



AS ESTRUTURAS DA REIFICAÇÃO EM CURSO:

Walter Benjamin e Guy Debord, leitores de

História e Consciência de Classe

Deni Rubbo*

Resumo Partindo dos pressupostos da centralidade do fetichismo da mercadoria, lançados em *História e Consciência de Classe*, Lukács aqueceu alguns estudos posteriores, no âmbito do marxismo, tanto nos desdobramentos da teoria como na propulsão de reescrever a história. Em um primeiro momento, o foco será a relação desigual entre Marx e Lukács, no que concerne ao fenômeno da reificação. Depois, serão destacados os estudos de Walter Benjamin, em sua análise sobre a metrópole parisiense no século XIX, e Guy Debord, em uma explanação sobre um novo grau do fenômeno reificado, implicando uma imagem-espetáculo da vida social humana. Para ambos, as tensões temporais do mundo capitalista industrial e moderno se caracterizam em um “tempo prisioneiro” e para o qual tal rompimento incidiria sobre a negatividade do mundo do capital, atualizando, assim, em outros níveis, os postulados sobre fenômeno da reificação.

Palavras-chave reificação; mercadoria; metrópole moderna; espetáculo; marxismo.

* Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo; bolsista CAPES.

The structures of reification in progress: Walter Benjamin and Guy Debord, readers of *History and Class Consciousness*

Abstract Based on the assumptions of the centrality of the commodity fetishism thrown in *History and Class Consciousness*, Lukács heated some further studies in the context of Marxism, both in theory and in the unfolding of propulsion to rewrite history. At first, the focus is the unequal relationship between Marx and Lukács in terms the phenomenon of reification. Then, we highlight studies Walter Benjamin in his analysis of the Parisian metropolis in the nineteenth century and Guy Debord in an explanation on a new degree of reified phenomenon resulting in an image-spectacle of human life. For both, the temporal tensions of modern industrial capitalist world are characterized in a “long con” and for which it would break on the negativity of the world’s capital upgrading, as in other levels of the postulated phenomenon of reification.

Keywords reification; goods; modern metropolis; spectacle; marxism.

As horas da tolice são medidas por ponteiros,
mas as da sabedoria, não há relógio que as meça.

William Blake (2007, p. 20), em
“Provérbios do Inferno”.

INTRODUÇÃO À HISTÓRIA E CONSCIÊNCIA DE CLASSE

Já se tornou um lugar-comum entre os estudiosos da dialética marxista a adjetivação (ou o estatuto) de “obra maldita” de *História e Consciência de Classe*¹, redigida por Georg Lukács. De verdade, ela não esteve só. Com temáticas semelhantes e apresentando, igualmente, uma atenção especial para os problemas filosóficos da dialética marxista, Karl Korsch lançaria o opúsculo *Marxismo e Filosofia*, no mesmo ano de HCC, 1923. Desde então,

1 Utilizaremos doravante a sigla HCC para referir à obra de Georg Lukács.

tais lançamentos suscitariam fúrias em todos os quadros que alimentavam o debate do marxismo na época. E, para o horror dos adversários que tanto Lukács quanto Korsch passaram a encontrar, essa “maldição” encontraria ecos em debates mais longínquos.

Passados mais de oitenta anos, suscitando um leque extenso e expressivo de discussões cujas polêmicas apontariam desde suas misérias às suas grandezas, um entrelaçamento das duas obras repousaria na oposição radical de um positivismo muito bem aclamado naquela época, no interior das análises marxistas, repercutindo em políticas ora “reformistas”, ora “revisionistas”.

O campo filosófico averiguaria uma observação mais cuidadosa – e talvez aqui resida a peculiaridade dos autores –, matizado pela herança hegeliana e com intento de recompor os laços entre marxismo e filosofia, e não somente uma inversão vulgar de caráter imediato.

Trata-se, aqui, do complexo das determinações, que não é pouco. No entanto, digamos que a obra do pensador húngaro, por tratar de uma variabilidade mais ampla dos campos da dialética marxista, traria mais polêmicas em relação a Korsch². Seu estatuto, como sabemos, repercutirá em uma influência inegável aos marxistas ulteriores ou, para ser mais preciso, seria a porta de entrada para o assim chamado “marxismo ocidental”³.

De qualquer maneira, a hipótese central do livro de Lukács, que perpassaria como um fio subterrâneo nos ensaios ali contidos, embora escritos em

2 O fato é que HCC teria uma preocupação permanente com os sistemas de mediações, para dar conta da tensão dialética entre teoria e prática em seus diversos graus e níveis. Em Korsch, esse caráter traria uma relação mais direta – ainda com o alento de manifestar a teoria marxista como um movimento revolucionário do proletariado – e relativamente redutora na “compreensão das *instâncias mediadoras da práxis política* – não é casual que *Marxismo e Filosofia* não pronuncie uma só palavra sobre a problemática da *organização* do proletariado revolucionário, uma só frase sobre o *partido* revolucionário (sua natureza, sua estrutura, sua função, seus limites etc.)” (NETTO, 2008, p. 15, grifos colocados).

3 Nesse sentido, o primeiro capítulo do livro é referencial e dono de toda uma geração posterior: ao afirmar que o marxismo ortodoxo se refere “exclusivamente ao método” (LUKÁCS, 2003, p. 64), tal apreensão influenciaria grande parte dos trabalhos do “marxismo ocidental” (ANDERSON, 2004) em uma guinada geral para assuntos sobre método, epistemologia, filosofia, etc., ampliando um campo ainda pouco sedimentado pelo marxismo que vingava até então.

tempos diferentes (1919-1922), seria o apontamento de uma superioridade epistemológica e política do marxismo, tendo como condição imanente o ponto de vista do proletariado.

E a possibilidade de tal feito seria a condição de uma apreensão da totalidade conjugada enquanto devir, própria do movimento dialético. Uma totalidade viva, apresentada como movimento real das coisas, faria com que o filósofo húngaro congregasse as várias demandas filosóficas – sobretudo a da filosofia alemã.

Uma variação de temáticas, por conseguinte, apresentar-se-ia como condição sólida da demonstração de sua hipótese, a saber: método, totalidade, consciência de classe, reificação transbordando as várias esferas da vida social (nos casos aqui, levadas desde a economia, a jurisprudência, o Estado, a filosofia e a arte), o materialismo histórico como método científico e político de reescrever a história e a organização do partido.

Evidentemente, todo esse arcabouço teórico não repousaria em uma questão restritamente filosófica⁴. Se, como falado há pouco, a obra despertou polêmicas para muito além dos cânones acadêmicos, ela atingiria em cheio os proponentes da Internacional Comunista (IC) e da social democracia alemã⁵.

A intenção, aqui, repousa principalmente nas discussões que Lukács faz sobre o fenômeno da reificação. Ela seria um ponto de influência entre dois autores – Walter Benjamin e Guy Debord –, que, cada um à sua maneira,

4 No entanto, esse seria seu maior empenho, que nem mesmo Rosa e Lênin (de quem Lukács não esconde suas simpatias), empenhados na ênfase prática de suas obras colocariam: “[...] a partir de HCC, o marxismo sofre uma inflexão pela qual o critério de aferição da eficácia, da pertinência e inclusive da veracidade e da validade de qualquer obra que se pretenda herdeira do legado de Marx vincula-se à sua capacidade de dar conta, simultaneamente, de três objetos distintos: o mundo atual, a história do marxismo e a coerência, lógica e histórica, da doutrina de Marx” (Musse, 2005, pp. 369-370).

5 As críticas tempestuosas foram: “1. de Kautsky, em nome da ortodoxia da velha social-democracia ‘marxista’; 2. dos dirigentes do *Komintern*, como Bukharin e, sobretudo, Zinoviev, que na tribuna do V Congresso da Internacional acusavam Lukács e Korsch de constituírem ‘uma tendência de extrema esquerda que implicaria um revisionismo teórico’; 3. dos dirigentes do PC húngaro Rudas e Bela Kun” (Löwy, 1998, p. 204). A numeração poderia ser ampliada, mas todos, de maneira geral, acusam a obra de permanecer – mais do que deveria – no terreno “materialista pré-dialético”. Esse “voluntarismo” faria com que a obra fosse denominada “muito radical”, em seu pior sentido, ou seja, beirando o sectarismo.

fará uma reinterpretação, enriquecendo e atualizando o conceito em seus respectivos estudos: o primeiro, em análise sobre a metrópole parisiense no século XIX, sempre mediado pela poesia de Baudelaire, e o segundo, em uma ousada explanação sobre um novo grau do fenômeno reificado, implicando uma imagem-espetáculo da vida social humana. Antes disso, porém, serão buscados elementos que demonstrem os motivos da centralização do item do fetichismo da mercadoria em Lukács, que, com base na teoria de valor de Marx – na primeira seção do *Capital* –, reinterpretará de maneira bastante original e distinta do autor da *Miséria da Filosofia*.

A RELAÇÃO DESIGUAL DO CONCEITO DE “FETICHISMO DA MERCADORIA” EM MARX E LUKÁCS

O construto teórico-prático de Marx deixa, de longe, a mera proposição segundo a qual seu modo de exposição teria se voltado tão somente para os problemas gerais da economia. Seu movimento dialético faz com que sua análise remeta às relações sociais em suas “múltiplas determinações”, e entenda-se por isso um vão de complexidades na vida social do homem.

Assim, embrenhar-se, ainda que de maneira breve, na exposição que Marx faz do conceito de fetichismo da mercadoria é colocá-lo na chave de um movimento analítico-sintético, isto é, em seu momento crítico e revolucionário, que caracteriza a totalidade de sua obra⁶.

O fetichismo da mercadoria é visto dentro do processo de produção do capital acoplado à teoria de valor. É nesses pressupostos que Marx atenta-se a expor seu “segredo”, que é desvendado em sua própria negatividade: “O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta ao assumir a forma de merca-

6 “Ele [Marx] gastou muito tempo para encontrar ‘a vida da matéria’ (*das Leben des Stoffs*), ou seja, a disposição correta das partes, disposição esta que constitui a superação do momento meramente analítico, a penetração no momento *sintético*, a síntese dialética da análise que é ao mesmo tempo *crítica e revolucionária*” (BENOIT, 1999, pp. 82-83, grifos colocados).

doria, donde provêm? Dessa própria forma, claro” (MARX; ENGELS, 1975, p. 80). É no advento do capitalismo industrial, cuja configuração social se caracteriza na acumulação das mercadorias, que adquire dinâmica no entrelaçamento do valor de uso e valor de troca, em uma relação de *subordinação* do primeiro com o segundo, mediante sua realização no mercado.

Isso, no entanto, só seria possível caso o valor produzido estivesse incorporado em um conjunto de valores de uso que correspondessem à necessidade social. O valor (que difere do preço) pelo tempo de trabalho socialmente necessário à produção de uma mercadoria “não traz escrito na frente o que ele é” (MARX; ENGELS, 1975, pp. 82-83). Traz, sim, um difícil processo de deciframento, e, por sua vez, os homens procuram sua clarificação, pois se trataria de sua “própria criação social”, um produto social dos homens.

No entanto, sendo um produto social dos homens, isso não anularia seu processo de *fantasmagoria*, que se apresenta em diferentes formas. O interesse de Marx não é evidentemente penetrar por essas outras esferas da vida social em que a reificação pode se impor, embora, em algumas passagens, ele abra para tais possibilidades, concentrando-se especialmente na formação da reificação no conjunto do processo de produção⁷. O centro de sua exposição é tratar desse fenômeno no interior do processo de trabalho, em sua relação produtiva com o capital, que, quando do convertimento dos produtos do trabalho em mercadorias, seriam estas transformadas meramente “em coisas sociais”, sendo o valor de troca a determinação social dessa expressão.

Cabe perguntar, então, por que Lukács transbordaria esse conceito para outras esferas da vida social, sendo que o pensador alemão tem seu eixo central na dinâmica interna do capital, encarando a manifestação do fetichismo *dentro*

7 “Os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias” (MARX; ENGELS, 1975, p. 81). Uma “figura autônoma” que ganharia “vida própria” se estenderia nas relações humanas, ocorrendo o mesmo no processo de mercantilização.

da mercadoria como produto do trabalho, ocorrendo a extração da mais-valia no interior do processo de modo de produção capitalista.

Não obstante, é importante não esquecer que, no *Manifesto do Partido Comunista*, um dos argumentos dos autores é a necessidade que a burguesia tem de mercados cada vez mais amplos. Dizem os bateleiros do materialismo histórico:

Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. Para o grande pesar dos reacionários, ele retirou a base nacional da indústria. [...] São substituídas por novas indústrias, cuja introdução se tornou essencial para todas as nações civilizadas. Essas indústrias não utilizam mais matérias-primas locais, mas matérias-primas provenientes das regiões mias distantes, e seus produtos não se destinam apenas ao mercado mundial, mas também a todos os cantos da Terra (MARX; ENGELS, 1998, p. 11).

De uma atualidade espantosa, esse excerto é o argumento para o qual o texto lusckasiano se inclina, pois, se o capitalismo vinha (e vem) ampliando seus horizontes de maneira permanente na busca por maiores relações mercantis, esse ampliação é redobrado no *capitalismo moderno*, atingindo outros setores da vida social, como cultura, política, arte, etc.

Conforme Holloway (2003), isso foi sentido em vários outros autores posteriores que “revivificaram” o fetichismo em outros níveis, a saber: a “racionalidade instrumental” (Horkheimer), a “unidimensionalidade” (Marcuse), a “identidade” (Adorno) e a “disciplina” (Foucault)⁸.

8 Curiosamente, o autor de *Mudar o Mundo sem Tomar o Poder* faz menção bem marginal a Walter Benjamin e Guy Debord, privilegiando (com exceção de Marcuse) autores que passaram a largo da questão de uma *revolução social*, condição necessária para a mudança do mundo que tanto Benjamin como Debord não escondiam em seus escritos, mesmo por diretrizes distintas.

A tentativa é de conjugar essas manifestações em uma totalidade, posto que a autoridade de uma ou outra teria como consequência um viés tipicamente “sociológico”, tratado negativamente, igualando as quimeras de uma especialização parcial e incompleta dos fatos.

É um tanto curioso como será feita a abordagem de Lukács, dando uma originalidade até então não colocada pelo marxismo vulgar⁹: traz à tona o conceito de *racionalidade* de Max Weber, radicalizando em um contexto marxista. Essa “articulação original”¹⁰ entre o fetichismo da mercadoria de Marx e a racionalidade moderna de Weber é que faz com que Lukács eleve a discussão para as outras esferas, enriquecendo essas camadas pouco exploradas, mas não totalmente esquecidas. Não se trataria de um “marxista-weberiano” (MERLEAU-PONTY, 2006), ou melhor, se isso é possível, é só com a atenção da locação em aspectos críticos do termo, uma vez que sua base é efetivamente marxista, não “escorregando” em nenhum tipo de ecletismo acrítico.

O caráter fetichista da mercadoria ganharia novas manifestações com o processo, uma coisificação e uma quantificação no capitalismo moderno, regulamentando o processo produtivo em uma técnica racional-organizativa; uma necessidade de sistematização e burocratização. Esse “cálculo preciso” atingiria não só a esfera da objetividade – esfera da produção –, mas também

9 Nunca é demais lembrar que os meios da social-democracia alemã (SPD), partido principal da II Internacional, estavam abarrotados de um vulgarismo, alimentados pela leitura acrítica do marxismo-dialético. O evolucionismo-mecânico seduzirá o alto escalão do partido, cujos proponentes chegaram ao ponto de propalar, por exemplo, na defesa de “teorias da adaptação do capitalismo” protagonizado por Bernstein, sendo questionados e criticados por Rosa Luxemburgo, em seu opúsculo *Reforma ou Revolução?* (1999). É certo que mesmo Rosa não escaparia de uma ortodoxia determinista (pelo menos nesse debate), mas diferenciava-se em sua política revolucionária. Não à toa o filósofo húngaro nutriu simpatias pela revolucionária polaca, incorporando muito de suas ideias em HCC. Em sua defesa pela categoria da totalidade, Lukács se serve do exemplo do livro de Rosa *A Acumulação do Capital*, sublinhado como um “estudo histórico dos problemas” gerados pela acumulação, associando uma perspectiva de totalidade.

10 Wolfgang Leo Maar (1993, p. 180) acrescenta que tal empreitada assentar-se-ia em dois pilares: “(1) a capacidade de esclarecer seu padrão de crítica a partir da própria racionalidade social historicamente concretizada; (2) o apoio ‘imane’nte’ – uma formação continuada em uma base ao menos residual, ou até mesmo enquanto referência utópica – numa forma de vida autêntica para a reconstrução racional da realidade social”. Neste trabalho, a argumentação flertará principalmente com as consequências do segundo ponto adotado pelo autor.

da subjetividade, tratada pelo filósofo marxista como uma especificidade do *capitalismo moderno*.

Com a racionalização, “a atividade do trabalhador perde cada vez mais seu caráter ativo para torna-se uma atitude contemplativa” (LUKÁCS, 2003, p. 204). Isso seria facilmente verificado em uma temporalidade que tenderia a ser automatizada, reduzindo tempo e espaço “a um mesmo denominador, e o tempo ao nível de espaço” (LUKÁCS, 2003, p. 204). Essa é uma preocupação significativa levada a cabo pelo autor, atento ao próprio processo de aceleração (universal) da forma mercantil.

A PARIS – DE BAUDELAIRE – DO SÉCULO XIX: UMA “OBJETIVAÇÃO FANTASMÁTICA”

Certamente uma das qualidades de HCC foi exercer, nas gerações posteriores, um impacto (“choque”) que, em alguns casos, resultou em pontos de mudanças substantivas no direcionamento teórico-filosófico, tendo como consequência alguns estudos inovadores. É o caso de Walter Benjamin, que viria se tornar “marxista” logo após a leitura do livro do filósofo húngaro¹¹. Evidentemente, a interpretação da obra faria com que Benjamin radicalizasse ainda mais suas proposições acerca de alguns temas que se viam em plena atividade e, obviamente, de outros assuntos que o autor foi tratando em sua trajetória.

Em suas palavras, a propósito do livro de Lukács:

A obra mais acabada da literatura marxista. Sua singularidade está baseada na segurança com a qual ele captou, por um lado, a situação crítica

11 Não trataremos aqui do “convertimento” de Benjamin em “marxista”, em termos de uma ruptura. Quando jovem, ele já alimentava posturas em um tom político visivelmente antipitalista. A leitura de HCC despertará algo que havia de subterrâneo em suas preocupações filosóficas de outrora (cf. o instigante ensaio “*A vida dos estudantes*”, redigido em 1915).

da luta de classes na situação crítica da filosofia e, por outro, a revolução a partir de então concretamente madura, como a preconditione absoluta, e até mesmo a realização e a conclusão do conhecimento teórico (*apud* LÖWY, 2005, p. 22)¹².

Sua *exposé* sobre *Paris, Capital do Século XIX*¹³ é interessante nesse sentido, apresentando-se como plano geral da introdução das *Passagens* (BENJAMIN, 2007). Trata-se de uma Paris que tem em seu coração social a emergência de uma nova fisionomia – a metrópole – no século XIX. *Passagens* iniciaria seu processo de formação, sobretudo na construção de numerosas linhas férreas, o que modificará o “físico” da cidade parisiense, principalmente com a arquitetura (moderna) em sua emancipação, em contraposição com a construção de ferro.

Tais vicissitudes encontram uma raiz que terá um significado universal para as futuras cidades metropolitanas:

O trilho aparece como a primeira peça montada em ferro, percursos da viga. Evita-se o emprego do ferro nos imóveis e seu uso é encorajado nas passagens, nos pavilhões de exposições, nas estações de trem – todas elas construções *visando a fins transitórios* (BENJAMIN, 2007, p. 55, grifos colocados).

12 Em *Walter Benjamin, o Marxismo da Melancolia*, Leandro Konder (1999, p. 43) narra tal experiência promovida pela sugestão da leitura do amigo Ernst Bloch: “Benjamin levou o livro para a Itália, leu-o e ficou irreversivelmente marcado por ele. As análises lukcasianas do fenômeno da reificação o deslumbraram. Através de Lukács, o pensamento de Marx lhe parecia proporcionar instrumentos notavelmente fecundos para a crítica do presente, para a desmistificação implacável das construções ideológicas geradoras de confusão e conformismo. Benjamin descobriu, então, em Marx, uma riqueza maior do que aquela que antes havia podido enxergar, passou a se interessar apaixonadamente pelas formas de distorção que os mecanismos do mercado capitalista acarretavam na consciência dos homens”.

13 A título de observação, esse texto de Walter Benjamin tem duas versões, as quais foram inseridas na edição brasileira do livro *Passagens* (2007). Trata-se de uma apresentação resumida do projeto de *Passagens*: uma redigida em 1935, e a outra, com alguns acréscimos significativos, em 1939.

Um novo paradigma vai moldando os quadros da cena parisiense, cujo caráter “transitório” atuaria em vários extratos da vida social do homem, *id est*, tanto em sua “vida” como em seu “trabalho”. Começará, portanto, a prefigurar uma multiplicidade de lugares transitórios, as passagens, na nova arquitetura política moderna capitalista, “um mundo em miniatura”. Tal caracterização assumiu uma mudança radical na sociedade mercantil parisiense – tendo como conceito central o de reificação –, cuja manifestação atingiria as várias camadas da vida social, gerando, no plano material, um aumento de pauperização social, abrindo uma camada de marginalizados e a exploração de um proletariado já crescente proporcionalmente ao processo de industrialização por que a Europa do século XIX passava.

Para Benjamin, a pintura, por exemplo, seria aos poucos ofuscada pelo advento dos *panoramas*, constituindo-se na reprodutibilidade das passagens e, para prestar-se a isso, moldando-se em relações intrínsecas entre arte e técnica. Benjamin também toma como exemplo as “exposições universais” que seriam “os lugares de peregrinação do fetichismo da mercadoria” (BENJAMIN, 2007, p. 57), o momento real e vivo do valor de troca.

No ambiente mercantil moderno, ocorria, paralelamente, o progresso irrefreável da capital parisiense, exigindo novos *modismos* da classe burguesa. O culto ao exibicionismo ganhou amplitude, sendo cada vez mais descarado. Tanto a sedução do luxo quanto a da moda acarretariam, igualmente, uma aparente e efêmera fascinação das seduções que a modernidade não cessaria de criar, mas, depois, uma sensação que escoaria no “estranhamento” da nova cultura capitalista: uma *melancolia* sobre uma sociedade que fazia “aparecer o novo no sempre igual e o sempre igual no novo” (BENJAMIN, 1994, p. 165).

Isso se deve, a bom termo, à contradição imanente da relação mercantil, cuja raiz seria o caráter social do próprio trabalho: os produtos do trabalho, como valor expresso, como materialidade do trabalho humano, isso “não dissipa de nenhum modo a fantasmagoria que apresenta como qualidade material dos produtos, o caráter social do trabalho” (MARX; ENGELS, 1975, p. 83).

Tal metamorfose desencadeada pela relação mercantil configura uma *coisificação generalizada*, fazendo com que Benjamin denomine as passagens como uma “fantasmagoria da cultura capitalista”. Não é por acaso que Benjamin acompanha justamente a poesia de Baudelaire, pois, em sua lírica, estão contidas as raízes de sua pioneira crítica aos pressupostos da modernização, ao lado de Marx¹⁴.

A modernidade seria esse “novo” mundo sentido pela penetração inexorável do processo de mercantilização da vida societária.

Baudelaire seria o olhar daquele que se sente, diante do fluxo da ordem imanente do capital, um mero estranho. A relação entre o poeta e o advento da modernidade é conflituosa. Ele se esforça em datar a fisionomia dessa metrópole caótica, que ganha universalidade rapidamente, em recompor os cacos que o progresso avassalador perpetuava (hoje, isso ganha visibilidade, por exemplo, na destruição dos ecossistemas) nas várias “novidades” que a modernidade alimentava, motivo de orgulho da burguesia já essencialmente conservadora. “As estrelas representam em Baudelaire a imagem artilosa da mercadoria. São o sempre igual em grandes massas” (BENJAMIN, 1994, p. 154).

Essa Paris *desolada* é a que Baudelaire (1985) traz em seus poemas, transfigurando em uma imagem central da modernidade. Uma nova temporalidade, que se, em tempos passados, manifestava-se com o canto do galo, agora, teria, doravante, o tempo dos relógios¹⁵.

14 “Desde o *Manifesto Comunista*, Marx pegou em sua fonte esse duplo movimento: ‘Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado’. Máximas da modernidade, como sustenta Marshall Berman? Ou temas da pós-modernidade, como afirma David Harvey? Sem dúvida ambos, na medida em que a própria modernidade é desde o início ambivalente. Baudelaire vê no enlace do eterno e do efêmero seu próprio espírito. ‘A modernidade é o transitório, o fugidio, o contingente, a metade da arte da qual a outra é o eterno e o imutável’” (BENSAÍD, 2008, pp. 81-82).

15 “Com certeza, nessa primeira metade do século as atividades urbanas haviam perdido qualquer vínculo com o tempo da natureza; de há muito se encontram subordinadas ao tempo abstrato, ao dia implacavelmente dividido em 24 horas” (BRESCIANI, 2008, p. 17).

O poema “O relógio” é significativo nesse sentido:

Relógio! Deus sinistro, hediondo, indiferente,
Que nos aponta o dedo em riste e diz: Recorda!
A Dor vibrante que a alma em pânico te acorda
Como um alvo há de encravar-se brevemente.

Inicia-se, então, um longo grito contra o autoritarismo dos ponteiros, consequência do (des)ordenamento do mundo capitalista, que reduziria tudo a um “tempo vazio”. Não se trata apenas de uma insatisfação social. A qualidade de sublinhar essa crítica ganha uma apreciação quando da investigação na *démarche* baudelariana, que intentaria qualificar o *tempo presente*, mostrando suas ruínas e as fragilidades de uma “cidade caduca”.

Como se havia sublinhado, à tensão entre o poeta e a modernidade “se liga uma sensibilidade extremamente elevada a uma contemplação extremamente concentrada” (BENJAMIN, 1994, p. 166). Trata-se de uma “contemplação” no sentido de um olhar atencioso à experiência social entre os seres humanos na Europa Ocidental, em meio ao século XIX, por meio das ambiguidades da modernidade.

A racionalidade (moderna) à qual Max Weber se dedicará no fim do século tem a antecipação na lírica de Baudelaire, que sedimenta total “esnobismo” a esse novo condicionamento do tempo como produto social humano intrínseco aos redemoinhos da teoria do valor.

Se Benjamin faz seu “estranho seccionamento”, para usar as palavras de Marcel Proust, através das lentes da lírica de Baudelaire, é justamente para confeccionar a crítica à modernidade, segundo uma perspectiva dialético-crítica, no espaço histórico dos acontecimentos vivos da Paris do século XIX.

Sua concepção de história vem se firmar nessa mesma tonalidade crítica dos estudos sobre Paris: a tese XV, por exemplo, do documento “*Sobre o conceito de história*” revela que, nos desencadeamentos da Revolução de Julho

de 1848, “ocorreu um incidente em que essa consciência se fez valer. Chegando a anoitecer do primeiro dia de luta, ocorreu que em vários pontos de Paris, ao mesmo tempo e sem prévio acerto, dispararam-se tiros contra os relógios das torres” (BENJAMIN, 2005, p. 123), um exemplo concreto do desenvolvimento das lutas reais que almeja uma “nova escuta do tempo” (BENSAÏD, 1999) na história.

O que dá qualidade ao tempo? A possibilidade da revolução social como uma reivindicação do tempo político e uma rememoração integral das lutas dos vencidos. Para Benjamin, o “tempo-de-agora” (*Jetztzeit*) é o momento temporal de rompimento – de ação concreta – integrado por essa tensão entre o presente e o passado (“Somos atormentados pelos vivos e, também, pelos mortos”, como conclamava Marx).

A contemplação que o autor faz em relação à metrópole e na poesia rebelde de Baudelaire não é de uma resignação política. Em uma tentativa de se locomover dialeticamente nesses interstícios em que a história oficial procura ocultar, seu intento repousa em que, já nesses tempos, “as condições de vida se tornaram acentuadamente instáveis devido à aceleração da sucessão de crises” (BENJAMIN, 1994, p. 156).

Sua percepção sobre a fisionomia da mercadoria é um desdobramento em fisgar os novos elementos que o capitalismo moderno vem edificando. De qualquer maneira, sua tentativa de *abertura da história* percorre um mundo subterrâneo de tradições e insurreições, conjugada em uma dialética da rememoração permanente e de atualização de um tempo político; um antídoto, sem dúvida, para o que Adorno e Horkheimer (1985) definiram como: “toda coisificação é um esquecimento”.

Cabe aqui um “parêntese” antes da conclusão deste tópico. A exegese de Benjamin em relação ao marxismo alimenta-se, em suas leituras, não só da obra luckasiana supracitada, ainda que ela tenha causado maior impacto, mas também referências que vão desde Marx a Karl Korsch, passando por Heninrich Brandler, a Leon Trotsky (além de seu amigo Bertold Brecht).

Só para ficarmos em um momento da reflexão benjaminiana, suas *Passagens* (2007) revelam uma aproximação teórica nítida para com esses autores, visto que o *processo de citações* revela não só conhecimento sóbrio do arcabouço teórico revolucionário marxiano, mas o uso de muitas dessas categorias, a exemplo: a força produtiva como a real força de trabalho, as tensões criadas pelo sistema metabólico, ocasionando a vivacidade da teoria de valor-trabalho, a mercadoria apresentada como “meras gelatinas de trabalho humano diferenciado” só são apenas uns dos poucos exemplos que o texto preenche em notas.

Expõe-se muito do jovem Marx, particularmente sobre a problemática da “autoalienação humana”, mas acrescenta-se a concretude política, ao manusear, dialeticamente, a teoria do valor apresentada no primeiro capítulo de *O Capital*.

Por fim, a leitura sobre Trotsky talvez tenha seu começo particularmente nas interpretações que o revolucionário russo desenvolve acerca do movimento artístico – tanto das vanguardas europeias como do movimento soviético¹⁶. Posteriormente, seu interesse aumentara nos anos 1930, que, como diz Michael Löwy (2005, p. 31):

em 1932, em uma carta a Gretel Adorno, Benjamin escreveu, a propósito da autobiografia [*Minha Vida*] do fundador do Exército Vermelho, que “havia anos” não assimilava nada “com tanta tensão, de tirar o fôlego”. Jean Selz, que o conhecera em Ibiza em 1932, confirma que ele era partidário de um marxismo abertamente anti-stalinista; ele manifestava grande admiração por Trotsky.

16 Em seu ensaio sobre o movimento surrealista, Benjamin invoca a “organização do pessimismo” como impulso de descoberta dos espaços de ação política e acrescenta que o contato com as massas proletárias – no âmbito da cultura – não poderia ser realizado contemplativamente, criticando – por meio de uma citação literal de Trotsky – o fazer da “arte proletária”: “Na verdade, trata-se muito menos de fazer do artista de origem burguesa um mestre em ‘arte proletária’ que de fazê-lo funcionar, mesmo ao preço de sua eficácia artística, em lugares importantes desse espaço de imagens” (BENJAMIN, 1996, p. 34).

Nesse contexto, seu interesse se apetece aos marxistas contemporâneos de seu tempo, manifestando-se, sobretudo, nos *dissidentes do comunismo* da época e da revolta, portanto, perante a política stalinista que assegurou, por meio da Internacional Comunista, uma das maiores tragédias do século XX: a ascensão do nazismo e a desorganização da classe operária nas instâncias burocráticas da “contrarrevolução terminodirana”.

GUY DEBORD E O FENÔMENO DA REIFICAÇÃO COMO “IMAGEM-ESPETÁCULO”

Velhas posições e novas necessidades alimentam sem cessar o tempo presente, uma vez que novos sintomas são detectados pelos acontecimentos vivos da realidade concreta. Os anos 1960 não foram diferentes nesse aspecto, prefigurando uma série de tentativas teóricas e práticas de radicalização da sociedade capitalista. Entretanto, ela já não teria aquelas contradições vistas pela lente de Georg Lukács (2003) na década de 20, visto que, doravante, passaria a ter elementos em outros *graus e/ou níveis* no sentido da racionalidade do cálculo e do fetichismo da mercadoria.

O forte crescimento econômico, a baixa inflação e a expansão do consumo das massas características típicas do pós-guerra, a “época de Ouro” (HOBSBAWM, 1995), que se estenderia de 1948 a 1973, teria como polo volatizador o advento do “fordismo”, segundo o qual manifestaria uma acumulação de rigidez de controle do trabalho.

Concomitantemente, a aceleração da produção tecnológica desembocaria em um aumento da qualificação do proletariado e em uma mudança estrutural das sociedades industriais. Tal reestruturação do capital não teria como hipótese o fim da sociedade do trabalho (como Habermas, Offe e outros diriam) ou das ideologias (como diria Daniel Bell), mas de uma nova fusão de lutas no interior do processo produtivo, sobretudo com a explosão universitária, “para o encontro dos grupos estudantis com os operários tradicionais de uma

condição proletária renovada pela concorrência intermonopolista” (BIANCHI; BRAGA, 2008, p. 30).

Nesse contexto de complexas transformações, a dominação é burocratizada pelos Partidos Comunistas e já largamente deteriorada pelo totalitarismo stalinista. Somado a isso, os governos democrático-conservadores – como o de Gaulle – exercerão uma influência razoável na vida social política do momento, procurando *desfazer* qualquer conhecimento histórico para gerir qualquer prática renovada de um momento novo. Ainda que este o seja, será organizada, também, em muito, pelo conceito de *espetáculo*.

Dessa maneira, entra em cena um atípico pensador que, embora passe longe das características generalizadas do “marxismo ocidental”¹⁷, trará uma contribuição sólida aos novos tempos, cobiçado, em muito, pela leitura de HCC. Como sustenta Michael Löwy (2002, p. 81-82), “sua análise do espetáculo deve muito à HCC de Lukács, que colocara no centro de sua teoria da reificação a transformação dos seres humanos em espectadores do automovimento das mercadorias. Como Lukács, Debord vê no proletariado o exemplo de uma força capaz de resistir à reificação”.

Para Debord (1997), o advento da revolução industrial, a divisão fabril do trabalho e a produção em massa, colocados na esteira fordista, foram condições materiais para um mundo em que a mercadoria ocupa totalmente a vida social; soma-se, também, à produtividade material, que se configuraria como um novo setor terciário e de serviços trazido pela indústria moderna.

A mercadoria é tratada, doravante, como espetáculo. É ele que realiza a substituição do mundo-sensível “por uma seleção de imagens”, cuja raiz é o próprio grau acelerado de acumulação capitalista. O processo de desenvol-

17 “Doutor em nada” (cf. DEBORD, 2002), como se autoproclama, Debord tem uma singularidade em relação aos “marxistas ocidentais”. Se, por um lado, ele não se vinculou à academia ou a institutos em sua vida (o conceito de Perry Anderson tem como exceção Benjamin e Gramsci), ele mantém uma melancolia igualmente espalhada nos seios da frota intelectual ocidental. Ainda assim, ele advém de uma geração posterior, criando um descompasso analítico para visualizar com mais precisão o movimento teórico e político de Debord, ligando-o ao pensamento diverso que interagia no debate marxista do momento.

vimento capitalista sob a forma de mercadoria passou a ser “um processo de desenvolvimento quantitativo” (DEBORD, 1997, p. 29-30, grifos colocados):

Essa exibição incessante do poder econômico sob a forma de mercadoria, que transfigurou o trabalho humano em trabalho-mercadoria, em *assalariado*, resultou cumulativamente em uma abundância na qual a questão primeira de sobrevivência está sem dúvida resolvida, mas resolvida de um modo que faz com que ela sempre torne a aparecer; ela se apresenta de novo num grau superior. O crescimento econômico libera as sociedades da pressão natural, que exigia sua luta imediata pela sobrevivência; mas, agora, é do libertador que ela não consegue se liberar. [...] *A economia transforma o mundo, mas o transforma apenas em um mundo da economia.*

Um breve comentário: a transfiguração no trabalho assalariado não faz as questões de sobrevivência material estarem resolvidas, pois a própria acumulação tecnológica que vai prevalecendo nas fábricas e alhures terá como consequência um desemprego permanente, que, a princípio, pode ser nomeado como conjuntural, mas terá, a longo prazo, um caráter de fratura crônica da própria *crise estrutural* e imanente do capital¹⁸.

Se ele aparece em um novo grau, quer dizer que não foi superado (“supressão não significa superação”, como sugeriu certa vez Henri Lefebvre). Há, sim, uma complexa metamorfose das relações produtivas, coadunada pela institucionalidade capitalista em sua construção hegemônica.

A nova imagem do mundo na sociedade do espetáculo passa pelo crivo *automatizado* que sedimenta as relações sociais entre as pessoas. Inevitavelmente, o elemento temporal volta a ser palco das discussões, mas agora

18 Tal como observa István Meszáros, com base nas práticas políticas desenvolvidas pelo imperialismo global e no período real de um desastre nuclear, estaríamos diante de “uma *crise estrutural* [que] põe em questão a própria existência do complexo global envolvido, postulando sua transcendência e sua substituição por algum complexo negativo” (MÉSZAROS, 2007, p. 107, grifos colocados).

na ordem do espetáculo-imagem. A redução do tempo ao nível de espaço na sociedade do espetáculo constitui-se como forma semelhante àquela denunciada por Baudelaire.

Se este denuncia o tempo infernal que volta e se repete, em Debord isso também ganha uma aproximação: “Quando uma sociedade mais complexa chega a tomar consciência do tempo, seu trabalho é mais de negá-lo, pois ela vê no tempo não o que passa, mas o que volta” (DEBORD, 1997, p. 88). A organização do tempo social é unificada ao mercado mundial. Sua condição temporal resulta, portanto, no movimento abstrato das coisas, aquela bem conhecida, sobre a qual tanto Marx quanto Lukács fizeram suas formulações: “um tempo sem conflito” que age como fio despotencializador – e conservador –, homogeneizando tanto as relações humanas como as relações de força em engrenagens coisificadas, presas ao fetiche do espetáculo.

O setor mais avançado está caracterizado nos serviços e lazeres, gerando um “habitat espetacular”: “a imagem social do consumo do tempo [...] é exclusivamente dominada pelos momentos de lazer e de férias” (DEBORD, 1997, p. 106). Assim, na reestrutura produtiva e seus encadeamentos no processo produtivo e circulante, levam-se em tensão as variabilidades do processo de fetichização que têm em Debord dois eixos: a temporalidade capitalista como forma de tornar a história um “tempo sem conflito” e a conceito de “tempo espetacular”, que o desenvolvimento desigual tecnológico, junto com as políticas de investimento armamentista e propagandista, efetua de maneira intensa.

Debord foi um dos agitadores de maio de 1968, sendo *A Sociedade do Espetáculo* lançado no ano anterior e tendo uma influência intensa nos eventos do maio francês. Seu grito não se assenta em uma teoria de mídias, mas na passivização do indivíduo e da sociedade mediante o desenvolvimento da mercadoria em geral.

Para finalizar, é interessante notar alguns pontos que giram em torno de Debord. Uma fração de “radicais” seduzidos pelos simulacros e pastiches típicos do momento pós-moderno – uma “doença infantil”, diria Lênin, mas

em outro contexto – alimenta uma interpretação que ainda não convence a própria postura deboriana de sociedade do espetáculo. Residiria em uma espécie de desejo articulado mais em uma *conspiração* do que um debate político estratégico. Ela pode ser compreendida no âmbito mais geral da sociedade capitalista contemporânea, cujo advento da pós-modernidade constrói-se sob o cerne de ambiguidade, desencadeando um momento mais grave no presente: é um momento em que se recusa a pensar historicamente.

Sobre tal questão, Ellen Wood (1999, p. 21) é precisa:

Penso, realmente, que estamos neste momento em uma situação sem precedentes, algo jamais visto em toda a história do capitalismo. O que estamos experimentando agora não é apenas um déficit de ação, ou a ausência dos meios e da organização necessários à luta (embora estes certamente existam de forma incipiente); não é apenas que não sabemos como *agir* contra o capitalismo, estamos esquecendo mesmo como *pensar* contra ele.

A aposta na conspiração corre o risco de cair no *(im)político*, sob a hipótese das crises, ou melhor, do colapso das estratégias de emancipação. Não há mais uma preocupação com o *movimento*, e sim com o *acontecimento*. “Porém, um acontecimento sem história, desenraizado de suas condições de possibilidade, se transforma rapidamente em um simples desejo subjetivo ou em uma pura contingência abstrata, sendo que o milagre é a forma teológica” (BENSAÏD, 2006, p. 33, tradução livre).

“O espetáculo é uma miséria mais que uma conspiração”, afirma Debord (1975). Trata-se, portanto, de um conflito sobre uma concepção de sociedade com base no fetiche moderno da mercadoria. No entanto, principalmente suas concepções (o que não será aprofundado aqui) sobre organização terão muito mais proximidade com as ideias libertárias, deixando de lado o debate de Lênin, Trotsky, Gramsci e o jovem Lukács (curiosamente no próprio interior de HCC e os debates sobre as questões de práticas organizativas), com a

defesa perigosa – e até mesmo reacionária – sobre associar o burocratismo partidário degenerado a todas as variantes complexas no interior do marxismo; um tema, sem dúvida, ainda em aberto para debates vindouros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vivemos uma crise de medição; medição de tudo através do tempo, com base em um trabalho abstrato, reduzindo as potencialidades humano-históricas à mera mecanização das relações sociais. Trata-se de uma crise sistêmica, anunciando o colapso de um modo de produção cujas soluções conjunturais apenas adiarão a hora do “salto dialético”, como anunciava Walter Benjamin. Uma crise histórica cuja necessidade estratégica, atualmente, entre uma gama de hipóteses, *é a autocrítica de uma teoria aberta que se processa no sentido de transformar e interpretar a realidade concreta.*

São tempos de novas relações na geopolítica, na ordem produtiva, no regime de acumulação que reordena o pensamento e a prática sem o *determinante econômico*. As múltiplas determinações são irredutíveis à quimera da pós-modernidade, que levanta a bandeira aos eventos, entretanto, sem histórias e sem lutas, desnucleando um processo unificador, uma totalidade histórica.

Em se tratando, portanto, da especificidade do conceito de fetichismo da mercadoria, levado a cabo por Marx, exposto no interior do processo de produção capitalista, ele é articulado na teoria do valor, cuja ênfase incidiria, sobretudo, na esfera do trabalho.

O jovem Lukács retomará essas análises agora colocando o fetichismo em uma centralidade inédita, isto é, ampliando o conceito com a locação crítica do conceito de racionalidade moderna de Weber, mas, sobretudo, pela própria tendência ao processo de reprodução global do capital, contida no *Manifesto do Partido Comunista*.

Ele fará com que o conceito ganhe vivacidade em outras esferas da vida social (Estado, jurisprudência, filosofia, arte), criando uma relação desigual com a de seu predecessor, mas igualmente crítica. Assim, muito dos marxistas no século XX terão uma influência inegável de tal temática: Walter Benjamin e Guy Debord são exemplos da assimilação desse assunto.

Mostra-se que o primeiro fará um estudo sobre a emergência da cidade-metrópole parisiense no século XIX, ligado à fisionomia do mercado, que, por intermédio de Baudelaire, buscara a experiência das relações sociais em uma época cheia de contradições, próprias de uma modernidade ambígua. Já Debord, no auge dos acontecimentos de 1968, fará uma abordagem teórica de seu presente, em *A Sociedade do Espetáculo*, cujo eixo central é o conceito de mercadoria como espetáculo e suas consequências nefastas para uma sociedade que tende, cada vez mais, a se reificar ao nível de imagem-espetáculo.

Para ambos, as consequências são as tensões temporais do mundo capitalista industrial e moderno, caracterizado, em um tempo, como prisioneiro, semelhante a uma “gaiola de aço”, como imortalizou Max Weber, e que tal rompimento incidiria sobre a negatividade do mundo do capital. Por uma afirmação de Ernst Bloch, são mantidos alguns lapsos críticos entre os dois leitores de HCC:

O passado compreendido isoladamente e assim registrado é uma mera classificação de mercadoria, isto é, um *factum* coisificado sem consciência de seu *feri* e de seu processo contínuo. Mas a ação verdadeira no próprio presente ocorre unicamente na totalidade desse processo inconcluso tanto para frente quanto para trás (BLOCH, 2005, p. 19).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

- ANDERSON, P. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. O surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. pp. 21-35.
- _____. Teses sobre o conceito de história. In. Löwy, M. *Walter Benjamin: alarme de incêndio. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Passagens*. In: MATOS, Olgária; BOLLE, Willi (Org.). Belo Horizonte/São Paulo: Editora UFMG/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.
- BENOIT, H. Pensando com (ou contra) Marx? Sobre o método dialético de *O Capital*. *Crítica Marxista*, Editora Xamã, São Paulo, n. 8, pp. 81-92, 1999.
- BENSAÏD, D. *Marx, o intempestivo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- _____. (Im)políticas de Foucault. *Argumentos*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, año/vol. 19, n. 52, pp. 31-40, 2006.
- _____. *Os irreduzíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BIANCHI, A.; BRAGA, R. 1968 e depois: os estudantes e a condição proletária. *Outubro*, São Paulo, Alameda, n. 17, pp. 15-40, 2008.
- BLAKE, W. *O casamento do céu e do inferno & outros escritos*. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- BLOCH, E. *O princípio da esperança*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005.
- BRESCIANI, M. S. M. *Londres e Paris no século XX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- DEBORD, G. *Refutação de todas as críticas tanto elogiosas como hostis até aqui publicadas sobre o filme “A Sociedade do Espetáculo”*. 1975. Disponível em: <<http://guy-debord.blogspot.com/2009/06/refutacao-de-todas-as-criticas.html>>. Acesso em: 29 jun. 2009.

- _____. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- _____. *Panegírico*. São Paulo: Conrad, 2002.
- HOBBSAWM, E. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLLOWAY, J. *Mudar o mundo sem tomar o poder*. São Paulo: Viramundo, 2003.
- KONDER, L. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. pp. 7-22.
- LEO MAAR, W. História e consciência de classe, setenta anos depois. *Revista Novos Estudos*, São Paulo, CEBRAP, n. 36, pp. 179-194, 1993.
- LÖWY, M. *A evolução política de Lukács: 1909-1929*. São Paulo: Cortez, 1998.
- _____. O romantismo *noir* de Guy Debord. In: *A estrela da manhã: surrealismo e marxismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. pp. 77-88.
- _____. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUXEMBURGO, R. *Acumulação do capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- _____. *Reforma ou revolução?* São Paulo: Expressão Popular, 1999.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. (Livro 1: *O processo de produção do capital*.)
- MARX, K.; ANGELS, F. *O manifesto do Partido Comunista. 150 anos depois*. Rio de Janeiro; São Paulo: Contraponto; Fundação Perseu Abramo, 1998.
- _____. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Ícone, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MÉSZÁROS, I. A crise estrutural da política. *Margem Esquerda*, Boitempo, São Paulo, n. 9, pp. 96-113, 2007.
- MUSSE, R. A dialética como discurso do método. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 17, n. 1, pp. 367-389, 2005.

NETTO, J. P. Apresentação. In: KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. pp. 7-22.

WOOD, E. O que é a agenda pós-moderna? In: FOSTER, John B.; WOOD, Ellen (Org.). *Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. pp. 7-22.

