



O direito desigual face ao mundo sem qualidade: valor, fetichismo e justiça em Marx

Antonin Wiser¹

¹Universidade de Lausanne, Suíça. E-mail: antonin.wiser@gmail.com

Versão original

WISER, Antonin. Le droit inégal face au monde sans qualité: valeur, fétichisme et justice chez Marx. Archives de Philosophie, 2008/3, Tome 71, p. 469-488.

Tradução recebida em 08/07/2021 e aceita em 15/10/2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Neste ensaio gostaria de abordar a problemática da organização social pós-capitalista, tal como esboçada por Marx no primeiro livro d'*O Capital* e na *Crítica ao programa de Gotha*. Não pretendo esgotar aqui a totalidade dos aspectos dessa questão, mas, em vez disso, sugerir que uma certa mudança de ênfase se opera entre o texto de 1867 e o de 1875. A partir do conceito central de troca equivalente, esta mudança nos conduz do problema do fetichismo àquele do direito.

Se as teses e hipóteses de Marx sobre o fim da sociedade de classes aparecem frequentemente atreladas a uma concepção de história herdeira da tradição metafísica ocidental, gostaria de sugerir aqui que a mudança operada na *Crítica* não somente marca certos limites dessa herança n'*O Capital*, mas abre igualmente a possibilidade de uma leitura que vê em Marx a transição para um conceito de justiça livre das determinações da ontoteologia.

A troca e a idealidade transcendental do valor

Os dois termos da relação [...] não têm validade segundo seu valor imediato, seu valor está apenas nessa relação (Hegel, *Encyclopédie*, § 105).

Ao fim do primeiro capítulo d'*O Capital*, Marx propõe a hipótese bem conhecida de uma “associação de homens livres, trabalhando com os meios de produção coletivos e dispendendo conscientemente suas numerosas forças de trabalho individuais como uma só força de trabalho social” (p. 90)¹. Trata-se aí de ilustrar uma modalidade da superação do fetichismo, quer dizer, dessa representação das relações sociais sob a forma de relações entre coisas. Para compreender o que é o fetichismo, devemos nos voltar àquilo que o produz. De onde provém o caráter enigmático da forma-mercadoria dos produtos do trabalho? Marx responde: dessa forma mesma. Então, o que é a forma-mercadoria?

A forma-mercadoria é a forma que os produtos do trabalho assumem na troca feita pelos produtores. Essa forma é bipolar. A mercadoria possui uma forma natural, superfície manifesta de suas propriedades físicas, pela qual atenderá a qualquer necessidade daquele que a adquira. A forma natural (*Naturalform*) ou corporal

¹ A paginação dos trechos do *Capital* refere-se à tradução francesa publicado por Éditions sociales (1983) e reimpressa por PUF (1993). As referências ao texto alemão provêm da edição MEGA, II, vol. 8 (1989) da terceira edição alemã (1883).



(*Körperform*) é, assim, da mercadoria, a forma fenomênica (*Erscheinungsform*) de seu valor de uso. Mas essa mesma mercadoria possui uma forma fenomênica de seu valor (*Wert*) que só se apresenta na troca. O que é esse valor? Consiste no que é comum a todas as mercadorias, à medida que podem ser trocadas umas pelas outras. Essa comunidade reside em ser produto do trabalho humano, compreendido em sua maior generalidade e indeterminação. À medida que resulta da comunidade de todo trabalho humano produtivo, o valor constitui o caráter social da mercadoria. Ele pode ser abordado de duas maneiras.

(A) Ele se manifesta no processo de troca que, dirá Marx, o *realiza* (*realisieren*). Essa realização significa que, estritamente falando, *o valor não preexiste à mercadoria antes do ato de troca*: é a troca que, ao estabelecer a igualdade dos produtos de diferentes trabalhos, identifica suas características comuns, ou seja, sociais.

Não é porque os produtos de seu trabalho seriam válidos para eles apenas como invólucros materiais de trabalho humano indiferenciado que os homens estabelecem relações mútuas de valor entre coisas. É colocando na troca seus diversos produtos como iguais a título de valores que eles postulam seus trabalhos diferentes como iguais entre eles à título de trabalho humano (p. 84-85).

Antes da troca, os produtos *não valem* como *valor* para os homens. Somente a identificação pela troca põe os trabalhos como conteúdos sociais, constituindo assim o valor dos produtos.

É somente através de relações que a troca instaura entre os produtos do trabalho e, por sua mediação, entre os produtores, que os trabalhos privados se tornam efetivamente, em ato, membros do trabalho social global (p. 83).

Mas é somente como membros efetivos do trabalho social global que os produtores criam valor, ou seja, que seus trabalhos são válidos como fração de um trabalho humano indiferenciado, realizado como trabalho social global. É *em vista da troca* – e devido à divisão do trabalho, isto é, à interdependência generalizada dos produtores formalmente independentes – que os produtos do trabalho privado são não-valores de uso para seu produtor e devem ser socialmente úteis (utilidade social que será, entretanto, sancionada apenas pela realização da troca); mas é somente *através da troca* que a mercadoria é transformada em valor, que o trabalho singular que a produz é reduzido a um trabalho humano indiferenciado, que o trabalho privado se torna trabalho social.



Além disso, quando Marx fala da expressão (*Ausdruck*) ou da representação (*Darstellung*) do valor, isso não deve ser entendido como o tornar-se manifesto de uma propriedade escondida. Diferentemente da forma natural, que manifesta propriedades físicas da coisa, a forma fenomênica do valor não somente não é a expressão de nenhuma propriedade física ou material (nenhum químico, nos diz Marx, encontrou o valor de troca dentro de uma pérola ou de um diamante), como também de nenhuma propriedade da coisa tomada isoladamente. Ela não pertence à *própria* coisa, à coisa em si, e não lhe pertence porque, como veremos, não está em sua proximidade absoluta. Se a forma de valor exprime um caráter social, esse caráter não pode preexistir à socialização efetiva ou ideal (na forma-preço, por exemplo), ou seja, ao estabelecimento da relação social, que é a única coisa que pode conferir caráter social ao produto do trabalho. Dito de outra forma, não há valor senão na e por meio da sua representação (*Darstellung*) – e em nenhum outro lugar ou antes. O valor está na superfície de sua representação.

É por isso que o produto de um trabalho privado imediatamente consumido por quem o produziu certamente tem valor de uso, mas nenhum valor. O mesmo vale para o produtor de mercadoria que não consegue transformá-la em dinheiro: o *salto mortal* falhou e o produto do trabalho privado não encontrou nenhuma realização de seu caráter social, ele fica nas mãos de seu produtor como não-valor de uso e sem valor. Sua mercadoria pode ainda exibir seu preço na etiqueta, mas se trata aí de uma “forma apenas ideal [*ideell*] ou imaginada [*vorgestellt*]” a partir de uma relação, a da mercadoria com o equivalente, que só existe “em um estado de fantasma [*spunkt*] dentro [das] cabeças” (p. 108). Se a mercadoria não é vendida, seu valor não é realizado. O valor, fora da troca efetiva e da forma que nela assume, não é senão uma idealidade fantasmagórica.

Essa conclusão obtida a partir do caráter social do valor, Marx não a extrai explicitamente. Pelo contrário, seu texto preserva, através do emprego dos conceitos de expressão, de representação, de forma fenomênica, uma ambiguidade quanto à estrutura em questão – e isso por mais que ele indique, por outras vias (que eu segui aqui), que o valor, como um personagem social, não pode ser pensado fora da abertura e do espaço da sociabilidade. Tal conclusão, à medida que pode ser lida no próprio texto marxiano, parece-me, contudo, decisiva, na medida em que ligará irredutivelmente a troca e o fetichismo. Voltarei a isso.

(B) Ainda se faz necessário evocar uma outra modalidade de abordagem do valor: pelo procedimento analítico da abstração, que consiste em subtrair do produto do



trabalho seu valor de uso. “Fazendo abstração de seu valor de uso, fazemos ao mesmo tempo abstração dos componentes corporais e formais que o tornam um valor de uso [...] Todas as características sensíveis são apagadas” (p. 42). É a ciência, o modo de investigação analítico de que fala o posfácio da segunda edição – esse *Forschungsweise* se opõe precisamente à *Darstellung* – que conduz tal análise. Esse procedimento é análogo àquele que se desdobra na forma-preço. O valor obtido por tal abstração deve, portanto, ser reconhecido como uma idealidade, no sentido kantiano. Ao sugerir que o valor possui uma idealidade transcendental, gostaria de destacar que dentro da concepção marxiana, não há, de fato, valor em si mesmo fora das condições de sua fenomenalidade – de sua *Darstellung*. O valor teria apenas uma realidade empírica, consistindo esta na forma fenomenal que assume na troca que sempre supõe, ou, como veremos, na sua diferença para si mesmo, na sua separação irreduzível de si. Aqui a fenomenalidade não é o modo de aparência de uma essência do valor subtraído do olhar – seu ser e seu aparecer –; ela não é o significante de um significado ocultado por detrás de um bastidor transcendental qualquer do teatro da troca, visto que só pode haver valor na e através da representação dessa cena. O que equivale a dizer, então, que o conceito clássico e metafísico de signo não pode ser aplicado de maneira simples ao conceito marxiano de valor.

E quanto a esta forma de valor?

Graças à relação de valor, a forma natural [*Naturalform*] da mercadoria B torna-se, assim, a forma valor da mercadoria A, ou o corpo da mercadoria B torna-se o espelho do valor [*Werthspiegel*] da mercadoria A. Em referência [*bazieht auf*] à mercadoria B como corpo de valor [*Werthkörper*], a mercadoria A faz do valor de uso de B o material [*Materiatur*] de sua expressão de valor [*Werthausdruck*]. O valor da mercadoria A, assim expresso [*ausgedrückt*] no valor de uso da mercadoria B, tem a forma do valor relativo (p. 60).

Na troca enquanto relação de valor, ou seja, enquanto redução dos trabalhos singulares diversos a seu caráter social, a forma de valor é a forma natural de uma mercadoria funcionando como equivalente do valor de outra. O valor só se torna valor – só retorna a si – na estrutura especular da sua diferença, da sua exposição no outro que é o corpo – o outro (como) corpo, o corpo (como) outro – enquanto superfície de inscrição. Se o valor existe apenas dentro de sua *Darstellung*, não existe valor senão a partir deste espaçamento de si mesmo, diferença de si a si mesmo, exposição no outro. O lapso interno a essa diferença a institui como sociabilidade precisamente porque se



inscreve no espaço social diferencial (o espaço social como interindividualidade) que supõe a troca. A diferença especular de si a partir do outro abre a sociabilidade².

Nas formas desenvolvidas da troca, é a forma natural do ouro, enquanto equivalente universal ou moeda, que serve de forma de valor a todas as mercadorias. Mais tarde, será o signo do ouro sozinho – o papel-moeda e o nome do padrão de medida do equivalente universal – que preencherá essa função. Se o caráter social do trabalho não existe senão na sua exposição necessária na forma de valor, então há alguma necessidade irredutível de que esse caráter social exista na troca como uma forma natural. E é precisamente aí que reside a origem do fetichismo da mercadoria.

Incorporação fetichista

O fetichismo da mercadoria – no sentido restrito do fenômeno tratado no primeiro capítulo d’*O Capital*, mas que é a matriz conceitual de toda interpretação mais abrangente do fetichismo – consiste em tomar o caráter social por um caráter natural dos produtos do trabalho. Esse “quiproquó” repousa sobre a forma natural do valor. A forma natural, nos diz Marx, refere-se antes de tudo às propriedades corporais, físicas, da mercadoria. Ora, porque o valor aparece como essa forma natural, os trocadores, na medida em que são “prisioneiros das relações da produção mercantil”, operam de acordo com uma referência análoga. Justamente no ponto em que o conceito clássico de signo é inapropriado, a forma fenomênica do valor sugere a sua validade.

O caráter irredutível dessa naturalização do valor explica porque “*as relações sociais mantidas por seus trabalhos privados aparecem [erscheinen] para os produtores por aquilo que elas são [sind]*”, ou seja, não como relações imediatamente sociais entre pessoas com seus próprios trabalhos, mas, pelo contrário, como relações interpessoais entre pessoas e relações sociais entre coisas impessoais” (p. 83-84, grifo meu). O fetichismo não é, portanto, o resultado de uma simples mistificação da consciência, uma

² E abre a sociabilidade assim como abre a individualidade a partir do espaço social. Marx vai nessa direção na nota 18 do capítulo primeiro d’*O Capital*, quando insiste na função especular da corporeidade: “De certa forma, ocorre com o homem o mesmo que com a mercadoria. Como não vem ao mundo munido de um espelho, nem da fórmula do Eu fichteano, o homem olha para si mesmo primeiro no espelho de outro homem. É somente através dessa relação com Paul, seu companheiro, que Pierre se refere a si mesmo como outro homem. Mas ao fazer isso, Paul, com toda sua corporeidade paulina em carne e osso, é igualmente reconhecido por Pierre como forma fenomênica do gênero humano” (p. 60).



ilusão de ótica que uma modificação do olhar poderia eliminar. Marx insiste nesse ponto: o fato da ciência ter descoberto a significação do valor “não dissipa em nada a aparência de objeto [*gegenständliche Schein*] das características sociais do trabalho” (p. 85).

Dentro dos limites da sociedade de trocas – da qual o capitalismo é somente uma modalidade – o valor está condenado a permanecer prática e fenomenologicamente esse “hieróglifo social” ao qual Marx faz alusão.³ Como na estrutura hieroglífica, a forma de valor parece a imagem direta de um significado: a forma natural refere-se imediatamente a um elemento natural. Porém, o texto do valor é, em vez disso, um rastro da coisa que o inscreve ao se abrir, na diferença inaugurada pela troca. O valor é puramente diferencial: relação de uma mercadoria e do trabalho privado com todas as outras mercadorias e todos os outros trabalhos privados pelo intermédio do equivalente universal. O valor de uma mercadoria se constitui na troca como diferença absoluta de sua forma natural própria: como a forma natural de uma outra mercadoria. Se quisermos considerar, por meio da abstração analítica, o valor em si mesmo – na sua idealidade –, o gasto de trabalho em que ele consiste é a pura diferença entre todos os trabalhos singulares possíveis. Além disso, a forma de valor não é índice de um conteúdo positivo, mas rastro de um movimento diferencial. Por outro lado, esse rastro é ele mesmo arbitrário: qualquer mercadoria pode desempenhar a função de equivalente universal, uma vez que não há nenhuma relação essencial entre o valor e sua forma, e uma vez que a forma natural não é a manifestação de um caráter natural. Além disso, tanto a possibilidade do desgaste quanto a da falsificação do padrão metálico na circulação abre desde o início uma brecha na equivalência estrita da razão de valor e “não deixa subsistir efetivamente senão o nome do peso inicial das moedas” (p. 113). A moeda de ouro – o equivalente como meio de circulação – não equivale mais a si mesma enquanto padrão de preço. Observamos então “a tendência natural do processo de circulação de transformar o ser-ouro do numerário em ouro-aparente, de transformar o dinheiro em um símbolo de seu conteúdo metálico oficial” (p. 142). Isso se dá porque o papel-moeda, o signo nominal – ele mesmo arbitrário ou convencional (*willkürlich*) – do equivalente, pode substituir o equivalente na circulação. A arbitrariedade, então, redobra de alguma forma o apagamento da relação diferencial de valor que opera no fenômeno fetichista: “o nome da coisa é totalmente exterior à sua natureza” – como o valor o é relativamente à natureza

³ Marx certamente faz uma referência mais direta ao caráter criptogramatical do hieróglifo do que à sua estrutura de signo, que estou invocando aqui.



do equivalente – “...nas denominações monetárias – libras, táles, francos, ducado, etc. – todos os rastros da relação de valor desaparecem” (p. 114).

A naturalização do valor, sua incorporação no corpo da mercadoria-equivalente e sua inscrição nos signos dessa estão, como uma condição de possibilidade do fetichismo, irreduzivelmente ligados à natureza mesma da troca. É por esse motivo que o fetichismo está ausente tanto na relação de servidão como na de escravidão: nelas não há relação de troca. essa é igualmente a razão pela qual ele está ausente das relações internas da comunidade familiar agro-patriarcal, onde o consumo autárquico da produção comum não é realizado em regime de troca. Os dois outros exemplos de Marx me parecem mais problemáticos. O primeiro, aquele de Robinson Crusoé sozinho em sua ilha, pela seguinte razão: como aqui não existe qualquer socialização, parece bem que o fetichismo está ausente, precisamente porque não há valor. Mas se isso se dá, então é difícil concluir, como faz Marx a propósito dessa situação, que: “contudo, todas as determinações essenciais do valor estão contidas nela” (p. 88).

O último caso do enunciado do qual parti – a sociedade dos homens livres – coloca um outro problema, pela maneira em que ele é formulado. De fato, Marx mantém por hipótese o princípio da equivalência:

Suponha, simplesmente para estabelecer um paralelo com a produção de mercadorias, que a parte dos meios de subsistência que vai para cada produtor seja determinada pelo seu tempo de trabalho. O tempo de trabalho iria desempenhar, portanto, uma dupla função. Por um lado, sua distribuição socialmente planejada regula a justa proporção entre as várias funções de trabalho e as diferentes necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve ao mesmo tempo para medir a participação individual do produtor no trabalho comum, e também, conseqüentemente, na parte individualmente consumível do produto comum. As relações sociais existentes entre os homens e seus trabalhos, entre os homens e os produtos de seus trabalhos, torna-se aqui de uma simplicidade transparente tanto na produção como na repartição” (p. 90).

Aqui, apenas o caráter planejado do trabalho difere da situação geral da economia mercantil que Marx descreveu anteriormente. Como na economia mercantil, os produtos do trabalho são trocados por seus valores, ou seja, em função da quantidade de tempo de trabalho médio necessário para a sua realização. O metabolismo (*Stoffwechsel*) do “organismo de produção social” (p. 90) permanece baseado na troca equivalente. Poderíamos falar de economia mercantil planejada. A mercadoria ou o dinheiro obtido na troca – a fração do produto comum – materializa na corporeidade da sua forma natural o caráter social do trabalho. O que lança dúvidas sobre a afirmação de



transparência da relação dos homens com os produtos de seu trabalho. Certamente, o fato que a condição de possibilidade do fetichismo seja aqui reproduzida não implica que o próprio fetichismo opere. O processo social como “produto de homens que se organizam livremente em uma sociedade, sob seu próprio controle consciente e de acordo com seu plano deliberado [*bewusster planmässiger Kontrolle*]” (p. 91) deve supor levantar aqui uma tal operação. Contudo, pode-se supor que o caráter consciente (*bewusst*) do processo social para os produtores – isto é, em Marx, sua representação adequada, não invertida, na consciência desses – seria insuficiente para eliminar o fetichismo: lembremos o que Marx disse acerca da impotência da ciência (*Wissen*) frente a efetividade do fenômeno fetichista, ou do prefácio d’*A ideologia alemã*: não é suficiente imaginar que o peso dos corpos é apenas uma ideia religiosa para não mais nos afogarmos. Enfim, é inútil insistir aqui sobre a solidariedade entre o conceito de controle consciente e a concepção apresentada no quinto capítulo (p. 199-200): a de uma representação (*Vorstellung*) que propõe à vontade (*Wille*) que ela se subordine a fins (*Zweck*) – existentes idealmente (*ideell*) – conhecidos (*weisst*) pelo indivíduo e realizados (*verwirklicht*) através da sua produção. Podemos colocar em paralelo a isso a concepção do § 43 da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, cuja proximidade com o que se diz aqui – mesmo nos exemplos escolhidos – é bastante notável. Isso confirmaria, se necessário, a inscrição dessa representação marxiana da vontade consciente e mestra de si mesma, dessa vontade adequada a fins (*zweckmässige Wille*) livremente escolhidos e planejados, na matriz da metafísica moderna. Dentro dessa matriz, consciência de si e transparência da subjetividade em absoluta proximidade de si formam um sistema, a partir da repressão do momento somático e de sua opacidade.

A forma-salário. Do apagamento à transparência

Seja como for, contanto que a relação dos produtores com o trabalho social seja mediada pela troca de valores equivalentes, são as coisas – como formas irreduzíveis desses valores – que mediatizam essa relação. Gostaria de sugerir que a “transparência” em questão visa, talvez, igualmente a uma outra problemática, que se superpõe a essa do fetichismo sem identificar-se com ela, e que determina, agora, a troca no quadro especificamente capitalista. Necessito introduzir aqui a questão da forma-salário. Esta designa a relação



de valor particular que expõe o preço da força de trabalho. Ora, existe – este é o núcleo do mecanismo de acumulação capitalista – uma diferença entre o valor da força de trabalho (que é equivalente às mercadorias necessárias à reprodução dessa força de trabalho) e o valor produzido por essa mesma força de trabalho. O salário paga o valor da força de trabalho. Escrupulosamente, respeitando estritamente as leis da equivalência – embora o estabelecimento dessa equivalência, ou seja, a determinação do que é necessário para a reprodução da força de trabalho, seja objeto de questionamento constante no centro da relação de força entre as classes. A mais-valia não é, então, gerada por uma violação do contrato de trabalho, mas por essa propriedade da mercadoria força de trabalho de poder produzir mais valor que seu custo de reprodução⁴. Dessa diferença nasce um suplemento de valor: a mais-valia. É por esse motivo que Marx insiste no fato de que o salário constitui o preço da força de trabalho, e não o preço do trabalho ou o valor do trabalho.

Pois bem, a forma-salário apresenta justamente o valor da força de trabalho como o valor do trabalho (ou seja, valor produzido pelo trabalho), porque o trabalhador parece não se vender a si mesmo, mas vender seu “trabalho” ao capitalista, aparência que resulta de que a “troca entre capital e trabalho se apresenta primeiro à percepção exatamente da mesma maneira que a compra e a venda de qualquer outra mercadoria” (p. 605). O pagamento depois da efetivação do trabalho reforça essa percepção.

A forma salário apaga, então, todo rastro da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e mais-trabalho, trabalho pago e trabalho não pago. A totalidade aparece como trabalho pago [...] Podemos captar por aí a importância da transformação do valor e do preço da força de trabalho na forma-salário, ou seja, no valor e preço do trabalho propriamente dito. É sobre essa forma fenomênica, que torna invisível a relação real e mostra rigorosamente o seu contrário, que se sustenta a aparência das representações jurídicas tanto do trabalhador como do capitalista, assim como todas as mistificações do modo de produção capitalista, todas as ilusões de liberdade, todos os absurdos apologeticos da economia vulgar (p. 605).

Os salários pagam bem a totalidade, mas do valor da força de trabalho, não pelo trabalho. Como o fetichismo, a forma-salário produz efeitos de apagamento da diferença: lá, no fetichismo, uma diferença pura entre os trabalhos singulares e seus produtos úteis

⁴ O que equivale a dizer que a força de trabalho não pode ser apreendida a partir de um modelo metabólico homeostático, como um sistema mecânico e calculável regido pelo estrito equilíbrio *input-output*. A economia da força de trabalho se subtrai à sua modelagem e ao seu controle a partir da equivalência.



no espaço da relação social da troca; aqui, na forma salário, a diferença da diferença, a diferença do trabalho como valor de uso (formador de valor) frente ao seu valor.

O que a economia mercantil planificada do fim do primeiro capítulo restaura, é, se não a transparência da forma-salário, ao menos a equivalência de sua forma e de seu conteúdo. Assim, sob as condições capitalistas, “a relação de troca entre o capitalista e o trabalhador não é, portanto, mais que uma mera aparência inerente ao processo de circulação, uma simples forma estranha ao conteúdo propriamente dito, do qual ela não é senão a mistificação” (p. 654), a troca do valor do trabalho fornecido por uma fração do produto comum a troca do valor de trabalho fornecido por uma fração do produto comum torna o conteúdo da relação de troca adequado à forma da equivalência. O salário se torna o equivalente do trabalho, porque não há mais compra de força de trabalho. A sociedade transparente d’*O Capital* é a sociedade da equivalência generalizada.

A desqualificação universal

Encontramos, pouco menos de dez anos após a primeira edição d’*O Capital*, um eco da concepção apresentada no final do primeiro capítulo⁵. Não se trata de uma simples repetição: podemos detectar uma alteração decisiva. O texto onde se dá esse eco – a *Crítica do programa de Gotha* – é, de certa forma, o testamento político de Marx, no qual ele conclui ironicamente com as palavras: *dixi e salvavi animam meam*. Marx pretende alertar o movimento operário alemão, em 1875, às vésperas de um processo de unificação de suas duas organizações – o Partido operário social-democrata de Bebel e Liebknecht, e a associação geral dos trabalhadores de Lassalle – quanto a um enfraquecimento programático advindo da influência dos lassalistas. Se retivemos deste texto sobretudo a referência à ditadura do proletariado, gostaria de insistir na concepção dos princípios da organização social comunista nele desenvolvidos.

Marx se detém particularmente na seguinte passagem do programa: “a libertação do trabalho exige que os instrumentos de trabalho sejam elevados ao estado de patrimônio comum da sociedade e que o trabalho coletivo seja regulado pela comunidade

⁵ Certamente deve ser lembrado que a estrutura dessa formação social foi apresentada por Marx apenas como *uma modalidade possível* de compartilhar o produto comum do trabalho. A concepção d’*O Capital* não excluía *de jure* aquela apresentada na *Crítica do Programa de Gotha*. Mas ela se situa, *de facto*, numa perspectiva completamente diferente, com outras consequências.



com a repartição equitativa do produto" (p. 27)⁶. Para explicar o que está envolvido na "partilha equitativa do produto", Marx relaciona esta passagem com a abertura imediata do programa, onde é afirmado que "o produto pertence inteiramente, por igual direito, a todos os membros da sociedade" (p. 22). A base desta expressão, especifica Marx, consiste no fato de que cada trabalhador receberia, na sociedade comunista, o "produto integral do seu trabalho", "por igual direito". É esta concepção que ele contestará, por uma razão fundamental que, retroativamente, incide de maneira direta sobre a hipótese desenvolvida n'*O Capital*. Sigamos, então, sua argumentação:

Aquilo com que estamos lidando aqui é uma sociedade comunista, não como ela se *desenvolveu* a partir de suas próprias bases, mas, ao contrário, como ela acaba de *sair* da sociedade capitalista; uma sociedade, portanto, que, em todos os seus aspectos – econômicos, morais e intelectuais –, ainda carrega os estigmas da velha sociedade da qual emergiu. O produtor, portanto, recebe individualmente – depois de feitas as devidas deduções – o equivalente exato àquilo que fez para a sociedade. O que ele deu foi seu *quantum* individual de trabalho. Por exemplo, a jornada social de trabalho representa a soma das horas individuais de trabalho; o tempo individual de trabalho do produtor individual é a parte da jornada social de trabalho que ele fornece, é sua participação nessa jornada. Ele recebe da sociedade um certificado que comprova que ele forneceu um tanto de trabalho (depois da dedução de seu trabalho para os fundos coletivos) e, com esse certificado, ele pode retirar dos estoques sociais de meios de consumo uma quantidade equivalente a seu trabalho. O mesmo *quantum* de trabalho que ele deu à sociedade em uma forma, agora ele a obtém em retorno, sob uma outra forma (p. 30).

O estigma é a equivalência. A situação descrita aqui é, de fato, a do final do primeiro capítulo d'*O Capital*: o tempo serve como padrão de medida para a fração do trabalho social global realizado pelo trabalho individual⁷. O certificado é simplesmente o signo do valor equivalente que é representado no *quantum* de bens de consumo que receberá em retorno, ou seja, em troca. Não há diferença essencial entre o certificado e o papel-moeda: ambos funcionam como signos de uma fração equivalente do trabalho social global, de um valor incorporado em um *quantum* de bens de consumo; ambos funcionam como padrões de medição e como meio de circulação. A materialização ou naturalização do valor no corpo de outro objeto dentro de uma troca – que certamente

⁶ A paginação das seguintes citações de Marx refere-se, salvo indicação em contrário, à tradução do texto publicado pela Éditions sociales, em 1972, na coleção intitulada *Critique des programs de Gotha et d'Erfurt*.

⁷ Marx descreve n'*O Capital* esta função do tempo de trabalho nos seguintes termos: "o tempo de trabalho serve ao mesmo tempo para medir a participação individual do produtor no trabalho comum e também, consequentemente, na parte individualmente consumível do produto comum" (p. 90). Trata-se da segunda função do tempo de trabalho na "sociedade do homem livre", que também permite - este é o seu primeiro papel referido - gerir a distribuição e a organização do trabalho socialmente planejado.



não é mais interindividual, mas centralizada – ocorre aqui como em outros lugares. Se há uma diferença essencial entre esta nova ordem social e a economia capitalista, ela consiste antes no desaparecimento da forma de salário como preço da força de trabalho. O certificado equivalente que o produtor recebe, "lembrando que deu tanto trabalho", expressa o valor criado e não o valor de sua força de trabalho⁸.

Estas diferentes observações devem nos levar a ler de forma mais precisa a seguinte passagem – que precede imediatamente o texto comentado acima – e a levantar algumas ressalvas quanto ao desaparecimento da forma fenomênica do valor que aqui é mencionada:

No interior de uma ordem social comunitária, fundada na propriedade comum dos meios de produção, os produtores não trocam seus produtos; do mesmo modo, o trabalho incorporado nos produtos não aparece aqui *como valor* desses produtos, como uma qualidade real que eles possuem, pois agora, ao contrário do que se passa na sociedade capitalista, os trabalhos individuais existem não mais como um desvio, mas diretamente como parte integrante do trabalho da comunidade (p. 29-30).

Para a organização social aqui descrita, dizer que não há mais troca significa, estritamente, que não há mais troca interindividual entre produtores privados independentes e atomizados de acordo com a divisão do trabalho. Por outro lado, como acabamos de ver, existe sempre uma relação de troca baseada na equivalência do trabalho prestado e dos produtos recebidos, mas centralizada pela partilha dos produtos do trabalho. E essa relação de troca, porque é relação de troca, induz a exposição de valor no corpo da mercadoria ou do signo equivalente. É, portanto, em sentido estrito, impossível ter a certeza absoluta de que o valor não aparecerá como a qualidade real dos produtos, uma vez que ele ainda assume a forma natural destes. O que significa o fato de o trabalho dos indivíduos se tornar diretamente parte integrante do trabalho social global? Que estes sejam medidos direta e explicitamente pelo tempo de trabalho. Só que ainda aqui, assim como antes, esse tempo não tem existência manifesta senão no produto do trabalho efetuado durante esse tempo ou no signo de tal produto. Essa irreducibilidade da incorporação de valor decorre da manutenção da relação de troca, como Marx nota depois:

Aqui, é manifestamente o mesmo princípio que regula a troca de mercadorias, desde que seja uma troca de valores iguais. O conteúdo e a

⁸ Mas, por outro lado, sendo o nome das unidades de medida de tempo tão arbitrários quanto os nomes dos padrões de equivalentes universais, o uso de vouchers como mediação corre, estruturalmente, o mesmo risco que Marx apontou para o dinheiro: fazer desaparecer o rastro da relação do valor entre o produto do trabalho individual e a fração correspondente do produto social global.



forma diferem porque, sendo as condições diferentes, ninguém pode fornecer outra coisa senão o seu trabalho e, além disso, nada pode entrar na propriedade do indivíduo senão objetos de consumo individual. No entanto, no que diz respeito à distribuição desses meios entre os produtores individuais, vale o mesmo princípio que rege a troca entre mercadorias equivalentes: uma mesma quantidade de trabalho em uma forma é trocada por uma quantidade igual de trabalho em outra forma (p. 30-31).

As diferentes condições: isto é justamente o fato que agora o que é fornecido é o trabalho, e não a força de trabalho, e que, portanto, não pode mais haver apropriação privada da mais-valia, ou seja, não pode mais haver reprodução ampliada do capital. Temos, portanto, um sistema baseado na troca, mas sem capitalização: uma sociedade de mercado comunitário, assim como tínhamos, n’*O Capital*, a apresentação de uma sociedade de mercado planificado (e igualmente comunitária). As condições burguesas do mercado – isto é, a forma universal de mercadoria que assumem os produtos do trabalho – são mantidas. É por isso que Marx acrescenta: “o *direito igual* é, portanto, ainda aqui, em seu princípio ... o *direito burguês*” (p. 31). E tal caráter do direito é, para ele, fundamentalmente um limite, pois a equivalência age como um *princípio de desqualificação*. É bem claro que este já é o caso na forma capitalista descrita n’*O Capital*. Marx dizia, a respeito da mercadoria, que ela era uma “grande equalizadora cínica”, porque “sempre à beira de trocar não só sua alma, mas seu corpo, por qualquer outro” (p. 97); esse caráter seria reforçado com o estabelecimento de uma mercadoria universalmente equivalente: o dinheiro é, de fato, um “nivelador radical” em que “todas as diferenças qualitativas nas mercadorias são apagadas” (p. 149). A equivalência da troca opera praticamente a abstração que a ciência poderia produzir apenas em um modo ideal. A generalização da forma-mercadoria e da troca de mercadorias gera, assim, um nivelamento e uma redução ontológica de todo ente ao seu valor, isto é, à sua pura universalidade abstrata e quantitativa do produto. A totalidade do ente é então dividida em duas regiões: aquela dos entes que possuem um valor em ato, porque são efetivamente trocados, e a dos entes que possuem virtualmente um valor em sua forma de preço. O que não é ou não pode se tornar valor não é nada. A ontologia do mundo das mercadorias e da troca universal é fundada no ser como valor.



Desigualdade do direito e direito desigual

Ora, é esse princípio de desqualificação universal que Marx critica em suas “glosas marginais” do programa de Gotha. Então, prossigamos com a leitura do texto:

O direito do produtor é *proporcional* ao trabalho que ele fornece; a igualdade consiste, aqui, no emprego como uma *unidade de medida comum*.

Mas um indivíduo supera o outro física ou moralmente e fornece, portanto, mais trabalho no mesmo tempo ou pode trabalhar por mais tempo; e para que o trabalho possa servir de medida, ele tem de ser determinado de acordo com sua duração ou sua intensidade, senão, deixará de ser unidade de medida. Esse direito *igual* é, então, um direito desigual para um trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois todo homem é apenas um trabalhador como qualquer outro; mas reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais e, por conseguinte, das capacidades de rendimento como privilégios da natureza. *É, portanto, em seu conteúdo, um direito fundado na desigualdade, como todo direito*” (p. 31-32).

À sua maneira, e treze anos antes do famoso *Umwertung aller Werte* de Nietzsche, Marx anuncia outra inversão, a partir da conceitualidade do valor, que deve ser considerada igualmente determinante: a igualdade é desigualdade. A igualização – o movimento de redução ao valor puro, ao trabalho humano absolutamente indiferenciado – é a pura diferença como negação de todas as singularidades, diferença de todas as diferenças. Como tal, é a desigualdade absoluta.

Assim como a equivalência universal nivela, na homogeneidade do ser-valor, toda diferença qualitativa dos produtos do trabalho privado, também o direito baseado na equivalência desqualifica os trabalhos singulares em suas diferenças. Esses últimos são todos produtores de um valor de troca que dá direito a uma fração equivalente do produto comum. Ao fazer isso, a unidade de medida comum que opera a redução registra as diferenças quantitativas de valor – e isso sem poder relacioná-los com a diferença do trabalho concreto, uma vez que esta diferença qualitativa foi reduzida. Também o direito igual, por sua necessária abstração da individualidade e das diferenças, é paradoxal: ele não leva em conta essas singularidades ao mesmo tempo que se utiliza incessantemente dos efeitos dessas singularidades para fazer seus cálculos. Ele nega abstratamente as diferenças – todos os trabalhadores serão tratados da mesma maneira, submetidos à mesma lei universalmente válida, por exemplo, a proporcionalidade entre a fração do produto social consumível e a fração do trabalho social fornecido –, ao mesmo tempo que



permite que elas subsistam efetivamente⁹ – uma vez que o *quantum* de valor produzido permanece determinado pelo trabalho produtivo particular e privado, visto que a forma fenomênica do valor necessariamente mantém a forma natural do produto do trabalho privado.

Nesse caso, o direito aplica uma sanção aos trabalhadores menos produtivos ou que se encontram em contextos individuais distintos¹⁰, de acordo com um mecanismo análogo ao da lei do valor: esta última reduzia constantemente o trabalho individual ao trabalho social médio, isto é, o tempo de trabalho individual para um determinado tipo de trabalho ao tempo social necessário em média para fazê-lo. É por isso que não bastava trabalhar mais ou mais devagar para produzir mais valor! O trabalhador mais lento certamente gastava mais seu tempo, mas o valor de seu produto estava determinado a partir do valor médio de mercado, que nivelava todas as diferenças individuais em uma produtividade média. Ora, sublinha Marx, enquanto o tempo de trabalho continuar a ser a unidade de medida da quantidade de trabalho, quantidade esta que determina o que cada trabalhador receberá em troca da sua participação no trabalho social, as desigualdades naturais de rendimento do trabalho privado serão sancionadas, porque essas quantidades diferentes serão produzidas na mesma unidade de tempo.

Mas Marx vai mais longe aqui e dá uma extensão completamente universal a essas observações: não é apenas uma questão do problema do direito sobre a remuneração do trabalho, mas do direito enquanto direito, de maneira geral, à medida que pertence à sua natureza ser um direito igual, fundado na equivalência.

É então, em seu conteúdo, um direito fundado sobre a desigualdade, como todo direito. O direito, por sua natureza, só pode consistir na aplicação de um padrão igual de medida; mas os indivíduos desiguais (e eles não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só podem ser medidos segundo uma unidade comum de medida quando observados do mesmo ponto de vista, quando tomados sob um mesmo aspecto determinado; por exemplo, quando, no caso em

⁹ Já em 1844, em sua resposta à *Questão Judaica* de Bruno Bauer, Marx anunciou esta problemática em outro terreno, indicando a abstração pela qual “no Estado, onde é considerado um ser genérico, o homem é membro de uma soberania ilusória, despojado de sua vida real como indivíduo e repleto de uma universalidade irreal” (MARX, *Philosophie*, Gallimard, Folio, 1994, p. 59). A crítica feita por Marx à revolução puramente política (e das formulações dos direitos humanos que dela surgiram) deve-se, portanto, essencialmente ao fato de ela operar a abstração da comunidade política da sociedade civil e torná-la uma comunidade ilusória, ao mesmo tempo que permite a subsistência de relações sociais privadas desiguais na sociedade civil.

¹⁰ “Um trabalhador é casado, o outro não; um tem mais filhos que o outro, etc., etc. Pelo mesmo trabalho e, por consequência, com uma igual participação no fundo de consumo social, um efetivamente recebe mais do que o outro, um é mais rico do que o outro, etc.” (*Critique...*, p. 32).



questão, os consideramos apenas como trabalhadores e nada mais, e todo o restante é desconsiderado (p. 31-32).

A equivalência entre indivíduos singulares, postulada pelo direito a partir de uma norma única, é a redução da individualidade desses indivíduos, isto é, sua abstração. A individualidade do indivíduo é sua desigualdade, sua diferença. O direito é necessariamente, portanto, a violência contra o singular, o particular, o individual, contra tudo aquilo que resiste à universalização na forma, socialmente dominante, do valor. A igualdade, na medida em que é a *identificação* do diferente, passa absolutamente para o seu contrário: a desigualdade; a violência; a ideologia; o fetichismo, que está irredutivelmente ligado a ela na troca; etc. É o que Adorno comentará, de forma muito precisa, nestes termos: “A identidade é a forma original da ideologia. Goza-se dela como uma adequação à coisa aí reprimida; a adequação sempre foi também submissão às intenções de dominação, e, nessa medida, sua própria contradição”¹¹.

É por isso que Marx acrescenta que “para evitar todos esses inconvenientes, o direito não deve ser igual, mas desigual” (p. 32). O direito desigual seria o direito que faz jus à diferença, que não reproduz a desigualdade sob sua abstração jurídica. Propriamente falando, um tal direito faria justiça, seria um princípio de justiça em vez de um princípio de direito. Ele operaria na dessincronização absoluta da temporalidade do trabalho fornecido e do produto recebido, da temporalidade social universal e da temporalidade individual. Essa dissociação só pode significar o fim da troca equivalente como paradigma do que Marx chama de metabolismo social e, portanto, significa, também, o fim do fetichismo. A lógica mecânica do direito equivalente é substituída por uma lógica das necessidades, fazendo justiça aos indivíduos. Essa nova lógica tende a levar em conta o que não pode ser contado ou quantificado de forma absoluta, o que se subtrai das operações de qualquer economia mecânica e calculadora. Ela se inscreve na disjunção de uma fórmula de estandarte.

Apenas então o horizonte tacaño do direito burguês poderá ser plenamente superado, e a sociedade poderá escrever em suas bandeiras: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (p. 32).

Podíamos ler nos *Grundrisse* que “o colapso da produção baseada no valor de troca [...] é o livre desenvolvimento das individualidades” (p. 193)¹². Para Marx, tratava-se

¹¹ ADORNO, Theodor. *Dialectique negative*. Paris, Payot, 2001, p. 147.

¹² MARX, *Manuscripts de 1857-1858*, t. 2, Paris, Éditions sociales, 1980.



então de indicar que a força do saber social, da ciência como potência humana, teria acabado reduzindo ao mínimo a participação humana no processo de produção da riqueza (ou seja, do valor de uso). Como resultado, a riqueza deveria deixar de ser medida pelo tempo de trabalho, e o valor deixar de ser a medida do valor de uso. O tempo livre liberado pela mecanização e automação do processo produtivo constituiria, então, a verdadeira riqueza¹³, e permitiria a formação artística, científica, etc. dos indivíduos. Essa frase adquire agora, a partir das teses da *Crítica do Programa de Gotha*, uma ressonância suplementar: não apenas a organização social baseada na acumulação capitalista de valor de troca leva a um excedente de trabalho socialmente desnecessário e apropriado de forma privada pela classe capitalista, entretendo assim as possibilidades de desenvolvimento individual; mas, de forma mais geral, as sociedades mercantis como um todo solapam a singularidade e a individualidade dos indivíduos, procedendo ao seu nivelamento ontológico com o modo de ser do valor pela troca de equivalentes e instituindo o princípio da equivalência ou identidade como um princípio do direito. A troca generalizada de equivalentes cria um mundo sem qualidades. Somente a ultrapassagem da equivalência faz justiça à individualidade em sua alteridade.

Justiça e política

O gesto da *Crítica do programa de Gotha* inquestionavelmente se junta ao de Adorno, que denuncia, mais tarde, a redução da dimensão qualitativa do particular pela universalidade totalitária na dialética da *Aufklärung*. Também poderíamos traçar um paralelo com a crítica de Levinas à ontologia, que a concebe como um processo generalizado de identificação. Ou nos lembrarmos daquela passagem de Hannah Arendt, em *A crise da cultura*, que evoca “esses valores em suas (inter)cambialidades, [que] são as únicas ‘ideias’ deixadas aos (e entendidas pelos) ‘homens socializados’”¹⁴ Prefiro indicar que a perspectiva que Marx abre aqui constitui um dos aspectos pelos quais seu texto escapa à sobredeterminação pela metafísica ocidental e, assim, antecipa uma certa desconstrução do conceito de direito, operada por Derrida, em favor do conceito de justiça.

¹³ Marx cita aqui o autor anônimo de *The source and remedy of the national difficulties*, publicado em Londres em 1821.

¹⁴ Paris, Gallimard, “Folio essais”, 1972, p. 57.



A fórmula que Marx retoma e torna sua – “De cada um segundo suas necessidades, a cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” – assume que levamos em consideração o que é propriamente não quantificável. O momento qualitativo, que corresponde à necessidade, é, para Marx, o momento do valor de uso, enquanto que a quantificação, a ordem da contagem e do cálculo, aparece apenas como a abstração absoluta desse momento na equivalência. É necessário, portanto, que o metabolismo social conte com o que não pode ser contado. Isso é precisamente o que Derrida, em *Força de lei*, chama de justiça:

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, e é justo que haja direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que calculemos com o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tanto improváveis quanto necessárias a justiça, isto é, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto jamais é garantida por uma regra (*Force de loi*, p. 38)¹⁵.

Fazer justiça, portanto, é necessariamente passar pela experiência da aporia. Ela supõe a impossibilidade de reduzir a relação do indivíduo com o corpo social a procedimentos técnicos ou administrativos. É por isso que a *Crítica do Programa de Gotha* se opõe à fala de Engels a propósito da extinção do Estado: “as funções públicas perderão seu caráter político e se transformarão em simples funções administrativas”¹⁶. A redução técnico-administrativa é o tratamento do metabolismo em modo calculador, a partir da regra em sua forma universal; é o reino do direito igual e, portanto, da desigualdade. É o que Derrida chama de irresponsabilidade:

Dispor antecipadamente da generalidade de uma regra como solução para a antinomia (isto é, para a *dupla lei contraditória* e não para a oposição da lei e sua outra), dispor dela como de um poder ou uma ciência dados, como de um *saber* e de um *poder* que precederiam, para regulá-la, a singularidade de cada decisão, de cada julgamento, de cada experiência de responsabilidade aplicando-se-lhe como nos casos, esta seria a definição mais segura e tranquilizadora da *responsabilidade* como *irresponsabilidade*, da moralidade confundida com o cálculo jurídico, da política organizada na tecnociência (*Force de loi*, p. 70-71)¹⁷.

A hipótese da redução do corpo social à transparência, ao controle racional e planejado, leva facilmente à economia da opacidade somática, da exterioridade absoluta do corpo do outro, dos espaçamentos e diferenças irreduzíveis que operam o organismo social da interindividualidade. É por isso que, mais do que nunca, uma organização social

¹⁵ J. DERRIDA, *Force de loi*. Paris, Galilée, 1994.

¹⁶ Citado por Lenin em *L'Etat et la révolution*, Paris, Éditions sociales, 1969, p. 81.

¹⁷ J. DERRIDA, *L'autre cap*, Paris, Minuit, 1991.



emancipada da dominação do capital e da violência da igualdade abstrata terá que ser composta como uma organização eminentemente *política*. Certamente em um sentido absolutamente diferente do que esse conceito terá sido nas formas burguesas de organização social – onde sempre esteve vinculado ao caráter classista e repressivo do Estado. O momento especificamente político deve ser repensado como o imperativo de nunca fazer economia da corporeidade, de seu peso e de sua espessura. Imperativo da dupla lei contraditória de sua diferenciação e de sua unidade, de sua proximidade e de sua distância, de sua centralidade e de sua periferia, de sua propriedade e sua de alteridade. Do *corpo próprio*, portanto, e de seus paradoxos incalculáveis, bem como de suas exigências contraditórias que nenhuma dialética pode resolver em alguma unidade ou identidade simples. Também o paradigma do sujeito social, da subjetividade em geral, provavelmente nunca chegará perto do que resta a ser pensado aqui sob o termo de política.

Um sujeito nunca pode decidir nada: ele é aquilo mesmo *em que* uma decisão não pode chegar senão como que em um acidente periférico que não afeta a identidade essencial e a presença substancial a si mesmo que fazem de um sujeito um sujeito (*Force de loi*, p. 53).

A economia do corpo próprio não é uma economia de equilíbrio perfeito: ela escapa à equivalência, é um gasto sem conta, sem retorno, sem troca e, portanto, acolhe essencialmente a possibilidade da morte. Este gasto absoluto está inscrito na *disjunção* da fórmula: “De cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo as suas necessidades”. O momento de necessidade, o momento propriamente corporal abre para a mortalidade. Por isso, para um político, contar *com* o corpo será sempre uma sorte e um risco: a justiça, ao ultrapassar a equivalência, expõe-se ao risco da mortalidade, mas, no mesmo gesto, expõe-se à sorte do porvir. É também por isso que o evento de uma nova organização social em sua alteridade radical não pode ser simplesmente essa “negação da negação” mencionada em sua necessidade inevitável no final d’*O Capital* – ele não pode ser calculado ou programado. Antes, o horizonte traçado pela lógica do direito desigual convidaria, nas palavras de Derrida, a uma “abertura ao futuro ou à vinda do outro *como* advento da justiça, mas sem horizonte de espera e sem prenúncio profético. A vinda chegada do outro não pode surgir, como evento singular, senão lá onde nenhuma antecipação *vê vir*, lá onde o outro e a morte – e o mal radical – podem surpreender a qualquer momento. Possibilidades que ao mesmo tempo abrem e podem



sempre interromper a história ou, pelo menos, o curso *normal* da história"¹⁸. A política do direito desigual, tal como é posta em jogo na *Crítica do Programa de Gotha*, ou seja, como *política da justiça*, faz transbordar o texto marxiano para além do enclausuramento de uma metafísica teleológica da história, equipando-o assim com uma eminente radicalidade revolucionária.

Tradução

Marcus Vinicius Quessada Apolinário Filho, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Poços de Caldas, Minas Gerais, Brasil. E-mail: marcusapoli@gmail.com

Moisés João Rech, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: mjrech7@gmail.com

Revisão

Pedro Rodrigues Naccarato, Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: prnaccarato@gmail.com

Referências bibliográficas

ADORNO, T. *Dialectique negative*. Paris: Payot, 2001.

ARENDT, H. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1972.

DERRIDA, J. *L'autre cap: suivi de La démocratie ajournée*. Paris: Minuit, 1991.

DERRIDA, J. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994.

DERRIDA, J. *Foi et savoir*. Paris: Seuil, Essais, 1996.

MARX, K. *Le Capital*. Trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris: PUF, 1993.

MARX, K. *Critique des programs de Gotha et d'Erfurt*. Paris: Éditions sociales, 1972.

¹⁸ J. DERRIDA, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, Essais, 1996, p. 30.



MARX, K. *Philosophie*. Paris: Gallimard, 1994.

MARX, K. *Manuscrits de 1857-1858*. t. 2. Paris: Éditions sociales, 1980.

LÉNINE, V. I. *L'Etat et la révolution*. Paris: Éditions sociales, 1969.

Sobre o autor

Antonin Wiser

Professor Assistente da Universidade de Lausanne. Doutor em Letras (Lausanne) e Doutor em Estudos Germânicos (Paris Sorbonne/Paris 4). E-mail: antonin.wiser@gmail.com

O autor é o único responsável pela redação do artigo.

