanentemente ruim, constituído pela forma, mas antes uma *crítica* da pressuposta forma de interesse cega. Isso vale para “todos”, e assim todos podem em princípio constituir e portar “todo” este movimento de superação. Um tal movimento não corre por linhas de conflito imanentes e pré-formadas, mas por brechas [*Bruchstellen*] do sistema produtor de mercadorias e na resistência [*Widerstand*] contra o processo de barbarização. Seus portadores não podem se remeter a um apriorismo ontológico (ao “trabalho”, por exemplo), mas somente a percepções parciais embora inevitáveis, nas quais a consciência rompe seu próprio cárcere formal [*Formkerker*]. Desse modo, o conflito social não desaparece, mas é reformulado num nível superior. Pois agora não se trata mais de um cego antagonismo previamente constituído, no qual todo membro da sociedade já tem sua parcela designada pela constituição de fetiche, antes mesmo de poder tomar uma decisão (...) ⁴⁰⁰.

Nessas bases, Kurz propõe quatro definições críticas de sujeito. Em primeiro lugar, escreve que um “*sujeito é um ator consciente que não é consciente de sua própria forma*”⁴⁰¹. Agindo no âmbito de uma constituição cega, pode-se ter consciência de diversas coisas, viver, sentir, se conformar ou se revoltar, mas a consciência é uma consciência interna à constituição de fetiche. E esta, como frisa Kurz, “*não é algo externo, e sim a forma da própria consciência*”⁴⁰². Em segundo lugar, um “*sujeito é um ator que tem de*

³⁹⁹ “Marx descreve os participantes no processo de produção como ‘máscaras’ e como ‘personificação de categorias econômicas’” (Anselm Jappe. *As aventuras da mercadoria*, p. 91).

⁴⁰⁰ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 92-93.

⁴⁰¹ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 68.

⁴⁰² Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 68.

*rebaixar os seus objetos [Gegenstände] a objetos [Objekten] externos*⁴⁰³. Em razão de não ter consciência de sua forma, o sujeito “tem de experimentar a natureza e os outros sujeitos como mero *mundo exterior*”⁴⁰⁴. A limitação dada pela inconsciência quanto à forma fetichista não permite perceber e compreender a relação de si mesmo com o mundo exterior, ou seja, “todo o complexo em que o sujeito e os seus objetos de percepção e ação se acham encerrados”⁴⁰⁵. Além disso, um “*sujeito é um ator que se torna mundo externo para si mesmo e assim objetiva a si próprio*”⁴⁰⁶. Assim como trata a natureza e os outros sujeitos como mundo exterior e do mesmo modo que possui uma percepção corrompida de sua relação com eles, “o sujeito também é incapaz de perceber a si mesmo em sua totalidade”⁴⁰⁷.

Uma parte considerável de si próprio tem de se lhe tornar portanto “mundo externo”; a auto-relação torna-se uma forma fenomênica da relação com o exterior. Ou melhor dito: o ditado da percepção que parte da forma de consciência inconscientemente constituída só abarca o “eu” do sujeito na medida em que este *se comporta consigo mesmo como possibilidade de reprodução formal (como objeto da forma mercadoria)* e objetiva seu próprio situar-se [no mundo] e suas próprias capacidades sob este aspecto. O sujeito tem portanto de objetivar a si mesmo e se “autodominar” em nome de sua própria forma inconsciente, a ponto de *ajustar maquinalmente* seu próprio corpo, que é literalmente rebaixado a máquina corporal na mais pura e excluída forma de fetiche do sistema produtor de mercadorias⁴⁰⁸.

“*Um sujeito é um ator estruturalmente determinado pelo sexo masculino*”⁴⁰⁹, sustenta Kurz. *Dominação sem sujeito* é um texto onde Kurz começa a desenvolver suas reflexões em torno desse tema, primeiramente posto por Roswitha Scholz. Nos ensaios dos anos 2000, a questão é retomada por Kurz cada vez com mais ênfase e, ao menos na versão dos integrantes que deixaram o grupo da revista *Krisis* e criaram a *EXIT!* – Kurz e Scholz entre eles –, a dissonância acerca desse ponto é tida como um dos principais motivos que levou à divisão. Conforme Kurz, na sociedade do valor, “o homem desempenhou historicamente o papel de sujeito”⁴¹⁰. À mulher coube o papel de ser a responsável pelos

⁴⁰³ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 69.

⁴⁰⁴ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 69.

⁴⁰⁵ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 69.

⁴⁰⁶ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 76.

⁴⁰⁷ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 76.

⁴⁰⁸ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 76.

⁴⁰⁹ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 75.

⁴¹⁰ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 75. “O valor é o homem’, não o homem como ser biológico, mas o homem como depositário histórico da objetivação valorativa. Foram quase exclusivamente os homens que se comportaram como autores e executores da socialização pelo valor. Eles puseram em movimento, embora sem o saber, mecanismos fetichistas que começaram a levar vida própria, cada vez mais independente, por trás de suas costas (e obviamente por trás das costas das mulheres). Como nesse processo a mulher foi posta como o antípoda objetivo do ‘trabalhador’ abstrato – antípoda obrigado a lhe dar sustentação

“momentos da sensibilidade” (atividades domésticas, criação dos filhos, conforto emocional e afetivo)⁴¹¹. Essa “relação de cisão [*Abspaltung*]”⁴¹² sexual implica em que se separa o que é ou não passível de conversão à forma mercadoria, o que está ou não dentro do círculo de fogo do valor⁴¹³.

Pode falar-se de um “reverso obscuro” da valorização, ou seja, de uma enorme zona de sombra sem a qual não existiria a luz daquilo que vale como “produção”. (...). Apesar do seu caráter abstrato, o valor não é “neutro” no plano do sexo, porque se baseia numa “cisão”: tudo o que é susceptível de criar valor é “masculino”. As atividades que em caso algum podem tomar a forma do trabalho abstrato, e sobretudo a criação de um espaço protegido onde o trabalhador possa repousar das suas fadigas, são estruturalmente “femininas” e não são pagas⁴¹⁴.

Evidentemente, como participantes do mercado de trabalho, as mulheres ingressam na esfera originalmente masculina do sujeito abstrato do valor, como o prova na contemporaneidade a fórmula da igualdade entre os gêneros no seu viés concorrencial de mercado. Mas o preço para isso é a submissão ao princípio que rege essa esfera, não constituindo esse ingresso, nesse sentido, uma emancipação. Ao mesmo tempo, a mulher como sujeito do valor, em geral, não se liberta dos momentos dissociados socialmente definidos como femininos, que correspondem ao que não se enquadra ou não tem utilidade como valorização⁴¹⁵.

Sujeito e dominação são pensados por Kurz tendo em conta a mediação da constituição de fetiche. O percurso que realiza pela teoria weberiana da burocratização, pela teoria crítica, pelas idéias de Foucault e pela teoria de sistemas procura apontar, ainda que de forma breve, em que avançaram essas concepções. Mas o resultado a que Kurz chega é distinto do delas. A relação dialética entre a consciência individual e a forma

feminina, em posição oculta ou inferior –, a constituição valorativa do fetiche já é sexualmente assimétrica em sua própria base e assim permanecerá até cair por terra” (Roswitha Scholz. “O valor é o homem”, p. 33).

⁴¹¹ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 75.

⁴¹² Cf. Robert Kurz. “Blutige Vernunft”, “Negative Ontologie” e “Tabula Rasa”.

⁴¹³ O paradoxo constitutivo da sociedade do valor é que a lógica da valorização expelle de si esses momentos “femininos”, sem entretanto poder continuar a reproduzir-se sem eles, pois a relação de cisão sexual “em primeiro lugar torna de algum modo possível uma relação de valor” (Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 103): “As cisões de que resultam a esfera feminina, o contexto de vida feminino e o âmbito de atividades imputado às mulheres (administração do lar, educação dos filhos, ‘convívio social’ etc) são portanto elementos integrantes, por um lado, da socialização pelo valor, mas por outro, lhe são também exteriores” (Roswitha Scholz. “O valor é o homem”, p. 18).

⁴¹⁴ Anselm Jappe. *As aventuras da mercadoria*, p. 153.

⁴¹⁵ Apesar de entrever nas últimas décadas uma “maior independência da mulher em face de seu papel tradicional” (Roswitha Scholz. “O valor é o homem”, p. 35) devido em boa parte a sua inserção no mercado de trabalho, Scholz, comentando as análises de Ulrich Beck sobre as relações entre os sexos na segunda metade do século XX, pondera: “A estrutura patriarcal torna-se precária à medida em que as mulheres são capazes, por intermédio do desenvolvimento social, de se distanciarem do seu papel, o qual nem por isso, contudo, é superado” (Roswitha Scholz. “O valor é o homem”, p. 28).

social, com seu corolário de uma consciência inconsciente do sujeito, não faz parte da construção da teoria de sistemas e do universo foucaultiano, até mesmo porque é alheio a esses dois projetos teóricos o conceito de fetichismo, e, ainda que a teoria crítica aponte para a internalização do fetiche e para a ação com base nessa internalização, seu ponto de vista se volta mais para a idéia de uma colonização do sujeito pelo fetichismo do que de uma pré-formação por ele. A noção de uma constituição de fetiche e a pré-formação por ela daquilo que seriam as subjetividades permite, diversamente, alcançar uma nova concepção de dominação sem sujeito, em que as “categorias objetivadas da constituição” compõem o “*padrão* [Muster] ou a *matriz* [Matrix] da dominação”⁴¹⁶. A dominação deve ser deduzida “*da forma fenomênica geral* das constituições de fetiche”, que se manifesta “tanto prática como sensivelmente como espectro da repressão ou auto-repressão em diversas formas e em diversos níveis”⁴¹⁷. As distintas modalidades de opressão, poder, disciplina, coerção, sejam externas ou auto-impostas, são compreendidas como expressões múltiplas dessa *forma fenomênica geral*⁴¹⁸. A rede lançada pela constituição de fetiche, que não excetua nenhum membro da sociedade, “objetiva-se na figura de categorias sociais”⁴¹⁹, como as mercadorias e o dinheiro na sociedade moderna. O sujeito individual põe em marcha o sujeito automático⁴²⁰ da constituição capitalista. Os sujeitos representam

⁴¹⁶ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 78.

⁴¹⁷ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 78.

⁴¹⁸ “Dominação das tradições, poder militar e policial, repressão burocrática, ‘coerção muda das relações’, reificação e autoreificação, autoviolação e autodisciplinamento, opressão sexual e racial, auto-opressão, etc., são apenas formas fenomênicas de uma única e mesma constituição da consciência fetichista (...)” (Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 78).

⁴¹⁹ Robert Kurz. “Subjektlose Herrschaft”, p. 77.

⁴²⁰ Marx utiliza a expressão sujeito automático [*automatisches Subjekt*] no capítulo IV do Livro I de O Capital quando trata do valor e de sua passagem por formas em que, no entanto, se conserva: “Na circulação D – M – D (...), ambos, mercadoria e dinheiro, funcionam apenas como modos diferentes de existência do próprio valor, o dinheiro o seu modo geral, a mercadoria o seu modo particular, por assim dizer apenas camuflado de existência. Ele passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático” (Karl Marx. *O Capital*, vol. I, p. 126). A idéia de sujeito automático advém portanto da abordagem do valor e do fetichismo efetuada por Marx, que afirma que “o homem mais não é do que o executor da lógica da mercadoria. Aos homens, a sua própria socialidade e a sua subjetividade surgem-lhes submetidas ao automovimento automático de uma coisa. Marx exprime este fato na formulação segundo a qual o valor é um ‘sujeito autômato’ (...)” (Anselm Jappe. *As aventuras da mercadoria*, p. 92). Moishe Postone escreve que “quando a mercadoria é a forma geral dos produtos, a ação dos indivíduos constitui uma totalidade alienada que os confina e subsume” (Moishe Postone. *Time, labor and social domination*, p. 287-288). A concepção de um automatismo que sobrepuja a ação humana aparece para Horkheimer na seguinte figura: “A ação conjunta dos homens em sociedade é o modo de existência de sua razão; assim utilizam suas forças e confirmam sua essência. Ao mesmo tempo este processo, com seus resultados, é estranho a eles próprios; parece-lhes, com todo o seu desperdício de força de trabalho e vida humana, com seus estados de guerra e toda a miséria absurda, uma força imutável da natureza, um destino sobre-humano” (Max Horkheimer. “Teoria tradicional e teoria crítica”, p. 42).

a “forma social do agir nos próprios indivíduos: forma da percepção, forma do pensamento, forma do relacionamento, forma da atividade”⁴²¹.

Portanto, não há que perguntar como se perfila a nova qualidade da crítica através do sujeito, mas esta nova qualidade implica a crítica do próprio sujeito: a crítica da “forma sujeito”, que não é outra coisa senão a moderna forma capitalista do agir. Isto talvez seja difícil de conceber porque estamos habituados a pensar as ações e as decisões em geral apenas na categoria do sujeito. Mas é precisamente nisso que consiste a fixação na matriz capitalista. Crítica do sujeito não significa suspender a luta e se entregar ao fatalismo, mas antes, pelo contrário, uma nova qualidade da própria luta, que conscientemente se coloca o objetivo da ruptura [Bruch] com a matriz capitalista⁴²².

⁴²¹ Robert Kurz. “Die Substanz des Kapitals. Zweiter Teil”, p. 210.

⁴²² Robert Kurz. “Die Substanz des Kapitals. Zweiter Teil”, p. 210-211.

Fetichismo e sofrimento humano

História das relações de fetiche

Para Marx, o fetichismo provém do fato de que, devido às condições capitalistas de produção, as mercadorias são produzidas pelo trabalho dos homens, mas se apresentam a eles como coisas estranhas, dotadas de vida própria. Assim como Marx mostra, em *O Capital*, que esse fenômeno de inconsciência social objetiva está ligado à formação social capitalista devido ao “caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias”⁴²³, também Lukács mais tarde ressaltou, em *História e consciência de classe*, que a questão do fetichismo, enquanto associada à produção capitalista de mercadorias, “é específica da nossa época, do capitalismo moderno”⁴²⁴. Marx e Lukács tratam, portanto, do fetichismo da mercadoria, da reificação das relações sociais num ambiente em que estas se efetuam através de coisas. O fetichismo da mercadoria, como já se viu no início desta dissertação, tem por fundamento a forma valor do mundo das mercadorias. A abstração social do valor é o processo que engendra a fantasmagoria da mercadoria, seu caráter fetichista. Partindo do conceito marxiano de fetichismo, Kurz desenvolve uma abordagem que o amplia. A ressignificação desse conceito de Marx por Kurz se dá pela ampliação do fetichismo da mercadoria, como trabalho humano ocultado ao se contemplar o produto pronto, para a idéia da existência contínua de matrizes sociais não tematizadas, que permitem entender a história humana até hoje como uma história da submissão dos homens a formas diversas de fetiche.

Para Kurz, o totemismo primitivo, os ídolos e ícones, as diversas formas religiosas e, por fim, com a secularizante destruição iluminista do panteão mágico-religioso, a forma do valor, estabeleceram para os indivíduos de diversas épocas uma determinação não-consciente e escravizante de suas vidas, as quais serviram sempre a propósitos alheios. Seja na forma do culto, da reverência a imagens ou na forma moderna despersonalizada e que não permite de si qualquer imagem ou objetualidade além da mistificação do dinheiro, que o valor propugna, os indivíduos estiveram subsumidos a formas alheias, as quais, se foram socialmente criadas pelos homens, ganharam vida própria e passaram a dominar sua existência conforme uma lógica própria, uma lógica heterônoma. São precisamente essas formas que Kurz denomina de matrizes apriorísticas autonomizadas:

⁴²³ Karl Marx. *O Capital*, Livro Primeiro, vol. I, p. 71.

⁴²⁴ Georg Lukács, *História e consciência de classe*, p. 194.

tanto as sociedades constituídas religiosamente como a socialização capitalista são por igual estranhamente “heterodeterminadas” [„fremdbestimmt“], em cada caso de modo próprio e diferente, através de uma *matriz apriorística autonomizada* [verselbständigte apriorische Matrix] face aos seres humanos empíricos, matriz que designamos por relação de fetiche [*Fetischverhältnis*]⁴²⁵.

O programa da crítica ampliada do fetichismo aponta,

em um nível teórico de abstração mais elevado, o que é comum a todas as formas sociais existentes até hoje (...): por mais diferentes que possam ter sido suas relações, nunca houve sociedades autoconscientes que pudessem decidir livremente sobre o emprego de suas possibilidades; sempre só houve sociedades que foram dirigidas por meios fetichistas dos mais diferentes tipos (rituais, personificações, tradições religiosas, etc)⁴²⁶.

A história até hoje decorrida pode ser encarada, sob essa perspectiva, como uma história das relações de fetiche⁴²⁷.

Enquanto a sociedade humana não chegar a uma consciência própria como “associação de indivíduos livres”, que sempre já reflete sobre as condições e as conseqüências da sua ação social e que, em decisão livre e consciente, decide sobre a realização das suas possibilidades, também as conexões em cadeia sempre voltam a adensar-se em *padrões de ação cegos*, na *matriz* de uma “segunda natureza” que se autonomiza face aos indivíduos e se apresenta como uma “coisa exterior”. Em termos gerais, isto poderia ser designado por constituição de fetiche [*Fetisch-Konstitution*], sendo que toda a história até agora foi a história das relações de fetiche [*Geschichte von Fetischverhältnissen*]. Uma semelhante matriz é o que Marx designa por *modo de produção* histórico e que poderia alargar-se no conceito de um *modo de vida e de produção*; na ciência histórica burguesa, freqüentemente a referência é a *culturas*, no marxismo, a esse propósito, fala-se também de *formações sociais*⁴²⁸.

Bem ao estilo de Kurz, que ao Marx “exotérico” procura sempre contrapor o potencial crítico dos conceitos do Marx “esotérico”, pode-se encontrar em mais de um lugar em seus textos a afirmação de que, ao invés de se considerar, como na célebre fórmula do *Manifesto Comunista*, a história como história de luta de classes, dever-se-ia antes considerá-la como história de relações de fetiche. O “nível teórico de abstração mais elevado”, no qual opera essa abordagem, diz respeito à tentativa de saída do quadro de pensamento e ação iluminista e capitalista. A oposição entre trabalho e capital, que leva Marx no *Manifesto Comunista* e o marxismo de cariz tradicional a colocar a luta de classes como o ponto de vista a partir do qual é interpretada a sociedade, é apenas uma polaridade interna ao sistema de referência da relação de valor, que deve ser criticado como um

⁴²⁵ Robert Kurz. “Geschichte als Aporie. Zweite Folge”.

⁴²⁶ Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”, p. 46.

⁴²⁷ Cf. Robert Kurz. “Die Schicksale des Marxismus”; “Blutige Vernunft”; “Negative Ontologie”; “Tabula Rasa”; “Die Substanz des Kapitals. Zweiter Teil”; “Geschichte als Aporie. Erste Folge”; “Geschichte als Aporie. Zweite Folge”; “Geschichte als Aporie. Dritte Folge”.

⁴²⁸ Robert Kurz. “Die Substanz des Kapitals. Zweiter Teil”, p. 206.

todo⁴²⁹. A crítica radical situada num “metanível [*Meta-Ebene*]”⁴³⁰ não se prende à imanência da constituição capitalista, por isso não adota a perspectiva de pôr-se ao lado do trabalho e – como costuma derivar dessa tomada de posição –, conseqüentemente, contra o capital, já que nomear de “trabalho” atividades humanas tão diversas e incomensuráveis é desde logo um procedimento capitalista que, aos olhos de quaisquer outras sociedades que não a capitalista, se afiguraria como um procedimento totalmente absurdo e sem sentido. Não se trata de libertar uma essência boa aprisionada, mas de criticar a própria abstração “trabalho”, que mais bem já é o trabalho abstrato capitalista, a outra face do capital. O conceito de fetichismo de Marx ulteriormente desenvolvido na interpretação de que historicamente se sucederam relações de fetiche as mais variadas, sendo a atual a relação de valor, permite sair do labirinto teórico em que se enreda a crítica quando ainda se encontra aferrada às categorias capitalistas.

Kurz, a despeito de advogar uma comunhão das formas de fetiche por meio daquilo que as une – a sempre irrefletida matriz social autonomizada –, frisa que não se pode descuidar de levar em conta suas diferenças. Segundo ele, não se pode “negar a ruptura [*Bruch*] existente entre elas, nem as qualidades próprias, em cada caso fundamentalmente diversas”, muito menos a “profunda ruptura que a modernidade consumou em relação às constituições religiosas pré-modernas”⁴³¹. Por um lado, se a idéia de relações de fetiche pretende abranger um espectro histórico amplo, ela é construída a partir da vivência na modernidade – mais do que isso, num momento específico da modernidade, o final do século XX e início do XXI – e visa, junto com a crítica das demais formas, primordialmente a crítica da forma presente de fetiche – o valor –, a qual corresponde a uma determinada altura do desenvolvimento histórico que justamente permite a elaboração de uma tal concepção de história de relações de fetiche. Por outro, como corolário, é posto acento nessa “profunda ruptura” moderna a que alude Kurz. Algo como uma teoria da transição da pré-modernidade para a modernidade em Kurz situa essa passagem no período entre o século XV e XVI, com o início e a difusão do uso militar de armas de fogo pelos regimes despóticos – a configuração da “revolução militar das armas de fogo”⁴³². O tipo de

⁴²⁹ Cf. Robert Kurz. “Negative Ontologie”, p. 25-32.

⁴³⁰ Robert Kurz. “Negative Ontologie”, p. 26.

⁴³¹ Robert Kurz. “Geschichte als Aporie. Zweite Folge”.

⁴³² Robert Kurz. “Die Substanz des Kapitals. Zweiter Teil”, p. 208. Também em “Blutige Vernunft”, p. 69. No que diz respeito à revolução militar, Kurz se refere à interpretação de Geoffrey Parker, autor de *The military revolution*. Parker defende que a Europa, que em 1.500 se limitava às suas estreitas fronteiras e era pobre em recursos naturais, passou, por volta de 1.800, a controlar mais de um terço do território mundial graças justamente ao seu específico desenvolvimento militar (cf. Geoffrey Parker. *The military revolution*).

organização que então se produziu, tendo como bases a repressão e a concentração, conduziu, “quer ao Estado moderno, quer ao desencadeamento do processo de valorização capitalista (‘economia monetária’ como fim em si irracional)”⁴³³. A passagem dos jovens Estados nacionais pelo absolutismo consolida econômica e politicamente o “processo de formação sistêmica [*Systembildungsprozess*] do modo de produção capitalista”⁴³⁴. A partir da fase absolutista, a “moderna socialização pelo valor começou então a se desenvolver sobre os seus próprios fundamentos”⁴³⁵.

Levando então em conta as irreduzíveis diferenças entre as formações sociais, o “conceito de matriz apriorística autonomizada”, ao passo em que aproxima essas formações como constituições fetichistas, “pode simultaneamente reconhecer a diferença fundamental nas respectivas relações de reprodução, nos planos das respectivas constituições, completamente diferentes em cada caso”⁴³⁶. O traço que permite unir as diferenças é o caráter negativo da coação exercida por essas matrizes. Conforme Kurz, essa abordagem, “ao recuperar e desenvolver o conceito marxiano da constituição do fetiche, contém em si já um novo e negativo conceito da totalidade da história até hoje existente”⁴³⁷:

(...) como “história de relações de fetiche” torna-se discernível, num determinado nível de abstração, algo de negativamente abrangente que une as sociedades pré-modernas com as sociedades modernas. Sob este ponto de vista, é evidente que mesmo as chamadas “sociedades primitivas” representam constituições de fetiche e, assim sendo, relações de dominação, na medida em que o conceito do domínio já não se reporta a relações meramente exteriores de subordinação entre pessoas, mas sim à subordinação coletiva a relações formais alienadas e autonomizadas (por exemplo, o totemismo, o culto dos antepassados, etc.)⁴³⁸.

A crítica ampliada do fetichismo se assenta sobre a constatação de que as formações sociais até agora foram, uma vez após a outra, pautadas pelo sofrimento e pela dominação que as relações de fetiche impuseram. Ela frisa a existência de uma

tensão entre os seres humanos particulares reais e sensíveis e a forma social neles plasmada [*eingebrennten*], a “brecha” vivida com sofrimento, a falta de encaixe das necessidades e sensações dentro dessa casca obrigatória [*Zwangshülle*]. Através de múltiplas formações volta sempre a transpirar o que esta contradição tem de tormentoso [*Quälende*], de doloroso [*Schmerzhafte*], de impertinente [*Zumutung*], enquanto a sociedade for dominada por cegas formas de fetiche, em que os indivíduos não se põem de acordo enquanto tais para formarem uma sociabilidade consciente de si própria mas, por assim dizer, como que

⁴³³ Robert Kurz. “Blutige Vernunft”, p. 69.

⁴³⁴ Robert Kurz. “Blutige Vernunft”, p. 69.

⁴³⁵ Robert Kurz. “Blutige Vernunft”, p. 69.

⁴³⁶ Robert Kurz. “Geschichte als Aporie. Zweite Folge”.

⁴³⁷ Robert Kurz. “Negative Ontologie”, p. 36.

⁴³⁸ Robert Kurz. “Negative Ontologie”, p. 36-37.

numa espécie de transe da objetivação por eles próprios produzida, atuam de uma forma irracional e destrutiva no sentido das suas próprias necessidades e possibilidades⁴³⁹.

O caráter negativo das formações de fetiche, que permite pensar numa abrangente história das relações de fetiche, tem como fundamento o sofrimento sucessivamente infligido por essas formações. O capitalismo é considerado por Kurz como “resumo maligno de uma negativa história do sofrimento da humanidade [*bösartige Zusammenfassung einer negativen Leidengeschichte der Menschheit*]”⁴⁴⁰. A crítica expandida do fetichismo, como programa de uma teoria crítica do capitalismo, não se atém apenas à crítica marxiana do valor e do fetichismo, mas também “encerra em si a crítica radical de *todas as formas de fetiche até hoje existentes*”⁴⁴¹. Para ela, “a modernidade já não se afigura mais como base positiva para a libertação de condições de coação mas, muito pelo contrário, como (...) agudização da destrutividade das relações de fetiche em geral até a ameaça da destruição do mundo”⁴⁴².

Benjamin e a *Unterbrechung* da história de sofrimentos

Pode-se dizer que na interpretação do fetichismo ampliado levada a cabo por Kurz, Walter Benjamin entra em jogo em dois momentos, completamente distintos entre si: o primeiro deles diz respeito a uma concepção que, aproximando capitalismo e religião, justamente difere daquela que Kurz tenciona conduzir e o outro, pelo contrário, fornece a Kurz elementos quanto a uma visão da história. No âmbito do debate interno da revista *EXIT!*, o fetichismo do valor chegou a ser concebido como uma espécie de continuação da religião. O fragmento de Benjamin denominado “Capitalismo como religião” aparecia como uma referência para essa interpretação. Nesse texto, Benjamin afirma que se pode “ver no capitalismo uma religião”, pois ele “serve essencialmente à satisfação das mesmas preocupações [*Sorgen*], tormentos [*Qualen*], inquietações [*Unruhen*], às quais outrora as assim chamadas religiões ofereciam respostas”⁴⁴³. Portanto, conforme Benjamin, é admissível encarar o capitalismo “como um fenômeno essencialmente religioso”⁴⁴⁴. Benjamin aponta ser possível reconhecer, no presente, traços da “estrutura religiosa do

⁴³⁹ Robert Kurz. “Negative Ontologie”, p. 17.

⁴⁴⁰ Robert Kurz. “Negative Ontologie”, p. 37.

⁴⁴¹ Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 105.

⁴⁴² Robert Kurz. “Negative Ontologie”, p. 37.

⁴⁴³ Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 100.

⁴⁴⁴ Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 100.

capitalismo”⁴⁴⁵. O primeiro deles é o que “o capitalismo é uma religião puramente cultural [*eine reine Kultreligion*], talvez a mais extremada que já existiu”, pois “não conhece nenhuma dogmática em especial, nenhuma teologia”⁴⁴⁶. Como escreve Michael Löwy num artigo sobre o fragmento de Benjamin (que possui título homônimo), “as práticas utilitárias do capitalismo – investimento do capital, especulações, operações financeiras, manobras bolsistas, compra e venda de mercadorias – são equivalentes a um culto religioso”⁴⁴⁷. O utilitarismo adquire, desse modo, uma “coloração religiosa”⁴⁴⁸. Não exigindo “adesão a um credo, a uma doutrina ou a uma ‘teologia’”, o que importa no capitalismo “são as ações, que representam, por sua dinâmica social, práticas culturais”⁴⁴⁹. Löwy apresenta uma interpretação acerca da aproximação entre as práticas capitalistas e a dimensão de um culto:

Mas o que é que permite assemelhar essas práticas econômicas capitalistas a um “culto”? Benjamin não o explica, mas utiliza, algumas linhas depois, o termo “adorador”; podemos assim considerar que o culto capitalista comporta certas divindades que são objeto de adoração. (...) O dinheiro, em forma de papel-moeda, seria assim o objeto de um culto análogo ao dos santos das religiões “comuns”⁴⁵⁰.

O segundo traço é a “duração permanente do culto”⁴⁵¹, o fato de que o “capitalismo é a celebração de um culto sans rève et sans merci”⁴⁵². Ou seja, como exprime Löwy, as “práticas capitalistas não conhecem pausa, elas dominam a vida dos indivíduos da manhã à noite, da primavera ao inverno, do berço ao túmulo”⁴⁵³. O capitalismo como culto exige permanentemente uma “extrema tensão do adorador [*äußersten Anspannung des Verehrenden*]”⁴⁵⁴. Exatamente por não possuir “nenhuma dogmática em especial, nenhuma teologia”, o capitalismo encerra uma “concreção do culto”⁴⁵⁵. Nesse culto concreto, “cada dia vê a mobilização da ‘pompa sagrada’, isto é, os rituais na bolsa ou na fábrica, enquanto os adoradores seguem, com angústia e uma ‘extrema tensão’, a subida ou a descida das cotações das ações”⁴⁵⁶. Uma terceira característica do capitalismo como religião é seu caráter de culpabilização: “O capitalismo é provavelmente o primeiro caso de um culto que

⁴⁴⁵ Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 100.

⁴⁴⁶ Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 100.

⁴⁴⁷ Michael Löwy. “O capitalismo como religião”.

⁴⁴⁸ Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 100.

⁴⁴⁹ Michael Löwy. “O capitalismo como religião”.

⁴⁵⁰ Michael Löwy. “O capitalismo como religião”.

⁴⁵¹ Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 100.

⁴⁵² Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 100.

⁴⁵³ Michael Löwy. “O capitalismo como religião”.

⁴⁵⁴ Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 100.

⁴⁵⁵ Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 100.

⁴⁵⁶ Michael Löwy. “O capitalismo como religião”.

não é expiatório [*entsühnenden*], mas sim culpabilizador [*verchuldenden*]⁴⁵⁷. O “sistema religioso” capitalista está atrelado a um “movimento monstruoso”, no sentido de que uma “monstruosa consciência de culpa [*ungeheures Schuldbewußtsein*]⁴⁵⁸, que não sabe expiar, se apossa do culto, não para expiar nele essa culpa, mas sim para torná-la universal, para cravá-la na consciência (...)”⁴⁵⁹. O resultado dessa monstruosa e universal “culpabilização capitalista é a generalização do ‘desespero’”⁴⁶⁰. Ao invés de franquear acesso à salvação, tal religião promove uma “extensão do desespero [*Ausweitung der Verweiflung*] ao estado religioso do mundo, do qual se deveria esperar a salvação [*Heilung*]”⁴⁶¹. De acordo com Michael Löwy, segundo “a religião do capital, a única salvação reside na intensificação do sistema, na expansão capitalista, no acúmulo de mercadorias, mas isso só faz agravar o desespero”⁴⁶². Para Kurz, ao se proceder com base na idéia do capitalismo como religião, a ruptura histórica que a modernidade significou

não desaparece inteiramente, mas de repente, sem mediação, torna-se muito pouco marcada. Por outras palavras: o momento da qualidade comum é acentuado em demasia quando se descreve o capitalismo simplesmente como uma espécie de “religião” sui generis e com conceitos quase religiosos⁴⁶³.

Ao contrário do fragmento sobre o capitalismo como religião, sobre o qual guarda reservas, Kurz se orienta na direção das teses sobre a história⁴⁶⁴, em que Benjamin utiliza a imagem de “fazer explodir o *continuum* da história”⁴⁶⁵ no sentido da interrupção da história de dominação e sofrimento que até hoje teve lugar: “poder-se-ia dizer com Walter Benjamin que o que está em causa é ‘fazer saltar [*aufzusprengen*] o contínuo da história’ (Benjamin)”⁴⁶⁶. Tratar-se-ia de romper com um contínuo de dominação. Benjamin não tematiza nas teses, como se sabe, a dominação como submissão a fetichismos. Isso não impede Kurz de fazer uma aproximação com Benjamin quando discute a história das relações de fetiche. Pois essa aproximação se dá tendo em conta o diagnóstico, que a

⁴⁵⁷ Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 100.

⁴⁵⁸ Benjamin chama a atenção para a “demoníaca ambigüidade” (Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 102) da palavra alemã *Schuld*, que pode significar tanto *culpa* como *dívida*.

⁴⁵⁹ Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 100.

⁴⁶⁰ Michael Löwy. “O capitalismo como religião”.

⁴⁶¹ Walter Benjamin. “Kapitalismus als Religion”, p. 101.

⁴⁶² Michael Löwy. “O capitalismo como religião”.

⁴⁶³ Robert Kurz. “Geschichte als Aporie. Zweite Folge”.

⁴⁶⁴ Em carta de Adorno a Horkheimer pode-se ler sobre as teses de Benjamin: “Trata-se da última concepção de Benjamin. Sua morte torna inúteis os escrúpulos causados por seu caráter provisório. Não se pode duvidar da grande classe do conjunto.” (carta de Adorno a Horkheimer, Nova York, 12 de junho de 1941) (Rolf Wiggershaus. *A Escola de Frankfurt*, p. 340).

⁴⁶⁵ Walter Benjamin. “Sobre o conceito da História”, p. 230.

⁴⁶⁶ Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 111.

ambos é comum, de que até hoje vigorou uma história de sofrimento e de que é preciso proceder a uma ruptura com ela. Essa *Unterbrechung*, a interrupção, é um conceito central no pensamento de Benjamin⁴⁶⁷. O estilhaçamento do *continuum* histórico de opressão passa, em Benjamin, pela tessitura de uma constelação na qual se entrelaçam narração, história, revolução e salvação. Benjamin concebe a narrativa histórica não como “uma simples enumeração oca”⁴⁶⁸ do passado, mas como uma volta a ele que “quebra a continuidade da cronologia tranqüila, imobiliza seu fluxo infinito, instaura o instante e a instância da salvação”⁴⁶⁹. Uma rememoração que não se atém ao recolhimento de fatos históricos abre espaço para a “promessa do inaudito”, para a “emergência do novo”⁴⁷⁰.

Aquilo que Jeanne Marie Gagnebin – referindo-se a uma abordagem benjaminiana da greve geral – chama de “figura radical da interrupção como resistência à engrenagem política e social” permite a “uma outra história vir à tona (...) em vez de soçobrar na aceleração imposta pela produção capitalista”⁴⁷¹. Em contraposição à placidez da história contínua, “Benjamin tenta pensar uma ‘tradição’ dos oprimidos que não repousaria sobre o nivelamento da continuidade, mas sobre os saltos, o surgimento (*Ur-sprung*), a interrupção e o descontínuo”⁴⁷². Existe uma inextricável “ligação entre interrupção e revolução”⁴⁷³, por isso a interrupção se configura como “interrupção salvadora”⁴⁷⁴, como “ruptura salvadora”⁴⁷⁵. Enquanto em Benjamin a ruptura traz a marca do messiânico⁴⁷⁶ e significa a paralisação do *continuum* da história, em Kurz a idéia de ruptura remete à desfetichização. Mas a necessidade de ruptura tem por substrato, tanto em Benjamin quanto em Kurz, o fato de para ambos a história se apresentar como um “cortejo triunfal”, no qual os “despojos são carregados”⁴⁷⁷. Uma história em que os diversos momentos têm pelo menos um traço

⁴⁶⁷ Cf. Jeanne Marie Gagnebin. *História e narração em Walter Benjamin*, p. 107-131.

⁴⁶⁸ Jeanne Marie Gagnebin. *História e narração em Walter Benjamin*, p. 111.

⁴⁶⁹ Jeanne Marie Gagnebin. *História e narração em Walter Benjamin*, p. 112.

⁴⁷⁰ Jeanne Marie Gagnebin. *História e narração em Walter Benjamin*, p. 121.

⁴⁷¹ Jeanne Marie Gagnebin. *História e narração em Walter Benjamin*, p. 113.

⁴⁷² Jeanne Marie Gagnebin. *História e narração em Walter Benjamin*, p. 113.

⁴⁷³ Jeanne Marie Gagnebin. *História e narração em Walter Benjamin*, p. 115.

⁴⁷⁴ Jeanne Marie Gagnebin. *História e narração em Walter Benjamin*, p. 119.

⁴⁷⁵ Jeanne Marie Gagnebin. *História e narração em Walter Benjamin*, p. 118.

⁴⁷⁶ Elementos do messianismo judaico integram a construção de Benjamin (cf. Jeanne Marie Gagnebin. *História e narração em Walter Benjamin*, p. 107-131). A ruptura como salvação messiânica, que quebra o *status quo* e instala uma nova ordem, é uma possibilidade, mas de modo algum está garantida: “(...) se o Messias pode surgir, tão imprevisível como resplandecente, a cada segundo do futuro, ele também pode, esquecido e desprezado, vegetar às portas da cidade sob a figura de um mendigo. Nada assegura nem sua proximidade nem mesmo seu esplendor, nada garante sua vinda. As imagens da teologia dizem um sentido essencial, talvez o único, elas não constituem sua caução” (Jeanne Marie Gagnebin. *História e narração em Walter Benjamin*, p. 129).

⁴⁷⁷ Walter Benjamin. “Sobre o conceito da História”, p. 225.

em comum, o sofrimento humano. A muito conhecida frase de Benjamin “Nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie”⁴⁷⁸ alude a esse traço. Assim como para Benjamin, para Kurz também é fundamental “escovar a história a contrapelo”⁴⁷⁹ com vistas a iluminar esses sofrimentos reiteradamente impingidos.

Sufrimento como negatividade em Adorno: o não-idêntico

Proceder a esse “escovar a história a contrapelo” parece ter sido uma tarefa à qual se dedicou Theodor Adorno. A afirmação, na *Dialética do Esclarecimento*, de que “em toda a história até agora, o humano só floresceu sobre a barbárie que a humanidade justamente oculta”⁴⁸⁰, anuncia o programa de uma crítica que Adorno posteriormente desenvolveu em suas últimas obras – em especial na *Dialética Negativa* (1970) –, perscrutando o chamado não-idêntico. Susan Buck-Morss escreve que “ao invés de julgar a correção da consciência pela sua *identidade* com os interesses do proletariado (a consciência de classe “imputada” de Lukács), Adorno tinha como critério a *não-identidade* do sujeito individual com o mundo”⁴⁸¹. Já desde pelo menos a *Dialética do Esclarecimento*, identidade e não-identidade estão no cerne da discussão de Adorno acerca dos rumos do processo civilizatório. O princípio da identidade é localizado nos primórdios da civilização: frente à ameaça que constituía a natureza, o indiferenciado, para evitar a dissolução do eu e, no limite, a morte, os homens buscaram sempre, com vistas à autoconservação, afastar e suprimir as diferenças por meio da dominação da natureza exterior e de sua natureza interna. “Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu”⁴⁸² porque, para a civilização, “a vida no estado natural puro, a vida animal e vegetativa, constituía o perigo absoluto”⁴⁸³. O longo caminho da constituição da identidade requereu que a humanidade se submetesse “a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem”, e nesse trajeto sempre se fez presente um enorme “esforço para manter a coesão do ego”⁴⁸⁴.

⁴⁷⁸ Walter Benjamin. “Sobre o conceito da História”, p. 225.

⁴⁷⁹ Walter Benjamin. “Sobre o conceito da História”, p. 225.

⁴⁸⁰ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 76-77.

⁴⁸¹ Susan Buck-Morss. *The Origin of Negative Dialectics*, p. 84.

⁴⁸² Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 43.

⁴⁸³ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 42.

⁴⁸⁴ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 44. O eu idêntico desenvolve um profundo ódio em relação à “imagem do mundo pré-histórico superado e sua felicidade imaginária” (Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 28).

As “terríveis provações” a que se alude significaram sofrimentos, os quais, para Adorno, permitem o afloramento da não-identidade: “o não-idêntico nasce da experiência de sofrimento”⁴⁸⁵. O sofrimento “é resultado de uma coação”⁴⁸⁶, é “objetividade que pesa sobre o sujeito”⁴⁸⁷:

O sofrimento produzido socialmente é o signo de que a totalidade social se impõe cegamente aos sujeitos singulares. Na identidade crescente entre sociedade e indivíduo que resulta dessa imposição, o que se segue não é, como esperava Hegel, a reconciliação nem a liberdade, e sim a negatividade acabada: “assim a experimenta o indivíduo através de uma dor física e um sofrimento psíquico extremos”⁴⁸⁸.

No desenrolar da história, cada vez mais o todo social se impõe sobre os indivíduos. A evolução da divisão social do trabalho teve o sentido de um progresso da dominação, e inculcou nos homens o ritmo do trabalho “no compasso da maça e do porrete”⁴⁸⁹. A dominação “confere maior consistência e força ao todo social no qual se estabelece”, o que mostra a “unidade impenetrável da sociedade e da dominação”⁴⁹⁰. Já para fixar uma coordenação simples do trabalho como aquela existente no nomadismo foi necessária, como escrevem Adorno e Horkheimer, muita violência. Em fases históricas posteriores, a acentuação da divisão do trabalho assentada na dominação permite conceber imagens horripilantes dos tormentos pelos quais a humanidade passou. Se “a civilização desde o início procurou escapar” à inumanidade, o “eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade”⁴⁹¹. Todo furtar-se à “identificação com a objetividade” indica um “desajuste a partir do qual nos é possível desencadear um processo dinamizador”⁴⁹². Esse “desajuste” é, precisamente, a experiência de sofrimento.

Foi particularmente na arte que Adorno procurou descobrir um “reduto do possivelmente ‘não-idêntico’”⁴⁹³. A arte constituía para Adorno um terreno privilegiado para pesquisar a transpiração do não-idêntico, como já aparece nos anos 1940:

(...) é tão somente neste confronto com a tradição, que se sedimenta no estilo, que a arte encontra expressão para o sofrimento. O elemento graças ao qual a obra de arte transcende a realidade, de fato, é inseparável do estilo. Contudo, ele não consiste na realização da harmonia – a unidade problemática da forma e do conteúdo, do interior e do exterior, do

⁴⁸⁵ José Antonio Zamora. *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, p. 210.

⁴⁸⁶ José Antonio Zamora. *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, p. 212.

⁴⁸⁷ Theodor W. Adorno. *Dialéctica Negativa*, p. 28.

⁴⁸⁸ José Antonio Zamora. *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, p. 209-210. O trecho entre aspas é uma citação de Adorno que se encontra em “Postscriptum”, *Gesammelte Schriften* 8, p. 91.

⁴⁸⁹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 34.

⁴⁹⁰ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 34.

⁴⁹¹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 42.

⁴⁹² Mercè Rius. *T. W. Adorno: del sufrimiento a la verdad*, p. 56.

⁴⁹³ Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 108.

indivíduo e da sociedade –, mas nos traços em que aparece a discrepância, no necessário fracasso do esforço apaixonado em busca da identidade⁴⁹⁴.

Mais tarde, Adorno escreveu: “As obras de arte sintetizam elementos incompatíveis, não-identicos, em fricção uns com os outros”⁴⁹⁵. Tendo-se em conta que a “necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade”⁴⁹⁶, o pensamento que busca fazer isso não tenta aplanar o que sobressai, enquadrar aquilo que não se encaixa, que escapa – pelo contrário, a “consciência do desajuste”⁴⁹⁷ é o motor do procedimento crítico. Por essa razão, Adorno vê em Kafka um modelo para sua crítica⁴⁹⁸:

Em vez de curar a neurose, ele [Kafka] procura nela mesma a força que cura, a força do conhecimento: os estigmas com que a sociedade marca o indivíduo são interpretados como indícios da inverdade social, são lidos como o negativo da verdade. A força de Kafka é a da demolição. Diante do sofrimento incomensurável, ele derruba a fachada acolhedora, cada vez mais submetida ao controle racional⁴⁹⁹.

Tanto Mercè Rius quanto José Antonio Zamora frisam o papel desempenhado pelo corpo na elaboração adorniana, enquanto instância que permite aferir os sofrimentos impostos aos indivíduos. Zamora diz:

O valor das feridas sofridas pelo indivíduo para penetrar a negatividade e reconhecê-la como tal mostra a relevância da inervação corporal para o conhecimento. Essa inervação se comporta como um sismógrafo que registra a negatividade da sociedade nas experiências de sofrimento⁵⁰⁰.

Na leitura de Mercè Rius, para Adorno, o “sujeito experimenta os antagonismos reais em forma de sofrimento”⁵⁰¹, e a negatividade corresponde à “tradução do sofrimento que experimenta o homem atual perante a sociedade falsa, e que experimentava o homem primitivo perante a natureza bruta. Um procedimento para ultrapassar ambas formas de irracionalidade”⁵⁰².

Para Kurz, os homens nunca couberam à perfeição em suas formas sociais fetichistas, de modo que resistências e dissidências, muitas vezes soterradas, podem ser vistas como evidências do embate dos indivíduos com as constituições de fetiche. O não-identico de Adorno, com sua aposta na arte como *locus* no qual pode este ser encontrado,

⁴⁹⁴ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento*, p. 123.

⁴⁹⁵ Theodor W. Adorno. *Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften* 7, p. 263 *apud* José Antonio Zamora. *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, p. 219.

⁴⁹⁶ Theodor W. Adorno. *Dialéctica Negativa*, p. 28.

⁴⁹⁷ Mercè Rius. *T. W. Adorno: del sufrimiento a la verdad*, p. 85.

⁴⁹⁸ Cf. José Antonio Zamora. *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, p. 213.

⁴⁹⁹ Theodor W. Adorno. “Anotações sobre Kafka”, p. 247.

⁵⁰⁰ José Antonio Zamora. *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*, p. 213.

⁵⁰¹ Mercè Rius. *T. W. Adorno: del sufrimiento a la verdad*, p. 56-57.

⁵⁰² Mercè Rius. *T. W. Adorno: del sufrimiento a la verdad*, p. 97.

constitui uma abordagem que, nesse mesmo sentido, tem como objetivo dar expressão ao sofrimento causado pelo sistema social cego, atentando para as fissuras por meio das quais esse sofrimento pode ser apreendido. Kurz crê que, perscrutando seja a arte ou a história já escrita ou ainda a ser contada da vida cotidiana e das lutas de resistência⁵⁰³ – para ficarmos no terreno do capitalismo, resistência primeiramente contra sua imposição nos primórdios desse sistema (na Europa, as revoluções camponesas que, se por um lado visavam preservar da mudança um passado tradicional, por outro se constituíram nas primeiras oposições e críticas à brutalidade do mundo do valor) e, posteriormente, resistência por parte do operariado contra seu desenrolar, por mais que nesse caso estivesse já “contaminada” pelo modo de pensar e agir capitalistas –, é possível ter acesso ao negativo das constituições fetichistas.

Ontologia negativa e desfetichização

Robert Kurz e o grupo da antiga revista *Krisis* se debruçaram durante anos sobre uma crítica do trabalho. Ela se corporificou, por exemplo, no *Manifesto contra o trabalho*⁵⁰⁴, de 1999. Essa crítica tinha em mira uma certa reificação do conceito de trabalho, tanto por parte da sociedade do trabalho capitalista quanto por parte de autores do campo do marxismo. Nesse último caso, tratava-se da crítica a uma ontologia do trabalho. Essa ontologia do trabalho o encara como um fenômeno transhistórico e apenas submetido pelo capitalismo sob o princípio da valorização do valor; assim tomado, o trabalho se constitui em ponto de partida para a crítica ao capitalismo. Em linhas gerais, a crítica do trabalho que foi levada a cabo argumenta que a subsunção de atividades diversas sob a rubrica de trabalho é já um procedimento capitalista e mais correto seria chamar o trabalho sem mais de trabalho abstrato⁵⁰⁵. É da abstração trabalho que na verdade se trata ao se

⁵⁰³ “A investigação da *dissidência histórica* (...) constitui um campo importante em uma teoria da história e em uma historiografia voltadas à crítica do valor e da cisão [sexual] e à crítica do Esclarecimento, que ainda deveria ser colocada em destaque” (Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 108).

⁵⁰⁴ Ver Grupo *Krisis*. *Manifesto contra o trabalho*.

⁵⁰⁵ “Trabalho não é, de modo algum, idêntico ao fato de que os homens transformam a natureza e se relacionam através de suas atividades. Enquanto houver homens, eles construirão casas, produzirão vestimentas, alimentos, tanto quanto outras coisas, criarão filhos, escreverão livros, discutirão, cultivarão hortas, farão música etc. Isto é banal e se entende por si mesmo. O que não é óbvio é que a atividade humana em si, o puro ‘gasto de força de trabalho’ sem levar em consideração qualquer conteúdo e independente das necessidades e da vontade dos envolvidos, torne-se um princípio abstrato que domina as relações sociais. (...) Somente o moderno sistema produtor de mercadorias criou, com seu fim em si mesmo da transformação permanente de energia humana em dinheiro, uma esfera particular, ‘dissociada’ de todas as outras relações e abstraída de qualquer conteúdo, a esfera do assim chamado trabalho – uma esfera da atividade dependente incondicional, desconectada e robótica, separada do restante do contexto social e obedecendo a uma abstrata

referir a trabalho simplesmente. Marx dá pistas nesse sentido quando escreve sobre a “indiferença em relação ao gênero de trabalho determinado” nos Estados Unidos de sua época, onde “a abstração da categoria ‘trabalho’, ‘trabalho em geral’, trabalho *sans phrase* (sem rodeios), ponto de partida da Economia moderna, torna-se pela primeira vez praticamente verdadeira”⁵⁰⁶. A crítica da ontologia do trabalho se ampliou, nos textos mais recentes de Kurz, no sentido de uma crítica do Esclarecimento⁵⁰⁷. Kurz passa a elaborar então uma crítica da ontologia burguesa da história, da ontologia do progresso, do próprio pensamento iluminista enquanto expressão teórica da abstração prática do valor.

Assim, vê-se que muito da construção da teoria de Kurz se fez em torno da crítica de procedimentos ontológicos. Contudo, em sua formulação do fetichismo como conceito expandido, aparece um “momento ontológico”⁵⁰⁸. Qual poderia ser o estatuto de tal momento ontológico num pensamento tão marcado pela crítica à ontologia? Os textos de Kurz frisam a negatividade da construção da história de relações de fetiche. Trata-se de um “todo negativo e descontínuo de relações [*gebrochenen negativen Ganzen von Verhältnissen*]”, no qual os processos sociais se desenvolvem “de formas historicamente diversas”⁵⁰⁹. Essa ontologia não é afirmativa, ao contrário da ontologia do trabalho ou da ontologia burguesa do Esclarecimento: mais bem é negativa. É um procedimento crítico para revelar, levando em conta as diferenças e as particularidades das condições que engloba, o traço comum que as une, ou seja, o sofrimento provocado pela dominação por *constructos* heterônomos dos quais não se tem consciência. O negativo aqui diz respeito a reunir num mesmo todo condições diversas apenas para delas extrair e pôr em relevo seu aspecto opressivo⁵¹⁰. Essa negatividade opera no plano teórico e visa expor os sofrimentos, os estados alienados e as coerções, que constituem impedimentos da livre fruição da vida sensível. O caráter dessa elaboração, porém, é o de uma construção em andamento. Apesar de Kurz argumentar pela proximidade entre formas diversas de fetiche, não tiveram lugar estudos específicos sobre elas dentro dessa perspectiva. Kurz remete isso a algo ainda a ser elaborado. Não se encontra pronto nem um método para tal nem, muito menos, portanto,

racionalidade funcional de ‘economia empresarial’, para além das necessidades” (Grupo Krisis. *Manifesto contra o trabalho*, p. 27-28).

⁵⁰⁶ Karl Marx. *Para a crítica da economia política*, p. 42-43.

⁵⁰⁷ Especialmente Robert Kurz. “Blutige Vernunft”; “Negative Ontologie”; “Tabula Rasa”. Esses ensaios podem ser lidos como uma trilogia dedicada à crítica ao Esclarecimento.

⁵⁰⁸ Robert Kurz. “Negative Ontologie”, p. 38.

⁵⁰⁹ Robert Kurz. “Negative Ontologie”, p. 38.

⁵¹⁰ “O capitalismo não é a ‘continuação da religião por outros meios’, e muito menos uma reprodução de ‘práticas mágicas’; mas, em outro nível de abstração, tem uma comunhão negativa com a constituição religiosa” (Robert Kurz. “Geschichte als Aporie. Zweite Folge”).

resultados advindos de pesquisas que se aprofundaram nessas formas com vistas à sua comparação.

O sofrimento humano como fundamento negativo para uma abordagem abrangente que constrói um todo negativo leva Kurz a sustentar que esse aspecto de sua teoria constitui sim uma ontologia, mas uma ontologia negativa [*negative Ontologie*].

Ela [ontologia negativa] apenas é abrangente enquanto conceito que designa um todo negativo e descontínuo de relações em que, de formas historicamente diversas, se desenvolve a contradição entre os indivíduos sensíveis-sociais e a sua própria forma negativa de constituições de fetiche, sendo, através de tormentosas lutas, consecutivamente reformulada. Aqui não vigora nenhuma lei natural teleológica nem nenhum plano divino, tratando-se antes de um contínuo, descontínuo nas suas transformações históricas, de formas sociais em desavenças consigo próprias, em que ocorrem metamorfoses repentinas que não obedecem a nenhuma lei mecânica, pois são produtos da consciência a debater-se consigo própria [*Produkte des Bewusstseins in seiner Auseinandersetzung mit sich selbst*] e com a natureza, e não processos que apenas se desenrolam na natureza. (...) o momento da ontologia negativa, que reflete este contínuo negativo, (...) constitui o momento de uma crítica que sabe e leva em conta nas suas reflexões a posição histórica em que ela própria se situa (...)⁵¹¹.

O desencontro entre os “indivíduos sensíveis sociais” e sua “forma negativa de constituições de fetiche” não é outra coisa senão o modo como a ótica de Kurz vê a relação entre indivíduo e sociedade. A crítica ampliada do fetichismo, com sua idéia central de matrizes apriorísticas autonomizadas cujo corolário é uma ontologia negativa, traz consigo uma específica interpretação dessa relação. Para a crítica das constituições de fetiche, enquanto o desencontro entre indivíduo e sociedade numa formação social dirigida pela religião se dá por meio da vida heterônoma guiada pelo *corpus* de crenças, rituais e interdições produzido pelos homens mas autonomizado no desenrolar do processo social, no capitalismo a “casca obrigatória” à qual há que dolorosamente se amoldar é o valor, a presente configuração de fetiche em que o indivíduo está subsumido. O indivíduo sob o fetichismo do valor constitui, para Kurz, a forma do sujeito moderno. Essa é a razão de sua teoria não considerar indivíduo e sujeito como sinônimos, pois aponta que a noção de sujeito, tal como construída pela filosofia iluminista na aurora da modernidade, significa já a individualidade abstrata do sistema produtor de mercadorias. Na forma do sujeito moderno se move, portanto, a tensão entre indivíduo e sociedade num contexto de prevalência da lógica do valor – a crítica da forma sujeito contém em si também a crítica de todas as relações de fetiche anteriores⁵¹². Tanto sob o valor quanto sob outras relações de fetiche, Kurz julga que o indivíduo não cabe na “casca” em que vive. Essa

⁵¹¹ Robert Kurz. “Negative Ontologie”, p. 38.

⁵¹² Cf. Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 105.

impossibilidade de se ajustar totalmente é algo que o não-idêntico adorniano procura trazer à luz.

A crítica que opera tendo em conta o sofrimento não possui “um critério [*Maßstab*] positivo apriorístico, (...) nunca é segura”⁵¹³. Mais bem, concebe que um “sofrimento vivido pode tornar-se ponto de partida e parâmetro negativo da crítica” e que apenas “através da negação, como possível consequência (mas não necessária nem garantida) do sofrimento, pode ser alcançado um estado positivo qualitativamente novo, na conversão positiva da própria negação”⁵¹⁴. Essa negação constitui uma “*negação emancipatória*”⁵¹⁵. De maneira bastante distinta da obsessão de Habermas pela normatividade da crítica⁵¹⁶, Kurz assevera que o tratamento crítico do “conteúdo empírico” do sofrimento pode oferecer à crítica um “ponto de vista *virtual* ‘situado do lado de fora’ [*virtuellen Standpunkt ,außerhalb’*”⁵¹⁷, o que o leva a procurar explicitar o que seria essa virtualidade, e como esta permite pensar a relação entre teoria e prática:

“Virtualidade” aqui não significa a indiferença no sentido pós-moderno de um “anything goes” ou o nivelamento da diferença entre a realidade e a representação midiática, mas a auto-percepção distanciada e crítica no seio da ainda não superada realidade capitalista constituída pela lógica do valor e da cisão [*wert-enspaltungslgisch konstituierten Realitt*]; assunção, pois, de um distanciamento face à destrutiva “capacidade de distanciamento” capitalista. “Virtual” nesse sentido é o que a crítica é pela sua essência, pois afinal se trata da negação por meio do pensamento [*gedankliche Negation*] de uma relação real ainda não superada. Pode-se ainda estar “apanhado” nessa situação em termos reais, mas negá-la com base na sua experiência de sofrimento [*Leidenserfahrung*], isto é, assumir um ponto de vista transcendente, em termos ideais ou virtuais, de onde a crítica quer se tornar prática. (...) O ponto de vista virtual da crítica, nesse sentido tudo menos pós-moderno, permite, por um lado, que se inicie um certamente difícil *processo de transformação prática*, desde o próprio comportamento cotidiano até à revolução [*Umwälzung*] das instituições sociais. No entanto, o fato de esse processo prático evoluir de um modo contraditório, descontínuo, etc., não altera em nada o fato de o ponto de vista virtual da crítica permitir, por outro lado, que, no relativamente independente *campo da teoria*, (...) [a crítica] já se desenvolva nos seus princípios fundamentais e se formule com toda a acuidade e em todos os aspectos essenciais; ainda que essa crítica não possa ser exaustiva, porque apenas encontra a sua forma definitiva nas experiências da prática negatória⁵¹⁸.

Todo esse desenvolvimento teórico é embebido do caráter negativo de uma construção que se recusa terminantemente a apresentar fórmulas ou a dizer de antemão

⁵¹³ Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 117.

⁵¹⁴ Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 117.

⁵¹⁵ Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 124.

⁵¹⁶ Ver Jürgen Habermas. *O discurso filosófico da modernidade* para uma posição sumarizada sobre essa questão.

⁵¹⁷ Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 126.

⁵¹⁸ Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 126-127.

como tal ou qual acontecimento se daria. “Fazer saltar [*Das Aufsprengen*] o contínuo das relações de fetiche (...) é em si *puramente negativo*; trata-se unicamente de *se livrar de algo*, nomeadamente da forma de coação de uma generalidade formal abstrata, violadora de qualquer referência a conteúdos”⁵¹⁹, escreve Kurz. Se o horizonte é a superação da coação fetichista do valor, Kurz não aponta portadores pré-determinados que a levariam a cabo nem estratégias para conduzi-la. O que sim se pode dizer é que a relação de fetiche, dado ser “ela própria feita pelos seres humanos, sendo diariamente reproduzida pelos indivíduos através da sua própria atuação”, comporta, exatamente por esse motivo, “contraditoriedade interna” [*inneren Widersprüchlichkeit*] e “áreas de fricção” [*Reibungsflächen*]⁵²⁰. A elaboração de Kurz considera a “determinação da vontade” e a “dimensão da ação” com “referência à relação da constituição fetichista, e, portanto, num contexto de conjunto de determinações da forma”⁵²¹.

Em cada situação dada, existem também *alternativas de ação* no interior da constituição de fetiche [*Fetischverfasstheit*], cuja forma de desenvolvimento de modo nenhum coincide com uma pura objetividade. As “coações objetivas” [„*Sachzwänge*“] fetichistas efetivamente existem, mas a forma do seu desenvolvimento não se encontra estabelecida linearmente e pode ser disputada. (...) Tanto a resolução em pura objetividade como a resolução em puras relações de vontade malogram igualmente a dialética da constituição de fetiche [*Fetisch-Konstitution*]⁵²².

Se a todo tempo se desenrolam ações que não coincidem com a constituição fetichista, ainda que não estejam em condições de rompê-la – “o que só é possível no contexto de uma superação [*Überwindung*] consciente das relações de fetiche por toda a sociedade”⁵²³ –, o espaço da transformação histórica, no âmbito da crítica de Kurz, é mediado pelo fato de que “existe essa dialética imanente de objetivação fetichista, por um lado, e ações de vontade dos indivíduos de modo nenhum determinadas sem exceção, por outro”⁵²⁴.

O pensamento crítico de Kurz, como se tentou mostrar, tem como traço principal uma atitude de não-concessão ao capitalismo e sua categoria de base, o valor. A partir de uma crítica ao presente histórico em que vige a dominação da abstração do valor, Kurz avançou em direção à idéia de constituições de fetiche que sucessivamente impuseram sofrimentos. As distintas formações sociais implicam em diferentes modos de viver, mas, essa é a tese de Kurz, a segunda natureza, o âmbito do social, conteve sempre uma zona

⁵¹⁹ Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 111.

⁵²⁰ Robert Kurz. “Geschichte als Aporie. Zweite Folge”.

⁵²¹ Robert Kurz. “Geschichte als Aporie. Zweite Folge”.

⁵²² Robert Kurz. “Geschichte als Aporie. Zweite Folge”.

⁵²³ Robert Kurz. “Geschichte als Aporie. Zweite Folge”.

⁵²⁴ Robert Kurz. “Geschichte als Aporie. Zweite Folge”.

obscura não-tematizada. Essa zona corresponde ao fetichismo que, como componente da socialização de cada um desde o nascimento, pré-forma as consciências e, justamente por isso, não é consciente (marcadamente o que o faz ser chamado de matriz apriorística autonomizada). Com isso, a crítica ampliada do fetichismo chega à conclusão de que aparentemente nunca houve sociedades sem formas de fetiche. Frente à constatação da presença de constituições de fetiche e dos correspondentes sofrimentos por elas impostos, Kurz aposta numa ruptura com esse estado de coisas – como na *Unterbrechung* benjaminiana, uma tal ruptura ao mesmo tempo explode o contínuo da história –, a qual implicaria em tematizar o não-tematizado, tomar consciência no que diz respeito à zona sombria que faz parte da segunda natureza. Essa ruptura significa para Kurz a desfetichização da sociedade. Como o mundo em que hoje nos encontramos é o mundo capitalista da valorização do valor, o rompimento atual é com o fetiche do valor – é, pois, esse o significado contemporâneo da desfetichização.

Trata-se da abolição dos *sofrimentos desnecessários* e dos *produzidos pela própria sociedade*, da *maneira de lidar* tanto com os conteúdos naturais como com os histórico-sociais; e não da positividade abstrata e destrutiva de um mundo totalmente novo como a que resulta da arrogância do imperativo da valorização e da sua forma vazia e auto-referente. (...). A ruptura [*Bruch*] na sua negatividade é muito mais modesta, mas precisamente por isso também tem um maior alcance: não contém outra coisa senão a *desfetichização* [Entfetschisierung] e, com isso, a *desformalização* [Entformalisierung] da consciência social⁵²⁵.

⁵²⁵ Robert Kurz. “Tabula Rasa”, p. 112.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W.. “Anotações sobre Kafka”. In: ADORNO, Theodor W.. *Prismas: crítica cultural e sociedade* [1969]. São Paulo, Editora Ática, 1998.

_____. *Dialéctica Negativa* [1970]. Madrid, Ediciones Akal, 2005.

AGOSTI, Aldo. “As correntes constitutivas do movimento comunista internacional”. In: JOHNSTONE, Monty *et alii* [coord.: Eric Hobsbawm]. *História do marxismo VI* [1980]. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

ALEXANDER, Jeffrey C.. *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II*. New York, Columbia University Press, 1987.

ANDERSON, Perry. “Considerações sobre o marxismo ocidental” [1976]. In: ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental / Nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2004.

BACHUR, João Paulo. *Distanciamento e crítica: limites e possibilidades da teoria de sistemas de Niklas Luhmann*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH-USP, 2009.

BECHMANN, Gotthard e STEHR, Nico. “Niklas Luhmann”. In: *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, 13(2), novembro de 2001.

BEETHAM, David. *Max Weber y la teoría política moderna* [1974]. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

BENJAMIN, Walter. “Kapitalismus als Religion”. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, Bd. VI. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

_____. “Sobre o conceito da História” [1940]. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura - Obras Escolhidas - volume 1*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

BRUNI, José Carlos. “Foucault: o silêncio dos sujeitos”. In: *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, 1(1), 1º semestre de 1989.

BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York, The Free Press, 1977.

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1979.

_____. “Adorno e a teoria crítica da sociedade”. In: COHN, Gabriel (org.). *Theodor W. Adorno* [1986] (Coleção Grandes Cientistas Sociais). São Paulo, Editora Ática, 1994.

DOSSE, François. *História do estruturalismo, vol. I: O campo do signo – 1945/1966* [1992]. Bauru, Edusc, 2007.

_____. *História do estruturalismo, vol. II: O canto do cisne – de 1967 a nossos dias* [1992]. Bauru, Edusc, 2007.

EXIT!. “Kapitalismuskritik für das 21. Jahrhundert. Mit Marx über Marx hinaus: Das theoretische Projekt der Gruppe ,EXIT!’” [Março de 2007]. Disponível na internet: <http://www.exit-online.org> [extraído em 25/03/2007]. 2007.

FAUSTO, Ruy. “Abstração real e contradição: sobre o trabalho abstrato e o valor”. In: FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo I*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

FETSCHER, Iring. *Karl Marx e os marxismos: da filosofia do proletariado à visão proletária do mundo* [1967]. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.

FORSTER, Ricardo. *W. Benjamin – Th. W. Adorno: El ensayo como filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1991.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história” [1971]. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder* [1979]. Rio de Janeiro, Graal, 1995 [organização de Roberto Machado].

FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje* [1986]. São Paulo, Brasiliense, 2004.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo / Campinas, Editora Perspectiva / FAPESP / Editora da UNICAMP, 1994.

_____. “Homero e a *Dialética do Esclarecimento*”. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo, Editora 34, 2006.

GRESPLAN, Jorge Luis da Silva. *O negativo do capital: O conceito de crise na crítica de Marx à economia política* [1996]. São Paulo, Editora Hucitec / FAPESP, 1999.

GRUPO KRISIS. *Manifesto contra o trabalho*. São Paulo, LABUR/Depto. de Geografia/FFLCH/USP, Cadernos do LABUR nº 2, jul. 1999 [tradução de Heinz Dieter Heidemann].

GUIGOU, Jacques et WAJNSZTEJN, Jacques. *L'évanescence de la valeur. Une présentation critique du Groupe Krisis*. Paris, L'Harmattan, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social* [1981]. Madrid, Taurus, 2003.

_____. *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista* [1981]. Madrid, Taurus, 2003.

_____. *O discurso filosófico da modernidade* [1985]. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

HORKHEIMER, Max. “Teoria tradicional e teoria crítica” [1937]. In: HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W.. *Textos Escolhidos - Max Horkheimer, Theodor W. Adorno* (Os Pensadores). São Paulo, Nova Cultural, 1989.

_____. *Eclipse da razão* [1947]. São Paulo, Centauro Editora, 2000.

HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W.. *Dialética do Esclarecimento* [1947]. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.

JAPPE, Anselm. “Sobre o livro de Roman Rosdolsky” [2002]. Disponível na internet: <http://antivalor.atspace.com/indice.htm> [extraído em 09/11/2006]. 2002.

_____. *As aventuras da mercadoria: Para uma nova crítica do valor* [2003]. Lisboa, Antígona, 2006.

KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia* [1923]. Porto, Edições Afrontamento, 1977.

KURZ, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial* [1991]. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999.

_____. “Subjektlose Herrschaft. Zur Aufhebung einer verkürzten Gesellschaftskritik”. In: *Krisis – Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, 13, Bad Honnef, 1993.

_____. “Até a última gota”. In: *Mais!, Folha de São Paulo*. São Paulo, 24 de agosto de 1997, p. 5.

_____. *Os últimos combates*. Petrópolis, Vozes, 1997.

_____. “Die Schicksale des Marxismus – Marx lesen im 21. Jahrhundert”. In: KURZ, Robert. *Marx lesen!. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, Eichborn, 2001.

_____. “Blutige Vernunft. 20 Thesen gegen die sogenannte Aufklärung und die westlichen Werte”. In: *Krisis – Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, 25, Bad Honnef, 2002.

_____. “Negative Ontologie. Die Dunkelmänner der Aufklärung und die Geschichtsmetaphysik der Moderne”. In: *Krisis – Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, 26, Bad Honnef, 2003.

_____. “Tabula Rasa. Wie weit soll, muss oder darf die Kritik der Aufklärung gehen?”. In: *Krisis – Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, 27, Bad Honnef, 2003.

_____. *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte*. Bad Honnef, Horlemann Verlag, 2004.

_____. *Com todo vapor ao colapso*. Juiz de Fora, Editora UFJF/Pazulin, 2004.

_____. “Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Erster Teil: Die negative historisch-gesellschaftliche Qualität der Abstraktion ‚Arbeit‘”. In: *EXIT! – Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 1, Bad Honnef, 2004.

_____. “Die Substanz des Kapitals. Abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Realmetaphysik und die absolute innere Schranke der Verwertung. Zweiter Teil: Das Scheitern der arbeitsontologischen marxistischen Krisentheorie und die ideologischen Barrieren gegen die Weiterentwicklung radikaler Kapitalismuskritik”. In: *EXIT! – Krise und Kritik der Warengesellschaft*, 2, Bad Honnef, 2005.

_____. “Geschichte als Aporie. Vorläufige Thesen zur Auseinandersetzung um die Historizität von Fetischverhältnissen. Erste Folge” [09/08/2006]. Disponível na internet: <http://www.exit-online.org/text1.php?tabelle=aktuelles&index=8> [extraído em 16/01/2007]. 2006.

_____. “Geschichte als Aporie. Vorläufige Thesen zur Auseinandersetzung um die Historizität von Fetischverhältnissen. Zweite Folge” [04/09/2006]. Disponível na internet: <http://www.exit-online.org/text1.php?tabelle=aktuelles&index=8> [extraído em 16/01/2007]. 2006.

_____. “Geschichte als Aporie. Vorläufige Thesen zur Auseinandersetzung um die Historizität von Fetischverhältnissen. Dritte Folge” [24/05/2007]. Disponível na internet: <http://www.exit-online.org/text1.php?tabelle=aktuelles&index=8> [extraído em 29/03/2008]. 2007.

_____. “A ruptura ontológica: Antes do início de uma outra história mundial”. In: CEVASCO, Maria Elisa e OHATA, Milton (org.). *Um crítico na periferia do capitalismo: reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *O imperialismo: fase superior do capitalismo* [1917]. São Paulo, Centauro, 2005.

LÖWY, Michael. “O capitalismo como religião”. In: *Mais!, Folha de São Paulo*. São Paulo, 18 de setembro de 2005.

LUHMANN, Niklas. *Introducción a la teoría de sistemas*. México, Universidad Iberoamericana, 1996 [Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate].

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista* [1923]. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

MARCUSE, Herbert. *Marxismo soviético: uma análise crítica* [1958]. Rio de Janeiro, Editora Saga, 1969.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista* [1848]. São Paulo, Boitempo Editorial, 1998.

MARX, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* [1939-1941/1953]. London, Penguin Books, 1993.

_____. *Para a crítica da economia política* [1859] (Os Pensadores). São Paulo, Nova Cultural, 1999.

_____. *O Capital* [1ª edição: 1867] (Os Economistas), Livro Primeiro, vol. I. São Paulo, Nova Cultural, 1988.

_____. *O Capital* [1894] (Os Economistas), Livro Terceiro, vol. IV. São Paulo, Nova Cultural, 1988.

_____. *O Capital* [1894] (Os Economistas), Livro Terceiro, vol. V. São Paulo, Nova Cultural, 1988.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética* [1955]. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

MUSSE, Ricardo. “Marxismo: ciência revolucionária ou teoria crítica?”. In: ANTUNES, Ricardo e RÊGO, Walquiria D. L. (org.). *Lukács: um Galileu no século XX*. São Paulo, Boitempo Editorial, 1996.

_____. *De socialismo científico a teoria crítica: modificações na autocompreensão do marxismo entre 1878 e 1937*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH-USP, 1997.

_____. “A dialética como método e filosofia no último Engels”. In: *Crítica Marxista*. São Paulo, nº 5, 1997.

_____. “Teoria e prática”. In: LOUREIRO, Isabel Maria e MUSSE, Ricardo (org.). *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo, UNESP, 1998.

_____. “Sistema e método no último Engels”. In: *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*. São Paulo, nº 30, 1999.

NETTO, José Paulo. *Capitalismo e reificação*. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

NEVES, Rômulo Figueira. *Acomplamento estrutural, fechamento operacional e processos sobrecomunicativos na teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH-USP, 2005.

PARKER, Geoffrey. *The military revolution: military innovation and the rise of the West – 1500-1800* [1988]. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

PARSONS, Talcott. *The Structure of Social Action*. New York, McGraw-Hill Book Company, 1937.

POLLOCK, Friedrich. “State Capitalism: its possibilities and limitations” [1941]. In: ARATO, Andrew & GEBHARDT, Eike. *The Essential Frankfurt School Reader* [1978]. New York, Continuum, 2000.

POSTONE, Moishe. *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory* [1993]. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

_____. “Rethinking Marx (in a Post-Marxist World)”. In: CAMIC, Charles (ed.). *Reclaiming the Sociological Classics*. Malden, Blackwell Publishers, 1998.

PUZONE, Vladimir Ferrari. *Da revolução à integração: a trajetória do proletariado vista por Max Horkheimer*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH-USP, 2008.

RIUS, Mercè. *T. W. Adorno: del sufrimiento a la verdad*. Barcelona, Editorial Laia, 1985.

ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx* [1968]. Rio de Janeiro, EDUERJ/Contraponto, 2001.

RUBIN, Isaak Illich. *A teoria marxista do valor* [1924]. São Paulo, Editora Polis, 1987.

SCHOLZ, Roswitha. “O valor é o homem: Teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos” [1992]. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, nº 45, julho de 1996.

TORRES, João Carlos Brum. *Valor e forma do valor: um ensaio crítico sobre os fundamentos categoriais da economia política marxista*. São Paulo, Símbolo, 1979.

TRENKLE, Norbert. “Gebrochene Negativität. Anmerkungen zu Adornos und Horkheimers Aufklärungskritik”. In: *Krisis – Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, 25, Bad Honnef, 2002.

VALLEJOS, Arturo. “¿Es posible una teoría de la sociedad para la observación de América Latina?: Entrevista con Javier Torres Nafarrate sobre la propuesta teórica de Niklas Luhmann”. In: *Andamios – Revista de Investigación Social*. México, año 1, número 2, junio de 2005.

WEBER, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* [1922]. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política* [1986]. Rio de Janeiro, DIFEL, 2002.

ZAMORA, José Antonio. *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie*. Madrid, Editorial Trotta, 2004.

Fontes na internet

<http://www.exit-online.org>

<http://obeco.planetaclix.pt>

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)