

# Capitalismo e Socialismo, as Duas Faces de Janus: A Fenomenologia do Sujeito de Michel Henry e suas Aproximações com a Crítica do Valor de Robert Kurz

[Capitalism and Socialism, the Two Faces of Janus: Michel Henry's Phenomenology of the Subject and his Approximations with Robert Kurz's Critique of Value]

David G. Borges\*

**Resumo:** Apresenta-se aqui uma análise comparativa entre as críticas de Michel Henry aos sistemas capitalista e socialista, derivadas de sua fenomenologia, e as considerações de Robert Kurz sobre os mesmos sistemas, fundamentadas na sua Teoria Crítica do Valor. Considerando-se as similaridades entre estes dois autores, que trabalharam sem contato entre si, busca-se responder: 1) Existe Crítica do Valor em Henry?; 2) Existe fenomenologia em Kurz?; 3) Até que ponto se complementam?; 4) As coincidências são acidentais?; 5) O que as semelhanças entre as teorizações de ambos nos indicam a respeito da sociedade atual? Conclui-se que é possível afirmar que existe Crítica do Valor nos escritos de Henry; que seria prematuro asseverar que há reflexões fenomenológicas nos trabalhos de Kurz; que as teorizações de ambos se complementam; que as semelhanças provavelmente decorrem do momento histórico no qual estavam inseridos; e que seus trabalhos apontam para uma crítica abrangente da Era Moderna.

**Palavras-chave:** Henry, Michel. Kurz, Robert. Fenomenologia. Crítica do Valor. Economia Política.

**Abstract:** Here we present a comparative analysis between Michel Henry's critiques of capitalist and socialist systems, derived from his phenomenology, and Robert Kurz's considerations about the same systems, based on his Critical Theory of Value. Considering the similarities between these authors, who worked without contact with each other, we seek to answer: 1) Is there Critique of Value in Henry?; 2) Is there phenomenology in Kurz?; 3) Do they complement each other, and to what extent?; 4) Are the similarities accidental?; 5) What do the similarities between their theorizations tell us about today's society? We conclude that there is Critique of Value in Henry's writings; that it would be premature to say that there are phenomenological reflections in Kurz's works; that their theorizations do complement each other; that the similarities probably stem from the historical moment in which they were inserted; and that their works point to a comprehensive critique of the Modern Era.

**Keywords:** Henry, Michel. Kurz, Robert. Phenomenology. Value Criticism. Political Economy.

---

\*Professor da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Mestre e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), bem como bacharel em Ciências Biológicas pela FAESA (Faculdades Integradas São Pedro). Atualmente realiza doutoramento em Filosofia na Universidade da Beira Interior (UBI), Portugal. E-mail: [borges01@ufpi.edu.br](mailto:borges01@ufpi.edu.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7295-7096>.

## Introdução

Michel Henry (1922-2002) foi um filósofo e romancista francês nascido no atual Vietnam (à época, Indochina Francesa). Escreveu cinco novelas e numerosos trabalhos filosóficos, destacando-se no estudo da fenomenologia, e lecionou em universidades na França, na Bélgica, nos EUA e no Japão. Apesar de seu foco de trabalho no campo da fenomenologia, não deixou de escrever obras relacionadas à filosofia política, embora sua leitura dos fenômenos políticos sempre esteja ancorada nos posicionamentos filosóficos derivados de sua pesquisa fenomenológica. É de especial destaque o fato de que criticou duramente tanto o capitalismo ocidental quanto o socialismo da URSS e da China maoísta, identificando em ambos a mesma “tendência para a morte” e para a anulação do indivíduo e de sua força vital – força esta que serve como pedra angular também para suas reflexões fenomenológicas.

As críticas feitas por Henry aos dois sistemas que dominaram o cenário geopolítico ao longo da maior parte do século XX, entre 1917 e 1991, são incrivelmente similares àquelas realizadas pelo filósofo e ensaísta alemão Robert Kurz. Apesar de existirem poucos dados biográficos a respeito deste último, Ângelo Novo fornece algumas informações importantes a seu respeito ao resenhar uma obra escrita por um dos adeptos da mesma vertente teórica de Kurz:

Kurz foi maoísta nos anos 1970 e nos anos 1980 fundou o grupo *Initiativ Marxistische Kritik*, com uma amálgama de influências de Adorno e Lenine. O seu nome começou a ficar internacionalmente conhecido sobretudo através da revista *Krisis*, da qual foi editor [...]. A escola de Kurz, para não se designar pelo seu nome próprio, ou pelo de alguma das publicações por ele editadas, costuma denominar-se também como “crítica do valor”, embora esta se reclame de uma certa genealogia intelectual que recua até Gyorgy Lukács (o de “História e Consciência de Classe”), Isaak Rubin e Roman Rosdolsky, reclamando também afinidades com outros pensadores actuais, como o norte-americano Moishe Postone e o francês Jean-Marie Vincent (NOVO, 2007, p. 173).

Este artigo tem como propósito evidenciar as semelhanças e diferenças entre as teorizações formuladas por Michel Henry e Robert Kurz, e divide-se em quatro partes: as três primeiras são essencialmente exegéticas, enquanto a quarta consiste no comentário a respeito das seções precedentes. Nas duas primeiras seções, foi analisada em minúcia a obra de cunho mais eminentemente político de Michel Henry,

“Do comunismo ao capitalismo: teoria de uma catástrofe” (título original: “*Du communisme au capitalisme: théorie d’une catastrophe*”). Por se tratar de uma obra ainda não traduzida para a língua portuguesa, a exploração compara sistematicamente a versão original, em francês, com a tradução para a língua inglesa, dando-se preferência ao idioma original para as citações diretas. Na terceira parte, a investigação fundamenta-se nos escritos de Robert Kurz: tendo em vista que o autor escrevia majoritariamente ensaios e artigos curtos, que por vezes foram organizados e publicados em coletâneas por seus admiradores, nesta seção recorre-se a uma quantidade maior de fontes e é dada preferência às obras traduzidas para o português brasileiro ou europeu. Na quarta porção do artigo, são confrontadas as posições apresentadas pelos dois autores e extraídas das mesmas uma série de hipóteses e conclusões que visam responder a cinco questionamentos, a saber: 1) Existe Crítica do Valor nos trabalhos de Michel Henry?; 2) Existe fenomenologia nos trabalhos de Robert Kurz?; 3) Até que ponto os escritos de ambos os autores se complementam?; 4) As coincidências são acidentais?; 5) O que as semelhanças entre a teorização de Henry e de Kurz nos indicam a respeito da sociedade atual? Nesta parte final do artigo faz-se recurso a citações e comentários de outros pesquisadores como meio de fundamentar as conclusões obtidas.

## **A crítica de Henry ao socialismo e ao comunismo**

Henry interpreta o socialismo como a afirmação metafísica de que a realidade pode ser modificada, em especial a realidade econômica, que poderia ser decomposta e em seguida reorganizada. Tal empreendimento se basearia na sucessão de dois estágios: primeiramente, uma análise da realidade pelo pensamento; em seguida, e baseando-se nos resultados do primeiro procedimento, poder-se-ia proceder à reconstrução da economia para transformá-la em uma fonte de prosperidade e bem-estar. O malogro do socialismo nesta empreitada indicaria, em uma avaliação superficial, o insucesso do pensamento em sua tentativa de organizar as atividades e as vidas dos seres humanos de modo racional e eficiente, colocando em dúvida o potencial da racionalidade e da liberdade humanas (HENRY, 1990, p. 20; 2014, p. 9). Entretanto, embora esta via de interpretação pareça atraente, o autor não a considera correta. Em seu entendimento, o fracasso dos regimes socialistas do Leste indica que uma forma específica de racionalidade apresenta falhas de concepção, a saber, o marxismo. Em prol desta interpretação, argumenta que em todos os países em que foram implantados regimes socialistas estes deram origem às mesmas consequências desastrosas: falência econômica, políticas autoritárias, eliminação de dissidentes,

fome. As semelhanças nos resultados catastróficos experimentados em Pequim ou em Moscou, em Budapeste ou em Bucareste, na Hungria ou na Polônia, não poderia ser fruto de coincidências, apontando, portanto, para problemas na própria concepção teórica que deu origem aos sistemas sociais implementados nestes locais (HENRY, 1990, p. 20-21; 2014, p. 9).

Henry afirma que o princípio marxista por trás da falência econômica do comunismo<sup>1</sup> é a desvalorização do indivíduo, que é substituído por uma série de abstrações incapazes de produzir qualquer ação real ou de funcionar. Em seu entendimento, qualquer regime que coloca uma abstração como fonte de sua organização social – seja uma “classe” ou um “partido” – está condenado a falhar, pois isto inevitavelmente exclui da dinâmica social a única força verdadeira, que é a força do indivíduo. No nível político, esta desvalorização do indivíduo resulta em negação dos direitos humanos, arbitrariedade, deportação e morte. Neste sentido, o marxismo nada mais seria do que uma variante do fascismo (HENRY, 1990, p. 21-22; 2014, p. 9-10).

Henry é cuidadoso em diferenciar o “marxismo” do pensamento original de Marx, alegando que tanto as ciências econômicas modernas quanto o mar-

xismo tendem a ver os escritos do filósofo alemão por uma ótica reducionista, deixando de lado os elementos essenciais das suas reflexões. Henry explica este fenômeno nos seguintes termos:

Agora, verifica-se que o marxismo é tão cego quanto a economia moderna em relação aos fundamentos dos fenômenos econômicos percebidos por Marx e colocados por ele no princípio de todas as suas análises. É este primeiro paradoxo que deve ser explicado. Como aqueles que forjaram a doutrina marxista, Plekhanov, Lênin, Trotsky, Stalin, Mao e todos os outros, puderam desconsiderar o princípio atribuído por Marx a qualquer universo econômico possível, qualquer que seja sua época ou grau de complicação? Há uma resposta precisa a essa pergunta que foge ao jogo das interpretações. É o fato extraordinário de que os textos filosóficos nos quais Marx desenvolveu esse fundamento meta-econômico de qualquer economia concebível permaneceram inéditos e desconhecidos até os anos de 1927-1933 – portanto, desconhecidos para todos aque-

<sup>1</sup>O autor não traça distinções precisas entre “comunismo” e “socialismo”, usando os termos como sinônimos. Em todas as partes deste texto em que nos referirmos a Michel Henry utilizaremos do mesmo expediente, para manter a fidelidade ao pensamento do autor. Ao discutirmos os teóricos da crítica do valor, que estabelecem diferenças entre o “socialismo real” ou “socialismo de estado” e as formulações teóricas que lhes deram origem, os termos serão utilizados em acepções mais precisas.

les que construíram a doutrina teórica e prática do marxismo no final do século passado e no início dele. Dois desses três textos, a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e *A Ideologia Alemã*, escritos respectivamente durante os anos de 1842-1843 e 1845-1846, não foram publicados na época porque nenhum editor os quis (HENRY, 1990, p. 26)<sup>2</sup>.

Para Henry, o “fundamento dos fenômenos econômicos” que Marx estabelece como “princípio de todas as suas análises” é a “Vida”<sup>3</sup>. O pensador francês utiliza o termo em acepção técnica, como uma categoria filosófica de análise, de cunho fenomenológico. O que caracteriza a Vida é o fato de que experimenta a si mesma, e não se limita a ser uma “coisa” ou um “processo” conforme as ciências naturais descrevem. Neste sentido, a Vida é algo essencialmente subjetivo – mas não subjetivo em acepção meramente epistemológica ou relativista, e sim como condição metafísica ou on-

tológica. Mais do que a condição metafísica, ontológica ou existencial de um sujeito, “a realidade mais essencial de um indivíduo” (HENRY, 1990, p. 29; 2014, p. 15), Henry compreende a Vida como uma força produtiva, capaz de modificar o mundo natural em seu entorno. Segundo o autor, Marx chamava este poder produtivo da Vida de “práxis”, e em seus trabalhos econômicos ressaltava o caráter dual da Vida – como subjetividade e como força – com o uso das expressões “subjetividade inorgânica”, “corpo vivo”, “trabalho vivo”, “força de trabalho”, “força de trabalho subjetiva”, e assim sucessivamente (HENRY, 1990, p. 30-31; 2014, p. 15-16). Porém, o uso dessas expressões teria passado por uma transformação a partir de 1847, que foi mal compreendida pelos marxistas:

Na análise econômica que constitui a parte essencial da obra de Marx após 1847, o termo indivíduo vivo dá lugar ao trabalhador cujo significado, estritamente idêntico, só pode ser entendido a partir da vida. O

<sup>2</sup>Tradução livre. No original: “Or, il se trouve que le marxisme est aussi aveugle que l'économie moderne à l'égard du fondement des phénomènes économiques aperçu par Marx et placé par lui au principe de toutes ses analyses. C'est ce premier paradoxe qu'il convient d'expliquer. Comment ceux qui ont forgé la doctrine marxiste, Plekhanov, Lénine, Trotsky, Staline, Mao et tous les autres ont-ils pu méconnaître le principe assigné par Marx à tout univers économique possible, quels que soient son époque ou son degré de complication? Il y a une réponse précise à cette question et qui échappe au jeu des interprétations. C'est le fait extraordinaire que les textes philosophiques dans lesquels Marx a élaboré ce fondement méta-économique de toute économie concevable sont restés inédits et inconnus jusqu'aux années 1927-1933, - inconnus donc de tous ceux qui ont construit la doctrine théorique et pratique du marxisme à la fin du siècle dernier et au début de celui-ci. Deux de ces trois textes, la Critique de la philosophie de l'État de Hegel, L'idéologie allemande, écrits respectivement durant les années 1842-1843 et 1845-1846, non publiés à l'époque parce que aucun éditeur n'en avait voulu”.

<sup>3</sup>Para evitar ambiguidades, sempre que, neste texto, a referência for ao conceito fenomenológico de “Vida” como encontrado nos escritos de Michel Henry, como uma categoria filosófica delimitada, a palavra estará grafada com a primeira letra maiúscula.

traço distintivo do trabalhador é o trabalho vivo, é a própria vida na tripla forma necessariamente subjetiva, ativa e individual de sua realização. Assim que esquecemos que a essência do trabalhador é a vida no sentido metafísico do que é de outra ordem além da coisa material e é fornecida, por outro lado, com a capacidade metafísica em si de criar o que ainda não é, assim que considerarmos de forma positivista o indivíduo como um ser empírico, como acontece no marxismo e em todo o cientificismo em geral, não podemos mais entender uma palavra na análise econômica de Marx. E é preciso dizer que o marxismo, que é historicamente uma forma de positivismo e cientificismo, não entendeu nada (HENRY, 1990, p. 32)<sup>4</sup>.

A experiência de si mesmo de um

indivíduo, como ser vivente, reduzida à sua pura subjetividade, necessariamente é única. Esta experiência singular consiste em viver e experienciar a si mesmo e inclui em si um “Eu”<sup>5</sup> que é irreduzível:

Um Eu transcendental, sentindo e em primeiro lugar sentindo-se, constantemente afetado por si mesmo e por nada mais, e que não é ele mesmo nada de outro: nenhuma alteridade, nenhuma objetividade que possamos ver ou tocar, mas, ao contrário, aquele que vê e toca, quem toma e quem age – nenhum indivíduo empírico, portanto, como o marxismo concebe. É apenas um indivíduo entendido dessa maneira, vivendo, agindo e se movendo, que pode possuir esse poder de criação e produção que constitui o fundamento da economia no sentido de Marx (HENRY, 1990, p. 33)<sup>6</sup>.

<sup>4</sup>Tradução livre. No original: “Dans l’analyse économique qui constitue l’essentiel de l’œuvre de Marx après 1847, le terme d’individu vivant cède la place à celui de travailleur dont le sens, rigoureusement identique, ne peut s’entendre qu’à partir de la vie. Le trait distinctif du travailleur, c’est le travail vivant, c’est la vie elle-même sous la triple forme nécessairement subjective, active et individuelle de son accomplissement. Dès qu’on oublie que l’essence du travailleur c’est la vie au sens métaphysique de ce qui est d’un autre ordre que la chose matérielle et se trouve pourvu, d’autre part, de la capacité elle-même métaphysique de créer ce qui n’est pas encore, dès qu’on considère de façon positiviste l’individu comme un être empirique ainsi qu’il advient dans le marxisme comme dans tout scientisme en général, on ne peut plus comprendre un mot à l’analyse économique de Marx. Et il faut dire que le marxisme, qui est historiquement une forme de positivisme et de scientisme, n’y a rien compris”.

<sup>5</sup>“Soi” na versão original, em francês; “Self” na tradução anglófona. Possíveis equivalências em português incluem “Eu”, “Si” e “Ego”. Neste texto a opção foi pelo termo de mais simples compreensão.

<sup>6</sup>Tradução livre. No original: “Un Soi transcendental, sentant et d’abord se sentant soi-même, constamment affecté par soi et par rien d’autre, et qui n’est lui-même rien d’autre: aucune altérité, aucune objectivité qu’on puisse voir ou toucher, mais au contraire ce qui voit et touche, qui prend et qui agit – aucun individu empirique donc tel que le conçoit le marxisme. C’est seulement un individu compris de cette façon, vivant, agissant et se mouvant, qui peut détenir ce pouvoir de création et de production qui constitue le fondement de l’économie au sens de Marx”.

É neste sentido em que, de acordo com Henry, Marx afirma que o indivíduo é o criador de valores de uso e valores de troca, ou seja, que é em última instância o criador de toda a realidade econômica. No entanto, este indivíduo, por não ser criador de si mesmo, está sujeito a uma passividade radical em relação a seu próprio ser, o que torna a sua experiência de si mesmo algo de intransponível<sup>7</sup>; o indivíduo se vê colocado em uma situação que o precede e o excede. Marx teria teorizado a respeito disto em sua crítica a Stirner de 1845-1846<sup>8</sup>, um manuscrito extremamente denso que permaneceu desconhecido até 1933 e que lança a fundamentação de suas teorias sobre a economia e a história. O marxismo, por encarar o indivíduo como puro efeito de leis sociais e econômicas, teria feito uma leitura apressada e superficial desta obra quando ela veio à tona, vendo-a como confirmação de suas próprias posições redutoras em relação ao sujeito. Entretanto, uma análise atenta deste texto revela que a crítica de Marx é em relação à definição que Stirner fazia do indivíduo como pensamento ou consciência (HENRY, 1990, p. 34-35; 2014, p.

17-18).

Na interpretação que Michel Henry faz a respeito de Marx, o Ser<sup>9</sup> – ou, nos termos do próprio Marx, a realidade – não é redutível a um significado postulado pela consciência, a um sentido; ou seja, não é redutível ao pensamento. Esta seria a base de outra contradição que emerge do marxismo, e que este compartilha com todas as formas de objetivismo e com o senso comum: se as representações da consciência não podem pretender definir a realidade, isso ocorre porque a realidade existe anteriormente a delas e também é externa a elas – é precisamente a realidade do "mundo". Deste modo, a dinâmica social, assim como a natureza material, possui suas próprias leis. O pensamento pode ser capaz de analisar e reconhecer estas leis, mas não pode arbitrariamente criá-las ou modificá-las – como defendia Stirner e como o marxismo pretendeu fazer em sua ânsia revolucionária. A propriedade é um dos aspectos constitutivos da realidade social, e esta não é produzida meramente pelo pensamento; por isso tanto Stirner quanto os marxistas foram incapazes de acabar com a propriedade apenas por

<sup>7</sup>Na tradução inglesa, "insurmountable"; no original em francês, "insurmontable". Infelizmente os termos mais aproximados em língua portuguesa (intransponível ou insuperável) não fazem jus ao significado exato da expressão.

<sup>8</sup>Max Stirner é o pseudônimo pelo qual ficou conhecido o pensador Johann Kaspar Schmidt (1806-1856), que fez parte do círculo dos jovens hegelianos na década de 1840. Sua obra mais famosa, *Der Einzige und sein Eigentum* (na tradução anglófona: *The Ego and Its Own*; na tradução brasileira: *O Único e Sua Propriedade*), consiste em uma polêmica contra as posições de Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer, mas também contra ativistas como Wilhelm Weitling e o anarquista Pierre-Joseph Proudhon. Atualmente é considerado uma referência na corrente anarquista individualista. Conhecia pessoalmente Engels, mas não é claro se chegou a ter contato direto com Marx. Para maiores detalhes, ver STIRNER, 2009. Quando Henry menciona o manuscrito de Marx em que este polemiza contra Stirner, está se referindo à *Ideologia Alemã*. Para maiores detalhes, ver MARX & ENGELS, 2007.

<sup>9</sup>"L'être" na versão original; "Being" na tradução anglófona.

intermédio de suas vontades (HENRY, 1990, p. 39-40; 2014, p. 20).

É especialmente interessante a posição de Henry a respeito do que chama de “objetivismo” e de “idealismo da consciência”. Como dito anteriormente, o autor não considera que a realidade é redutível a uma representação ou a um produto do pensamento. A questão, no entanto, é conhecer essa realidade que é irreduzível às representações conscientes. Quando alguém afirma que a realidade é o mundo material que é imediatamente concebido como sendo constituído de objetos, está se referindo – quer saiba ou não – ao poder sem o qual não existiriam objetos, a saber, à consciência entendida em termos de pensamento. É apenas para um sujeito pensante que pode haver algo como objetos. Em si mesmas, “coisas” e “seres” não são nada desse tipo. Eles se tornam objetos colocados diante do olhar da consciência apenas devido à estrutura da consciência. Esta, por sua vez, fornece a estrutura da objetividade e, portanto, de todos os objetos possíveis. Se uma filosofia é incapaz de derrubar um idealismo de consciência, é certamente um realismo do objeto; no entanto, a segunda é meramente uma repetição da primeira. Quanto à realidade social e suas leis, elas também – assim como a natureza física – se opõem à tentativa da consciência de

transformá-las modificando seu modo de compreendê-las e interpretá-las, alterando seu “ponto de vista”. Um dos erros do materialismo consiste em afirmar que a realidade e as leis sociais são externas às representações na esfera da consciência para em seguida identificá-las com “realidade externa”, entendida como a realidade do mundo material. Ao invés dessa falsa equivalência entre realidade social e mundo material, Henry propõe que deve-se conceber a realidade social e suas leis específicas como estranhas à esfera das representações conscientes *bem como* do mundo material (HENRY, 1990, p. 40-41; 2014, p. 21).

É preciso dizer junto com Marx: essa realidade é a realidade da vida. Na sua língua: a realidade da história é a dos indivíduos vivos; a realidade social é uma práxis subjetiva, é uma práxis social (HENRY, 1990, p. 42)<sup>10</sup>.

O fenomenólogo francês afirma ser possível, com base no exposto, dirigir uma crítica radical ao marxismo por este ter se livrado da definição idealista da realidade – que a identifica com uma representação da consciência que é derivada da própria consciência – apenas para postular uma realidade objetiva e material; por ter procedido

<sup>10</sup>Tradução livre. No original: “Il faut dire avec Marx: cette réalité est celle de la vie. Dans son langage: la réalité de l’histoire est celle des individus vivants; la réalité sociale est une praxis subjective, c’est la praxis sociale”.

desta maneira, o marxismo permaneceu refém da clássica dicotomia sujeito-objeto, perdendo de vista aquilo que, aos olhos de Marx, seria a verdadeira essência do real: a vida subjetiva dos indivíduos. Esta, por sua vez, não consiste em uma representação da consciência e nem em uma existência material, uma vez que não é concebível como um objeto. O resultado deste erro teórico teria sido o de transformar a crítica do indivíduo definido como pensamento e do poder da consciência de modificar livremente suas representações da realidade em uma crítica do próprio indivíduo; na interpretação de Michel Henry, os escritos de Marx demonstram que para o pensador alemão a crítica do indivíduo pensante é apenas uma antítese que lhe permite definir o indivíduo vivo em pleno vigor (HENRY, 1990, p. 42-43; 2014, p. 21-22).

A crítica de Henry à dicotomia sujeito-objeto reside no fato de que, ainda que seja possível conceber ou racionalizar as sensações corpóreas através de categorias formuladas pelo pensamento, nas experiências concretas que fazem parte da existência humana não existe distância entre aquilo que é sentido ou experienciado e o próprio sujeito – não havendo, portanto, um “objeto” ao qual o pensamento se dirige. As relações sociais pressupõem que o objeto é naturalmente separado do indivíduo e, portanto, alienável. Este não é o caso do meu corpo vivo com o qual sou identificado de tal

forma que o sofrimento é o meu sofrimento e o esforço é o meu esforço. O sujeito é incapaz de se distanciar dessas sensações ou de se separar delas, por exemplo, vendendo-as. Por isso, sempre que o trabalhador tem que vender seu corpo ou sua capacidade subjetiva de trabalhar para viver, é ele mesmo que está sendo vendido, e somente o faz devido à obrigação de satisfazer às muitas necessidades que assolam a vida; necessidades de comida, sexo e outras coisas que apontam para uma natureza – neste caso, para um corpo – que costuma ser interpretado como um dado empírico e natural. Mas o que não pode ser explicado através desta interpretação é o caráter pelo qual cada uma dessas necessidades é precisamente uma *necessidade*, vivida e experimentada como tal, com um caráter irreprimível e constrangedor, que lhe confere o poder que de iniciar ações que visem à sua satisfação. Esta seria a união originária entre afeto e ação, que toma lugar no corpo subjetivo do indivíduo vivente. Chamamos de “trabalho” o impulso da Vida que, sob o peso de seu sofrimento, tenta satisfazer a essas necessidades e transformá-las em prazer ou bem-estar. Devido a isso, é o indivíduo vivente, submetido ao *pathos* que é inerente a si mesmo, que constitui o fundamento da sociedade e da história. As transformações da sociedade são decorrência dos diferentes e sucessivos modos pelos quais os seres humanos, ao longo dos séculos, tentaram responder

às questões do *pathos*, e por este motivo toda sociedade pressupõe a produção e o consumo (HENRY, 1990, 45-50; 2014, p. 23-25).

No entanto, postular o indivíduo vivo como o princípio da sociedade e da história não é a mesma coisa que postular a existência de um indivíduo isolado, mas sim afirmar que a realidade da qual a sociedade e a história procedem é, na verdade, uma realidade como aquela que ele habita e que o torna um indivíduo vivo. O impulso desta interminável reiteração de desejo e necessidade dá origem à produção que visa satisfazê-los. O erro do marxismo nos países do Leste teria sido o de substituir o indivíduo vivente por uma série de entidades abstratas com as quais acreditava-se poder explicar a totalidade dos fenômenos econômicos, históricos e sociais, e em última instância os próprios indivíduos. Uma vez que as abstrações e os objetos não experimentam *pathos*, os regimes marxistas tornaram-se “regimes de morte”, excluindo a Vida do papel de princípio organizador da sociedade. A crença de que os conceitos formulados sobre a realidade são da mesma natureza que a própria realidade fez com que a abstração “Sociedade” tomasse o lugar da sociedade como tal, relegando aos indivíduos concretos o papel de meros componentes funcionais a se deixarem determinar pelo todo abstrato (HENRY, 1990, p. 50-54; 2014, p. 26-27).

Tal elevação da sociedade (o “todo”),

simultânea a uma desvalorização do indivíduo (a “parte”), teria levado os países do Leste à inação e à apatia. Devido à primazia do coletivo hipostasiado sobre o individual, quaisquer ações que se tornassem necessárias para mudar o estado das coisas – como a luta contra o alcoolismo, as drogas, a delinquência, a corrupção, etc. – teriam de agir sobre sua “real causa”, o todo, o coletivo social, levando as pessoas a adaptarem seus padrões de comportamento na direção de uma atitude passiva que as levou a esperar tudo da sociedade, que adquiriu o caráter de única realidade e único princípio de efetiva realização. Portanto, caberia à sociedade “fazer tudo” e atender às várias necessidades em todos os domínios – comida, vestuário, abrigo, saúde, educação, trabalho, lazer, e até mesmo ditar em que se deveria acreditar. Isto teria condenado os regimes socialistas à paralisia e à bancarrota (HENRY, 1990, p. 52-61; 2014, p. 27-31). Porém, uma vez que tal hipostasiação não evita que os indivíduos se “redescubram” à base dos conceitos abstratos pelos quais foram substituídos, quando as necessidades concretas do *pathos* vital se impõem, estes acabam por buscar satisfazerem-se fora das normas sociais, dando origem ao roubo, à pilhagem, ao estupro, ao tráfico, e assim sucessivamente, levando ao “retorno da vida de modo selvagem” que caracterizou os países do bloco soviético em seus últimos dias (HENRY, 1990, p. 64-65; 2014, p. 33).

É neste aspecto que o marxismo se aproxima do fascismo: as pessoas não são condenadas por qualquer coisa que tenham feito em relação à coletividade, e sim por serem indivíduos. O fascismo sempre implica a desvalorização do indivíduo e, na base dessa desvalorização, existe o desejo de negá-lo. Atinge, assim, a subjetividade radical em que alguém sente e experimenta a si mesmo como um ser vivo – desta forma, o fascismo é uma “força de morte” (HENRY, 1990, p. 93-94; 2014, p. 48). Nestes casos, a punição adequada não é aquela que traz algum tipo de dano à pessoa, e sim aquela destinada a suprimi-la. Qualquer atenuação desta pena é vista como um sinal de indulgência, um favor não merecido. Ninguém é suspeito; todos são culpados em princípio. Em decorrência da escassez todos são obrigados a recorrer ao mercado negro ocasionalmente, o que significa que qualquer um pode ser denunciado por qualquer outro a qualquer momento. O medo torna-se um método de governo e a denúncia prévia uma tática de sobrevivência; todos são observados e observadores simultaneamente, torturadores e vítimas em potencial. Todos estão solitários em seu próprio medo, o que leva os insatisfeitos a duvidarem das instituições que os colocaram em tal situação miserável em primeiro lugar (HENRY, 1990, p. 67-70; 2014, p. 35-36).

Henry fornece ainda outra explicação para os males que assolaram os paí-

ses que adotaram regimes socialistas e sua conexão com o fascismo: o ressentimento. Embora seja um aspecto corriqueiro da natureza humana, onde quer que muitos indivíduos se relacionem, um deles possui inevitavelmente algumas qualidades ou bens que o outro não possui. Este último sente inveja por algo que ele ou ela pode nem ter pensado, mas que na presença do outro é experimentado como uma injustiça ou uma ofensa. A manifestação espontânea e ingênua da inveja é muitas vezes acompanhada por um processo complexo que consiste na inversão de valores – o ressentimento. Se um indivíduo não tem os bens ou as qualidades que o outro tem, e se não pode adquiri-los, resta declarar que eles não têm valor. Eles não são bens nem qualidades; em vez disso, são pecados, falhas e erros. Tais realidades não são positivas, mas negativas; não são valores, mas anti-valores. E, nos casos em que a positividade intrínseca desses bens ou qualidades dificilmente pode ser negada, é como eles foram obtidos que se torna contestado. A propriedade desta casa é a usurpação do trabalho de outrem; o talento desse indivíduo é o produto do meio sociocultural, um meio do qual outro foi excluído. Qualidades e bens não se tornam apenas objetos de desejo, mas razões de condenação. A escassez exacerba o ressentimento. Em situações normais, a riqueza é constantemente produzida e, portanto, constantemente renovada e aumentada, de modo que to-

dos mantêm a possibilidade ou a esperança de adquirir uma parte dela através de seu próprio trabalho ou talentos. Porém, em um regime de escassez a produção de riqueza é mantida em um nível tão baixo que é apresentada como uma quantidade fixa cujo crescimento é interrompido. Segue-se a redistribuição radical e pretensamente igualitária da riqueza disponível, sob o rótulo de “justiça social”; é o tempo de racionamento, regulamentos, buscas, denúncias e prisões. A reivindicação de igualdade apresenta-se como justiça, uma vez que seria uma questão de dar a todos uma quantia igual da riqueza social. Tal divisão de bens e valores só poderia ser justa, no entanto, se todos tivessem participado em partes iguais na criação desse valor, o que não é o caso (HENRY, 1990, p.70-72; 2014, p. 37). Uma vez que a inversão de categorias promovida pelo marxismo acaba por tornar os indivíduos meros produtos da estrutura social de classes e reduz quaisquer eventuais dinâmicas sociais à luta entre duas classes distintas – o proletariado e a burguesia – na qual a segunda explora a primeira, eventuais antagonismos sociais resultam na identificação de uma dessas classes com o Bem e da outra com o Mal; deste modo, a necessidade de suprimir o capitalismo e as desigualdades converte-se na necessidade de suprimir todos os membros da classe que é identificada com o “mal” e com os “exploradores”. A eliminação de camadas inteiras da popu-

lação que foi realizada em vários países na época da revolução comunista não é, portanto, um infeliz acidente decorrente de circunstâncias locais ou dos excessos de seus líderes: é um resultado direto da teoria. A eliminação da burguesia exige também a eliminação dos pequeno-burgueses, os “cães de guarda do capital”, como parte da marcha da história; “com exceção daqueles que aprenderam a ser autocríticos e cuspir em si mesmos o quanto for necessário” e daqueles que “aprenderam a esconder sua condição social” (HENRY, 1990, p. 73-86; 2014, p. 38-44). Esta seria outra semelhança que os regimes socialistas guardam com o fascismo: o objetivo último de forçar o indivíduo a mostrar sua baixeza e indignidade, manifestado em plena potência, nos dois tipos de regime, no tratamento dispensado aos prisioneiros políticos (HENRY, 1990, p. 97; 2014, p. 50).

### **A crítica de Henry ao capitalismo**

Michel Henry afirma que o capitalismo consistiu em uma “revolução total”, ou ainda “a única revolução conhecida na história da humanidade” precisamente porque partiu da compreensão de que a economia possui um fundamento mais profundo, que é a força da Vida. Em condições normais, esta “força” não costuma estar disponível, por não haver separação entre ela e o mundo. Há um co-pertencimento entre o indivíduo

vivente e o mundo ao seu redor (que inclui matérias-primas, o solo e outras “extensões” da Vida) que é essencialmente prático. Para que esta força fosse tornada disponível, uma ruptura ontológica teve de ocorrer, tomando o disfarce de um evento histórico; a apreensão de bens comunais por grandes proprietários de terras, a expropriação de camponeses e sua chegada ao mercado como trabalhadores “livres”. Após terem sido despojados de todos os meios de produção, estes trabalhadores foram reduzidos unicamente à sua força de trabalho, sua única força potencial. A genialidade do capitalista foi perceber essa força pelo que ela era e comprá-la; a genialidade de Marx foi perceber que, ao contrário de uma compra comum, essa troca de capital por trabalho não era uma troca, e que por isso toda “economia de mercado” é viciada em princípio (HENRY, 1990, p. 133-136; 2014, p. 69-70). O vício decorre do fato de que a transação não ocorre entre dois valores de troca, mas sim entre um valor de troca, o salário, e um valor de uso – o potencial de trabalho vivo e criativo do trabalhador. Este último tem o poder de produzir não apenas o valor pelo qual foi adquirido (que costuma ser o necessário para a subsistência do trabalhador), mas também um valor excedente que permite o crescimento do capital inicialmente investido. Desta maneira, o capitalismo

explora a força da Vida, alimentando-se dela para que, no processo de produção, matérias-primas e ferramentas sejam desintegradas, reestruturadas e convertidas em valores de uso (HENRY, 1990, p. 136-137; 2014, p. 70-71).

No processo de criação de valores de uso os valores de troca são produzidos em conjunto, como uma representação objetiva dos primeiros. Na medida em que o valor de troca expõe a quantidade de trabalho incluída nos bens, refere-se ao trabalho vivo<sup>11</sup>, através do trabalho social e abstrato que leva a essa quantificação. O valor de troca, como verdadeiro motor do sistema econômico, é uma representação irreal e imaginária da força da Vida. Porém, as propriedades singulares do trabalho real de um indivíduo específico – a intensidade do esforço de alguém, a dor, o tédio ou a satisfação que é experimentada com a sua conclusão – não podem ser encontradas, mesmo de forma irreal, no trabalho social pelo qual os economistas as substituem. Os economistas abstraem as características que variam com cada indivíduo em termos de capacidades ou talentos individuais, retendo uma norma, a ideia de um certo tipo de trabalho, em vez das várias maneiras pelas quais ele é realmente experimentado. Trabalho definido socialmente – como levantar um peso ou construir um muro – só é o mesmo no nível dessa definição objetiva. Mas, para o trabalha-

<sup>11</sup>O uso da expressão “trabalho vivo” em Michel Henry difere substancialmente do uso da mesma expressão pelos marxistas.

dor que o realiza, o trabalho é diferente a cada vez. Essa diferença resulta naquilo que Henry chama de fundamento meta-econômico da aporia da justiça social: é justo o pagamento dos mesmos salários para os mesmos trabalhos, mas o mesmo trabalho objetivo é algo diferente de sua realização subjetiva real. Para superar a impossibilidade de medir a dor e o esforço de cada indivíduo durante o trabalho, inventou-se o sistema econômico de substituições; mas tal sistema é fadado ao fracasso devido à injustiça de se pagar o mesmo salário (abstratamente definido) a trabalhos que são diferentes (quando efetivamente realizados). Qualquer medida de salários ou de esforço empregado no trabalho é, portanto, arbitrária e contingente por princípio (HENRY, 1990, p. 137-140; 2014, p. 71-73).

Porém, deve-se ressaltar que por mais contestável que seja essa equivalência, as determinações econômicas – valores de mercadorias, salários etc. – sempre tiveram o caráter de “representar” o trabalho vivo; o ponto de partida é o processo real de produção e o processo econômico consiste em uma tradução dele em um sistema de equivalentes numéricos. Mas o sistema capitalista inverte essa relação fundamental, realizando uma “subversão ontológica” ao fim da qual é o resultado, o produto – valor ou capital – que

é tomado como o motor de todo o sistema. A força que produz todas as determinações econômicas, o trabalho, é integrada a elas. O propósito das trocas deixa de ser a obtenção de valores de uso e torna-se a obtenção de dinheiro: nos termos de Marx, a fórmula da economia tradicional M-D-M é substituída pela fórmula D-M-D, na qual a quantidade final de dinheiro deve ser superior à quantidade inicial<sup>12</sup>. Isto demonstra que é uma realidade econômica – o dinheiro – que se torna o único propósito da produção, o que também significa a inversão da relação entre o processo de produção real e o econômico. Sendo o dinheiro uma quantidade pura sobre a qual uma nova quantidade sempre pode ser adicionada e sendo o objetivo do capitalismo a adição de uma nova quantidade à quantidade de dinheiro já existente, os processos econômicos reais, dispensados de seus próprios fins vitais, tornam-se nada mais que os servos da produção contínua de dinheiro (HENRY, 1990, p. 141-142; 2014, p. 73-74). Os elementos substitutos do processo econômico passam a desempenhar o papel de verdadeiras causas do processo real. O elemento real, o trabalho vivo, é subjugado pelo seu duplo fantasmagórico, pela entidade irreal cujo papel deveria ser o de permitir a medição da realidade. Por um lado, o processo econômico é uma representa-

<sup>12</sup>A exposição detalhada a respeito desta inversão é feita por Marx nos quatro primeiros capítulos do primeiro volume de *O Capital*. Para detalhes, ver MARX, 2013.

ção do trabalho real; mas, por outro, é o único motivo para a sua implementação, o seu princípio de ação. E, quando a produção ou o crescimento do valor não são mais desejáveis ou possíveis, então é a Vida, o movimento do desejo em direção à sua satisfação, que não tem mais razão para existir (HENRY, 1990, p. 143; 2014, p. 74).

O novo propósito atribuído pelo capitalismo ao processo econômico – a obrigação contínua de produzir mais dinheiro – só pode ser realizado se, no processo real, as condições para essa produção ilimitada de dinheiro forem postas em prática. Isso implica em aumentar a produção de mais-valia. Existem dois modos de se fazê-lo. O primeiro consiste em aumentar o tempo de trabalho excedente em relação ao tempo de trabalho necessário, como, por exemplo, pela extensão das jornadas – o que foi feito no século XIX. Mas esta ampliação possui limites, enquanto a produção de mais-valia ou de dinheiro não pode ter limites. O segundo modo consiste em desenvolver a produtividade do trabalho real, tornando o trabalho necessário para manter o trabalhador cada vez mais curto e liberando tempo para mais trabalho excedente, mesmo que a duração da jornada permaneça a mesma (HENRY, 1990, p. 148-150; 2014, p. 77-78).

Isto acaba por gerar o que Henry chama de “tendência de morte do mundo tecnoeconômico” ou “tecnocapitalista”: quando ocorre um

avanço técnico, a diferença entre aquilo que a Vida é capaz de produzir e aquilo que ela precisa produzir para se manter se alarga, o que em tese deveria libertar a Vida do jugo da necessidade – que restringiu e determinou o seu comportamento desde o início dos tempos. Aquilo que normalmente chamamos de “civilização” e “cultura” reside nesta distância entre as possibilidades de produção material e a necessidade. Porém, em uma sociedade capitalista o crescimento de produtividade leva ao crescimento da mais-valia e não a um maior conforto material dos produtores, pois o processo real de criação de valor foi encoberto pelo edifício de fenômenos econômicos que copiam e substituem o processo real. Quanto mais produtivo for o trabalho, mais cedo o trabalhador terá reproduzido o valor do seu próprio salário e mais cedo o trabalhador estará dedicado exclusivamente à produção de mais-valia. Em outras palavras, mais cedo a força de trabalho será oferecida à exploração. Como a duração da jornada de trabalho tornou-se fixa ou até mesmo foi diminuída ao longo do último século, é somente a produtividade que determina se a mais-valia é meramente mantida ou cresce (HENRY, 1990, p. 151-154; 2014, p. 79-80).

Para Michel Henry o mundo é utilizado como “ferramenta” ou “material” pela força subjetiva da Vida, e produtividade é a eficiência da produção subjetiva. Aumentar a produtividade é o

mesmo que aumentar essa eficiência, ou seja, o poder da força da Vida. As ferramentas inventadas ao longo da história humana permitiram tal incremento pouco a pouco, embora este fosse necessariamente finito – pois as ferramentas são manipuladas e controladas pela força de trabalho. No entendimento do filósofo francês, as ferramentas recebem seu vigor da força de trabalho humana; qualquer ferramenta é meramente uma extensão do poder do indivíduo. A exploração da força de trabalho com o objetivo de produzir dinheiro não teria sido possível se um *arqui-fato*<sup>13</sup>, um fato meta-histórico, não houvesse ocorrido: a revolução galileiana, que marca o início da modernidade e frequentemente é ocultada pelo grande desenvolvimento econômico que se tornou possível a partir dela (HENRY, 1990, p. 154-157; 2014, p. 80-82).

Henry reconhece dois *arqui-fatos*: o primeiro é a Vida, e o segundo a ciência galileiana. O *arqui-fato* galileiano não cria a história, mas impõe uma direção definida à história após seu surgimento. Sua expressão consiste em cessar a identificação do processo real de produção com o trabalho vivo subjetivo. A partir de Galileu, a tarefa de compreender o mundo em seu verdadeiro ser não é mais atribuída ao conhecimento sensível do corpo nem à força subjetiva que habita o corpo; o

mundo não é mais compreendido como sendo constituído de qualidades sensíveis que são apreendidas através de poderes subjetivos. Em vez disso, é entendido como sendo composto de corpos materiais e extensos que são delineados por sua forma. Como resultado, o único conhecimento rigoroso, adequado e racional que podemos adquirir sobre o mundo é o conhecimento ideal das formas desses corpos, ou seja, o conhecimento geométrico. Descartes, sucedendo Galileu, foi capaz de oferecer uma formulação matemática deste conhecimento geométrico do mundo, e então nasceu a ciência moderna – a abordagem físico-matemática ao Ser. Esta substituição da apreensão corpórea, subjetiva e viva típica da produção tradicional pelo conhecimento geométrico do mundo material, típico do tecnocapitalismo, é uma subversão ontológica e fenomenológica no sentido de que a ação não é mais subjetiva, mas objetiva. Em vez de ser produzida na vida dos indivíduos e em vez de colocar em jogo os poderes que experimentam internamente, qualquer ação ocorre antes do pensamento, como uma série de processos objetivos que são análogos a processos naturais. Tais processos naturais – físicos, químicos e biológicos – definem o Ser da ação, no lugar da subjetividade ativa e viva dos seres humanos (HENRY, 1990, p. 157-159; 2014, p. 82-83).

<sup>13</sup>No original, “Archi-fait”. Na tradução anglófona, “Archi-fact”.

Para Henry é importante distinguir a tecnologia em sentido tradicional, que surge nos primórdios da humanidade e encontra seu limite máximo no século XIX, da tecnologia em sentido galileano. Tecnologia não seria apenas um conjunto de ferramentas utilizadas em cada linha de trabalho em particular, mas pressupõe a ação<sup>14</sup>. Na tecnologia tradicional, a ação é a implementação da força subjetiva da Vida, e as ferramentas derivam dessa força, sendo meras “extensões” da mesma. Na tecnologia moderna a subjetividade é reduzida ao conhecimento físico-matemático do mundo material; seu desenvolvimento se torna autônomo e tende a se confundir com a ciência pois põe esta última a serviço dos problemas que se colocam pelo próprio desenvolvimento das máquinas e ferramentas. Por isso não se poderia mais falar em tecnologia e ciência como coisas separadas; a íntima relação entre as duas após Galileu e Descartes deu origem à tecnociência (HENRY, 1990, p. 159-160; 2014, p. 83-84).

Na sociedade tecnocientífica a subjetividade e o trabalho vivo são progressivamente eliminados do processo real de produção, enquanto o papel de aparatos instrumentais objetivos cresce constantemente, fazendo com que o processo de trabalho e o processo de

produção divirjam, se distanciando. Na “tecnologia” tradicional, a Vida coincide com as atividades pelas quais produz bens necessários, sendo totalmente investida nessas atividades e definida por elas. A produção material define, assim, a existência humana, impondo seu próprio ritmo e seu “conteúdo” a ela. A tecnologia moderna, em contraste, está confinada a dispositivos instrumentais objetivos que são cada vez mais automatizados, e seu modo de produção gradualmente e inexoravelmente exclui a atividade subjetiva dos seres humanos, ou seja, sua própria existência. A existência humana permanece e continuará a permanecer fora do processo de produção. A força da Vida permanece sem emprego, assim como o indivíduo<sup>15</sup>. Não é apenas o fenômeno social do desemprego que surge como um resultado necessário da transformação das forças produtivas; brota também uma nova condição de vida em que a energia e a libido estão desempregadas: a ansiedade. Para isso, o mundo da tecnologia oferece imediatamente paliativos – televisão, narcóticos ou ambos ao mesmo tempo (HENRY, 1990, p. 160-162; 2014, p. 84-85).

A consequência mais direta dessa série de inversões ontológicas e fenomenológicas é a crescente incapacidade de

<sup>14</sup>O filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto, influenciado por Marx e Heidegger, oferece uma formulação similar para o conceito de tecnologia – embora, ao contrário de Henry, rejeite com veemência que o desenvolvimento técnico e científico traga riscos à humanidade. Para maiores detalhes, ver PINTO, 2005a, 2005b.

<sup>15</sup>Aqui foi preservado o jogo linguístico encontrado na obra original.

se produzir valor, decorrente da eliminação do trabalho vivo do processo real de produção – o que acabará por tornar o processo econômico impossível. Quando o valor de troca deixa de ser meio e torna-se o objetivo de todo o processo econômico, o trabalho vivo é lançado para fora do processo de produção real. Esta exclusão é derivada direta do capitalismo pois é o seu próprio objetivo, a produção de mais-valia, que requer o contínuo decréscimo de trabalho necessário – e este decréscimo só pode ser obtido através da automação crescente dos aparatos instrumentais e tecnológicos. No entendimento de Henry, o capitalismo estimula, portanto, o avanço tecnológico, mas o seu desenvolvimento ilimitado não pode ser situado no capitalismo pois o ponto de confluência entre este sistema econômico e a tecnociência também é o seu ponto de divergência e contradição: o desenvolvimento tecnocientífico não apenas torna o capitalismo possível, mas também o condena à morte (HENRY, 1990, p. 165-170; 2014, p. 86-89).

Ao eliminar a subjetividade humana do processo real de produção, substituindo-a pela automação, o capitalismo contraditoriamente tende a suprimir o valor; com mais indivíduos sendo lançados para fora do sistema de produção econômica, cada vez mais mercadorias ficam impossibilitadas de realizar seu valor – elas não têm compradores. Isto leva a uma situação ob-

servável de crise permanente, atribuída ao capitalismo apesar de ser fruto da tecnociência. Com o distanciamento cada vez maior entre a fraca produção subjetiva de valores de troca e a cada vez maior produção tecnológica de valores de uso, milhões de seres humanos são condenados aos cortiços, à miséria e à fome, apesar de existir uma imensidão de bens disponíveis por todos os lados. Nenhuma medida temporária é capaz de afastar o problema, pois elas não o atingem em seu âmago. Os sinais desta tendência podem ser reconhecidos no florescimento de negócios em busca de “oportunidades de mercado” enquanto ao seu redor existe um mundo assolado pela pobreza e pelo desemprego; ou na prevalência de profissões que empregam conhecimento destinado à formação de valor, em detrimento daquelas nas quais o conhecimento serve a outros propósitos (HENRY, 1990, p. 171-174; 2014, p. 89-91).

O traço mais decisivo do fenômeno acima descrito é a produção de valores de uso de um tipo completamente estranho e novo, dissociado das necessidades imediatas da vida. O “uso”, tradicionalmente compreendido, é o uso pela Vida – como a produção de pão e cereais para a alimentação, ou de roupas para proteção do frio e expressão da beleza. A vida fenomenológica do indivíduo vivente, em sua subjetividade, seu *pathos*, prescrevia os únicos propósitos concebíveis para qualquer

ação. Quando a tecnologia galileana invade o processo de produção e o reduz a um aparato objetivo, não são apenas os indivíduos que são eliminados, mas o valor de uso no sentido de um valor-para-a-vida. Com a substituição, no processo produtivo, do trabalho vivo por máquinas, a subjetividade também desaparece da outra ponta do processo, deixando de ser a sua finalidade. A produção não é mais constituída por valores de uso no sentido de objetos que são úteis à vida e podem ser consumidos por ela; ao invés disso, o próprio processo tecnológico torna-se o fim último. A produção encontra sua realidade no conjunto de dispositivos materiais a partir dos quais ela é feita. Eis o motivo pelo qual hoje a prioridade é a criação de novos condutores, novos materiais e novos modos de obtenção de energia para as máquinas de alta potência: quando a operação de produção é reduzida ao desempenho de um processo físico, os produtos tornam-se nada mais do que os elementos deste processo – eles não têm outro fim além de serem integrados a ele. Um processo de produção que é reduzido ao funcionamento do aparato material e cujo produto é constituído unicamente dos elementos materiais deste aparato é um processo morto, do qual a Vida foi excluída. A verdade – terrível – que nos é revelada consiste no fato de que a morte tem duas faces: à negação teórica do indivíduo no marxismo e nos regimes que derivaram dele corresponde uma elimi-

nação factual do indivíduo vivente no capitalismo tecnocientífico. Neste último sistema o próprio capitalismo está em vias de desaparecer, para o benefício da completa liberação da tecnologia em seu autodesenvolvimento (HENRY, 1990, p. 174-176; 2014, p. 91-92).

### **Robert Kurz e o sujeito automático da modernização**

Robert Kurz atingiu conclusões surpreendentemente similares às de Michel Henry apesar de ambos terem trabalhado separadamente e, ao que tudo indica, não terem exercido influência declarada um sobre o outro. Para Kurz, após a derrocada do socialismo de estado nos anos de 1989-1991, inicia-se um período de grande confusão entre os teóricos. O fim da Guerra Fria e do “conflito de sistemas” foi interpretado, por toda parte, como

vitória definitiva do capitalismo ocidental; prometia-se uma nova idade do ouro de prosperidade, através da abertura a todo o mundo do mercado, num sistema mundial universal unificado. Entretanto é tão violenta a desilusão, com sempre novos cortes sociais, crises econômicas, guerras civis por todo o mundo e barbárie

crescente, que se tornou necessária uma explicação diferente. Não são os pontos diferentes, mas sim os pontos comuns de ambas as sociedades do pós-guerra que são essenciais para se conseguir entender esse desenvolvimento (KURZ, 2015, p. 72).

Kurz afirma que todas as sociedades modernas são sistemas produtores de mercadorias, e que isso independe de adotarem um modelo mais regulado estatalmente, como no caso do socialismo de estado ou do keynesianismo, ou um modelo de mercado mais desenfreado, como no capitalismo de concorrência neoliberal. O sistema de referência comum a todas essas diferentes sociedades é o mercado mundial. Porém, o mercado mundial não existe por si, mas consiste em uma esfera funcional de um fim social irracional: a valorização ou acumulação do capital. Nas sociedades pré-modernas a produção de mercadorias tinha apenas caráter marginal e a vida era reproduzida, em sua maior parte, de outras formas; o dinheiro tinha papel de mediador entre diferentes “objetos da necessidade”. Nas sociedades modernas, no entanto, a relação é invertida: os objetos concretos da necessidade são apenas meio para a valorização do capital-dinheiro<sup>16</sup>. A con-

sequência desta inversão é o rebaixamento da satisfação das necessidades a um simples subproduto da valorização, tornando-as dependentes desta última. A produção passa a estar desligada dos laços sociais, autonomizando-se como um processo sistêmico anônimo face aos seres humanos, que deixam de controlar a reprodução de suas próprias vidas (KURZ, 2015, p. 72-73).

A exploração de energia humana é, de acordo com o autor, a chave para a compreensão do fenômeno acima descrito. A partir da modernidade o trabalho teria deixado de estar associado a sofrimento e coerção social, como nos tempos pré-modernos, passando a ser visto como determinação natural dos seres humanos. Somente na modernidade o trabalho teria sido positivado e universalizado. Tal mudança teria aberto o caminho para o surgimento do trabalho abstrato e, conseqüentemente, de todos os demais fenômenos relevantes à dinâmica do capital. Como o dinheiro consiste apenas na representação de um *quantum* de trabalho, a infundável acumulação de valor nada mais é do que acumulação de trabalho morto, passado. E, uma vez que na sociedade da mercadoria quaisquer atividades correspondem à sua autofinalidade sistêmica, elas também são desvinculadas dos conteúdos da necessidade e indiferentes a eles; é exatamente por

<sup>16</sup>Mais uma vez encontramos aqui a influência da descrição de Marx a respeito das sociedades pré-modernas e modernas, notadamente no uso das fórmulas M-D-M e D-M-D.

este motivo que a expressão “trabalho abstrato”, de Marx, consiste em uma descrição adequada<sup>17</sup>. Não faz diferença o que é produzido, o relevante é que a energia humana possa ser transformada em dinheiro (KRISIS, 1999; KURZ, 2015, p. 73-74).

Kurz critica como ingênua a concepção, típica dos movimentos marxistas, de que a origem de todas as injustiças sociais residiria primordialmente na apropriação do trabalho alheio. Em oposição, afirma que a coerção no sistema capitalista não é pessoal como em uma relação entre senhor e servo, mas uma coerção sistêmica anônima, que resulta em uma dominação sem sujeito. Devido à insistência dos marxistas nos temas da mais-valia e da dominação ao longo do século XX, dedicando pouca atenção aos aspectos sistêmicos da economia desvinculada das necessidades humanas, ocorreu uma progressiva perda do poder de mobilização dos movimentos de esquerda por causa do crescente descompasso entre o discurso de seus líderes intelectuais e as percepções empíricas das massas sobre seus processos de exploração:

O cerne do problema é a categoria do trabalho abstrato, que é definida por Marx de modo claramente negativo, mas foi ligada a uma ontologia do trabalho positiva no marxismo

tradicional. Deste modo, “o trabalho”, que é a substância do capital, não surgia como abstração real especificamente capitalista, mas como eterna condição humana. [...] Assim, a esquerda encontra-se numa sintonia com a consciência das massas absolutamente equivocada e insustentável na realidade, consciência esta que permanece passiva e sem força de mobilização. A internalização das categorias capitalistas como condições de vida inquestionáveis já fez um longo percurso. O movimento operário clássico, na fixação dos seus objetivos, manteve-se no terreno da forma de ser capitalista, e fez da substância deste ser, que é o trabalho abstrato, a base da sua legitimação (KURZ, 2015, p. 94-95).

O resgate das categorias de análise utilizadas por Marx em *O Capital* e que supostamente foram distorcidas no decurso histórico do marxismo, como pretendem os formuladores da Teoria Crítica do Valor, incluindo Kurz, implica necessariamente na afirmação de que a “coerção” ou “dominação” decorre do funcionamento abstrato do sistema capitalista – algo que escapa a muitos acadêmicos, que costumam tentar apontar instituições ou indivíduos es-

<sup>17</sup> Para a descrição detalhada do que Marx entende por trabalho abstrato, ver MARX, 2013, p. 113-124.

pecíficos como responsáveis pelas relações de dominação e pelas dinâmicas de poder existentes entre as classes. É por este motivo que os adeptos da *Wertkritik* aludem à própria teoria como “crítica radical” – sugerindo que outras formas de crítica não atingem o âmago dos fenômenos observados no sistema social vigente e acabam por resultar em reformismo. Obviamente, diversos estudiosos já destacaram como mecanismos sociais surgidos em tempos recentes não só favorecem processos de reprodução e acumulação do capital, como também realizam a manutenção da estrutura social e das dinâmicas de poder vigentes. Pode-se citar, a título de exemplo, Michel Foucault, que enfatiza os aspectos disciplinares do funcionamento das instituições (FOUCAULT, 2013); Nils Christie, que alerta sobre a estreita conexão entre os métodos de controle da criminalidade e a economia de mercado (CHRISTIE, 1998); e Ivan Illich, que identifica na institucionalização da ciência e da técnica mecanismos de geração de reserva de mercado para os profissionais do setor educacional (ILLICH, 1985). Entretanto, à exceção dos estruturalistas (como o próprio Foucault) e dos teóricos dos sistemas (dos quais o mais renomado é Niklas Luhmann), pouca atenção foi dada ao fato de que essa dominação não se deve às volições e cálculos utilitaristas de políticos e empresários que deteriam algum tipo de “poder” sobre as leis do sistema produtor de mercadorias (KURZ,

2010b, p. 213-220 e 233-240). É precisamente essa a admoestação que os teóricos da Crítica do Valor dirigem à filosofia social que os precedeu: por mais que tenham sido indicados aspectos relevantes do funcionamento das sociedades modernas, a origem do fenômeno não foi atingida. Informa-nos Kurz:

Nenhum sujeito da mercadoria, modernizado até as últimas consequências, ainda tem a sensação de se “subordinar” a um outro indivíduo enquanto tal. [...] Aquilo que os indivíduos atualmente percebem como sendo sua heteronomia é, desde sempre, um funcionalismo abstrato do sistema, o qual já não é absorvido por nenhuma subjetividade. Todos os funcionários das hierarquias de função são percebidos tais como são: executores subalternos de processos destituídos de sujeito, indivíduos aos quais não apenas não nos “subordinamos”, mas que são até mesmo julgados em virtude de sua “competência funcional” (KURZ, 2010b, p. 226).

O problema dos movimentos de esquerda ao longo do século XX foi não compreender este fenômeno e tentar reformular a sociedade alterando apenas quem ocupa as posições de poder

– como, por exemplo, tentando instituir uma "ditadura do proletariado". No entendimento de Kurz, isso resulta de um "marxismo vulgarizado" e de uma práxis sem teoria propensos a gerar uma "ideologia militante heroico-existencialista", incapaz de resolver os problemas sociais e políticos que busca atacar (KURZ, 2010b, p. 221-233 e 289).

Por este motivo, tanto o capitalismo de livre-mercado quanto o "socialismo real" (ou "socialismo de caserna", nos termos do autor) apresentaram-se historicamente como duas faces da mesma moeda; este último não abandonou a lógica do sistema produtor de mercadorias. Em sua interpretação, Kurz afirma que o socialismo real constituiu apenas uma forma de governo que visava compensar o atraso na modernização através do planejamento e da intervenção estatais na economia, utilizando-os como modo de aceleração do desenvolvimento para que os países socialistas pudessem, então, competir com as potências que já estavam industrializadas e financeirizadas:

O "mercado planejado" do Leste, como já revela essa designação, não eliminou as categorias do mercado. Consequentemente aparecem no soci-

alismo real todas as categorias fundamentais do capitalismo: salário, preço e lucro (ganho da empresa). Ele não só adotou o princípio do trabalho abstrato como o levou às últimas consequências (KURZ, 2004b, p. 25).

O pensador alemão afirma que, se for considerada superficialmente, a diferença de sistemas que alegadamente caracteriza o socialismo real<sup>18</sup> remonta à sua estrutura de comando estatista. Porém, no alvorecer da modernidade existiam também no Ocidente regimes transitórios estatistas, como o absolutismo mercantilista e o próprio regime da Revolução Francesa que o substituiu. Os estados sociais e de crescimento (keynesianos) estariam fundamentados em uma estrutura social capitalista já formada, enquanto para o estatismo mercantilista do capitalismo incipiente este era um Estado futuro, que tinha de ocupar-se primeiramente com os produtos estamentais da decomposição do feudalismo, ou seja, com relações de produção que ainda eram, em grande parte, estruturadas agrariamente. Como nestas condições o arraigamento das estruturas sociais capitalistas é muito menor, este "estatismo" dos primórdios da era moderna não po-

<sup>18</sup>Kurz insiste em diferenciar, em todos os seus textos, o "socialismo real", aquilo que os países que se intitulavam socialistas aplicavam, do socialismo per se, aquilo que foi formulado teoricamente por Marx. Outras expressões utilizadas pelo autor com esse fim são "socialismo de caserna", "socialismo de estado" e "regimes do Leste".

dia interferir de forma tão profunda ou eficaz na reprodução social quanto um Estado de massas do capitalismo tardio, dotado de instituições que penetram nos poros da sociedade (KURZ, 2004b, p. 27-28). Os elementos do trabalho assalariado moderno precisaram ser criados mediante o emprego de violência direta por parte dos mecanismos estatais: desde o século XV verifica-se a transformação de escravos e servos em trabalhadores assalariados “livres”, através da expulsão dos camponeses e pequenos arrendatários de suas terras – este fenômeno só pôde ser realizado por meio da coação do trabalho por parte do Estado, via terror e militarização (KURZ, 2004b, p. 30). Em todos os surtos de modernização do sistema produtor de mercadorias o elemento estatal apareceu em primeiro plano, ainda que sob diversos disfarces, promovendo a homogeneização e a uniformização do corpo social (KURZ, 2004b, p. 31-33). Na interpretação de Kurz, o capitalismo nunca pretendeu estabelecer “a pura liberdade do mercado”, como repetem reiteradamente ideólogos tanto de esquerda como de direita: o que se verifica ao analisarmos as fontes históricas é um movimento ondulatório de elementos antagônicos no decurso da modernização, em que se revezam aspectos estatistas e monetaristas (KURZ, 2004b, p. 39-41). As “últimas consequências” às quais o regime soviético teria levado o princípio do trabalho abstrato consistem, em última instância, em um

estado de “barbárie liquefeita” exemplificado pelo amplo uso de migrações forçadas, prisões políticas, execuções e censura; o que a extinta URSS praticou em seus pouco mais de setenta anos de existência não foi, ao fim e ao cabo, diferente do estado de exceção e barbárie “coagulado” praticado pelo Ocidente nos últimos quinhentos anos. As práticas foram exatamente as mesmas e com os mesmos objetivos, diferindo somente na escala temporal em que foram aplicadas; por este motivo a barbárie do Oriente choca mais as inteligências contemporâneas do que a barbárie do Ocidente – o que os países do Leste e do Sul fizeram nada mais foi do que aplicar medidas de “modernização retardatária” no afã de “domar” o capitalismo, libertando o trabalho abstrato, julgado como necessidade histórica, do jugo de restolhos pré-modernos de organização e reprodução social (KURZ, 2004a, p. 145-153; 2016).

Uma vez que nem “liberais” tampouco “marxistas” questionam de fato o papel do trabalho, acabam por assumilo como axioma de seus sistemas de forma supra-histórica e, conseqüentemente, acrítica. Tendo em vista que o trabalho abstrato é componente essencial do sistema produtor de mercadorias, é preciso que ele continue sendo executado; alguma justificativa de cunho ideológico para que o trabalho nunca cesse tem de se imiscuir na malha social. A consequência é o surgimento de uma espécie de filosofia da

história (KURZ, 2004b, p. 13-14) ligada a uma teleologia do progresso e a um modelo específico de sujeito. Este sujeito executará o trabalho abstrato em prol dessa ideologia, pois foi imbuído dessas ideias em sua socialização:

A metafísica realista do trabalho e do valor é, do ponto de vista histórico, enclausurada no construto teleológico do “progresso”. À ontologia burguesa do trabalho, a qual define a abstração realista do “trabalho” (segundo Marx, a “substância” da forma valor) como eterna condição da humanidade, e à metafísica do trabalho que dela resulta, como uma suposta libertação do trabalho (e libertação mediante o trabalho), corresponde a ontologia burguesa e a metafísica do sujeito: o moderno sujeito produtor de mercadorias, isto é, o sujeito do trabalho, da circulação, do conhecimento e do Estado passa a vigorar como “o ser humano” por excelência, sendo que a isso se liga a promessa metafísica de uma “autonomia e autorresponsabilidade” mediante a forma burguesa de agir e pensar. A esse construto ideológico do sujeito corresponde, uma vez mais, a ontologia burguesa do progresso, a qual compreende toda a história até agora transcorrida como

ascensão de uma forma mais baixa rumo a uma outra mais elevada (KURZ, 2010b, p. 46).

De acordo com Kurz, o constructo ideológico do sujeito produtor de mercadorias teria surgido durante a Era Moderna, em particular no período do Esclarecimento. Tornou-se, porém, amplamente (e erroneamente) compreendido como sendo a-histórico. Trata-se de um sujeito abstrato (KURZ, 2010b, p. 85-91 e 94-102), que não necessariamente encontra correspondência nos indivíduos concretos e históricos. É idealizado como estruturalmente masculino, branco e dotado de aparente livre vontade (que se resume, em realidade, à livre escolha das mercadorias). Ele é o portador do progresso histórico; realiza a economificação do mundo e a cisão sistemática entre pensamento e ação (e, conseqüentemente, entre teoria e prática), necessárias à constituição do valor. Este sujeito é forçado pelo sistema a se auto-objetificar e a objetificar outrem (KURZ, 2010b, p. 37-82). Tal constructo influencia (ou até norteia) as relações humanas no âmago do sistema. Quanto aos indivíduos concretos, incapazes de se insurgirem contra sua heteronomia e dela se emanciparem, apelam a uma alegada subjetividade como forma de auto-estetização, auto-heroicização e auto-mistificação (KURZ, 2010b, 102-112).

Kurz também usa as expressões “sujeito do valor”, “sujeito do trabalho”

e “sujeito da circulação” para se referir, de modo alternado, ao mesmo constructo ideológico. Obviamente, isso se deve ao fato de que no sistema capitalista o trabalho, a produção de mercadorias, a sua circulação e a produção de valor estão interconectados.

O resultado tendencial dos diferentes sistemas de organização social e econômica remanescentes após o fim do socialismo de estado acaba por ser a divisão da humanidade entre pobreza extrema e riqueza obscena, direcionando-se claramente para um estado de exceção global no qual grande parte dos seres humanos tornam-se “supérfluos”: refugiados econômicos que tendem a migrar das regiões declaradas “perdedoras” no jogo mercadológico global para os centros onde a sua própria miséria é produzida (KURZ, 2016). O aspecto de terra arrasada que caracteriza as nações periféricas deriva da forma como o mercado mundial é organizado: setores econômicos inteiros dos países de modernização tardia são declarados como não-rentáveis por não poderem financiar os custos exigidos pela intensificação de capital no plano infra-estrutural (KURZ, 2004a, p. 43-92). A superacumulação do capital em pequenos nichos de prosperidade e a criação artificial de novas necessidades, conjugadas à crescente automação promovida pela 3ª Revolução Industrial<sup>19</sup> tendem a ge-

rar não apenas as migrações em massa, mas sistemas de administração da pobreza e de gestão de uma crise permanente, produzida pela consumação do trabalho como princípio religioso secularizado (KURZ, 2004a, p. 93-109; 2010b, p. 215-216; 2016). A valorização do valor, ou seja, o crescimento do capital, torna-se um fim em si mesmo privado de sujeito: os indivíduos executam em si próprios o automovimento do dinheiro como uma finalidade supraindividual e fetichista (KURZ, 2010b, p. 220 e 227). Toda a alegada subjetividade presente nas teorias marxistas sobre a dominação e nas teorias pós-modernas falha em reconhecer que o fetichismo moderno exclui o sujeito do funcionamento auto-referencial e fetichista do sistema de organização social:

Uma crítica radical e coerente do fetichismo precisaria [...] denunciar como aparência a própria subjetividade empírica, isto é, seria obrigada a dissolver as finalidades, a vontade e o agir subjetivo dos seres humanos produtores de mercadoria em sua verdadeira privação de sujeito, como mera execução de uma forma fetichista pressuposta a todos os sujeitos (KURZ, 2010b, p. 228).

<sup>19</sup>A primeira revolução industrial teria sido decorrente do surgimento das máquinas a vapor; a segunda, das máquinas-ferramentas e peças intercambiáveis. A terceira consiste no desenvolvimento da microeletrônica e da microinformática.

Em assim procederem, as teorias da dominação e o marxismo vulgarizado (que apelam prioritariamente à luta de classes) acabam por dissolver a falta de sujeito no próprio sujeito, tornando-se cúmplices do fetiche por serem incapazes de o criticarem em sua objetividade (KURZ, 2010b, p. 228). Os sujeitos humanos foram degradados à mera condição de “ambiente” de seu próprio sistema social, que se tornou estruturalmente independente. Os sujeitos passam a só poder pensar e agir em referência ao sistema e no interior deste, reduzidos do ponto de vista funcional e submetidos a uma “segunda natureza” que lhes é estranha e externa a eles próprios; o sujeito não desaparece pura e simplesmente, mas submete-se como algo interno à própria constituição social fetichista – como um marionete que puxa seus próprios barbantes (KURZ, 2010b, p. 238-256). Este fenômeno só é possível devido ao estabelecimento da cisão entre sujeito e objeto característica da Era Moderna – embora não estivesse totalmente ausente nas culturas pré-modernas, nas quais a consciência religiosa estabelece “sujeitos exteriores” como Deus, o mundo divino, o mundo espiritual, e assim sucessivamente. Devido ao animismo, partes da natureza e alguns objetos eram entendidos como sujeitos ou como quase sujeitos (KURZ, 2010b, p. 257 e 270-271). Foi necessária uma “laicização” do mundo, ocorrida a partir da Revolução Científica e do Iluminismo, para

que a dicotomia sujeito-objeto chegasse ao seu nível mais elevado, presente no fetiche da mercadoria: o sujeito passa a ser concebido a partir das categorias do Esclarecimento anglo-saxão, separado de toda sensualidade, materialidade prática e necessidade social, tornando-se um mero fantasma da forma-valor. A sensualidade, reduzida à “sensibilidade em geral”, aparece como abstrata e a-histórica, compatível com a abstração do valor e com a metafísica da história que dela decorre, que coloca o trabalho abstrato como *telos* (KURZ, 2010b, p. 51-54 e 276-280). O subjetivismo aparentemente contrário a isso acaba por ser um mero subproduto desta lógica social, uma “contramodernidade burguesa”, que não abandona a constituição fetichista da forma; por este motivo, falha constantemente e acaba por ser sempre reconduzido à objetividade do sujeito e da história. A mistificação e estetização da subjetividade moderna presentes no romantismo, no existencialismo, na ideologia nazi e no identitarismo da esquerda pós-moderna constituiriam apenas meios encontrados pelos indivíduos para heroizarem a si próprios, mas não os levam à emancipação social porque não são suficientes para motivar uma sublevação contra o estado de coisas colocado pela *ratio* da modernização (KURZ, 2010b, p. 55-62 e 72-78).

## As duas faces de Janus

Os posicionamentos de Michel Henry e de Robert Kurz têm pontos de partida absolutamente distintos, mas parecem atingir um surpreendente consenso quando confrontam os dois sistemas de organização social, política e econômica que foram predominantes ao longo do século XX. Diante das semelhanças e dissemelhanças entre seus escritos, é necessário responder às seguintes questões: 1) Existe Crítica do Valor nos trabalhos de Michel Henry?; 2) Existe fenomenologia nos trabalhos de Robert Kurz?; 3) Até que ponto os escritos de ambos os autores se complementam?; 4) As coincidências são acidentais?; 5) O que as semelhanças entre a teorização de Henry e de Kurz nos indicam a respeito da sociedade atual?

Tanto um autor como o outro apontam que a dicotomia entre capitalismo e socialismo é, em última instância, ilusória. Henry considera que o socialismo promove a anulação do indivíduo ao substituí-lo por abstrações que tomam o seu lugar – o partido, as classes, a “sociedade” – enquanto o capitalismo tende a tornar o indivíduo dispensável ao submeter as necessidades da Vida subjetiva à lógica da valorização e do movimento do capital. Nos dois casos, verificar-se-ia uma inversão ontológica: o sujeito é subjugado por duplos irrealis – conceitos que inicialmente foram criados para desempenharem certas funções sociais – excluindo a

força da Vida dos processos de organização material dos sistemas sociopolíticos. Kurz parte do pressuposto de que tanto socialismo quanto capitalismo são herdeiros de uma mesma racionalidade que se constituiu no início da Era Moderna, e que por este motivo apenas colocaram em efetiva ação, por vias alegadamente diferentes, os mesmos princípios. Para Kurz esta racionalidade, à semelhança do que afirmava Henry, caracteriza-se por substituir os indivíduos concretos por um modelo abstrato de sujeito que permanece a serviço de um propósito maior, automático e auto-referencial: a valorização de capital; um fim em si mesmo colocado pela metafísica da história que serve de apoio à ideologia da modernização. Henry e Kurz utilizam reiteradas vezes o termo “inversão” para caracterizar os fenômenos que analisam.

É fato conhecido que Kurz teve influência de pensadores como Adorno e Horkheimer, embora aponte insuficiências na Teoria Crítica da Escola de Frankfurt em alguns de seus textos (KURZ, 2010b, p. 66-72 e 204-211). Parte de suas concepções parecem ter sido inspiradas diretamente pelo conceito de “razão instrumental” dos frankfurtianos. Horkheimer, por exemplo, afirma que o estabelecimento da cisão entre sujeito e objeto tipicamente característica da Era Moderna é precisamente o que origina a instrumentalização da razão: na modernidade surge a tendência de utilização da

razão de forma dissociada do seu próprio conteúdo objetivo, servindo apenas como faculdade operacionalizadora de meios para a obtenção de fins egoístas. Desta forma, o único critério pelo qual a razão humana se torna passível de ser avaliada a partir da modernidade é seu valor operacional: seu papel na dominação dos homens e da natureza. Com isso, a ideia de “verdade” se torna contingente e dependente da preferência subjetiva (HORKHEIMER, 2004, p. 3-39). Nos escritos de Kurz, a cisão sujeito-objeto é precisamente o que permite a aplicação da razão sobre a natureza e sobre outros sujeitos objetificados, com vistas ao acúmulo de valor e à obtenção de lucro, realizando a “economificação do mundo”; é, portanto, uma utilização instrumental da razão. Adicionalmente, sem a instrumentalização da razão teria sido impossível aos indivíduos concretos objetificarem-se durante parte de seu dia, transformando-se em mercadoria ao colocarem sua força de trabalho a serviço de outrem (meios) em troca de uma compensação financeira (fins). A dicotomia sujeito-objeto e a razão instrumental também aparentam estar na base da crítica que Kurz realiza à cisão entre teoria e prática (ou entre pensamento e ação) e, possivelmente, na estetização/heroicização da subjetividade. Quanto a Henry, embora não seja claro se teve influência dos frankfurtianos, fica patentemente óbvio que considera a cisão sujeito-objeto como uma forma

errônea de abordagem epistemológica, por reduzir a vida fenomenológica do sujeito – seu *pathos* – a algo de importância secundária.

Os dois autores atribuem a origem desta dicotomia ao Iluminismo e à Revolução Científica. Henry coloca maior peso na influência exercida por Galileu e Descartes no processo de matematização do conhecimento, chegando a afirmar, em um de seus artigos, que toda a ciência é baseada em uma redução que, quando interpretada como ontologia e não como procedimento metodológico, resulta por abolir a vida fenomenológica (HENRY, 1989). Kurz, por outro lado, aponta a filosofia kantiana como principal responsável (KURZ, 2010b, p. 51-62), embora em seus textos tardios recue até a teoria do contrato social e à concepção de direito natural em Thomas Hobbes (KURZ, 2010a) e procure demonstrar como o pensamento desta época influenciou teóricos relativamente recentes e “antissistema”, como Bakunin e Engels (KURZ, 2011).

Henry critica com virulência o que chama de “tecnociência”, derivada do arqui-fato galileano e que teria dado origem ao tecnocapitalismo: a substituição de seres humanos por máquinas nos processos produtivos seria o fator responsável pelas mazelas atuais, ao excluir ou minimizar a força da Vida dos processos de criação de valor. Kurz é bastante enfático ao afirmar que estas mazelas já estavam presentes no início da revolução industrial, mas foram

agravadas com as inovações nos processos produtivos proporcionadas pela microeletrônica e pela microinformática, a assim chamada “Terceira Revolução Industrial”.

O pensamento de Kurz apresenta alguns pontos de intersecção com a teologia política, quando afirma que a história humana não é a história da luta de classes e sim a história das relações de fetiche (KURZ, 2010b, p. 258-266), e compara o fetichismo da sociedade da mercadoria (que em seu entendimento é, ao que tudo indica, a própria modernidade – e não apenas o capitalismo) com formas pré-modernas de fetiche religioso. Esta aproximação coaduna com o trabalho de autores que a princípio não possuem relação direta com a vertente teórica de Kurz, como Raymond Aron e Walter Benjamin – o primeiro caracteriza o socialismo a uma religião laicizada, enquanto o segundo, em um manuscrito fragmentário, faz o mesmo com o capitalismo (ARON, 1962; BENJAMIN, 2013). Uma reinterpretação de Benjamin e Aron coerente com a *Crítica do Valor* e com a teorização de Kurz seria a de que ambos os sistemas substituem pelo fetichismo da mercadoria formas de fetiche que caracterizaram outros períodos históricos. Kurz comenta, em um de seus textos, sobre a “lucidez maligna” com a qual Carl Schmitt analisa a política a partir das categorias da teologia (KURZ, 2016)<sup>20</sup>. Nos

escritos de Henry aqui analisados, por outro lado, não parece haver uma intersecção clara com a teologia política.

Tanto Henry quanto Kurz tomam bastante cuidado em distinguir o pensamento de Marx do “marxismo”, uma vez que se apoiam no primeiro para muitas de suas reflexões, mas rejeitam o que foi produzido por todos os movimentos políticos e sociais que se arrogaram como representantes do pensamento de Marx. O erro do marxismo teria sido o de uma apropriação parcial dos escritos de Marx, que os induziu a uma aplicação incorreta da teoria quando passaram à prática militante. Esta distinção também é encontrada em outros autores contemporâneos, como Anselm Jappe:

Nos tempos da Segunda Internacional (1889-1914), a teoria de Marx foi transformada em uma ideologia centrada na “luta de classes” e na reivindicação de uma redistribuição diferente do sobrevalor. Desde então, continuou-se a utilizar as análises de Marx essencialmente com esta meta: obter maior justiça social. [...] Não é verdadeiramente o conteúdo da reprodução capitalista que está posto em questão, mas antes o acesso a seus resultados. O valor e o dinheiro, o trabalho e

<sup>20</sup>Para as fontes originais de Carl Schmitt comentadas por Kurz, ver SCHMITT, 1985, 2008 e 2016.

a mercadoria não são ali concebidos enquanto categorias negativas e destruidoras da vida social. [...] Para o movimento operário, para seus porta-vozes e seus intelectuais, o valor e o dinheiro, o trabalho e a mercadoria não mais constituíam categorias a serem abolidas, mas elementos naturais de toda vida humana, dos quais era preciso apropriar-se para administrar “diferentemente”. [...] Essa atitude chegava ao ponto de elogiar o fordismo, com sua linha de montagem e sua férrea disciplina, elogio pronunciado por Lênin e Gramsci em alguns de seus textos (JAPPE, 2014, p. 5).

Como dito anteriormente, é notável o fato de que tanto Henry quanto Kurz enfatizam que o indivíduo concreto – em seu *pathos* fenomenológico para Henry, ou em sua “sensualidade”, para Kurz – é subjugado por abstrações que acabam por desempenhar o papel de elementos organizadores da vida social e fixadores de seus fins, autonomizando-se em relação aos seres humanos. Outros autores que analisam o capitalismo, como o há pouco mencionado Anselm Jappe, coadunam com esta avaliação:

No seu nível mais profundo, o capitalismo não é, portanto, a dominação de uma classe sobre

a outra, mas o fato, sublinhado pelo conceito de fetichismo da mercadoria, de que toda a sociedade está dominada por abstrações reais e anônimas. Há grupos sociais que administram esse processo e dele extraem benefícios – porém, chamá-los “classes dominantes” significaria tomar as aparências por “dinheiro vivo”. Marx não diz outra coisa quando denomina o valor de “sujeito automático” do capitalismo (JAPPE, 2014, p. 20).

Moishe Postone, semelhantemente, escreve:

Conceituo o capitalismo em termos de uma forma historicamente específica de interdependência social com um caráter impessoal e aparentemente objetivo. Essa forma de interdependência se realiza por intermédio de relações sociais constituídas por formas determinadas de prática social que, não obstante, se tornam quase independentes das pessoas engajadas nessas práticas. O resultado é uma forma nova e crescentemente abstrata de dominação, que sujeita as pessoas a imperativos e coerções estruturais impessoais que não podem ser adequadamente compreen-

didados em termos de dominação concreta (por exemplo, dominação pessoal ou de grupo), que também gera uma dinâmica histórica contínua. [...] Essa reinterpretação trata a teoria do capitalismo de Marx menos como uma teoria das formas de exploração e dominação na sociedade moderna e mais como uma teoria social crítica da própria natureza da modernidade (POSTONE, 2014, p. 18).

Tendo em vista o exposto, é possível, portanto, responder afirmativamente ao primeiro questionamento colocado: se existe Crítica do Valor nos escritos de Michel Henry aqui analisados ainda que o autor nunca tenha assumido este rótulo para nomear suas reflexões. A crítica social esboçada pelo filósofo francês – especialmente quando este trata do capitalismo “tecnocientífico” – enfatiza a exclusão dos seres humanos concretos dos processos econômicos quando estes são subjugados pela abstração da forma-valor (para nos aproveitarmos de um linguajar que remonta a Marx), que realiza um movimento automático de valorização do capital; enfatiza também que os seres humanos são substituídos, nos processos produtivos, pelos produtos da tecnociência. Ambos, forma-valor e tecnociência, tendem a autonomizar-se em relação aos sujeitos que as produziram.

Quanto ao segundo questionamento,

que diz respeito à presença de fenomenologia nos escritos de Robert Kurz, existem alguns indícios favoráveis a esta interpretação – mas não é possível concluir que sim, ao menos neste momento. Embora o pensador alemão tenha dedicado boa parte de seu trabalho à crítica da modernidade, com especial ênfase nos problemas trazidos pela cisão entre sujeito e objeto produzida pela racionalidade científica do Iluminismo, Kurz não chega a tentar estabelecer uma nova teoria do conhecimento, apesar de frisar que seria necessária a superação daquela que foi disseminada ao longo da Era Moderna (entendida, por ele, como uma derivação do kantismo). Kurz afirma reiteradas vezes que é necessário superar os constructos teóricos e ideológicos da modernidade, mas não tenta criar concepções que possam substituí-los ou esboçar linhas gerais nas quais devessem estar fundamentadas. Adicionalmente, em nenhum de seus textos pode-se reconhecer o linguajar tipicamente utilizado pelos pensadores que, desde Husserl, dedicaram-se ao tema da fenomenologia.

A respeito da terceira questão colocada, sobre até que ponto as considerações de Henry e Kurz se complementam, parece frutífero considerar que a ênfase dada por Kurz na necessidade de uma nova concepção de sujeito e de história que rompa com a exclusão e submissão do sujeito moderno a processos autônomos abstratos – exclusão e sub-

missão apontadas também por Henry – poderia, em tese, ser atendida por uma concepção epistêmica que se origine da fenomenologia, visto que o tratamento dispensado à questão do sujeito neste campo de investigação filosófica é consideravelmente distinto daquele que foi estabelecido pelo Iluminismo; uma nova concepção de sujeito traria consigo, de forma quase automática, uma nova concepção de história que se afaste dos moldes teleológicos que conhecemos, fruto, em grande parte, de noções de “progresso” que foram estabelecidas desde Hobbes e os contratualistas e que encontraram sua maior expressão em Hegel.

O quarto questionamento, a respeito das semelhanças entre o pensamento dos autores aqui tratados ser ou não accidental, pode nos ser respondido por Anselm Jappe, em um trecho no qual são descritas as origens da Teoria Crítica do Valor:

A crítica do valor tem os seus antecedentes nos anos vinte com dois trabalhos: História e consciência de classe, de György Lukács, e os Estudos sobre a teoria do valor, de Isaak Rubin. Continua depois por entre as linhas dos escritos de Theodor Adorno, para encontrar o seu verdadeiro nascimento por volta de 1968, quando em diferentes países (Alemanha, Itália, EUA) auto-

res como Hans-Jürgen Krahl, Hans-Georg Backhaus, Lucio Colletti, Roman Rosdolsky ou Fredy Perlman trabalham em torno do mesmo assunto. Desenvolve-se posteriormente, a partir da segunda metade dos anos oitenta, com autores como Robert Kurz, na Alemanha, Moishe Postone, nos Estados Unidos, e Jean-Marie Vincent, em França, os quais, sem contacto entre si, chegaram, por vezes literalmente, às mesmas conclusões. Como é evidente, este facto não se explica por um crescimento da inteligência dos teóricos, mas sim pelo fim do capitalismo clássico: esse fim significou ao mesmo tempo o fim do marxismo tradicional, desbloqueando assim a possibilidade de uma perspectiva sobre um outro terreno da crítica social (JAPPE, 2006, p. 18).

“Do comunismo ao capitalismo: teoria de uma catástrofe”, a obra mais eminentemente política de Michel Henry, foi escrita em 1990. A versão original de “A barbárie”, obra em que ele esboça suas primeiras críticas ao capitalismo e à tecnociência, data de 1987 (HENRY, 2012), enquanto seus dois tomos sobre Marx datam de 1976, publicados como volume único na tradução para a língua inglesa em 1983 (HENRY, 1983). Foram redigidas, portanto, no

mesmo período histórico ao qual Jappe se refere como tendo sido aquele que “desbloqueou” a possibilidade de “uma nova perspectiva no terreno da crítica social”, marcado pelo fim tanto do capitalismo clássico quanto do marxismo tradicional. Henry e Kurz, aparentemente, chegaram a conclusões similares mesmo sem terem mantido contato entre si por suas reflexões terem como pano-de-fundo as mesmas questões políticas, sociais e históricas, ou seja, os mesmos objetos de pesquisa – de forma análoga ao que ocorreu com os demais autores mencionados por Jappe no trecho citado acima.

Por fim, em relação à quinta questão, o que as análises de Henry e Kurz indicam, assim como as de outros autores tangencialmente mencionados neste manuscrito, é que o trabalho intelectual de Marx se constitui em mais do que filosofia política, sociologia ou economia política *stricto sensu*: as obras do “mouro” apontam para uma crítica filosófica total da modernidade, e não apenas de um sistema econômico, social ou político específico (o capitalismo), como frequentemente são interpretadas por leitores das mais diversas correntes ideológicas. Os problemas enfrentados pelas sociedades que conhecemos em nossa história contemporânea têm origem nas formas de reprodução e organização social gestadas no início da Era Moderna – outros autores, cujo foco de trabalho são os estudos coloniais e as epistemologias não-eurocêntricas, já

realizaram apontamentos de teor semelhante: podemos citar como exemplos Enrique Dussel e Walter D Mignolo (DUSSEL, 1994; MIGNOLO, 2011). Abre-se, assim, a suspeita de que o edifício teórico e ideológico da modernidade acabou por lançar para segundo plano os indivíduos em sua concretude. Por esta razão as mesmas mazelas se fizeram presentes em todos os modelos de Estado surgidos desde a Primeira Revolução Industrial e o Iluminismo, ainda que sob formas superficialmente distintas. Socialismo e capitalismo (ou sua versão mais recente, as democracias neoliberais) não constituíram, ao fim e ao cabo, dois sistemas completamente diferentes em disputa. Uma metáfora adequada remeteria às duas faces do deus romano Janus: dois rostos de uma mesma modernidade – que necessita ser submetida a uma crítica filosófica profunda com vistas à sua superação. Nas palavras de Kurz:

Salta aos olhos que a questão acerca de uma crítica radical do Esclarecimento conduz ao verdadeiro e inconcusso limite da modernidade. [...] É a forma do sujeito capitalisticamente constituída que representa o denominador comum do Esclarecimento burguês, bem como do contraesclarecimento burguês; e a esquerda até hoje atuante se acha, também ela, trancafiada em tal forma. O incon-

cusso limite só pode ser rompido quando o impulso emancipatório tiver ido longe o bastante para colocar em mira essa forma universal do sujeito à base do sistema produtor de mercadorias (KURZ, 2010b, p. 32).

Henry, mais ácido, ilustra a semelhança entre estas duas faces da modernidade – uma catástrofe, como indica o subtítulo de uma de suas obras – com uma fábula do século XII, de autoria de Farid Al-Din Attar:

O servo trêmulo se jogou aos pés de seu mestre: -Eu imploro, Mestre, deixe-me partir! -De onde veio esse pavor? -Eu encontrei a morte no mercado e ela olhou para mim. -Para onde você vai? -Para Samarcanda: vou me perder na multidão e ela não vai me encontrar. O mestre foi encontrar a morte no mercado: -Por que você causou tanto medo no meu servo? -Eu? Eu não queria lhe fazer nenhum mal. Tenho um encontro com ele em Samarcanda (HENRY, 1990, p. 203)<sup>21</sup>.

## Referências

- ARON, R. *The opium of the intellectuals*. New York (EUA): Norton Library, 1962.
- BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. São Paulo - SP: Boitempo, 2013.
- CHRISTIE, N. *A indústria do controle do crime: a caminho dos Gulags em estilo ocidental*. Rio de Janeiro - RJ: Forense, 1998.
- DUSSEL, E. *1492: el encubrimiento del Otro*. La Paz (Bolívia): Plural Editores, 1994.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 41a. ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 2013.
- HENRY, M. *Barbarism*. London (UK); New York (USA): Continuum Impacts, 2012.
- \_\_\_\_\_. Ce que la science ne sait pas. *La Recherche*, n. 208, p. 422-426, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Du communisme au capitalisme*. Paris (France): Odile Jacob, 1990.
- \_\_\_\_\_. *From communism to capitalism*. London (UK); New York (USA): Bloomsbury, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Marx: a philosophy of human reality*. Bloomington (EUA): Indiana University Press, 1983.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse of reason*. New York (EUA); London (Reino Unido): Oxford University Press; Continuum Publishing Company, 2004.
- ILLICH, I. *Sociedade sem escolas*. Petrópolis - RJ: Vozes, 1985.
- JAPPE, A. Alienação, reificação e fetichismo da mercadoria. *Limiar*, v. 1, n. 2, p. 4-29, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.34024/limiar.2014.v1.9275>>. Acesso em: 28 dez. 2019.

<sup>21</sup>Tradução livre. No original: “Le serviteur tremblant se jeta aux pieds de son maître: – Je t’en supplie, Maître, laisse-moi partir! – D’où te vient cette frayeur? – J’ai rencontré la mort au marché et elle m’a regardé. – Où iras-tu? – A Samarcande: je me perdrai dans la foule et elle ne me retrouvera pas. Le maître alla trouver la mort au marché: – Pourquoi as-tu causé une telle frayeur à mon serviteur? – Moi? Je ne lui voulais aucun mal. J’ai rendez-vous avec lui à Samarcande”.

- \_\_\_\_\_. *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa (Portugal): Antígona, 2006.
- KRISIS, G. *Manifesto against labour*. Disponível em: <<http://www.krisis.org/1999/manifesto-against-labour/>>. Acesso em: 28 dez. 2019.
- KURZ, R. *Com todo vapor ao colapso*. Juiz de Fora - MG: Editora UFJF; Pazulin, 2004a.
- \_\_\_\_\_. Imperialismo de exclusão e estado de exceção. *EXIT! Crise e Crítica da Sociedade da Mercadoria*, n. 13, p. 123–169, 2016. Disponível em: <<http://www.obeco-online.org/rkurz415.htm>>. Acesso em: 28 dez. 2019.
- \_\_\_\_\_. Não há Leviatã que vos salve - teses para uma teoria crítica do Estado (primeira parte). *EXIT! Crise e Crítica da Sociedade da Mercadoria*, n. 7, 2010a. Disponível em: <<http://www.obeco-online.org/rkurz390.htm>>. Acesso em: 28 dez. 2019.
- \_\_\_\_\_. Não há Leviatã que vos salve - teses para uma teoria crítica do Estado (segunda parte). *EXIT! Crise e Crítica da Sociedade da Mercadoria*, n. 8, 2011. Disponível em: <<http://www.obeco-online.org/rkurz396.htm>>. Acesso em: 28 dez. 2019.
- \_\_\_\_\_. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. 6a. ed. Rio de Janeiro - RJ: Paz e Terra, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *Poder mundial e dinheiro mundial: crônicas do capitalismo em declínio*. Rio de Janeiro - RJ: Consequência, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Razão sangrenta: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. São Paulo - SP: Hedra, 2010b.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política - livro I*. São Paulo - SP: Boitempo, 2013.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo - SP: Boitempo Editorial, 2007.
- MIGNOLO, W. D. *The darker side of western modernity*. Durham (EUA); London (Reino Unido): Duke University Press, 2011.
- NOVO, Â. Resenha de: JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria. Para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona, 2006, 283 p. *Crítica Marxista*, v. 1, n. 24, p. 173–176, 2007.
- PINTO, Á. V. *O conceito de tecnologia vol. 1*. Rio de Janeiro - RJ: Contraponto, 2005a.
- \_\_\_\_\_. *O conceito de tecnologia vol. 2*. Rio de Janeiro - RJ: Contraponto, 2005b.
- POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo - SP: Boitempo, 2014.
- SCHMITT, C. *O conceito do político*. Lisboa (Portugal): Edições 70, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Cambridge (USA); London (UK): MIT Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Political theology II: the myth of the closure of any political theology*. Cambridge (UK); Malden (USA): Polity Press, 2008.
- STIRNER, M. *O único e sua propriedade*. São Paulo - SP: Martins, 2009.

**Recebido / Received:** 28/12/2019  
**Aprovado / Approved:** 31/03/2020  
**Publicado / Published:** 20/09/2020