

# Entre ruína e desespero

## Negação e constituição do sujeito em Robert Kurz e Slavoj Žižek

Cláudio R. Duarte

Raphael F. Alvarenga

*Andrea Sarti* – É tanto o ganho quando um só  
que seja levanta e diz NÃO!

Bertolt Brecht, *Vida de Galileu* (1939)

Todo protesto tem a sua fecundidade. O que é  
estéril é querer reduzir o homem ao seu protesto.

Albert Camus, última entrevista (1959)

Parece não haver dúvida que o conceito de sujeito é o mais controverso da crítica social contemporânea, dita pós-metafísica. O problema começa pela determinação precisa dos termos e do referente em debate. Afirmado e negado na teoria e na prática, arriscamo-nos a uma discussão entre surdos se não apontarmos, a cada passo, o sentido histórico da coisa mesma e de seus termos. Sobre esse ponto, em dois críticos do capitalismo avançado, temos posições diametralmente opostas: a *afirmação incondicional do sujeito*, no filósofo esloveno Slavoj Žižek, e a *negação incondicional da forma-sujeito*, no teórico alemão Robert Kurz, infelizmente falecido julho passado. Sem buscar uma falsa harmonização, talvez seja possível jogar um contra o outro a fim de revelar as unilateralidades e os passos em falso no campo da ideologia contemporânea.

Voltando um pouco aos termos históricos da discussão, digamos então que no Marx da maturidade o conceito de sujeito não figura no primeiro plano, como fundamento *a priori*, mas é sempre *pressuposto* em cada ato dos agentes sociais (por isso mesmo são “suportes” das relações burguesas), referindo-se à esfera social da consciência, das necessidades e paixões, dos valores éticos e estéticos etc., em cada indivíduo moderno. Para Marx, sem dúvida, este se põe somente a partir do século

XVIII, com a constituição interna dos pressupostos do modo de produção capitalista (propriedade privada dos meios de produção e produção mercantilizada). Mas, inversão suprema, o sujeito efetivo predominante era o próprio Capital como totalidade cega e negativa em movimento, o “sujeito automático” da valorização do valor. A crítica materialista pergunta-se não mais pelo sujeito burguês isolado e sua consciência, mas pela práxis social e as formas estruturais que a condicionam. Já em Marx, portanto, temos a crítica do sujeito moderno, este como parte da “ideologia alemã” e das “robinsonadas” da economia política clássica. No entanto, Marx não eliminava simplesmente o conceito. Porque também o proletariado era um “sujeito-sujeitado” a ser negado/conservado/elevado (*aufgehoben*), isto é, *pressuposto* na práxis revolucionária da classe que *suprimiria* dialeticamente a dominação capitalista e a si mesma como classe. O que equivalia a uma posição do “homem” como indivíduo livremente associado a outros indivíduos, para além da “pré-história da sociedade humana”. Como tal, esse sujeito *pressuposto* (e que não tinha nada de um *a priori* transcendental) era pouco problemático para Marx, pois, vivendo sob condições opressivas e miseráveis evidentes, ele parecia muito pouco sujeito à ideologia liberal da propriedade, da igualdade e da liberdade. O entrave principal era a construção da práxis comunista e menos a consciência ou o indivíduo que, além de ter de lutar para sobreviver (luta econômica), parecia propenso à luta pela emancipação social (luta política). Apesar de tudo, Marx em certos momentos pagou seu tributo ao otimismo do sujeito do Esclarecimento e à ilusão da História e do progresso irrefreável.

É a partir de Lukács que a questão do sujeito retorna ao primeiro plano como problema, sob o contexto de noções opostas como reificação e consciência de classe revolucionária – a “consciência imputável” ao proletariado através da práxis organizada pelo Partido leninista. A reificação, como falsa consciência e experiência degradada do trabalho capitalista, seria finalmente dissolvida pelo movimento social organizado. A reificação radical não eliminava a “alma” proletária, que parecia resistente e mesmo “ontologicamente” revolucionária, ao modo do Espírito hegeliano, quando despertada pelo Partido e dirigida pelo Estado socialista. É claro que Lukács falava no calor da hora da Revolução Russa. Já nos anos 1930 e 40, Adorno e Horkheimer não alimentavam mais tal esperança no proletariado e muito menos no Partido como representante do sujeito revolucionário. Ainda se tratava de revelar o não-idêntico no mundo, mas não

era fácil “encontrá-lo” na práxis histórica, sistema soviético incluso, ou na racionalidade do indivíduo moderno, que se revela como parte de um sistema de total ofuscamento, virando membro da massa de trabalho reproduzida pela indústria cultural ou, no limite, conduzida ao delírio antisemita e a Auschwitz. Daí a busca do *sujeito potencial – suprimido, conservado e elevado como momento* – na esfera da teoria crítica da sociedade e da obra de arte radical, como refúgios de experiência do não-idêntico e de contato com o possível “reino da liberdade” – bloqueado pela produção fetichista, reforçada pela política e pela cultura administrada, do sistema social repressivo.

Esta a atualidade, a nosso ver, da crítica marxiana e frankfurtiana, e que Kurz, em certo sentido, acompanha de perto: o sujeito por certo tem parte com a ideologia iluminista, é um suporte/apêndice da maquinaria social, mas também, na realidade, algo muito menos que isso quando se degrada a puro objeto, no limite ficando aquém do contrato social e toda lógica de reconhecimento como sujeito burguês no interior da sociedade civil, como massa “supérflua” e “sem valor”, administrada pelo “estado de exceção” mundial. Kurz, então, busca negar em bloco a forma-sujeito como parte integral e sem resto da lógica do valor. A tarefa de Žižek, por outro lado, é tematizar, com o auxílio do retorno a Hegel e à psicanálise lacaniana, um sujeito do inconsciente e da pulsão, que Marx e Kurz, talvez Adorno, pouco ou nada compreenderam, um sujeito supostamente além da coordenadas simbólicas e imaginárias da realidade atual, embora ele se preocupe relativamente pouco com as questões objetivas da economia política e da práxis social efetiva.

Os dois autores avançam como ninguém pontos teóricos fundamentais a partir de Hegel, Marx, Freud, Adorno e Lacan. Nossa questão fundamental, como dito, é um confronto dialético entre os dois lados: *o que parece faltar de “sujeito” a Kurz, falta de “objeto” a Žižek*. De um lado, o diagnóstico da ruína, que parece levar a nada, a não ser por uma ruptura prática que pressupõe ainda alguma forma de “sujeito”, mas que infelizmente é reprimido como conceito, não dá as caras e não ousa dizer o seu nome; do outro lado, certo desespero, que parece redundar nas mesmas ruínas, mas com o perigo mortal de estetizá-las.

## I.

Desde a publicação de *O sublime objeto da ideologia* (1989), seu primeiro livro traduzido em inglês, Slavoj Žižek vem se destacando na cena intelectual europeia e mundial, dentro e fora da academia. Juntamente com o amigo francês Alain Badiou, faz parte de uma ala da esquerda que, mesmo após o colapso do bloco soviético, “não teme dizer seu nome”. Obviamente, não se deve apenas a este feito, que no mundo de hoje se tornou uma audácia, nem simplesmente ao misto de gênio e louco que parece encarnar de bom grado, a ascensão meteórica do filósofo universitário de Ljubljana a *pop star* internacional, condição que parece assumir, aí nem sempre de bom grado, com as contradições que ela implica. Além de não perder de vista uma visão radical de transformação social num momento em que por toda parte se celebrava a “globalização neoliberal” como “fim da história”, sua obra prolífica – nada menos que 75 livros publicados, com traduções em várias línguas, compondo um mosaico impressionante do universo intelectual, cultural e político contemporâneo – se caracteriza de modo geral por um vaivém vertiginoso entre o exercício de sofisticada especulação filosófica e um sem número de exemplificações provenientes no mais das vezes do universo cultural *pop*, pelos curto-circuitos eletrizantes entre este e a alta cultura, pelas passagens incessantes de uma coisa na outra, do pensamento altamente abstrato à mais reles empiria hollywoodiana e vice-versa, tudo sempre apimentado com provocadoras piadas politicamente incorretas, excêntricas anedotas pessoais e associações nada evidentes, muito embora instigantes, entre fenômenos os mais díspares – como a que estabelece uma relação entre a previsão do tempo e o racismo, ou entre produtos pós-modernos desprovidos de substância, como o café sem cafeína, a cerveja sem álcool ou o sorvete sem gordura, e o sonho de intelectuais de esquerda de terem uma revolução sem derramamento de sangue, ou ainda a que parte de uma análise minuciosa da forma e do funcionamento de vasos sanitários europeus a fim de distinguir diferenças essenciais nos comportamentos ideológicos cotidianos alemão, francês e anglo-saxão e por aí desmentir as declarações de que viveríamos num mundo pós-ideológico. Acresce que a experiência do socialismo real e a posição periférica de seu país em relação à Europa ocidental parecem ter fornecido a seu pensamento um gume crítico que o distingue de seus pares europeus do Ocidente, boa parte dos quais, mesmo à esquerda, segue ainda

hoje iludida pelo breve intervalo de bonança keynesiana do pós-Guerra e seu desejado retorno. Unindo com bastante liberdade e inteligência um bom conhecimento da tradição hegeliano-marxista a uma formação sólida em psicanálise lacaniana, Žižek traz à tona coisas que pareciam ter saído de cena ou ficado fora de moda desde os anos 70, a começar pela complicada e polêmica relação entre teoria social e psicologia, crítica da economia política e crítica da economia libidinal, com o quê põe de volta no centro do debate duas questões correlatas e da mais fundamental importância: a questão do *sujeito* – concebido, na esteira do idealismo alemão e da teoria da pulsão (de morte) lacaniana, como potência negativa e disruptiva –, questão completamente desacreditada após mais de três décadas de inculcação pós-estruturalista, e a questão da *superação do capitalismo*, a qual, inclusive à esquerda, havia faz tempo, junto com o próprio conceito de “capitalismo”, desaparecido do horizonte mental pós-moderno.

Não obstante o valor e a originalidade de sua obra, que não são pequenos, obra cujo interesse consiste ademais, entre outras coisas, em ter escapado, pelo menos à primeira vista, à falsa alternativa representada pelo pensamento ideológico francês pós-68 e a enfadonha teoria crítica alemã pós- virada linguística, podemos nos perguntar se o pensamento de Žižek, sob não poucos aspectos, notadamente no que concerne à difícil relação entre teoria social crítica e psicanálise, não teria ainda assim, no fim das contas, traços regressivos em relação ao que faziam de melhor os velhos frankfurtianos, Adorno e Marcuse em particular, e isso a despeito do fato de seu entendimento de Hegel e da psicanálise ser manifestamente *superior* ao daqueles pensadores. Apesar de seu orgulho em filiar suas ideias à filosofia hegeliana, às vezes fica a impressão de que, paradoxalmente, falta dialética a seu pensamento. No que segue, tentaremos expor algumas contradições em que, justamente por não ser dado a elas um tratamento propriamente materialista, parecem reincidir algumas de suas ideias.

Até onde vemos – mas é difícil afirmar com segurança, uma vez que, conscientemente ou não, sobre certas questões, o próprio autor parece mudar de posição com frequência, às vezes de um livro a outro (em princípio, nada contra, porque de certo modo dá mostras de um pensamento antidogmático) –, Žižek tende a estabelecer, na esteira de Lacan no *Seminário 16* (proferido não por acaso em 1968-69), uma homologia entre mais-valia e mais-gozar, ou seja, entre o excedente de valor extraído na exploração de força abstrata de trabalho, a “causa” que põe em movimento o

processo de produção capitalista, e o *objeto a*, o “valor” buscado pelo sujeito em todas as suas atividades e relações, aquilo que excede todo ato de simbolização, por isso mesmo causa do desejo. Na mesma linha de raciocínio, enxerga uma homologia entre a ideologia ou o fetiche da mercadoria e a fantasia (que estrutura o excesso de prazer) do sujeito, tal como parece identificar sem mais o sujeito “barrado” (\$) de Lacan, marcado pelo traço unário do significante no campo do Outro (A), com o proletário, descrito por Marx nos *Grundrisse* como sujeito vazio de substância (uma vez que sacrifica ao mercado o cerne substancial de seu ser, isto é, a sua força de trabalho). Ora, com identificações e nivelamentos desta espécie – que saltam sem qualquer mediação do histórico ao transhistórico ou do desejo inconsciente à esfera puramente instrumental da economia capitalista –, nivelamentos nada evidentes, tanto a psicanálise quanto a crítica da economia política acabam perdendo em determinação e rigor.

Numa palavra, é como se a produção capitalista fosse determinada pela dinâmica do desejo dos sujeitos, sendo estes “proletários” sujeitados a uma suposta maquinaria capitalista de gozo (“manipulada” por sabe-se lá qual mestre soberano). Questionar isso não significa dizer que não haja *alguma possível* homologia – e esta posição parece ser o caso para Žižek – entre a forma de funcionamento fetichista do mecanismo social (estruturado como produção ilimitada de valor excedente) e determinada forma de sujeito (capturado por vínculos sociais que rompem incessantemente todo tipo de limite à exploração e à dominação, transformando-o em suporte/apêndice/objeto dessa máquina). Mas de modo algum seu motor pode ser o desejo e seu fim o gozo. Não se pode negar também, por exemplo, que as relações capitalistas, dissolvendo no ar tudo o que era sólido e estável, profanando tudo o que até então era tido por sagrado, tenham tornado possível a emergência do indivíduo burguês isolado – isto é, relativamente autônomo em relação às formas tradicionais, ou orgânico-substanciais, de vida –, o qual é fundamento material do sujeito transcendental da Filosofia. O perigo reside em hipostasiar uma situação ou relação dada do indivíduo nos tempos modernos (burguês, proletário etc.), vale dizer, a de suporte/apêndice da maquinaria capitalista (ao que parece, com um bizarro sinal positivo, aliás), quando o que interessa discutir é, ao contrário, *os tipos de sujeito coletivo que poderiam se formar a partir de indivíduos (livremente associados) que rompem com a forma burguesa abstrata e isolada.*

É salvo engano justamente a dificuldade de pensar a formação do sujeito na

história, na experiência da práxis e no contexto real dos movimentos, que leva Žižek, na busca por uma “saída” num mundo de expectativas rebaixadas, à apologia abstrata de certa forma de violência política, a qual, na esteira de Benjamin, chama de “redentora” ou “divina”, em contraposição à violência mítica de tipo fascista. Razão pela qual, digamos resumidamente, em contexto de pós-política como o que atravessamos, não vê como solução senão opor o excesso do “divino” terror de tipo jacobino à lógica excessiva do capital, que, enquanto puro movimento alienado objetivo, de fato devasta tudo que encontra no caminho da autovalorização ilimitada. De modo que, poderíamos nos perguntar, se é verdade que em alguns textos seus critica duramente, e muito a propósito, os autores pós-estruturalistas, notando neles uma defesa regressiva de formas perversas do sujeito, será que sua rejeição abstrata (negação indeterminada) do humanismo liberal-democrático (pós-)moderno – ou por outra, da tolerância multiculturalista defendida pelos arautos da *différance* tanto quanto também, embora de maneira distinta, pela nova visão moral de mundo dos professores alemães – não o levaria a acatar formas de anti-humanismo não muito diversas daquelas que encontramos no pensamento de Bataille, Foucault, Deleuze e companhia? Será que não daria vazão, em suma, a certo entusiasmo por experiências-limite, certa paixão do real manifestada na transgressão violenta, ou na violência transgressora? Experiências que, ademais, desintegram o Eu – ou o próprio sujeito? – no fluxo desvairado da pulsão de morte, no imperativo do gozo e no vínculo social perverso do capitalismo atual? Como distinguir os dois processos criticamente? E em que medida eles se entrelaçam e se justificam ideologicamente um ao outro?

Assim, Žižek nota, de maneira perspicaz até, uma diferença qualitativa existindo entre os milhões de assassinatos propagados pelos regimes comunistas na URSS e na China e o Holocausto levado a cabo pelo regime nazista – o fato de que no primeiro caso a matança teria sido parte de estratégia racional ligada às urgências da situação histórica enquanto que no segundo teria ao contrário sido oriunda de um excesso irracional meticulosamente planejado a despeito das necessidades objetivas. Ora, não é que tal diferença não exista – o provaria ademais, num outro exemplo dado pelo autor, a repulsa que sentimos diante de uma suástica pichada num muro, símbolo da morte e da violência mítica, e que presumidamente não sentiríamos espontaneamente diante de um *tag* da foice e o martelo, símbolo que guardaria, *malgré tout*, a promessa de uma

humanidade emancipada –, mas a impressão que fica é que, embora não o diga com todas as letras, os “crimes de lógica” – para usar uma expressão de Camus – de Stalin e Mao (também os de Pol Pot?) sairiam algo *justificados*. Claro que quando colocado contra a parede Žižek diz que não é nada disso, que os crimes hediondos de Stalin, de Mao e do Khmer Vermelho dão mostras ao contrário, não menos que os de Hitler, de sua manifesta impotência em transformar radicalmente a ordem das coisas. Em todo caso, diga-se de passagem, nem sinal aí da crítica do trabalho abstrato e da matriz fetichista que comanda os dois regimes, como objetaria Kurz.

Decerto, a necessidade de desmistificar a violência parece até justificada se lembrarmos da aversão quase visceral de um Adorno por toda e qualquer forma de manifestação dela, e que levava por vezes o grande crítico dialético a desconsiderar diferenças de níveis e contextos, como fica claro em sua correspondência com Marcuse no fim dos anos 1960. Em determinadas situações – mas é preciso analisar caso a caso – talvez se possa dizer que a violência, enquanto expressão simbólica da rebeldia social, contenha um potencial emancipador, como por exemplo quando grevistas ou manifestantes antiglobalização ocupam o espaço público ou privado à força. Verdade também que tampouco é possível, sem ser ingênuo, acreditar numa transformação qualitativa da sociedade sem que se faça necessário, em certos momentos, o emprego de “contraviolência”, ou seja, a imposição de um ponto de vista. Não se trata assim de pregar a não-violência, que no fundo resultaria em aceitar o *status quo*, isto é, a violência institucionalizada da sociedade de classes. O que é a nosso ver problemático, no fundo, é certa glorificação da contraviolência, emprestando-lhe o adjetivo ambíguo de “divina”. Não queremos com isso questionar o direito que têm, por exemplo, os zapatistas de Chiapas de defenderem seu território “libertado”. O problema reside antes na fetichização dos meios violentos, quando a real questão é como criticar o humanismo sem cair em seu contrário. Em termos mais rentes ao chão: negar o humanismo do “é conversando que a gente se entende”, não implica em aderir ao anti-humanismo do “só a porrada resolve”. Tomadas abstratamente, as duas posições são falsas. Nesse ponto, nunca é demais lembrar Marcuse, que muito lucidamente sabia que, mesmo que se sustente – como na perspectiva marxista clássica – que o homem só possa ser posto por meios revolucionários violentos, isso implica uma negação determinada, vale dizer, uma violência afetada de não-violência, que não rife os seus fins humanos, e que portanto

tenha como limitar-se a si própria. Ou seja, em perspectiva marxista, os fins (o homem sujeito de seu próprio movimento social, a sociedade reconciliada em suma), muito embora não estejam postos, são sempre pressupostos.

Aqui também, ou de novo, falta dialética à posição de Žižek, que joga fora o bebê com a água do banho. Não estranha que nos últimos tempos ele tenha tentado reabilitar Heidegger, insistindo na necessidade de uma política para além da ética, que suspenda esta, vale dizer, uma política anti-humanista. O que não deixa de ser estranho, já que, bom hegeliano que é, Žižek obviamente não ignora que pares de oposições conceituais tais que humano/inumano, determinação/indeterminação etc., não se resolvem no nível do entendimento raciocinante, nos limites do qual permanecem necessariamente antinômicos. O filósofo denuncia por exemplo muito claramente o teor ideológico da tolerância multiculturalista, que acaba por abrir espaço para o intolerável. Por isso pleiteia a favor de certa forma de intolerância – que chama de “leninista” – com relação a assuntos que não deveriam ser objeto de uma discussão democrática, como a necessidade de se debater abertamente, sem preconceitos, a prática da tortura na interrogação de suspeitos de planejar atos terroristas, ou a questão de saber quantas pessoas realmente morreram em Auschwitz, se há ou não bons aspectos da escravidão, se deve-se ou não revogar direitos sociais trabalhistas, e assim por diante (não custa lembrar, de passagem, que filósofos do calibre de Foucault e Derrida chegaram a defender que o sexo consensual com crianças não deveria ser proibido por lei). Žižek também colocou muito bem em evidência a codependência de liberalismo e fundamentalismo, ou de democracia (na sua forma atual) e terrorismo. Mas então, para além do espírito de provocação que é uma de suas marcas – na parede de seu apartamento, tem fixada uma foto de Stalin, segundo ele próprio para espantar os tipos liberais que eventualmente venham visitá-lo –, para além do simples intuito de chocar numa época em que nada mais choca, por que levantar a lebre de uma violência “divina” ou de um terror “de esquerda”, ou mesmo de uma “repetição de Lenin”?

O filósofo tem aliás certa dificuldade em dizer do que se trata concretamente quando questionado a respeito. Suas respostas são em geral um pouco confusas. Diz, por exemplo, que uma verdadeira explosão de violência divina seria algo como uma versão revolucionária do “só um deus pode nos salvar” de Heidegger, que o saque de supermercados pela população pobre no Rio de Janeiro é o exemplo perfeito de

violência divina em ato, que Gandhi teria sido mais violento que Hitler, que o *Führer* não foi suficientemente violento por não ter realmente minado as coordenadas do sistema ao qual pretendia escapar, que a queima de carros nos subúrbios franceses seria comparável à violência nazista, vale dizer, não passaria de impotente e desesperado *acting out*, nada que ver com um *passage à l'acte* autêntico, e assim por diante. Querendo ou não, há aí um nivelamento de uma série de acontecimentos bem distintos. Respondendo a algumas críticas, Žižek dirá que finalmente o tipo de violência que prega é aquela em que nenhum sangue precisa ser derramado. Se é assim, então por que diabos chamar de “terror”, ainda por cima “divino”, o que no mais das vezes não passa de desobediência civil ou resistência não-violenta, como mostra o exemplo predileto do autor, o do boicote indiano aos produtos britânicos? De novo, para além da pura provocação, é difícil enxergar o interesse de se ressuscitar tais noções, que mais confundem do que ajudam a esclarecer os fenômenos que pretendem interpretar, além de abrirem espaço tanto para a incompreensão à esquerda quanto para críticas das mais toscas da parte da direita, que toma mesmo tudo ao pé da letra – para muita gente na mídia dominante, Žižek é com efeito visto como defensor do terrorismo, *sans phrase*, por isso mesmo, segundo um jornal sensacionalista, “the most dangerous philosopher in the West”, juízo que soa um tanto ridículo, mais ainda quando estampado na capa de um livro seu.

O mesmo se aplica ao “comunismo”, o qual, ao contrário de Brecht ou Debord, não é pensado pelo autor como movimento prático de negação, mas como uma “ideia” – por certo corajosa, visto os tempos que correm – que defende junto com Badiou e sob a égide da qual teríamos que viver para não soçobrarmos no abismo de uma catástrofe de dimensões telúricas; uma “hipótese”, enfim, necessária para sustentar uma resistência radical às instituições vigentes. Ninguém dirá que é fácil pensar essa passagem da ideia à práxis comunista. Contudo, como notou Paulo Arantes num debate recente, é difícil entender a razão de tamanha algazarra se no fim das contas por “comunismo” Žižek entende simplesmente a *preservação* daquilo que é (ou que deveria ser) *comum a todos*, do ar que respiramos ao patrimônio genético da humanidade passando pelos recursos naturais e energéticos e os produtos socialmente produzidos pelo trabalho e a inteligência humanos, em suma, a riqueza social violentamente acaparada pelo capital que cobra pelo seu acesso, cada vez mais restrito aos *happy few*. Assim concebido, o

“comunismo” pregado por ele não seria muito diferente do anticapitalismo ético e ecológico dos Fóruns Sociais Mundiais, ou mesmo da economia dos bens comuns – talvez comandada por um Estado “revolucionário” –, sem prejuízo de um apoio discreto às vezes a Chávez e a Morales – o que nada têm de radical ou de verdadeiramente *anti-mainstream*... Onde fica o radicalismo então? Vê-se por aí uma discrepância no pensamento žižekiano entre a vontade de ser radical e o conteúdo (finalmente conservador) do seu discurso *político*. Assim, não é de admirar que, apesar de toda a discussão sobre o fetichismo da mercadoria, ele penda o ataque para a democracia e a política, num misto de politicismo e althusserianismo (como se economia e política fossem “instâncias” separadas). Por aí se justifica, segundo ele, o retorno a Lenin, uma vez que, como costuma dizer, mesmo sendo a economia o campo onde tudo será decidido, a intervenção deverá ser propriamente política (estatal), não econômica. Por onde se adivinha o Estado ditatorial “proletário” e um mercado regulado politicamente – não se sabe ao certo se concebido como transição ou como ponto final do capital.

Além do espírito de provocação, Žižek guarda ainda da atitude modernista o salutar entusiasmo por ideias novas, ousadas, que desafiem o senso comum, que choquem a ponto de desestabilizar certezas etc., ideias que, como a de comunismo, pressupõem – eis o ponto – um novo sujeito, que se forma num processo de Verdade instaurado por determinados acontecimentos. A fidelidade dos sujeitos a tais acontecimentos, dirá Žižek na esteira de Badiou – mesmo que os dois discordem sobre o caráter de acontecimento de alguns eventos históricos, como a Revolução Cultural chinesa –, determinaria um tipo de militância semelhante ao que teria existido nas primeiras comunidades cristãs, a experiência de uma verdade universal, porque corta em diagonal todo o espectro social (“nem gregos nem judeus...”), uma verdade além disso performática, que muda o sujeito que com ela tem contato. É uma visão, digamos, “generosa”, e que seduz a seu modo, ainda que aqui também as coisas se compliquem. Embora Žižek tenha o mérito de sacudir a poeira de velhas noções e de recolocar na ordem do dia a conceituação marxista, ele acaba por esvaziar tais noções, a ponto de torná-las irrelevantes, para dizer o mínimo. O proletário, por exemplo, concebido como sujeito que emerge quando todo conteúdo substancial é perdido, que emerge como a forma mesma da perda, ou da falta, se confunde *tour à tour* com o sujeito cartesiano, o “cidadão do mundo” kantiano, o tipo *blasé* do filme *noir*, o androide com memórias

implantadas da ficção científica, o “sublime” histórico, o *homo sacer* ou *Muselmann* dos campos de morte, o morador de favela, a vítima de Alzheimer, o autista, o paciente com depressão... Apesar da pretensão declarada de radicalizar o conceito marxista de proletariado, o que sobra, no fim das contas, é uma noção um tanto “descafeinada” do pobre coitado (pois que tratada mais ao nível da metáfora simbólica que da sociedade real), que não somente não surte o efeito disruptivo almejado, como pelo contrário acaba se alinhando ao mais vago discurso pós-moderno sobre o etéreo.

Deixando de lado o fato de nivelar experiências um tanto distintas, podemos nos perguntar: que importa, finalmente, que o sofrimento do sujeito decorra de uma situação de indeterminação e desestruturação identitária devido à perda do solo substancialmente enraizado (em termos contemporâneos: desemprego, precarização do trabalho, desintegração da família, dos valores tradicionais etc.), ou da própria determinação, isto é, ligado à obrigação de portar sobre as costas o fardo de uma identidade dada ou um papel imposto socialmente (digamos, do indivíduo moral, responsável por seus atos, trabalhador, pai de família, homossexual...)? Por que privilegiar assim, como fundamento da crítica social, um tipo particular de sofrimento sobre outros? Embora entendamos o argumento, convenhamos, não é fácil enxergar, sem mediações, sinais de uma crítica emancipatória em sujeitos à primeira vista incapazes de uma relação de comprometimento – e de identificação, vale dizer – ética, afetiva, emocional ou erótica com o que quer que seja, incapazes de subjetivizar a própria experiência traumática, ou mesmo de perceber o próprio sofrimento, de narrar a própria dor. A impressão é de que a única dor que conta, no caso, a mais verdadeira e autêntica, seria a que não se inscreve em qualquer rede de significantes previamente dada ou socialmente partilhada, por isso mesmo promissora de uma ordem radicalmente diferente, nos termos do autor, uma comunidade de excêntricos ou anormais (*freaks*). Parece haver aí, salvo engano, em Žižek, bem como em alguns de seus seguidores, uma sobre-valorização indeterminada de vivências de indeterminação (experiências do limite?), para não dizer uma fetichização do *estado* de indeterminação.

Velada ou explícita, uma das referências para esse modo de “fundar” a teoria crítica da sociedade e do sujeito é o pensamento de Adorno. Mas o frankfurtiano sabia muito bem que o poder capitalista não somente prescinde da ação mediadora do eu, da individualidade forte e autônoma dos tempos do liberalismo clássico, capaz de formular

e sustentar projetos próprios, como parece pressupor, ao contrário, sujeitos cujos pensamentos, sonhos, gestos e ações reflitam, à maneira de autômatos, as tendências objetivas. Acresce que a estrutura pulsional, desde a origem socializada e cada vez mais administrada a partir do alto, não é uma espécie de “bom selvagem” no sujeito, antes ao contrário, tende a se tornar também a heteronomia social inscrita no seu inconsciente; daí, pois, a necessidade da crítica do sujeito, da economia libidinal regressiva, da repetição compulsiva e destrutiva (como Adorno vê em Stravinski, por exemplo) etc. Assim, num contexto em que a desumanização e a heteronomia são a um tempo condição e consequência do ingresso no mundo atroz do trabalho, como defender, isolada e abstratamente, ou seja, sem referência a um movimento anticapitalista real, os “direitos do inumano”, a “potência política” contida naquilo que não aparece sob a forma atual do homem, ou uma noção improvável/impossível de “subjetividade sem sujeito”, ou de pulsão “acéfala” (termo lacaniano que vem sintomaticamente de Bataille) como “pura potência disruptiva”, surgindo para além da forma do Eu, explodindo toda determinação identitária, além do mais “a serviço” de uma “Causa” ou “Verdade transcendente, anônima e impessoal”? O *excesso* de sujeito aqui não se inverteria numa *falta* total de sujeito – reduzido a um ego disciplinar de militante soldadesco, isto é, não ocorreria uma inversão do sujeito em “objeto do gozo do Outro”, como o próprio autor apontou na lógica do totalitarismo nazista e stalinista, em seus primeiros livros? Como distinguir esse sujeito revolucionário “acéfalo” da sujeição “perversa” ou “psicótica” do totalitarismo?

Aqui também a experiência periférica brasileira pode nos servir de contraponto, porque basta andar pelas ruas do centro de uma cidade como São Paulo para ver que o buraco é mais embaixo: proletariado formal e informal gigantesco, luta de morte por falta de luta de classes organizada etc. Para além das tosqueiras tropicalistas, impossível não ver que o mundo do não-sujeito burguês brasileiro não é melhor – para dizer o mínimo – do que o do sujeito formado, ou pelo menos de sua sombra contratual (ideológica, por certo, mas não falsa). Com o que se coloca a questão da *superação* do *sujeito burguês através da supressão do trabalho produtor de mercadorias* – e não a criação decisionista *ex nihilo* de um novo homem espartano, paradoxalmente anti-humanista, sob o modelo regressivo do “cristão paulino” ou do “proletário” da Causa Verdadeira, ecoando ainda traços espúrios do desejo perverso em Sade, da razão pura

prática de Kant etc. Aqui talvez o problema maior do filósofo esloveno: o endosso integral do legado lacaniano e de vários despojos da ideologia alemã e francesa em geral.

Voltando ao ponto principal, Žižek insiste no fato de que não existe dominação que não seja sustentada por algum tipo de gozo fantasmático. Razão pela qual procura estabelecer uma homologia entre o final da análise, ou seja, o momento em que o paciente internaliza a falta (do Outro), e o momento de eclosão de uma revolução. Salvo engano, esta seria pensada como uma versão coletiva da “travessia da fantasia” lacaniana, quando o proletariado, enquanto representante da “parte dos sem parte” (Rancière), assumiria livremente o seu próprio ser negativo. Tal “destituição subjetiva” coletiva seria algo diferente do que em geral se entende por subjetivação de classe, isto é, diferente da assunção heroica pelo proletariado do seu próprio destino, fornecendo um sentido novo e algo trágico à contingência insignificante deste último. Acontece que não dá para pensar a passagem da classe *em si* à classe *para si* em termos tão dicotômicos. Ou melhor, na práxis os dois tempos têm de entrar, ser postos na coisa, o que implica tanto o reconhecimento coletivo, ainda em jargão lacaniano, da “não-existência do grande Outro” – ou seja, o despojamento dos modos dominantes de subjetivação, a destruição do núcleo fantasmático sustentando a realidade social, das camadas ilusórias que condicionam ideologicamente o cotidiano – quanto algum grau de simbolização do movimento coletivo, algo que dê um sentido positivo à transformação social. O próprio Žižek já defrontou diversas vezes o problema, e bom filósofo que é raramente fornece uma resposta pronta, repetindo ao contrário, quase à exaustão, livro após livro, a mesma pergunta de diferentes formas: o que acontece no dia seguinte, *após* o fim da análise, *após* o carnaval revolucionário, quando o entusiasmo sublime da sublevação se esgota? Aqui entra em cena a questão da negação determinada, da passagem da negatividade externa à negatividade “absoluta”, que em Hegel é o momento da posição do objeto perdido/negado enquanto objeto simbolizado – o que Žižek denomina reestruturação de todo o campo simbólico, das relações entre a Lei pública e seu complemento obsceno etc.

Levando essas questões a outro patamar dialético, Ruy Fausto colocou bem em evidência a existência de uma inércia própria à estrutura de “suporte” – estrutura que é condição para que a classe se torne *classe em luta*, primeiramente luta econômica, por “reconhecimento”, em seguida luta política propriamente dita –, inércia que só se

quebra por uma ruptura com o agente enquanto suporte. Ora, tal ruptura implica a consciência (ou subjetivação) negativa de classe, que obviamente tem a ver com a necessidade de uma transformação radical e que não pode se dar apenas como crítica da ideologia e da política. Nesse ponto cabe recordar uma pergunta que costumava fazer Marcuse: por que a luta pela derrubada da ordem social vigente seria uma *necessidade vital* para quem possui ou pode esperar por emprego, casa própria, automóvel etc.? Pergunta que nos lembra a importância de pensarmos o processo de *mediação real*, uma vez que o movimento de superação precisa cuidar da *formação* da subjetividade (educação, teatro, nova sociabilidade etc.), descartando a ideia militaresca do “serviço” a uma Verdade axiomática, sem mencionar um monte de outras coisas, vários níveis a considerar: a crítica radical da dinâmica do capital e de formações sociais determinadas, o pensamento “político” sobre táticas e estratégias de luta e, principalmente, a questão da transição para uma produção não-mercantil e não-estatal.

Ora, Žižek não distingue nem tematiza bem esses níveis e processos, condição para pensá-los de maneira conjunta e dialética. Talvez seja pedir muito. Por certo, suas leituras de Marx trazem à tona coisas que muito marxista de renome não entende ou não consegue ver, como o fato de o capital não ser *efetivamente* substância-sujeito do processo histórico – o “sujeito automático”, que põe por si mesmo os próprios pressupostos, seria antes uma metáfora, ou uma “fantasia objetiva” sustentando o funcionamento social, e que não se reduz nem à maneira com que os sujeitos (digamos, os trabalhadores) experimentam o capitalismo, nem à coisa como realmente é, ou seja, os diferentes níveis de exploração do trabalho, a ilusão de um mercado totalmente autorregulado etc. O que constrange em Žižek é que ele não dá *continuidade* ao argumento (não chega a desenvolver a questão de que em Marx o real sujeito *pressuposto* é mesmo o proletariado, ainda que posto como pressuposto *negativo*), muda completamente de assunto poucas páginas depois e acaba caindo em contradições esquisitas, como criticar a estratégia de “mudar o mundo sem tomar o poder” (John Holloway) ao mesmo tempo em que sustenta que a real transformação será levada a cabo pelas populações deixadas por conta do planeta-favela, que se encontram atualmente fora do âmbito do Estado e das leis, e acaba por investir, mais uma vez na esteira de Badiou, contra a “ilusão democrática”, sustentando que a aceitação dos mecanismos democráticos como moldura fundamental do processo político burguês é o

grande empecilho para a transformação radical das relações capitalistas. Talvez, mas somente se a suspensão da democracia for pensada, não de modo geral, mas como momento estratégico de um processo superador real, no qual formas de decisão não-democráticas podem segundo o caso até ter lugar. Do contrário meios e fins são confundidos, põe-se a antidemocracia quando a democracia deveria ser pressuposta, ou inteiramente posta lá onde ela nunca entrou (a esfera da produção) etc. Falta portanto uma crítica da ideia da ditadura do proletariado, que parece-nos semelhante demais à do marxismo-leninismo tradicional. O mesmo vale para o elogio žižekiano da histeria em geral, de novo tendo como referência um sujeito pensado de forma isolada. Mas como defender, abstratamente e sem qualquer mediação, uma dimensão emancipatória do sujeito histórico? Em momentos mais lúcidos, Žižek chegou a comparar o histórico com a “bela alma” hegeliana, cuja atitude consiste em deplorar os malevolentes trâmites do mundo enquanto participa ativa em sua reprodução. Também não se pode esquecer de Lacan, que notou que fora o histórico o vetor de Maio de 68: volúvel, ele contesta, mas quer um mestre, coisa que o mercado está cheio para oferecer, com produtos que funcionam como seus substitutos.

Aqui nosso ponto: no fundo, não se trata de defender qualquer noção de sujeito isolado, seja ele normal ou patológico; importam *os grupos e os valores racionais* que conseguem sustentar, isto sim, e erigir para si na prática. A crítica dialética do sujeito no fim das contas é menos uma questão de consciência ou desejo do que de prática efetiva, para além do mercado, do trabalho e do Estado capitalistas; uma questão por conseguinte mais de movimento real do que simplesmente de consciência ou subjetividade isoladas. Para dar um exemplo consagrado, lembremos de Baudelaire, de toda evidência um doente dos nervos, o que não o impediu de lutar do lado certo nas barricadas parisienses de 1848. E o que o levava a isso? Uma questão de consciência, sem dúvida, igualmente de desejo, mas sobretudo do *movimento* que se formou em certo contexto de crise da reprodução social. Não se pode deixar de frisar essa relação entre crise objetiva e crise das ideologias e de todas as coordenadas jurídicas (o que nosso autor às vezes despreza), conforme o esquema de Marx, para além de *todo* decisionismo. Importa sublinhar, nesse sentido, aquilo que encontramos por exemplo num romance como *A peste*, de Camus, ou em muitas das peças de Brecht, a saber: a discussão do sujeito social como pergunta não pelo indivíduo isolado, seja ele saudável

ou neurótico a um nível patológico, mas a questão de como se forma um sujeito coletivo crítico e mesmo revolucionário em certo contexto, *em ruptura com o individualismo e o utilitarismo burgueses* – sem que deixe de ser “indivíduo” (ou seja, sem que recaia, como queriam Bataille e companhia, nalguma forma dionisiaca regressiva de indissociação arcaica) ou de valorizar o que é realmente “útil” (isto é, “valores de uso” não-capitalistas), diria ainda Brecht –, um sujeito que, mesmo sendo suporte do capital e do Estado, está disposto a enfrentar o sistema, a pôr em risco inclusive a própria vida.

O pior, o que desconcerta mais em Žižek, é que ele parece saber disso tudo e em seus melhores momentos soube articular a questão no ponto que interessa. *Tarrying with the Negative* (1993), por exemplo, possivelmente o melhor de todos os livros que escreveu, começa descrevendo o momento em que as massas tomam as ruas de Bucareste, e sublinha a experiência coletiva do caráter aberto de uma situação histórica em devir, momento em que o buraco na substância social simbólica se torna visível. Note-se contudo que mesmo aí o exemplo acaba por trair o filósofo, trazendo à tona a dificuldade maior de tal concepção: como se sabe, ao instaurar um *vazio de projeto*, o protesto abriu apenas o caminho para a normalidade capitalista da pilhagem de sempre. Num livro mais recente, *Em defesa das causas perdidas* (2008), o autor cita os protestos na Grécia como exemplo da passagem da negação abstrata à negação determinada, mas aí já revestindo com o caráter de violência “divina” – contrapartida necessária da violência “mítica” sustentando o poder do Estado – o grau-zero de violência usada pela população na desestabilização *momentânea* da ordem pública e na destruição *simbólica* da propriedade privada e estatal. De novo, nenhuma discussão da formação social, dos mercados, da concorrência internacional etc. Exemplo entre outros de que, embora sublinhe cá e lá que a estrutura do universo mercantil capitalista constitui uma espécie de matriz geradora da totalidade das relações sociais e políticas, e apesar de criticar com toda razão o “politicismo” dos colegas franceses – o fato de Badiou, Rancière e Balibar serem mais jacobinos que propriamente marxistas, partilhando com seus supostos oponentes, os culturalistas anglo-saxões em seu foco nas “lutas pelo reconhecimento”, a redução da produção capitalista a uma esfera empírico-normativa particular constitutiva do espaço social –, falta ainda a Žižek uma crítica muito mais elaborada e radical da economia política capitalista e de suas categorias fundamentais. Num outro livro recente, *Vivendo no fim dos tempos* (2010), parece

retomar os trilhos e seguir nessa direção, com todo um capítulo dedicado a Hegel, a Marx, à teoria do valor-trabalho e à questão da renda no capitalismo contemporâneo.

Dito isso, fica a dúvida se tais discussões seriam mais do que capítulos breves e, no final, de pouca importância na estrutura do monumental edifício teórico-filosófico que construiu nas últimas três décadas para abarcar os grandes problemas do tempo. Numa resenha desabusada de seu último grande livro, o colossal *Less than Nothing* (2012), com mais de mil páginas sobre “Hegel e a sombra do materialismo dialético”, um crítico chegou a sugerir que o autor esloveno, por meio de seu discursar compulsivo sobre *tout et n’importe quoi*, terminaria por reproduzir, em sua prática teórica e em sua escrita, justamente a dinâmica desvairada e completamente desprovida de sentido – e, poderíamos acrescentar por nossa parte, de *sujeito*, como apontado acima – que ele mesmo critica. Ao que Žižek respondeu, não de todo sem razão, que esse tipo superficial e pseudo-marxista de analogia seria uma triste indicação do baixo nível do debate intelectual encontrado atualmente na mídia. Ainda assim, poderíamos nos perguntar se, ao fim e ao cabo, o turbilhão teórico que não cessa de crescer, que parece querer capturar em seu âmbito a totalidade do real, não deixando de pé nada que cruze seu caminho, não acaba por minar também as bases daquilo que o filósofo produziu de melhor. É como se numa espécie de *hybris*, o sujeito žižekiano perdesse o passo da reflexão e da síntese dialética e grudasse impulsivamente na matéria amorfa, deslizando na “jaca” em direção à “merda divina”. Do mesmo modo, a impressão que fica é que todo o agito, todas as polêmicas – no fundo estéreis, por falta de mediações reais, como diria Kurz – e as frequentes exaltações a uma política violenta, uma política do real, no fim das contas, ofuscam o que haveria de mais forte em seu pensamento, vale dizer, os capítulos sobre o idealismo alemão, sobre Hegel e sobre Lacan, as episódicas discussões críticas sobre economia política e o desmonte extraordinário dos modos cotidianos do funcionamento ideológico na época atual.

## II.

É um dos méritos evidentes de Robert Kurz ter retomado, na contracorrente do tempo, as bases da crítica da economia política de Marx de uma maneira ampliada, radical e polêmica, como todo pensamento crítico. Não precisamos nos fixar no elogio às

suas contribuições maiores, que são muitas e incontornáveis. Entre elas, ressaltamos de forma sumária:

- a crítica alargada às categorias fundamentais da sociedade produtora de mercadorias, para além das figuras empíricas e superficiais, o que o leva à discussão dos pressupostos sombrios da forma-valor, tais como a forma do sujeito e da razão burguesa (da *Aufklärung*: Iluminismo ou Esclarecimento), as formas da política, da democracia, da nação e do Estado, além da crítica da cisão de gêneros, em que o “sujeito do valor” é prototipicamente o sujeito masculino, branco e ocidental (iluminista); sujeito que aparece como modelo da produtividade, do poder e da legitimidade social, subordinando e excluindo todo o diferente (mulheres, negros, judeus, ciganos, entre outros) e engendrando uma concepção de história como progresso civilizatório a partir desse modelo;
- a retomada da teoria do colapso do sistema, uma verdadeira façanha nos tempos que correm, reinterpretada a partir dos avanços da 3ª Revolução Industrial, que implica nada menos que a crise do valor e do trabalho abstrato, base fundamental para análises precisas e clarividentes sobre os movimentos do capital fictício e especulativo e do endividamento estrutural do Estado no mundo todo a partir dos anos 80, e que vão sugerindo o que o autor denomina o “limite absoluto” da modernização capitalista, ao mesmo tempo em que esse Estado revela o seu núcleo violento como administrador da crise e do caos social enquanto um estado de exceção permanente;
- a não menos sagaz releitura crítica do “socialismo real” e da “industrialização endividada” da periferia capitalista enquanto formas de “modernização retardatária”, cujo endividamento e colapso prenunciam a derrocada do sistema mundial produtor de mercadorias como um todo.

Em todos esses pontos, a crítica de Marx se atualiza, se amplia e retorna ao centro da crítica social digna desse nome, que busca a quebra da fachada social e de sua base material. Assim, a releitura de Marx e da economia política de seu tempo o conduz necessariamente à crítica de todos os pressupostos históricos do sistema social

moderno, para além das lutas pela distribuição da riqueza e do direito, que se dão afinal no nível da circulação, da aparência ideológica, ou pelo menos dos conflitos mais superficiais na sociedade burguesa –, mas aqui vale sublinhar, em um momento histórico de radical refluxo das lutas de classes.

Sabemos como Kurz daí deriva uma distinção entre um Marx da modernização e da luta de classes reformista (o movimento dos trabalhadores como simples “lutas por reconhecimento” dentro da ordem capitalista) e um Marx da crítica do fetichismo das formas burguesas fundamentais. Não que não haja de fato uma *diferença de tempos e níveis* na crítica de Marx, mas o problema aqui passa a ser como pensar uma luta anticapitalista *sem luta de classes e sem uma concepção dialética da constituição de algum tipo de sujeito coletivo para a práxis emancipatória*, para além dessas formas alienadas. É precisamente nesse ponto que a crítica radical de Kurz estanca e se torna crítica indeterminada, negação abstrata, recusa de mediação (apesar de invocá-la formalmente o tempo todo), e que encontramos as suas aporias teóricas e práticas, às vezes até mesmo complicações com os próprios termos em/do debate, enfim, temos algo de impensado, ideológico e contra-histórico nessa teoria que se quer totalmente histórica e (quase, muitas vezes quase) onisciente.

Nos últimos anos diríamos até que as formulações de Kurz se tornaram mais do que polêmicas: elas se tornaram agressivas, grosseiras e algo desesperadas. Uma crítica que se exaspera justamente perante um mundo burguês que empilha ruínas sem cessar, embora não dissolva nenhuma de suas estruturas fundamentais. Sem dúvida, a negatividade infinita pretendida pela teoria de Kurz e de seu grupo nasce no pântano histórico dos anos 1970 e 80, do *Welfare State* à hegemonia das teorias keynesianas e neoliberais e das filosofias democráticas do consenso, nas figuras de um Habermas ou de um Honneth. Daqui sai a sua ligação com Debord e a Teoria Crítica mais radical de Adorno e Horkheimer. Mas como a vontade de ruptura total passa a ser o seu *telos* mais íntimo, ela busca não mais uma “*dialética do Esclarecimento*”, como Marx ou os frankfurtianos ainda pretendiam, mas a destruição do Esclarecimento *tout court*. Em Adorno e Horkheimer, a “autodestruição do Esclarecimento” era uma tendência objetiva – não por *excesso* de racionalidade, mas por sua *falta* –, a que impõe o bloqueio da reflexão e da superação social dos fins fetichizados. O contexto social esclarecido determina-se como “vida danificada”, “vida falsa”, “vida que não vive”, mas em que algo

ainda pulsa negativamente, desde o impulso corporal, a expressão da dor e do sofrimento social dos indivíduos até o nível da arte e da teoria críticas. A imanência, sem se referir a uma essência humana dada, jamais é estéril.

Em Kurz, ao contrário, parece que todos se tornaram meros concorrentes e “zumbis do trabalho abstrato”, puros “seres ganhadores de dinheiro”. Difícil torna-se distinguir forças produtivas e relações capitalistas, ou interesses diferentes e práticas históricas antagônicas dentro da totalidade existente. Dessa maneira, praticamente não há caminho possível de mediação entre o presente (encarcerado na lógica do valor) e o futuro (para além do valor), já que o processo histórico de lutas a partir dos meios e das formas existentes (política, democracia etc.) *a priori* não leva a nada diferente do que está posto. Não que seja errado identificar a mesmice sob a máscara do novo, as ideologias do movimento, a democracia burguesa como meio de legitimação do capital etc. O equívoco é absolutizar essa interpretação crítica que esteriliza totalmente a dialética imanente da modernidade, interpretação que, aliás, não se concebe mais como uma interpretação, mas como a *única* crítica válida. Seu gesto mais característico torna-se então, a partir dos anos 2000, apontar as ruínas da modernidade para destruí-las e enterrá-las, numa antimodernidade resoluta, distinta da crítica romântica e irracional do Esclarecimento ou do pós-modernismo infame.

Eis uma posição difícil de sustentar, senão insustentável – ao menos a partir de argumentos racionais e rigorosos e não apenas pela força de sofismas, dogmatismo ou simples destempero. O próprio Kurz, contudo, relativiza essas posições rígidas e rispidamente articuladas quando reconhece, por exemplo, *lacunas e potenciais técnicos e de sentido* (negativamente expressos) no interior da história pregressa ou da sociedade atual. Mas o palavreiro da necessidade de ruptura (uma espécie de “jargão da inautenticidade” da vida cotidiana) tende a prevalecer sobre a argumentação rigorosa e consciente. Resta saber, porém, se por trás de tais lacunas e potenciais reconhecidos não vigora *tacitamente* a força crítica do conceito-chave que estamos analisando – o de *subjetividade*, que, no sentido corrente (digamos de Hegel a Žižek), significa precisamente o *movimento negativo* que se produz a partir da experiência do real, como poder de diferenciação, reflexão e conservação de si em relação ao mundo instituído, capaz de criticar radicalmente a objetividade socialmente petrificada.

É nesse sentido que se ajuda a recriar uma espécie paradoxal de nova “ideologia

alemã” – como a anterior, fundada subjetivamente numa paixão da totalidade –, mas carregando dessa vez as tintas na destruição do sujeito e de todo o passado (a “pré-história humana” de Marx). No fundo, ela se põe como uma ideologia da ruptura e da descontinuidade imaginárias, que termina cristalizando analiticamente, sem querer, continuidades e antinomias. Estranhamente, assim, a vontade de distinção e ruptura em Kurz se converte no seu contrário e onde deveria haver diferença já não há mais diferença alguma, nem transições ou possibilidades de ruptura no interior do existente. A crítica exasperada converte a diferença buscada em cisão entre teoria e práxis – cisão que ele mesmo aponta como o pecado mortal do Esclarecimento. Poderíamos perguntar se tal gesto antifilosófico e anti-*Aufklärung* de Kurz (mas ainda *Aufklärer* no sentido analítico referido: a redução das qualidades e do complexo em termos mais simples e abstratos), enquanto negação abstrata, não regressaria para aquém de Hegel, Marx e Adorno, que realizaram, com boas razões e não simplesmente por cegueira ideológica, a *crítica imanente* da sociedade capitalista e do Esclarecimento, não a sua “Tabula Rasa”. Este último o nome de um dos ensaios mais problemáticos de Kurz, em que tenta justificar uma ruptura ontológica com o mundo moderno ocidental – algo buscado por Marx e Adorno em suas ontologias negativas –, mas desta vez, em Kurz, para além de toda *Aufhebung* dialética, por vezes sustentando paradoxos sem sentido, a ponto de ele mesmo, ao longo do texto, ter de desmentir e minar (ou pelo menos “relativizar”) o cavalo de batalha imaginário que tenta construir para espantar as objeções de um companheiro de grupo (Anselm Jappe). (Embora, digamos francamente: as objeções “românticas” de Jappe não são de todo defensáveis e Kurz leva a razão em alguns pontos). Para o Kurz “filósofo” dos últimos tempos, “cinzenta é a vida” – já que quase tudo se identifica à forma-mercadoria – enquanto a teoria crítica do valor e da cisão de gêneros se converte numa espécie de oásis “verde”, germinando nalgum jardim suspenso alemão – a teoria quase como um ato falho, como substituto de uma luta social que não vem à tona. Não que Gramsci, Bloch, Foucault, Negri etc. não mereçam as críticas duras e precisas de Kurz. Mas vale apontar como, de um lado, então, resta a verdade do metapiano teórico-crítico alcançado *apenas* pelo grupo *Exit!*, e de outro, corre a práxis infernal do valor e seus ideólogos, em que tudo *se identifica, se confunde e se ontologiza*: a política se confunde com o Estado; a luta de classes nada mais é que reformismo (ou mera “interpretação do mundo” e impotente “tratamento da

contradição”); o proletariado se realiza como “sujeito”, plenamente posto e reconhecido, no amor abjeto à concorrência e ao trabalho; a atividade (ou o fazer prático) se misturam ao ativismo do valor masculino-patriarcal; o “sujeito” particular ou em geral é igual ao indivíduo burguês abstrato (assassino e “canibal” *à la* Hannibal Lecter!) etc. É então de se desconfiar se no fundo de todo esse “caráter destrutivo”, que quer se colocar para além da dialética imanente do mundo moderno, não há apenas o crítico radical da concorrência mas a continuação da fúria da concorrência por outros meios, sublimados, e por trás disso tudo o impulso *Aufklärer* – subjetivo – mais puro, unilateral, inconsciente de si. Com efeito, Adorno e Horkheimer caracterizavam no livro clássico de 1947 muito precisamente a cegueira do Esclarecimento pela operação de destruição dos ídolos, mas também das “diferenças e qualidades”, fazendo a razão decair na negação nua e crua, que fragmenta e destrói o complexo, dissolvendo-o em coisas, em positivities imóveis, superficiais e facilmente descritíveis. Sob o nome de razão instrumental ou razão subjetiva, porém, subjazia o poder *analítico* do sujeito como um momento *necessário* do processo de emancipação em relação ao mito, embora não suficiente para uma “síntese social” emancipatória. A crítica adorniana se dirige, portanto, à forma *histórica* do sujeito iluminista (desde a constituição de seus pressupostos na história arcaica), que se põe e se reifica sob a forma do sujeito burguês idêntico, e não ao sujeito em geral.

Nesse sentido, o último Kurz parece repetir curiosamente, por trilhas diversas, a crítica abstrata do pós-estruturalismo, quando em sua reflexão exasperada tende a perder a relação com o movimento do real, substituindo-o pelo objeto-simulacro da teoria, aqui porém elevada a um plano estrutural de totalidade “metateórico”. Um objeto em grande parte construído por um *tour de force* retórico, que só impressiona os ingênuos e os que nunca aprenderam a pensar por conta própria. Nada contra o poder da *análise* – principalmente quando se vive num mundo em que o mesmo e o outro tendem a se confundir sobre a base da equivalência geral da forma do valor. Kurz, que respeita a análise, amiúde termina por não respeitar *o analisado*, forçando-o a se encaixar nas categorias reais da valorização do valor. Nesse sentido, como dito, as categorias como que se absolutizam e andam por si mesmas.

Esse o ponto crucial que Adorno criticou em sua *Dialética negativa*: uma ontologia negativa tem de buscar a não-identidade num mundo que, *de facto*, tende à

falsa identidade, ou melhor, à identificação forçada, por meio da racionalidade do capital e da sociedade administrada. O pensamento tem então de voltar-se ao *particular*, ao concretamente mediado, lançando-o contra a lógica do conceito, da totalidade, da subsunção, enfim, da compulsiva representação do real que pretende não deixar restos, apesar de ter que munir-se do conceito o tempo todo, pois o mundo racionalizado objetivamente funciona por meio dele. Ao mesmo tempo, o universal, ao menos pressuposto, deve continuar a confrontar criticamente a falsa imediaticidade ou a má particularidade. Nem o particular nem o universal são a verdade em si, apenas a sua dialética negativa. Kurz sabe de tudo isso. Mas é precisamente nesse momento que vemos a diferença entre as análises concretas de Adorno, na sociologia ou na crítica estética (sobretudo nos ensaios sobre música e literatura), e as análises radicais de Kurz, as quais atingem realmente os seus melhores momentos só quando se voltam a complexos sociais particulares e concretos, principalmente nos ensaios sobre conjuntura ou na história crítica da economia política (*O colapso da modernização*, “A ascensão do dinheiro aos céus”, “A substância do capital”, além do *Schwarzbuch Kapitalismus*, o *Weltordnungskrieg*, entre alguns outros).

O paradoxo é quase sempre evidente. A polêmica contra o caráter iluminista, levada ao extremo (a ideia de algo *anti-iluminista* demonstra já o seu caráter abstrato), torna-se eliminação de tensões e contradições: progresso, sujeito, iluminismo, razão ocidental, luta de classes são puro “lixo”. Mas quando é obrigado a pensar o que tais conceitos significam de fato, em sua particularidade objetiva, para além das formulações abstratas, limitadas e ideológicas que ganharam na filosofia do Iluminismo ou nas teorias de modernização, ele retrocede em seus genéricos juízos sem juízo. O paradoxo é que sua formação crítica, sensível às mediações e aos detalhes, na verdade é parte do Esclarecimento e não do mito e do obscurantismo.

Tomemos novamente o caso mais exemplar, o conceito de “sujeito”. Ele se refere a “algo que é mais do que é” (para falar com Adorno), como uma potência negativa inscrita no ser social fetichizado, uma espécie de “nada” objetivo, que é negatividade histórica e diferenciação, que apontam precisamente para aquilo que não se deixa reduzir ao dado, ao objetivo, nem à própria consciência do indivíduo. Kurz, aliás, praticamente desconhece um sujeito do inconsciente, ou o reduz, à maneira do materialismo vulgar, à “pulsão de morte da concorrência”. Querer eliminá-lo do

pensamento ou da existência é como querer abstrair, deformar e destruir a própria realidade histórica. E não é ela, a expressão da subjetividade, que é menos tolerada no seio das formas objetivadas do capitalismo? A maquinaria social almeja funcionar sem qualquer desvio subjetivo. Por outro lado, certamente, não há teoria, arte ou psicanálise possíveis sem tal conceito, que reúne em si a pulsão, o desejo, a fantasia, além da esfera da vontade, da emoção, da consciência e dos atos. A ideia de sujeito, segundo Hegel e Marx, nasce conjuntamente com a constituição plena do indivíduo no mundo moderno (o que não fica plenamente posto, contudo, já que são sujeitos sujeitados). O conceito de indivíduo, porém, Kurz considera positivo e válido historicamente para várias formações sociais, de diferentes modos. Assim, portanto, é claro que Kurz não deixa de se referir precisamente desse modo, utilizando a ideia de *indivíduo*, à esfera do que chamamos *subjetividade*, precisamente na esteira de Adorno, como aquele algo que *não se deixa absorver* pelo sistema fetichista. O paradoxo armado, então, é este: de tudo nada deve restar – embora na verdade sempre resta algo irreduzível, que não se consegue abandonar, tal como ideias, potenciais ou pressupostos criados pela modernidade, surgidos precisamente *na* história de constituição do conceito de Iluminismo (no sentido adorniano). Referimo-nos não só às noções de indivíduo e gênero humano, mas também às noções de análise, crítica, conceito, ciência, liberdade ou emancipação. Noções que de algum modo retornam positivamente em seu discurso, vale dizer, retornam como noções possibilitadas pelo avanço histórico das forças produtivas, pela produção social mediada pela ciência e a técnica modernas, em suma, pela formação cultural do sujeito/indivíduo abstrato, sim, livre das amarras tradicionais, no seio da sociedade capitalista. Na ruína desse mundo, pois, o caminho da dúvida e do desespero teria de levar à negação determinada e à superação prática. Tratar-se-ia então de estabelecer critérios sociais de seleção do que presta e não presta no *mundo surgido com o Iluminismo*, e não simplesmente de destruí-lo. Com efeito, o Iluminismo não é somente um processo negativo e destrutivo que “tudo demole”, como sustenta Kurz. Como bem sabe e admite, as forças produtivas só se tornam plenamente destrutivas em certo contexto, crises da acumulação etc.

Estranho e familiar a um só tempo, esse retorno do “indivíduo” vale quase como um *retorno do recalcado*. Os termos que são denegados (“sujeito”, “Iluminismo”, “luta de classes”, “dialética” e “crítica imanente”) *retornam* com outras vestes ao discurso, ou

seja, com palavras mais neutras ou menos carregadas (“indivíduo” ou “homem”, “razão sensível”, “luta emancipatória” ou “formas embrionárias”, “seleção” em vez de *Tabula Rasa* etc.), sem produzir de fato a pretendida ruptura radical, já que no fundo ela *deve ser feita na práxis*, não simplesmente ao nível do discurso teórico. Vê-se por aí que muitas vezes Kurz não está combatendo senão “palavras”, visando quase sempre ao que se encaixa sem restos nas “categorias” do Valor, e não exatamente as suas realidades histórico-objetivas precisas, que são muitas vezes contraditórias, e que, no detalhe de seu conteúdo, não se deixam pensar *univocamente* sob estas mesmas categorias. O conteúdo reserva um *surplus* inesperado de sentido, que não cabe na categoria e vice-versa – conteúdos que, às vezes ainda, podem ser pensados como irreduzíveis mesmo que expressos por modelos teóricos distintos da crítica radical do valor, às vezes ainda por termos comuns, limpos de referência teórica, mesmo na fala ordinária, ou então, é claro, pela linguagem artística musical, literária, plástica, teatral, não plenamente conceitual. Falta aqui a nosso ver, então, por incrível que pareça, uma consciência mais sutil do funcionamento da linguagem social, da questão da arbitrariedade do significante, da produção e da interpretação do sentido (jamais dado ou evidente), uma visão mais generosa e compreensiva dos atos de fala de cada interlocutor. Daí a sensação de rigidez e dogmatismo de um *sujeito monológico* do estilo kurziano final, erigindo-se a aura do absoluto rigor conceitual, crítico e moral, como se fora do conceito X a linguagem apenas fosse aparência e reificação.

O que pulsa nesse corpo teórico, porém, é uma paixão pela totalidade e pela identidade. O que significa uma vontade de reduzir o real à transparência do conceito, o qual ganha peso ontológico (negativo, é verdade) por sobre os fenômenos ônticos, o peso de um conceito que tende a subsumir a prática sem resto, e representá-la sem ambivalências, claros-escuros, tensões internas corrosivas – sem contradições enfim –, dessa vez eliminando a diferença ou a lacuna entre teoria e práxis, essência e fenômeno, conceito e real, sujeito e objeto. O que ele conhece do “objeto” passa a ser aquilo que ele projeta quase paranoicamente sobre ele. Nesse horror à contradição dialética, não há mais lugar para o virtual, o indeterminado, o não-idêntico, *operando apenas com noções postas e repostas* (nunca pressupostas) na práxis – isto é, com categorias no fundo *positivas*. A elas se contrapõe, de forma antinômica, uma práxis teórica pura, digamos até quase-kantiana. Daí não só a rigidez, mas a aridez ou a falta de colorido de

seus últimos textos teórico-filosóficos.

Ocorre, porém, que as “formas embrionárias” anticapitalistas pensadas por Kurz, em “Antieconomia e antipolítica” (ainda um de seus ensaios mais estimulantes mas que teve de ser denegado, talvez por lembrar demais as necessidades da luta de classes efetiva, da qual ele não quer nada saber), só podem surgir concretamente na imanência capitalista, muito embora lutem para implodi-la, para levar positivamente para fora dela. Imanentes e não-imanentes, assim, já parcialmente externas ao sistema, tal como Marx pensava o conceito negativo de proletariado. Trata-se de uma negação determinada e uma negação da negação (Kurz usa aqui os termos de Hegel), que põe os pressupostos negados, para além do sistema repressivo, o qual logicamente tem de conter possibilidades *recalcadas*. Como pensá-lo como pura “Tabula Rasa”?

O estranho em Kurz é que tudo está em movimento e ruína, mas nada se move ou se constitui, salvo o Capital. Caberia perguntar assim se não haveria, além da cegueira diante do próprio pensamento, uma cegueira diante de sua própria posição social dentro dos marcos da luta de classes histórica. Nunca parece haver na práxis dos movimentos sociais senão “pseudo-atividade” ou recaída na “falsa imediaticidade”. A práxis nunca está *em processo*, em direção a *outra coisa* que a si própria (a quase-tautologia da valorização do valor), nunca parece passagem para *novas* contradições, nunca é mediada em si com algum nível de teoria e crítica, mais ou menos justificável segundo o seus contextos históricos – e que não poderiam ser subsumidos a torto e a direito sob a rubrica genérica de “tratamento da contradição” e mesmo de “modernização retardatária” (como se a modernização não contivesse *algum* momento de *emancipação* em relação ao mito, às estruturas sociais arcaicas etc.). Ou seja, a modernização retardatária e o tratamento da contradição são processos eles mesmos históricos e contraditórios, significam coisas variadas conforme os contextos nacionais e de classe, o que sempre é preciso detalhar em estudos concretos. Obviamente isso não se confunde com o marxismo humanista e historicista, ao modo de Lukács, de Gramsci e do operaísmo, que dissolvem a estrutura fetichista na “práxis humana” e na “teoria revolucionária” do movimento.

O equilíbrio, a mesmice, contudo, sempre foi segundo Marx e Adorno o cerne da ideologia da troca liberal. Assim, Kurz oscila numa metafísica esquisita e paradoxal: o sujeito não existe, a não ser como sujeito automático (“dominação sem sujeito”), isto é,

como relação objetivada e fetichizada; ao mesmo tempo só ele, o “sujeito”, existe e está *plenamente posto* como sujeito burguês idêntico e petrificado, às vezes inclusive *fundando* o sistema social (“O eu abstrato da modernidade cria a forma de violência das relações de valor e cisão historicamente extremas e totalitárias...”, lê-se em *Ontologia negativa*) – algo estranho à *dialética* de Marx e Adorno, que vê esse eu abstrato como algo fundado e impotente. Este ainda o preço de trazer a crítica do sujeito e do Iluminismo ao primeiro plano das essências, como se se tratasse de uma realidade dada, um fundamento plenamente posto, e não um elemento pressuposto, negado, em constituição. Daí não parecer haver, para o último Kurz, nenhum *nível possível de experiência e aprendizado negativos* nas lutas realmente existentes, muito menos *constituição da luta e luta por constituição de classe*, entre os seus óbvios altos e baixos históricos, que poderiam pôr em xeque esse sujeito burguês coisificado. No jargão dos epígonos, tudo cai subsumido na “imanência” do capital onipotente, que tudo fagocita em si, ao mesmo tempo em que todos aparecem sempre apenas como plenos sujeitos burgueses da circulação simples.

Parece contrafactual, será estranho reconhecer isto, mas: as classes, em Kurz (e não em Adorno, como ele sempre diz), se tornam pura aparência ou “sujeitos metafísicos”, enquanto o sujeito burguês abstrato e isolado da circulação se torna a essência que põe em movimento o sistema. É nesse sentido que a redução conceitual de todos os agentes efetivos a simples “sujeitos-mercadoria” ou indivíduos “mônadas-dinheiro” empobrece as suas análises, pois os faz regredir a níveis *menos complexos* da determinação social efetiva, a saber, ao nível da aparência da circulação simples! As determinações mais simples e iniciais adotadas por Kurz, supostamente mais essenciais, ao contrário, subsumem todos ao mesmo campo idêntico, precisamente aos níveis elementares, mais pobres e abstratos, da exposição dialética de Marx. O que em Marx e Adorno era efeito da estrutura fetichista ou da ideologia, em Kurz torna-se essência. Tal essência (*Wesen*), na verdade, é inessência, ou tal fundamento (*Grund*) vai ao abismo (*Abgrund*) e é fundamento negado/suprassumido do todo, de modo que a real essência monstruosa (*Unwesen*) do modo de produção, para Marx, não se dá simplesmente como trabalho abstrato que põe valor, mas como automovimento antagônico do capital em relação ao trabalho, que põe mais-valia e não simplesmente “valor”, põe o trabalhador como *apêndice* e não apenas como suporte. Por trás do *Grund*, há um *Hintergrund*

obsceno, constituído pela exploração e a dominação do trabalho e seus agentes (basta ver os longos desenvolvimentos dessa lógica nos *Grundrisse*), o que tem obviamente implicações para a *experiência formativa da consciência social crítica* e a *luta de classes*. Para Kurz, em contrapartida, os sujeitos monetários com ou sem dinheiro seriam puras mônadas isoladas. Nesse sentido, ele reforça a ideologia liberal mais surrada, que deveria ser justamente atacada. Não é de se estranhar que como classe, para ele, então, só exista talvez a classe média (mais ou menos decadente). É óbvio que Marx não para aí pelo justo motivo de derrubar a *fachada* da circulação simples – e por isso devemos passar ao Capital como sujeito, que emprega obviamente não-capitalistas, e assim a todo o resto, até a acumulação primitiva, que é a gênese fundamental não simplesmente do “sujeito do valor” ou do burguês proprietário individual etc., mas antes da massa de trabalhadores expropriados, que é obrigada a vender sua pele no mercado, sempre em vias de perder a sua individualidade, liberdade, igualdade etc. pressupostas. De passagem, lembremos que, por mais abstrata e irrealística que seja a literatura de um Beckett ou um Kafka, eles ainda buscam preservar as diferenças reais de posição e ponto de vista entre personagens decaídas (Hamm e Clov, K. e o Castelo ou o Tribunal etc.), que sobressaltam de sua máscara fetichista, quebrando a aparência de conformidade, a fachada de liberdade e felicidade burguesas (as ilusões da concorrência e do prestígio social, como ainda operavam fortemente em Balzac). Na mais pura submissão e indistinção entre o castelo e a aldeia, K. discerne e diverge, Clov esboça uma fuga paralítica do abrigo, e assim por diante.

É óbvio que nem todas as lutas sociais se equivalem, que há lutas puramente reformistas, defensivas, ilusórias, impotentes, irrisórias, ou mesmo reacionárias de um ponto de vista crítico e emancipatório. Mas uma teoria crítica não pode julgar de fora, moralmente, a práxis existente (como sabe bem Kurz). Antes, ela deveria pôr a *diferença* de nível entre o teórico-crítico e o prático, o ideal e a realidade, sem *forçar a identidade* dos dois momentos. E nesse ponto, vale lembrar, Kurz contribui e leva adiante o legado marxiano e adorniano. O procedimento de Marx e Adorno, porém, guarda uma diferença: o tempo do conceito/crítica não se iguala ao tempo da práxis, mas nem por isso *a práxis pode saltar os passos necessários da constituição paciente da luta pela superação histórica* – a não ser é claro que se trate da tutela e da introdução *externa* da teoria crítica no movimento, ao modo leninista, coisa absurda

que o nosso crítico rejeita enfaticamente, embora no fundo, inconscientemente, *a pressuponha*. Posta a diferença entre teoria e práxis, deve-se ver em que sentido há algo na práxis existente que *não cabe* na teoria e *a excede*, e vice-versa.

De modo que não deveria haver nada de errado num “duplo” Marx, na visão crítica de uma sociedade dividida, alienada, que separa objetivamente o que é real e o que é possível. E o possível subjaz no real e a aparência na essência. Em outras palavras, para Marx não há como levar a cabo a crítica do fetichismo sem a luta contra os *agentes de classe* que encarnam e “dirigem” historicamente o Capital. O sujeito automático não é um fantasma “sem endereço” ou “conta bancária”, como sagazmente disse Paulo Arantes certa vez. Ele *se realiza* e *aparece* como antagonismo de classes, países, indivíduos concorrentes etc. Tal como seria ingênuo pensar que uma práxis possa atualizar uma teoria crítica imediatamente, aqui agora, também seria ingênuo pensar que uma práxis digna do nome, como ensaio de libertação, não contém algum nível de consciência teórica e crítica relativamente válida. A avaliação kurziana do maio de 68 e das greves parisienses de meados dos anos 90 (“Os últimos combates”), por exemplo, sinaliza para nós corretamente o que há de necessariamente duplo e alienado nas práticas insurgentes, vivendo dois tempos (um teórico, outro prático), mas não chega a conceber propriamente como isso também é parte de uma imposição objetiva, historicamente necessária. Trata-se de movimentos históricos que fracassaram *na práxis*, no confronto objetivo com a polícia e com as manobras políticas do Estado, e não simplesmente *na teoria* (como se Debord, Lefebvre ou Marcuse não tivessem qualquer relação com tais acontecimentos), ou pelo menos não por causa de uma pura indigência teórico-crítica.

Se for assim, no entanto, eis o passo decisivo para relativizar o fosso entre a macroteoria “radical” e a práxis existente (sempre “fetichista”) e para evitar converter a teoria em horror à aparência, ao histórico, ao nível “impuro” dessa práxis limitada, enfim, em aversão à luta de classes empírica, que nunca parece alcançar ou sequer nomear a essência do sistema, apenas divisada e criticada pela crítica categorial. Só assim evitaríamos que a crítica radical fosse cultuada e quase elevada pelos epígonos ao nível do falo simbólico, servindo para julgar e depreciar imaginariamente aqueles que não a possuem, castrados que são, como se a totalidade coubesse de fato na revista dos teóricos-críticos do valor e da cisão. Se o “valor é o homem” (Roswitha Scholz), muito

bem, aqui, o homem parece ser o grupo *Exit!*. A posição mais confortável, nesse caso, passa a ser o encastelamento teórico, o sonho obsessivo por excelência de poder-saber e nada faltar em si, claro que arquivando o desejo e a ação de ruptura na cabeça, ou no “bolso”, como diz Lacan. Por isso mesmo pode-se recusar a falta, a própria *subjetividade* da interpretação e do saber críticos, e reivindicar para si uma totalidade onipotente. Em Marx, Debord ou Žižek, isso se dá de modo diferente. A contradição objetiva do sistema expressa-se em relações sociais antagônicas, o que também significa: relações com *sentido* a ser disputado socialmente, vale dizer, com significado diferente segundo os “sujeitos” de classe, os quais estão sempre também sujeitos ao movimento, que faz abalar e vacilar suas posições reificadas, impelindo-os assim ao movimento social. Aqui, portanto, a força e o interesse do conceito de subjetividade – a partir de Marx (consciência de classe revolucionária etc.) e de Freud (realidade psíquica, fantasia, lei simbólica, desejos e pulsões, gozo, passagem ao ato etc.). Parece evidente que qualquer mobilização crítica contra o sistema tenha de catalisar o mal-estar e o sofrimento. Mas estes muitas vezes se confundem, na fantasia dos sujeitos, com o seu próprio gozo; por outro lado, em certo contexto de crise as certezas narcísicas do ego-prazer se despedaçam, o que invoca a pulsão e o movimento de ruptura. Não há, portanto, uma realidade unívoca, evidente, para a crítica. Jogar fora o conceito de sujeito significa, assim, destruir a possibilidade de compreensão de processos histórico-sociais complexos e contraditórios.

Mas, paradoxalmente, não deixa de haver também uma espécie de “duplo Kurz”, que sabe do que fala: também ele é obrigado a pensar a mediação de teoria em práxis de supressão do capital como um movimento histórico concreto, e não como autodestruição sistêmica; enfim, um movimento que necessita do tempo, do espaço, da paciência da mediação e da apropriação, do momento da negação do negativo (“demolição do que tudo demole”) e da reconstrução de relações sociais não fetichistas (a partir do possível, que havia sido negado). Em suma, é a negação dialética (*Aufhebung*) que retorna sob outro nome (*Überwindung*: ultrapassar, saltar, vencer), como poder social seletivo de “indivíduos” anticapitalistas (os quais, curiosamente, teriam todas as características do sujeito moderno: independência, criticidade, capacidade de distância e de projeto como um “mestre de obras” e não como uma “abelha” etc.).

Para concluir, vejamos de perto sua análise da dialética do Capital em seus níveis articulados. Realmente, o “sujeito automático”, a unidade do movimento da relação-capital, não é uma aparência; mas por certo também as classes, o Estado e as lutas de classes não são *meras* aparências – ao menos não para a exposição de Marx, em *O Capital*, pois subsumem e classificam estruturalmente agentes sociais. Imaginar que a abolição do Capital, como totalidade, possa ser realizada sem luta contra os “sujeitos” funcionais empíricos que o “dirigem” e o defendem (burguesia e Estado) é um sonho quixotesco. Aqui também, porém, Kurz faz retornar o recalcado, subentendendo a luta antipolítica como uma espécie de “metapolítica” antiestatal e de “economia” antimercado, que não pode simplesmente pular e saltar tais mediações como se fossem simples aparências (a este respeito, cf. Daniel Cunha, “Penúltimos combates”, em *Sinal de Menos*, nº 1). O Estado e a burguesia não agem apenas como *sujeitos monádicos*, mas como forças sociais complexas, politicamente, nacionalmente, mundialmente, como grupos e instituições sociais normativos (inclusive orquestrados consensualmente pelo “diálogo democrático” habermasiano). É óbvio, mas o óbvio não é tão óbvio nos círculos alemães às vezes: as classes são realidades complexas, também elas “sínteses de múltiplas determinações” (Marx), jamais aparências sem substância e sem peso objetivo. Estrutura e ação social, em Marx, só podem ser determinações reflexivas: a estrutura fetichista do valor realiza-se como ação histórica efetiva, não é uma estrutura totalmente “objetiva”, “metafísica”, “*a priori*”. Por isso é que Moishe Postone, por exemplo, fala em “dominação quase-objetiva”, deixando muito mais claro que tal estrutura é uma relação pressuposta, que precisa ser reposta e atualizada mediante lutas sociais. E agora o ponto-chave, talvez: a ação é sempre ação estruturada pela totalidade do valor-capital, por certo: mas há algo na ação, enquanto ação de sujeitos pressupostos justamente, que não é estruturado previamente. Eis um traço típico da sociedade moderna, que não tem nada de uma essência natural ou humana. O mundo moderno, firmando o que Hegel chamou “princípio de subjetividade”, produz uma dinâmica social ímpar. O que significa dizer que o “sujeito do valor”, na forma do suporte de relações mercantis não se reduz à substância social do valor e do trabalho (como ocorria em parte nas formações sociais pré-modernas, porém essencialmente constituídas por fetiches mítico-religiosos). Aqui, então, vem à tona o fundo da questão de classe kurziana. A posição esfumada ou apagada das classes, principalmente numa Alemanha

do bem-estar social, vencedora na concorrência mundial no pós-guerra, poderia talvez explicar essa cegueira para as estruturas objetivas/subjetivas dos antagonismos de classe, e que tendem a ressurgir plenamente apenas no momento de crise ontológica, que é também *crise de identidades e de identificações ideológicas*; crise como momento de *decisão* e de *definição* dos verdadeiros contornos dos interesses e das lutas sociais.

Sim, é verdade que o proletário ou o capitalista são o “valor encarnado” e que trabalho e capital são formas distintas do valor. Mas há uma subjetividade irreduzível no trabalhador abstrato que faz a diferença entre o proletariado que o encarna (mesmo sendo hoje cada vez mais “supérfluo”) e o mero escravo ou o servo de gleba: a condição de “sujeito” livre, móvel, abstraído de contextos dados, de relações naturais e tradicionais. Certamente, enquanto suporte do capital ele não é um “sujeito” livre, humano, como pretende a ideologia liberal ou o humanismo marxista. E é por isso mesmo, por sofrer a alienação e a desumanização como algo negativo, que ele pode se voltar (e tem de se voltar, nas lutas futuras) contra a sua própria condição de mero trabalhador abstrato e alienado, comandado pelo Capital; sem determinismo objetivista de classe, é claro, mas ao que se saiba, Marx, Debord ou Kurz, como críticos, nunca tiveram uma vida assegurada de “capitalista”, ao contrário; e por isso mesmo, é só do lado da experiência da proletarização e da subordinação ao capital, em sentido lato, a ser rediscutido, que poderá vir (ou há mais chances de surgir) a crítica radical.

A realização de si como sujeito só adviria como superação de sua posição de indivíduo burguês isolado, como formação coletiva de um grupo-sujeito ou de um sujeito-coletivo autônomo, e não como seu reconhecimento como trabalhador/cidadão individual no mundo capitalista ou “socialista”. (Nesse sentido, o conceito de sujeito parece diferenciado e até mais crítico que o de indivíduo). Nada disso tem necessariamente a ver com partido leninista, sindicatos burocratizados etc. Só uma sociedade que realizasse o sujeito suprimiria o sujeito até aqui existente – *esta forma* do sujeito, não o sujeito ou a subjetividade em geral, historicamente constituída e culturalmente irreversível. Nesse sentido, não há nenhuma “forma-sujeito” em geral a ser destruída pela crítica radical, apenas um sujeito potencial a se formar individual e socialmente, suprimindo sua forma individualística e patriarcal limitada, contra a cega objetividade dominante. O sonho de suprimir o sujeito em geral parece também às vezes com o pesadelo de uma sociedade totalmente administrada e unificada, orgânica e

comunitária no sentido mais reacionário, em que não há mais divergência e pluralidade. Uma sociedade que, no limite, eliminaria, num delírio coletivo digno de Pol Pot, a diferença entre atividades e espaços sociais, entre o público e o privado, talvez a própria sexuação e assim as diferenças entre o mesmo e o outro de forma geral, como às vezes aparece de relance em algumas frases de Kurz e do grupo.

A título de combate ao sociologismo e ao historicismo, Kurz tende assim a um *déficit* sociológico e a um esquematismo histórico, não obstante as suas análises históricas e sociológicas serem bem superiores às de muitos marxistas limitados. É o social e o histórico recalcados que retornam fortemente nos ensaios de Roswitha Scholz, por exemplo, nos caminhos da análise da cisão, da ideologia, dos valores patriarcais e da divisão do trabalho entre os sexos, muito mais evidentes sociologicamente do que a divisão de classes (ou de “raças”) no capitalismo avançado europeu. Resta saber por que a esfera feminina, cindida pela divisão do trabalho e as normas patriarcais, entra como elemento fundamental na dinâmica da valorização capitalista, mas não a... cisão das classes sociais. Será porque ela hoje *parece* inexistente na Europa? Novamente, é o ponto de vista das sociedades centrais, ou da classe média intelectual alemã, que salvo engano determina campos de visão e de cegueira. Esta última é muito maior do que se imagina inicialmente no grupo. A dissolução das mediações e das diferenciações internas sob a hegemonia universal abstrata da forma-valor torna-se um cacete coletivo do grupo, a ponto de a “teoria da cisão” vir como um salva-vidas para minimamente diferenciar o que parece não ter nenhuma diferença na lógica sistêmica (no caso, os atributos reificados de gênero). Por isso mesmo, segundo nos narram Scholz e Kurz, eles tiveram de impô-la aos demais membros do velho grupo, que gostariam de ver aí somente “contradições secundárias” ou aparências fenomênicas. De fato, a essência capitalista tem de aparecer – o que significa que a cisão de gêneros, como aparição da essência, é um momento ou uma parte fundamental daquela essência. E por que o mesmo não vale para as várias formas de luta de classes como formas de aparição do fundamento da autovalorização do capital? Em suma, a contradição sempre tem de aparecer de algum modo concreto, constituindo campos sociais e políticos (não só econômicos) antagônicos mais ou menos visíveis.

Assim ainda, da mesma maneira, será legítimo assemelhar, senão identificar, os regimes democrático-liberais, o nazi-fascismo e o sistema soviético, como feito tantas

vezes? Certamente, há um nível de homologia ou de identidade, constituído pela forma-valor e pela dinâmica de acumulação de capital nesses três regimes. Mas parar a análise aí (lembrando que n’*O Colapso da Modernização* a distinção está lá, mas convive com a lógica brutal da subsunção), nesse nível de abstração, é destruir o que é concreto e não-ídêntico (as *configurações sociais* da economia, da política, das lutas de classes etc.).

Finalmente, a tese do “limite absoluto” já atingido pelo capital é em grande parte defensável – contra aqueles que querem simplesmente afirmar a saúde de um capitalismo tecnologicamente turbinado –, contanto que se perceba mais uma vez que isso também é mediado social e politicamente por “sujeitos” de classe. E também que a *teoria* não detém a totalidade – o real escapa sempre em alguma medida à conceituação – e por isso não pode virar uma profecia (como algumas vezes Kurz tentou fazer, dizendo que tudo seria decidido nas próximas décadas). Não há fim do sistema à vista a não ser como o resultado histórico de uma luta social de superação prática e consciente do capital. É bem fácil, na verdade, subestimar a capacidade de sobrevivência ou reprodução de um sistema que há décadas vem esgotando as suas bases (isto é, a exploração do trabalho abstrato e da natureza) e aumentando exponencialmente os seus custos improdutivos, recaindo em crises sistêmicas cada vez mais profundas. No entanto, o Estado e a burguesia, aparentemente fracionados e impotentes diante da crise global, não largariam nunca o osso sem luta conjunta, certamente armada até os dentes, contra o *campo dos inimigos* do capital e do trabalho, um campo *hoje* imensamente pulverizado em faixas de renda, interesses e modos de vida díspares etc., e sem unificação à vista. O problema se torna hipostasiar essa pulverização e essa ruína. A luta real não seria justamente, em certo sentido, traçar esse limite absoluto faltante na práxis, que gera a indistinção dos antagonismos enquanto rebaixa os sujeitos potenciais a instrumentos de um Estado e de um gozo administrados? De fato, os “sujeitos do valor” talvez amem as suas celas enquanto não houver nada melhor a ser amado. Já o desejo que constitui a verdade do sujeito, como lê a psicanálise, só surge na escala invertida do gozo, que é então gozo barrado, tal como a práxis de ruptura efetiva só surge no momento em que o desejo se concretiza como ação organizada. A ideia de formas embrionárias é um dos melhores enfoques sobre esse ponto, realimentando o debate com a tradição do conselhismo, do anarquismo e do comunismo utópico. Dizer mais que isso e desqualificar todo ensaio de libertação mais ou menos frágil ou potente,

do alto do castelo teórico, não seria apostar na “pureza” teórica e na “impotência”? Não que a tendência à barbárie não exista, bem pelo contrário. Mas não se trata no fundo do velho gozo de intelectual alemão contemplativo, como sugeriu um dia Marx?

*(Agosto/Dezembro de 2012)*