

Jan Luschach

## Sobre a polaridade imanente da teoria burguesa da história

*Este texto baseia-se numa apresentação feita na última reunião do conselho consultivo do grupo exit!. Situa-se no contexto de um debate sobre a questão de uma teoria da história do ponto de vista da crítica da dissociação e do valor, que surgiu na sequência da publicação do texto "Dinheiro – É claro, não é?" de Richard Aabromeit na exit! nº 14. Embora a presente contribuição quase não se refira explicitamente ao texto de Aabromeit, de certo modo faz dele um objecto de crítica não identificado.*

Em tempos de pós-moderna ausência de conceptualização, que se perde de bom grado no particular para não ter de falar mais do geral, a teoria da história está fora de moda. A "micro-história" e os "cultur studies" estão em voga no decurso da "spatial turn" no mundo académico. De acordo com a apoteose geral do diferente, aprofunda-se o conhecimento nos estudos locais das aldeias suábias, e só assim uma pessoa se consegue distrair desajeitadamente da própria irrelevância. A crítica da dissociação e do valor, por outro lado, agarra-se ao conceito do contexto formal fetichista do "patriarcado produtor de mercadorias" (Roswitha Scholz) contra a eliminação pós-moderna de toda a reflexão, sem contudo se pronunciar a favor de uma lógica de subsunção, que simplesmente mete todas as diferenças no mesmo saco do princípio formal, como, por exemplo, é característica de uma crítica androcêntrica do valor. No seguimento disso, é também aconselhável ater-se a uma teoria da história que se furte à metafísica pós-moderna da contingência e da ilegibilidade.

No sentido de uma dialéctica negativa, a crítica da dissociação e do valor é assim uma tentativa de transmitir o geral e o particular, sem permitir que um se funda com o outro numa identidade lógica, como Roswitha Scholz salientou repetidamente no seu recurso à teoria crítica de Adorno (por exemplo, Scholz 2005). Este entendimento da totalidade em termos de dialéctica negativa é especialmente necessário quando se trata de conceptualizar a processualidade histórica e de não se perder nas afirmações da epistemologia burguesa, tal como são concebidas na historiografia moderna pela filosofia hegeliana da história, por um lado, e pelo chamado historicismo, por outro. Ambas as abordagens teóricas, que surgiram no século XIX, ainda hoje são influentes para o estudo da história, embora sejam precisamente as premissas epistemológicas do historicismo que estão a experimentar um renascimento na historiografia pós-moderna, após o "fim das grandes narrativas" (Lyotard). A seguir, pretende-se comparar estas duas abordagens teóricas supostamente contraditórias e apontar a sua base epistemológica comum. Finalmente, a segunda parte do texto tentará contrastar as falsas alternativas da filosofia da história e do historicismo com o conceito de história como "história de relações de fetiche" proposto por Robert Kurz.

A filosofia de Hegel não se encontra apenas na tradição do idealismo alemão, mas ao mesmo tempo baseia-se essencialmente na chamada "filosofia expressiva" que tem o ponto de partida em Johann Gottfried Herder. O objectivo da filosofia expressiva é substituir as divisões modernas de sujeito e objecto, corpo e alma, espírito e natureza, tal como estabelecido pela filosofia moderna de Descartes a Kant, por uma visão holística e estritamente anti-dualista do mundo, que parte da unidade do pensamento com o seu

objecto.

Hegel também se opõe, portanto, à filosofia transcendental de Kant, na medida em que esta cria um hiato intransponível entre a consciência e a realidade. Em contraste com Kant, Hegel partilha com as visões românticas do seu tempo o desejo de uma síntese da consciência e da realidade, do sujeito e da natureza. Ao contrário de uma concepção romântica, que procura alcançar esta unidade por meio da "intuição" e rejeita assim a razão como uma força de divisão, desmembramento e dissolução, Hegel agarra-se à razão como capacidade cognitiva. Ele tenta pensar a filosofia expressiva e a liberdade radical do sujeito em conjunto e define a "superação da divisão" como uma "tarefa formal da filosofia": "Para superar a divisão, ambos os opostos, sujeito e objecto, têm de ser superados [...]" (Hegel 1970a, 94s.).

Para Hegel, é a figura do espírito do mundo que proporciona esta superação. A qual não pode existir directa e isoladamente, mas apenas em mediação com a realidade em que tem de vir à existência. A filosofia de Hegel segue um "princípio de encarnação necessária" (Taylor 2016, 122), segundo o qual o ser humano e o mundo são ambos entendidos como encarnações do espírito. Ao entender-se o ser humano como um veículo do espírito, não mais considerando a realidade como estranha, mas sim como "consciência de si mesmo na sua alteridade" (Hegel 1970b, 135), ou seja, como autoconsciência, a divisão sujeito-objecto deve ser dissolvida. "Nisto, a autoconsciência apresenta-se como o movimento em que esta oposição é superada e se torna a igualdade de si mesmo consigo mesmo" (ibid., 139).

Segundo Hegel, o iluminismo no sentido de Kant apenas reconhece metade da verdade, limita-se ao significado do sujeito do conhecimento e da sua capacidade, ignorando o carácter cósmico do espírito. Neste contexto, Hegel distingue entre uma teleologia interior e uma teleologia exterior: ele vê a teleologia exterior em acção na filosofia transcendental de Kant, que separa de modo não dialéctico a forma e o conteúdo um do outro, e em que a forma dá uma direcção ao conteúdo a partir do exterior. Contra este "formalismo vazio" (Hegel), Hegel defende o conceito de uma teleologia interior, segundo a qual a própria matéria, como expressão do espírito, já tem dentro de si o momento teleológico, o que Adorno comenta do seguinte modo: "Em Hegel, o espírito tem o seu lugar decididamente específico na realidade histórica" (Adorno 2006, 25).

O espírito e as suas atitudes não seguem qualquer objectivo externo, mas caminham constantemente para a sua auto-realização. O objectivo na história é, portanto, o fim em si mesmo do espírito do mundo que vem a si. Desde a antiguidade grega, considerada irreflectida e imediatamente existente como essência-una, progride de forma constante através das suas diversas manifestações, superando dialecticamente as contradições. O objectivo deste movimento de desenvolvimento ascendente é a auto-revelação racional do espírito, a realização do espírito através do seu auto-conhecimento: "O objectivo, contudo, é que seja conhecido que ele [o espírito, JL] apenas insista em saber por si mesmo, como ele está em e para si mesmo, que ele se torne visível para si mesmo na sua verdade – que ele traga à luz um mundo espiritual que está de acordo com o conceito de si mesmo, que consuma a sua verdade, a realize [...]" (Hegel, citado em Taylor 2016, 509).

Ou, por outras palavras: "O objectivo é determinado de tal modo que o espírito chega à consciência de si mesmo ou que o mundo se faz segundo si mesmo, – pois ambos são idênticos: pode-se dizer que o espírito faz sua a objectualidade, ou vice-versa, que o espírito tira de si o seu conceito, objectiva-o e assim se torna o seu ser" (ibidem). "O iluminismo é totalitário" (Adorno/Horkheimer 2012, 12). Inevitavelmente, a filosofia da história de Hegel lembra-nos este dito de Horkheimer e Adorno. Isto nada mais é do que a aplicação da razão dominadora da natureza ao material histórico, que confronta de forma

"subsumidora, classificadora, subordinadora e também cortante" (Adorno 2006, 21s.).<sup>1</sup> Para ela, a história é considerada como "um meio para a sequência de passos no desdobramento trans-histórico de um princípio idêntico a si mesmo" (Kurz 2012, 68), porque, segundo o próprio Hegel, "tal como o germe traz dentro de si toda a natureza da árvore, o sabor, a forma dos frutos, assim também os primeiros vestígios do espírito contêm toda a história num sentido virtual" (Hegel 2015, 31).

Este desdobramento é motivado pela contradição entre a realidade externa e o que nela deve ser realizado. Esta contradição dissolve a etapa histórica dada a favor da mais progressiva, até que esta última seja ela própria dissolvida pela contradição que lhe é inerente. Porque os respectivos indivíduos e colectivos historicamente activos nas fases inferiores do desenvolvimento não estão conscientes da sua função de veículos do espírito mundial, o movimento de progresso ocorre através deles e por meio das suas acções, mas sem o seu conhecimento. Mesmo até uma acção histórica que à primeira vista contraria o desenvolvimento do progresso, contribui, no sentido da "astúcia da razão" (Hegel), para o autodesenvolvimento progressivo do espírito. Em resumo, pode-se ler em Hegel: "A história mundial é a representação do processo divino, absoluto do espírito nas suas formas mais elevadas, este processo passo a passo pelo qual ele atinge a sua verdade, a autoconsciência de si mesmo. [...] Realizar estas etapas é o impulso infinito do espírito mundial, a sua necessidade irresistível, porque esta articulação assim como a sua realização é o seu conceito" (ibid., 73).

Se Hegel capta assim a história como o progresso do espírito para o seu autoconhecimento, a rejeição do "formalismo vazio" acaba naturalmente por se virar contra si mesma. Na história, o espírito em sua auto-referencialidade reconhece-se sempre apenas a si próprio. O geral, o conceito que avança para a sua objectivação e se estabelece a si mesmo, permanece completamente intocado pelos acontecimentos históricos, mas antes os precede. Antes de lidar com o material histórico já se deve estar "a priori confiante" nos seus princípios (ibid., 87). O próprio Hegel resumiu todo o conteúdo da sua filosofia da história numa frase tão simples quanto concisa, que poderia ser tomada como um lema para ela: "Quem olha para o mundo racionalmente, também por ele é visto racionalmente, ambos estão em determinação recíproca" (ibidem, 23). A lógica da abstracção da razão, ou seja, do "princípio da dominação social transformado em sujeito" (Adorno 2006, 221), é o inelutável apriori da filosofia hegeliana; considerar a história sem ser como a progressão do espírito é para ele uma impossibilidade. Na concepção ontológica e teleológica da história de Hegel, o conceito torna-se independente do seu conteúdo e submete-se a ele. A compulsão da forma objectivamente dominante é assim simplesmente alargada à teoria do conhecimento e à teoria da história; a abstracção real do processo de valorização é mais uma vez ideologicamente reproduzida no pensamento como abstracção conceptual que nega o conteúdo.

Esta abordagem da filosofia da história foi cada vez mais substituída em meados do século XIX pelo chamado historicismo, que procurava ultrapassar os paradigmas da filosofia hegeliana da história, especialmente a sua ideologia do progresso. Leopold von Ranke, um dos mais importantes protagonistas do historicismo, formulou o historicamente emergente entendimento da história assim: "Mas eu afirmo: cada época é directamente para Deus, e o seu valor não se baseia de todo no que dela emerge, mas na sua própria existência, no seu próprio si mesmo". (Ranke 1971, 59s.).<sup>2</sup> Contra a metafísica do progresso de Hegel, o historicismo tenta enfatizar a independência das respectivas épocas e acontecimentos, o que Robert Kurz comentou da seguinte forma: "O

1 "Mas o único pensamento que a filosofia traz é o simples pensamento da razão. "Que essa razão governa o mundo. Que, portanto, também na história do mundo terá sido razoável" (Hegel 2015, 20).

2 Os paradigmas essenciais de Ranke remontam à hermenêutica da história de Herder. Aqui, compare-se a afirmação correspondente de Herder: "Cada nação tem o seu centro de felicidade dentro de si, tal como cada esfera tem o seu centro de gravidade" (Herder 1990, 35).

historicismo negou cada vez mais o *continuum* de uma história de desenvolvimento ascendente da humanidade e, portanto, a 'história dum colectivo singular'. Em vez disso, ele enfatizou a 'individualidade' e 'espírito' específico de cada época, épocas que já não podem ser ligadas por qualquer laço interior, mas devem estar numa sequência meramente contingente." (Kurz 2007). Com a filosofia hegeliana da história, o historicismo descarta imediatamente toda e qualquer forma de mediação concebível, o que também afecta a questão da relação entre continuidade e descontinuidade históricas. Enquanto Hegel tornou absoluta a continuidade na história no sentido ontológico e teleológico, o historicismo torna absoluta a ruptura histórica entre épocas e hipostasia o momento de contingência histórica<sup>3</sup>, o que Robert Kurz chamou de "metafísica da descontinuidade". Contra a polaridade da filosofia da história e do historicismo, Kurz propõe uma abordagem dialéctica da relação entre continuidade e ruptura: "Pelo contrário, mudanças ou "rupturas" pressupõem a continuidade de transformações. A história das transições contingentes de uma constituição histórica de fetiche para outra inclui sempre uma dialéctica de continuidade e descontinuidade ou 'ruptura'. A continuidade é tão pouco absoluta como a descontinuidade; nem há um *continuum* puramente determinista, nem uma descontinuidade puramente contingente." (Kurz 2007).

Tal como não há, segundo o historicismo, continuidade histórica, assim também, segundo ele, a capacidade de conhecimento supra-histórica de Hegel deve ser rejeitada. A razão, de acordo com o tom próprio do historicismo, não é capaz de compreender adequadamente as épocas passadas. Porque cada uma destas épocas produziu as suas próprias formas de conhecimento, elas só podem ser compreendidas tendo em conta a visão destas sociedades do passado e fazendo dos seus próprios conceitos e ideias a bitola do conhecimento histórico.

O facto de as pessoas de épocas passadas terem uma falsa imagem da sua própria sociedade e, por conseguinte, a sua visão das coisas naquela época de modo nenhum reflectir as condições reais é ignorado e, em vez disso, é dada a palavra a uma falsa imediatidade. A relativização dos padrões de conhecimento impede aqui necessariamente uma visão crítica das condições pré-modernas. Pois também nestas não houve uma concepção adequada da própria sociedade. Basta considerar, por exemplo, o carácter afirmativo da teologia medieval, que pela sua natureza afirmava a relação fetichista religiosa prevalecente e não oferece nenhum instrumento conceptual para a apreender em termos de teoria crítica. O apriori da sua própria sociedade permanece inquestionado, a reflexão só pode ser feita com base nele. Em certo sentido, naturalmente, também nas sociedades pré-modernas existe uma correspondência entre formas de pensamento e formas de existência.

De acordo com o relativismo histórico, portanto, a história não pode ser explicada, mas apenas compreendida. O historicismo assume um ponto de vista hermenêutico, segundo o qual os acontecimentos históricos só podem ser apreendidos por "adivinhação" (pressentimento, sentimento, intuição) (cf. Baberowski 2014, 69). Iggers escreve: "De acordo com a sua visão [dos historicistas, JL] da realidade histórica, o conceito retira o elemento do vivente. A história como âmbito das decisões de vontade humana requer "compreensão", mas isso só é possível se nos colocarmos na natureza única do respectivo objecto histórico. Isto não se faz através do pensamento abstracto, mas através do *encontro directo com o objecto* que queremos compreender e "contemplando" a sua essência, que está livre de limitações conceptuais" (Iggers 1971, 20, ênfase JL).

A rejeição da hipóstase hegeliana da razão conduz aqui à eliminação de qualquer

---

<sup>3</sup> Apenas para ilustração, cita-se aqui uma passagem como exemplo, onde Ranke trata da origem do cristianismo: "Contudo o essencial do cristianismo não foi preparado por estados anteriores imperfeitos, mas o cristianismo é uma súbita manifestação divina, assim como as grandes produções do génio em geral trazem em si o *carácter do directamente iluminado*" (Ranke 1971, 78, Hervorh. JL).

definição conceptual. Com esta ideia de entendimento da história intuitiva, o historicismo encontra-se na tradição contra-iluminista de Herder, que negava qualquer visão objectiva da história e considerava a capacidade de empatia como o único acesso à história (ver Kolmer 2008, 47).

A filosofia da história e o historicismo parecem, assim, estar numa relação polar de exclusão: "Trata-se da oposição entre 'verdade da história' (universalismo) e 'historicidade da verdade' (relativismo), entre 'explicar' (filosofia da história) e 'compreender' (hermenêutica), entre continuidade teleológica (metafísica do progresso numa base ontológica) e descontinuidade/ruptura (metafísica da contingência), entre universalidade (ponto de vista trans-histórico) e particularidade ('individualidade' das épocas, sucessão em série de 'práticas') da história." (Kurz 2007).

Se, na filosofia da história de Hegel, se pode verificar uma autonomia do conceito puro, geral e universal, então, em relação ao historicismo, pode-se falar de uma autonomia da visão pura e directa, do especial e do particular.<sup>4</sup> O que aqui se expressa como a polaridade entre a apoteose da razão da filosofia da história de Hegel e o olhar sem mediação do historicismo, ao nível da teoria da história, corresponde à oposição interna geral do iluminismo e do contra-iluminismo, que, na sua oposição, remetem sempre um para o outro. Afinal, a referência do contra-iluminismo à intuição e à adivinhação move-se também na grelha de conhecimento da dominação da natureza inscrita no iluminismo, o que coloca o pensamento e o sentimento em oposição. Se a razão abstractificadora exclui tudo o que não pode ser absorvido na sua auto-referência que escamoteia a sensibilidade, então o contra-iluminismo segue o mesmo esquema polar, na medida em que se limita a inverter os sinais, e agora traz o sentimento contra o pensamento, o que foi comentado por Claus Peter Ortlieb da seguinte forma: "Precisamente porque faz do sentimento um princípio hostil à razão, o contra-iluminismo não contradiz o iluminismo, mas é o seu complemento. O que ambos têm em comum é que isolam o pensamento e o sentimento um do outro; a diferença reside apenas na ênfase num ou noutro" (Ortlieb 2002, 30).

Esta polaridade é também imanente porque tanto a metafísica da história como o historicismo se baseiam no mesmo juízo de identidade androcêntrico. Ao subsumir a visão sob o conceito, a filosofia do iluminismo procura criar uma identidade que constitui em primeiro lugar o objecto do conhecimento como um apriori formal. No entanto, porque o conceito como forma de má generalidade deixa sempre uma lacuna na abstracção, um resíduo contingente que não pode ser apagado no conceito, a filosofia do iluminismo refere-se também sempre a uma forma de visão que permanece tão abstracta e distante do objecto como o próprio conceito. No capítulo "Estética Transcendental" da "Crítica da Razão Pura" de Kant, por exemplo, é possível assegurar-se de uma forma de visão que não se irrita de modo nenhum com o seu objecto, mas sim, precisamente em abstracção de todo o conteúdo material, configura-se como uma *forma de visão pura*. A interacção de um geral (conceito) abstracto e de um particular (visão) abstracto move-se ela mesma dentro de uma forma de pensamento dominadora da natureza e androcêntrica que não tolera nenhum exterior.<sup>5</sup> Mesmo o contra-iluminismo e com ele o historicismo só se move dentro desta interacção, onde, ao contrário da filosofia do iluminismo e com ela a metafísica da história hegeliana, procura subordinar o conceito à visão. A ocupação lógico-identitária do particular sofre do mesmo problema que a do geral: Porque o objecto

---

4 Na sua polémica contra a filosofia hegeliana da história, Ranke queixa-se: "Na escolástica, a vida acaba [...] Mas todos os seres humanos eram meras sombras ou esquemas que se preencheram com a ideia" (Ranke 1971, 64), reproduzindo assim apenas uma hermenêutica da filosofia da vida, que na sua recusa do conceito remonta novamente a Herder: segundo ele, o carácter das nações individuais (ele só se preocupa com a história das nações) deve ser percebido, "encarado" e "sentido", mas não deve ser conceptualizado. "Fracas, meia silhueta das palavras!" (Herder 1990, 28s.)

5 Sobre o carácter androcêntrico da filosofia do iluminismo de Kant, ver Späth (2012).

como expressão das condições sociais é sempre mais do que ele próprio, o postulado de pura imediatidade tem de romper com ele e, portanto, é forçado a formar conceitos gerais, mesmo com toda a hostilidade aos conceitos. Tal como a filosofia do iluminismo permanece sempre dependente de uma forma de pura visão, o historicismo não pode existir sem uma conceptualização abstracta. Pouco surpreende, portanto, que nem a filosofia da história com a sua independência do puro conceito, nem o relativismo historicista possam permanecer no modo hermenêutico de pura visão. Assim, Hegel admite a existência do particular e do contingente, mas apenas para o banir novamente no mesmo momento através do geral: "É o particular que luta entre si e do qual uma parte é destruída. Não é a ideia geral que está em oposição e luta, que se coloca em perigo; ela permanece intacta e sem danos em segundo plano. Isto pode chamar-se a *astúcia da razão* por deixar as paixões trabalharem por ela, fazendo com que aquilo que a põe na existência perca e sofra danos" (Hegel 2015, 49). Hegel também parece notar a discrepância demasiado óbvia entre o seu postulado do progresso da razão e o desenvolvimento histórico real, que ele procura suavizar através da dialéctica positiva de geral e particular aqui citada. Embora a história possa calmamente amontoar "ruínas sobre ruínas" (Benjamin), o seu carácter racional dificilmente é tocado por este facto, afinal de contas, fica "intacta e sem danos em segundo plano".

Em contraste com isto, é de notar que o historicismo também não permanece com o seu postulado de contingência radical, mas reclama a existência de uma generalidade por lei, que, no entanto, deve permanecer escondida do historiador, que se vê, por assim dizer, lançado na "infinita variedade de desenvolvimentos" (Ranke 1971, 67)<sup>6</sup>. Também o historicismo, através da sua suposta contingência, fala de um estúpido progresso na história, orientado pela concepção causal de causa e efeito. A "metanarrativa" mais popular entre os historiadores do século XIX é, evidentemente, a do "povo alemão". No contexto da "via especial alemã", ou seja, a modernização e a constituição do Estado na Alemanha fragmentada do século XIX, o historicismo em geral assumiu a função de um precursor nacional. Pois, na Alemanha, a questão da identidade nacional surgiu de forma muito mais veemente do que noutros Estados, como a Inglaterra ou a França, que na altura já tinham uma coerência política e nacional, e cujo nacionalismo estava, por conseguinte, orientado principalmente para a sua própria unidade política. O nacionalismo francês, por exemplo, tinha uma referência positiva à Revolução Francesa e ao aspecto da cidadania no seu conteúdo, enquanto o nacionalismo na Alemanha começou a formar-se como étnico. Como não existia uma entidade política à qual se pudesse fazer uma referência positiva, foi constituída a ideia de um "ser alemão", que se deveria situar para além do político. O eterno carácter do povo ou espírito do povo, que existia mas foi suprimido pela fragmentação política e, portanto, não podia aparecer (politicamente), foi diligentemente procurado e encontrado na história pelos ideólogos historicistas. Fazendo genealogia, voltaram aos escritos de Tácito para construir um ser alemão metafísico que aliviaria os sentimentos de inferioridade dos atrasados alemães. O historicismo não é, portanto, apenas uma inofensiva má interpretação da história, mas, no seu significado histórico negativo, ele próprio contribuiu substancialmente para o desenvolvimento da barbárie alemã.<sup>7</sup>

As duas formas de teoria burguesa da história de modo nenhum apareceram apenas separadamente. Só que é demasiado comum, por exemplo, dividir os dois pólos numa pré-modernidade contingente, quase natural e completamente contingente, que se

---

6 "Do ponto de vista da ideia divina, não posso deixar de pensar que a humanidade contém uma infinita variedade de desenvolvimentos que gradualmente vêm à luz, de acordo com leis desconhecidas para nós, mais misteriosas e maiores do que pensamos" (ibidem).

7 A afirmação de uma contradição essencial entre os romanos e povos germânicos, entre Estado abstracto e lealdade pessoal, já se encontra em Ranke (126s.): "Estes fortes contrastes continuam a ter o maior efeito ainda hoje e nos últimos tempos entraram em conflito aberto entre si" (155).

tenta agarrar aos instrumentos do historicismo, e uma modernidade dinâmica, na qual prevalecerá então uma dinâmica de progresso. Este tipo de divisão no modus da esquizofrenia epistemológica burguesa, em completa afinidade iluminista, encontrou entretanto também ressonância em círculos da crítica da dissociação e do valor.<sup>8</sup>

O conflito entre a filosofia da história e o historicismo evoluiu para uma controvérsia que continua até hoje na historiografia académica sobre a relação entre os desenvolvimentos estruturais históricos e a vontade e acção dos indivíduos. Contra o determinismo idealista de Hegel, o historicismo enfatizava a interacção contingente dos grandes poderes, o agir e o fazer dos "grandes homens" na sua "espontaneidade incondicional" (Ranke). Esta espontaneidade incondicional, naturalmente, faz lembrar também a concepção pós-moderna da história, sendo que aqui se presta atenção não à política dos grandes homens, mas sim à actividade das pessoas pequenas.

Como é sabido, o materialismo histórico também se orientou dentro desta polaridade lógico-identitária, em vez de quebrar o "feitiço da imanência" (Adorno) no recurso à crítica marxiana do fetiche. Seria tarefa de uma teoria crítica da história fugir a esta falsa alternativa, não falar a palavra da razão dominadora da natureza no sentido do iluminismo, nem a da visão e intuição não-mediadas de uma contra-iluminista filosofia da vida, o que, grosso modo, significaria dar prioridade ao objecto através do pensamento em constelação, não o esticar na cama de Procrustes da razão, nem simplesmente o "aceitar" na sua imediatidade apenas aparente. Adorno escreve sobre isto: "Destruir a imediatidade significa, neste contexto, tanto como: dissolver criticamente a visão do ser-em-si do devindo; dissolver a pretensão de que os fenómenos devidos são absolutamente aquilo que são" (Adorno 2006, 191).<sup>9</sup>

Só quando, com o colapso do socialismo real, o marxismo tradicional e os seus paradigmas foram confrontados com a inverdade histórica é que, ao lado de vários produtos pós-modernos da decadência de um pós-marxismo conceptualmente desarmado e culturalmente devastado, se estabeleceu também a crítica do valor fundamental, que se matou a trabalhar principalmente sobre o paradigma da modernização e o afirmativo ponto de vista do trabalho do marxismo tradicional. Com a ultrapassagem disto, desenvolveu-se um novo entendimento da história, que (por enquanto parcialmente) se afastou do determinismo objectivista do materialismo histórico.

O entendimento da história do materialismo histórico, ao tornar-se dominante sobretudo na escola soviética, é essencialmente moldada pela ideia de uma dinâmica histórica que se desdobra através da contradição dialéctica das forças produtivas e das relações de produção. De acordo com esta "lei do desenvolvimento da história humana" (Engels), o desenvolvimento progressivo das forças produtivas exige o desenvolvimento gradual das relações de produção. Da "constituição maravilhosa" (Engels) de uma sociedade primitiva gentílica, reminiscência da irreflectida unidade da Grécia antiga de Hegel, tomaria um caminho que conduz, através da sociedade escravagista, do feudalismo e da época burguesa, à sociedade sem classes do socialismo. Ou, nas palavras rigorosas de Engels: "Sem a escravatura antiga, não há socialismo moderno". (Engels, citado por Fleischer 1972, 61).

Não é por acaso que a forma teleológica desta visão da história faz lembrar a filosofia da história de Hegel, uma vez que o próprio Marx tinha a pretensão de virar Hegel de pernas para o ar. Contudo, o processo de progresso orientado para um fim não é,

---

8 Para a crítica a "Dinheiro – é claro, não é?" de Richard Aabromeit, ver o artigo de Thomas Meyer nesta edição.

9 A Teoria Crítica de Adorno, em particular, pode ser lida como uma permanente tentativa de iludir a polaridade imanente da epistemologia burguesa, colocando o carácter identificador do conceito no foco da crítica, sem cair assim no oposto abstracto de uma visão pura. "A utopia do conhecimento seria abrir os sem-conceito com conceitos, sem os igualar" (Adorno 2013, 21).

como em Hegel, idealistamente entendido como a progressão do espírito do mundo através das suas várias realizações, mas materialistamente como um necessário desenvolvimento da base social à qual o espírito e a consciência estão subordinados. "Trata-se precisamente da realização social e ideológica dessa reflexão hegeliana da socialização do valor, em que esta descreve o movimento do espírito do mundo a vir 'a si', ou seja, do valor que se valoriza a si próprio [...] como contexto sistémico em processo. Marx não só andou a namoriscar o estilo hegeliano, o que ele próprio admitia, como, com a sua concepção de um desenvolvimento da consciência proletária de uma 'classe em si' para uma 'classe para si', desmistificou o aparente movimento espontâneo da forma do valor a um nível meramente "materialista" sem, no entanto, conseguir criticá-lo nesse ponto. Por isso, justamente a teoria das classes faz parte dos componentes da reflexão marxiana que se encontram estreitamente associados ao fetiche do valor e à correspondente teoria iluminista" (Kurz 2004, 60).

Com a ultrapassagem de um ponto de vista afirmativo das classes como luta imanente pelo reconhecimento, pela realização de interesses e pela subjectividade jurídica da classe operária, o teorema da história das lutas de classes como o "apêndice da metafísica iluminista da história" (ibid., 76) também parece ter-se tornado obsoleto. Seguindo o Marx esotérico, é de considerar o próprio princípio formal fetichista como uma "contradição de processo" (Marx) que determina a história interna do capitalismo. O factor formador da totalidade social, porém, não é apenas o valor e as categorias económicas que se correlacionam com ele, em que Marx se concentra exclusivamente na sua definição do conceito de fetiche, mas também a sua contraparte dialéctica da dissociação sexual. Juntos, valor e dissociação constituem o fetichismo da socialização capitalista, pois, segundo Scholz, "O dissociado não é nenhum simples 'sub-sistema' desta forma (como por exemplo o comércio externo, o sistema jurídico ou até a política), mas é essencial e constitutivo da relação social total. Quer dizer que não há nenhuma 'relação de derivação' lógica imanente entre o valor e a dissociação. A dissociação é o valor e o valor é a dissociação. Cada um está contido no outro, sem ser idêntico a ele. Trata-se de ambos os momentos centrais essenciais da mesma relação social em si contraditória e fragmentária, que devem ser compreendidos ao mesmo alto nível de abstracção" (Scholz 2001, 21).

Para Marx, o conceito de fetichismo refere-se à relação entre um processo social independente, por um lado, e a acção dos sujeitos burgueses no seu sentido, por outro: o princípio da forma, que se tornou independente e confronta os indivíduos do exterior, tem de ser constantemente perpetuado e executado por eles, a fim de poderem existir. Não se trata, portanto, de um processo completamente desligado dos sujeitos, de flutuação livre e que se impõe ao mundo da vida das pessoas de modo puramente exterior, por assim dizer sem a sua intervenção, mas sim de uma dialéctica de objectividade social e dos indivíduos, que, pré-formados como sujeitos burgueses, apenas eles dão validade ao princípio formal. O conceito de fetiche de Marx permite problematizar a lógica da identidade da ciência da história, que decompõe os acontecimentos históricos em meras relações de vontade ou, de forma reificada e reificante, em estruturas sociais, no sentido de uma determinação dialéctica das relações. Ao mesmo tempo, porém, há que insistir também, contra a redução androcêntrica de Marx, no carácter fragmentário da objectividade social. A dialéctica do valor e da dissociação como *dialéctica do geral e do geral* condiciona diferentes formas de acção na sua projectiva atribuição de género; as do sujeito da concorrência e do trabalho estão correlacionadas com as da dissociação que seguem uma lógica diferente: "Nas actividades dissociadas, que não em último lugar compreendem também o afecto, a assistência e os cuidados aos doentes e incapazes, bem como o erotismo, a sexualidade e o 'amor', incluem-se ainda os sentimentos, as emoções e as posturas que são contrapostos à racionalidade da 'economia empresarial' no domínio do trabalho abstracto, e que se opõem à categoria trabalho, mesmo se não



estão completamente livres dos momentos da racionalidade de objectivo nem das normas protestantes" (ibidem), 21s.). Segundo isto, o próprio Marx permanece ainda numa androcêntrica lógica da identidade, que tenta apreender a socialização apenas através do valor e, portanto, não reflecte a dissociação como seu pressuposto, mas a pressupõe sempre como base natural ontológica.

No entanto, não basta concentrarmo-nos apenas na dialéctica de objectividade social fragmentária e acção pré-formada dos indivíduos. A fim de não cair em qualquer lógica dedutiva de derivação, deve antes salientar-se que a forma social só aparece alguma vez como uma "totalidade concreta", apresentando-se como mediada (cf. Scholz 2009). É preciso ter em conta as dimensões psicossocial e cultural-simbólica, bem como a não simultaneidade histórica na história da imposição e da crise do capital. A crítica dos contextos sociais da forma está, portanto, permanentemente numa relação tensa devido ao seu objecto: tem de manter-se atenta à independência das dimensões designadas, sem deixar desaparecer o carácter social nelas inscrito numa confusão de diferenças. Segundo Scholz, a teoria da dissociação-valor dá lugar "ao não idêntico, ao diferente, ao ambivalente etc., por assim dizer de dentro, sem contudo fetichizar este não idêntico, diferente, contraditório, como acontece frequentemente nas escolas de pensamento pós-modernas" (Scholz 2005, 8).

Esta visão da socialização fetichista também tem de ser afirmada contra o contexto androcêntrico da crítica do valor. Neste o conceito de fetiche degenera em grosseira lógica de subsunção numa categoria estrutural objectivista, à mercê da qual os indivíduos estariam para o bem e para o mal. Não é por acaso que esta grosseira adulteração do conceito de fetiche paira sobre a relação de género. Ernst Lohoff, por exemplo, escreve: "Os homens não seguem nenhum regulamento patriarcal arbitrário, eles apenas executam nas mulheres (!) a relação fetichista de poder a eles próprios pressuposta. A coacção que exercem sobre as mulheres tem o seu fundamento, não na vontade masculina, mas no princípio de síntese já sempre pressuposto a estes 'seres dominantes'" (Lohoff, citado em Kurz 2006b).<sup>10</sup>

É demasiado óbvio que o conceito de fetiche está aqui a ser trazido a terreiro de forma errada contra um conceito redutor de dominação, a fim de no limite salvar o próprio androcentrismo e instalar-se confortavelmente por detrás do "princípio pressuposto da síntese". Por conseguinte, o patriarcado nada tem a ver com os homens que o executam; a acção subjectiva é radicalmente subsumida sob a compulsão objectiva da forma. Esta abordagem obviamente toma a forma da absolvição para ideólogos de todos os tipos. Robert Kurz escreve: "Porque a relação fetiche, apesar da sua objectivação e exteriorização como constituição mundial, é uma relação feita pelos próprios homens, que é reproduzida diariamente pelos indivíduos através dos seus próprios actos, incluindo as suas contradições interiores e as áreas de fricção resultantes, deve, precisamente por esta razão, ser simultaneamente uma relação de domínio que *não é simplesmente executada automaticamente* pelos indivíduos que exercem o poder (também qua institucionalização)" (Kurz 2006b).

Robert Kurz e Roswitha Scholz já descreveram em várias publicações como a relação fetichista moderna entre valor e dissociação se desenvolveu desde a sua constituição nos primórdios da idade moderna<sup>11</sup>. Robert Kurz começou depois a apreender teoricamente a história pré-moderna, primeiro em "Razão sangrenta" (2004) e depois nos textos sobre "A história como aporia" (2006/07) e em "Dinheiro sem valor" (2012).

Uma teoria da história que procura apreender o "patriarcado produtor de

---

<sup>10</sup> O androcêntrico objectivismo prosseguido pela crítica do valor já foi alvo de extensas críticas por parte de Roswitha Scholz em 1992, em "O valor é o homem" e em publicações posteriores.

<sup>11</sup> Cf. por exemplo Scholz (2011), Kurz (2003).

mercadorias" na sua processualidade imanente aponta também para um entendimento da história pré-capitalista, pela simples razão de que a modernidade capitalista tem uma história de constituição de vários séculos antes de começar a processar sobre as suas próprias bases. Nesta fase de constituição, em que as formas de valor e dissociação só então começam a afirmar-se como condições dominantes no decurso de um processo "encharcado de sangue e sujeira" (Marx), estas categorias modernas emergentes estão intercaladas com formas e rudimentos pré-modernos, alguns dos quais se estendem até aos séculos XIX e XX, mesmo nos centros capitalistas (cf. Weber 2009, 159s.). Para se chegar a um conceito mesmo aproximado sobre este período de constituição, um entendimento que parte dos princípios formais de um capitalismo já constituído por si só não é suficiente. Consequentemente, "é precisa uma penetração teórica do moderno sistema produtor de mercadorias/patriarcado e do seu desenvolvimento numa dimensão histórica profunda, que vá atrás das relações modernas. Pois a modernidade não surgiu de um ponto zero, como uma espécie de *creatio ex nihilo*, mas ela própria tem raízes em sociedades agrárias pré-modernas, tem no desenvolvimento interno destas certas pré-condições, nasceu a partir de um processo de transformação. Para um entendimento teórico-crítico da modernidade é necessário também um certo conceito, ainda que necessariamente insuficiente, pelo menos daquelas relações pré-modernas, a partir das quais os começos da sociedade da dissociação-valor se desenvolveram, ou seja, às quais esta de algum modo remonta" (Kurz 2006a).

Da negação, por um lado, da filosofia hegeliana da história e do subsequente materialismo histórico e, por outro, da metafísica da contingência e do relativismo histórico que vê a pré-modernidade exposta à imediatidade do acontecimento<sup>12</sup>, emerge o teorema de Robert Kurz da história como uma "história de relações de fetiche". Para isso, ele se refere à "analogia" mencionada por Marx entre religião e forma de mercadoria no seu capítulo sobre o fetiche. Segundo Robert Kurz, referindo-se às relações de reprodução modernas e pré-modernas/religiosas, é análogo "o carácter da autonomização do produto de um pensar e agir social inconsciente, ou então de uma acção que precede o pensamento consciente ou o pressupõe, constituindo, ela própria, a sua forma, e não o inverso [...] Acontece, em ambos os casos, que as pessoas não «dominam» (é este o verbo que Marx utiliza) o contexto em que se enquadram; são as suas próprias relações, feitas por elas, que se lhes apresentam como fenómenos «dotados de vida própria», ou mesmo como «leis universais» às quais se sujeitam. Deste modo, poder-se-ia entender a analogia como se a religião e a forma da mercadoria tivessem de ser definidas como duas formas diversas daquilo que Marx denomina «fetichismo»" (Kurz 2012, 70) [2014, 65].

Robert Kurz demarca-se de uma interpretação que, especialmente como apresentada por Jörg Ulrich, apreende o próprio capitalismo como uma constituição religiosa no sentido de uma "unicidade substancial ou essencial do capitalismo e da religião" (Ulrich 2005, 26), ficando assim sujeita a uma confusão de níveis de abstracção. "Pois, no afã de desvendar o carácter de metafísica real da modernidade, os conceitos de capitalismo (relação de dissociação-valor), religião (constituição de forma religiosa) e fetiche (relação de fetiche) foram apresentados como simples sinónimos e a sua necessária diferença (de outro modo não seriam conceitos diferentes) foi parcialmente nivelada. Com isto, a profunda ruptura que a modernidade consumou em relação às constituições religiosas pré-modernas não desaparece inteiramente, mas de repente, sem mediação, é quase omitida. Por outras palavras: o momento da qualidade comum é acentuado em demasia, quando se descreve o capitalismo simplesmente como uma

---

<sup>12</sup> Assim, por exemplo, Richard Aabromeit, que dá a palavra a tal metafísica da contingência (ver p. 244: "Os acontecimentos não 'decorreram' um após o outro, mas – simplesmente aconteceram! Ao contrário, Robert Kurz: "A historicidade das constituições pré-modernas também não era, de modo nenhum, imediatamente "material", em sentido mitológico ou empírico; pelo contrário, continha momentos de generalidade, se bem que em sentido completamente diferente do sentido do iluminismo." (Kurz 2006a).

espécie de "religião" *sui generis* e com conceitos quase religiosos." (Kurz 2006b). O moderno patriarcado produtor de mercadorias e as condições pré-modernas e religiosamente mediadas não têm, de acordo com o seu *conteúdo*, nada em comum entre si. Aqui e ali as pessoas estão, em cada caso, de formas bastante diferentes expostas a uma "matriz apriorística autonomizada" (Kurz 2006b). Com este termo Robert Kurz procura nomear num novo nível de abstracção a base comum da religião e do capitalismo como tendo cada um as suas próprias relações reprodutivas, sem negar as diferenças fundamentais dos modos de socialização (ver Kurz 2006b).

Escusado será dizer que não pode tratar-se aqui de meter todas as condições pré-modernas no mesmo saco do fetichismo religioso, uma vez que estas também têm as suas próprias qualidades e disposições específicas que as distinguem umas das outras. A única preocupação de Robert Kurz aqui é enfatizar "a diferença comum em relação à formação capitalista".

A forma da constituição fetichista religiosa, segundo Robert Kurz, constitui uma "relação com Deus" para a qual a reprodução terrestre é orientada. O ser divino forma assim um princípio que se situa para além do mundo da experiência, um princípio transcendente pelo qual o modo de vida das pessoas é orientado e em conformidade com o qual elas devem obter "clemência" (ver Kurz 2012, 73s.). O mundo dos deuses, a esfera do transcendente, está separado da esfera mundana; Deus não aparece plasticamente em nenhum lugar, ele não toma forma. Os serviços de mediação e síntese são, portanto, realizados por representantes mundanos da instância divina. "Como o mundo divino não podia manifestar-se de forma real, foi preciso, por assim dizer, projectar o seu reflexo nas relações humanas terrenas" (ibidem, 78). Assim, por exemplo, os governantes da Idade Média eram considerados como nomeados por Deus, como representantes de Deus na Terra.<sup>13</sup>

Embora as estruturas mundanas de dominação fossem imaginadas como sendo a vontade de Deus, e cada um tivesse de se encontrar na posição própria do seu destino, pode, no entanto, assumir-se que a rede de socialização religiosa era muito menos densa do que a do patriarcado produtor de mercadorias. A reprodução da sociedade europeia medieval baseava-se essencialmente na agricultura de subsistência, no contexto da "Casa Inteira". Grande parte da população não era, em grande medida, afectada pelas fracas estruturas monárquicas de dominação. Importa também referir que as sociedades pré-modernas não desenvolveram a mesma dinâmica que o patriarcado produtor de mercadorias, por exemplo, pela sua natureza não trabalhavam necessariamente para a sua própria crise fundamental, mas eram concebidas mais como estáticas. Constatar isto, no entanto, não significa de modo nenhum negar a mediação social enquanto tal na pré-modernidade.

A teoria de uma relação de fetiche vinculada pessoalmente, ou seja, um sistema de representantes divinos, é também categorialmente diferente de uma noção de relações imediatas de exploração e apropriação, que é própria de partes do marxismo. De acordo com a sua redutora crítica da dominação e da exploração, que entende o capitalismo como um sistema de exploração de uma classe por outra, a pré-modernidade é concebida com o mesmo conceito de exploração, que, no entanto, aparece aqui de forma bastante abrupta, enquanto na modernidade experimenta certas mediações do mercado e certos véus, mas na sua essência seria a mesma. As relações pessoais de dependência são na sua imediatidade desligadas do seu carácter representativo, e são mal interpretadas como nuas relações de vontade e de poder. Tal imaginação da pré-modernidade, que sujeita a mediação social a um reducionismo subjectivista, mais uma vez apenas aponta para o défice de crítica do fetiche do marxismo tradicional e, ao mesmo tempo, julga mal as

---

<sup>13</sup> Ernst Kantorowicz discute em pormenor a função representativa (o *character angelicus*) do rei na Idade Média, no seu trabalho "*The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*" (1957).

complicadas relações de obrigação a que estavam sujeitas até as classes dirigentes<sup>14</sup>, que não podiam, em circunstância alguma, entregar-se a uma "exploração" não vinculada e não regulamentada.

Contrariamente ao "sistema de representações pessoais directas" (ibid., 79), o fetiche moderno não tem nenhuma manifestação pessoal. Embora o valor seja tão incompreensível como a essência divina da era pré-moderna, surge "de um modo físico-empírico sob a forma do dinheiro" (ibid., 75) [69]. A essência transcendental do valor, para fazer justiça à sua própria determinação, tem de aparecer materialmente. O valor é portanto "uma 'transcendência imanente', um princípio metafísico real abstracto, que se manifesta de um modo empiricamente sensível e age de forma autónoma, sem precisar de uma 'transposição' particular, que ele próprio fornece na forma da sua manifestação real." (ibid., 75) [70]. O fetiche, aqui expresso por Robert Kurz apenas na sua forma de valor, não aparece sob a forma de representantes pessoais, mas como dinheiro, ou seja, sob a forma de uma coisa.

No entanto, a representação da moderna relação de fetiche como uma relação que aparece como coisa não consegue apreender a categoria da dissociação. Afinal de contas, este lado da medalha do fetiche não aparece sob a forma de uma coisa, ou seja, dinheiro, como o valor. Menos "apelativa" que este, a "forma sem forma" da dissociação não se manifesta apenas materialmente (por exemplo, sob a forma de actividades reprodutivas) como a sua contraparte dialéctica; não tem uma forma simples de manifestação, não tem "lugar" e não é facilmente atribuída a uma esfera ou soma de actividades. Postular um "meio" para a dissociação, simplesmente por analogia com o valor que tem o dinheiro como sua manifestação, significaria fazer um curto-circuito que escamoteia a processualidade e a multiplicidade de camadas do dissociado e das "imaginações da feminilidade" (Bovenschen). Como Robert Kurz salienta noutro lugar, a dissociação faz parte do fetichismo moderno e não é simplesmente uma adição, razão pela qual também terá de ser incluída na análise da manifestação da relação fetichista.

Em resumo, pode dizer-se que, de acordo com Kurz, a modernidade e a pré-modernidade se baseiam em formações fetichistas, na "autonomização de formas de relacionamento e de acção metafísicas reais" (ibid., 80) [71], que, no entanto, são incomensuráveis no seu conteúdo. A modernidade não é uma "continuação da religião por outros meios" (Kurz 2006b), a pré-modernidade não é uma fase de desenvolvimento baseada em relações mercadoria-dinheiro que precede a modernidade. Ao contrário da filosofia da história de Hegel, não é aqui concebida qualquer sequência teleológica ou ontológica de etapas; as várias sociedades fetichistas não estão sujeitas à lógica de identidade do conceito de maneira niveladora. A designação dos seus pontos comuns abstractos não exclui a designação das suas diferenças, por um lado, e, por outro, continua a insistir num determinado momento contingente da história, que tem a sua justificação precisamente na consideração de pontos de ruptura categoriais. Por exemplo, a modernidade dificilmente poderia ter surgido sob esta forma sem o aparecimento da peste no século XIV, que contribuiu significativamente para a dissolução das estruturas feudais medievais.<sup>15</sup> A única coisa que as diferentes constituições têm em comum é que a humanidade não tem um controlo autodeterminado sobre a sua própria socialidade nem adapta esta às suas necessidades, ou seja, ainda não se comprometeu com o seu próprio objectivo, razão pela qual Marx atribui, com razão, a modernidade e a pré-modernidade juntas à "pré-história da humanidade" (Marx 1961, 9, ver também Kurz 2004, 180s.).

---

14 Ver Marc Bloch: A sociedade feudal (1999). Ele entende o sistema feudal medieval como uma "inter-relação baseada em deveres desiguais" e enfatiza a integração dos governantes responsáveis pela proteção e salvação dos seus vassalos (Bloch 1999, 306). O encaixe religioso do sistema feudal é certamente mencionado por Bloch (310; 416s.), mas permanece marginal na sua análise.

15 Sobre o significado da peste e da "agitação social" (Graus) causada por ela para o período de convulsões dos séculos XIV e XV, ver Graus (1987) e especialmente Zinn (1989).

Podemos, e registre-se isto aqui em conclusão relativamente a debates anteriores, encarar criticamente o teorema da história como história de relações de fetiche, tal como proposto por Robert Kurz. Além disso, porém, penso que deveria ficar claro que uma elaboração teórica crítica da dissociação e do valor deveria livrar-se da lógica burguesa da identidade, não fazendo uma filosofia teleológica e ontológica da história, ou seja, não projectando categorias genuinamente modernas na pré-modernidade, nem se entregando a uma hermenêutica recusa do conceito no "acontecimento que acontece" – o que seria apenas, segundo Robert Kurz, "uma furtiva nietzscheanização e heideggerização da crítica da dissociação-valor, que assim deixa de o ser e desiste de si mesma para desembocar numa tendência reacionária" (Kurz 2007).

## Bibliografia

Aabromeit, Richard: Geld – ist doch klar, oder? Teil I: Versuch über die Herkunft, die Geschichte und das Wesen des Geldes [Dinheiro, é claro, não é? – Primeira parte: Ensaio sobre a origem, a história e a essência do dinheiro], in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 14, Berlin 2017, 239–299.

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*. Band 6, Frankfurt 2013. Trad. port.: *Dialetica negativa*, Zahar, Rio de Janeiro, 2009.

Adorno, Theodor W.: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* [Sobre a doutrina da história e da liberdade], Frankfurt 2006.

Baberowski, Jörg: *Der Sinn in der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault* [O significado da história. Teorias da história de Hegel a Foucault], München 2014.

Bloch, Marc: *Die Feudalgesellschaft* [A sociedade feudal], Stuttgart 1999.

Fleischer, Helmut: *Marxismus und Geschichte* [Marxismo e história], Frankfurt 1972.

Graus, František: *Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit* [Peste – Flagelantes – Assassinatos de judeus. O século XIV como época de crise], Göttingen 1987.

Hegel, G. W. s.: *Jenaer Schriften 1801-1807* [Escritos de Jena], Frankfurt 1970a.

Hegel, G. W. s.: *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenologia do Espírito], Frankfurt 1970b.

Hegel, G. W. s.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lições sobre a filosofia da história], Frankfurt 2015.

Herder, Johann Gottfried: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [Também uma filosofia da história para a educação da humanidade], Stuttgart 1990.

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 2012. Trad. port.: *Dialética do esclarecimento*, Zahar, Rio de Janeiro, 1985.

Iggers, Georg G.: *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart* [Historiografia alemã. Uma crítica à concepção tradicional da história desde Herder até aos dias de hoje.], München 1971.

Kantorowicz, Ernst H.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990. Original *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (1957) Trad. port.: *Os dois corpos do rei*, Companhia das Letras, São Paulo, 1998

Kolmer, Lothar: *Geschichtstheorien* [Teorias da história], Paderborn 2008.

Kurz, Robert: *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 2012. Trad. port.: *Dinheiro sem valor. Linhas gerais para a transformação da crítica da economia política*, Antígona, Lisboa, 2014.

Kurz, Robert: *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Bad Honnef 2003. Trad. port. em curso: O livro negro do capitalismo. Um canto de despedida da economia de mercado, online: [http://www.obeco-online.org/livro\\_negro\\_capitalismo.html](http://www.obeco-online.org/livro_negro_capitalismo.html)

Kurz, Robert: *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte*, Bad Honnef 2004. Trad. port. do ensaio citado: Ontologia negativa,

online: <http://www.obeco-online.org/rkurz115.htm>

Kurz, Robert: Geschichte als Aporie. Vorläufige Thesen zur Auseinandersetzung um die Historizität von Fetischverhältnissen. Erste Folge, 2006a, online auf [exit-online.org](http://exit-online.org). Trad. port.: A história como aporia. Teses preliminares para a discussão em torno da historicidade das relações de fetiche (1ª Série), online: <http://www.obeco-online.org/rkurz242.htm>

Kurz, Robert: Geschichte als Aporie. Vorläufige Thesen zur Auseinandersetzung um die Historizität von Fetischverhältnissen. Zweite Folge, 2006b, online auf [exit-online.org](http://exit-online.org). Trad. port.: A história como aporia. Teses preliminares para a discussão em torno da historicidade das relações de fetiche (2ª Série), online: <http://obeco-online.org/rkurz246.htm>

Kurz, Robert: Geschichte als Aporie. Vorläufige Thesen zur Auseinandersetzung um die Historizität von Fetischverhältnissen. Dritte Folge, 2007, online auf [exit-online.org](http://exit-online.org). Trad. port.: A história como aporia. Teses preliminares para a discussão em torno da historicidade das relações de fetiche (3ª Série), online: <http://obeco-online.org/rkurz407.htm>

Marx, Karl: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [Para a crítica da economia política], 1859, MEW 13, Berlin 1961.

Ortlieb, Claus Peter: Die Aufklärung und ihre Kehrseite. Zur Rettung einer ›banalen‹ Einsicht [O iluminismo e o seu reverso. Sobre a salvação de uma visão 'banal'], in: *Krisis* Nr. 25, Bad Honnef 2002, 21–38.

Ranke, Leopold von: *Über die Epochen der neueren Geschichte* [Sobre as épocas da história moderna]. Historisch-kritische Ausgabe, Schmieder, Theodor, Berding, Helmut (Hg.), München 1971.

Scholz, Roswitha: Der Wert ist der Mann. Thesen zu Wertvergesellschaftung und Geschlechterverhältnis, online auf [exit-online.org](http://exit-online.org). Trad. port.: O valor é o homem. Teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos, online: <http://www.obeco-online.org/rst1.htm>

Scholz, Roswitha: *Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von »Rasse«, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung* [Diferenças da Crise – Crise das Diferenças – A nova crítica social na era global e a conexão de "raça", classe, sexo e individualização pós-moderna], Bad Honnef 2005.

Scholz, Roswitha: Gesellschaftliche Form und konkrete Totalität. Zur Dringlichkeit eines dialektischen Realismus heute, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 6, Bad Honnef 2009, 55–100. Trad. port.: Forma social e totalidade concreta. Na urgência de um realismo dialéctico hoje, online: [http://www.obeco-online.org/roswitha\\_scholz12.htm](http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz12.htm)

Scholz, Roswitha: *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals*, Bad Honnef 2011. Trad. port. parcial: O sexo do capitalismo. Teorias feministas e a metamorfose pós-moderna do capital, online: [http://www.obeco-online.org/livro\\_sexo\\_capitalismo.htm](http://www.obeco-online.org/livro_sexo_capitalismo.htm)

Späth, Daniel: Das Elend der Aufklärung. Sexismus bei Immanuel Kant [A miséria do iluminismo. Sexismo em Immanuel Kant], in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 9, Berlin 2012, 152–175.

Taylor, Charles: *Hegel*, Frankfurt 2016.

Ulrich, Jörg: Gott in Gesellschaft der Gesellschaft. Über die negative Selbstbehauptung des Absoluten [Deus na companhia da sociedade. Sobre a auto-afirmação negativa do absoluto], in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 2, Bad Honnef 2005, 23–52.

Weber, Carsten: Zwischen Hammer und Amboss. Die fetischistischen Herrschaftsverhältnisse der christlich-europäischen Kultur als komplementäre Leidens- und Verblendungszusammenhänge [Entre o martelo e a bigorna – As relações fetichistas de dominação da cultura cristã-europeia como relações complementares de sofrimento e ilusão], in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 6, Bad Honnef 2009, 101–184.

Zinn, Karl Georg: *Kanonen und Pest. Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert* [Canhões e peste. Sobre as origens da idade moderna nos séculos XIV e XV], Opladen 1989.

Original *Zur immanenten Polarität bürgerlicher Geschichtstheorie* in: Revista *exit!* nº 16, Maio de 2019, pag. 232-253. Tradução de Boaventura Antunes

<http://www.obeco-online.org/>

<http://www.exit-online.org/>