

GLOBALIZAÇÃO ECONÔMICA E FUNDAMENTAÇÃO ÉTICO- POLÍTICA: OS ÚLTIMOS COMBATES DE ROBERT KURZ

*Luis Carlos Silva de Sousa **

RESUMO

Este artigo tem como objetivo fornecer uma avaliação ético-política da crítica à globalização econômica feita por R. Kurz. Essa análise será feita a partir de uma determinada postura filosófica: o idealismo objetivo. O cerne do debate gira em torno da acusação de “falácia naturalista”, feita pelo idealismo. Esta “falácia” estaria subjacente à crítica de Kurz. Por fim, levanta-se a pergunta sobre possíveis limites desse modo de articular a crítica idealista.

PALAVRAS CHAVES: Robert Kurz, globalização econômica, ética, política, falácia naturalista, idealismo

ABSTRACT

This article has as an objective to supply an ethical-political evaluation of the critic to the economical globalization done by R. Kurz. This analysis will be made starting from a certain philosophical posture: the objective idealism. The center of the debate revolves around the accusation of “naturalistic fallacy”, done by idealism. This “fallacy” would be the foundation of the critic of Kurz. Finally, one puts the question on possible limits in that way of articulating the idealistic critic.

KEY WORDS: Robert Kurz, economical globalization, ethics, politics, naturalistic fallacy, idealism.

* Coordenador e Professor do Curso de Graduação em Filosofia do *Instituto Teológico-Pastoral do Ceará - ITEP*.

INTRODUÇÃO

O objetivo do texto, a seguir, consiste em apresentar uma avaliação ético-política da crítica à globalização econômica feita por Robert Kurz. Essa avaliação será feita a partir do idealismo objetivo, propugnado por Manfredo A. de Oliveira¹.

O que se segue é apenas um exemplo de como uma certa postura idealista avaliaria a posição de R. Kurz.

Não pretendo argumentar que a perspectiva de Oliveira é correta, nem que ela é a única possível para se lançar em confronto à posição de Kurz. Apenas indico o que Oliveira diria a Kurz, sobre a crítica que este faz à globalização econômica.

Kurz não apresenta nenhum livro especificamente sobre o tema da globalização econômica. Entretanto, a escolha dessa temática entre seus artigos possibilita um exame mais direto sobre as pretensões abertamente antipolíticas de Kurz. Trata-se de um viés que também possibilita uma análise *interna* de seu próprio confronto com a tradição marxiana, uma vez que trata de um tópico relacionado ao hodierno estágio de acumulação de capital a partir de uma reavaliação de certos conceitos tradicionais.

¹ Por “idealismo objetivo” Manfredo Oliveira entende uma determinada postura filosófica que sintetiza os momentos de verdade do realismo e do idealismo subjetivo (Oliveira, 2000, 246). Para o idealismo objetivo, 1) há uma isomorfia estrutural entre ser e pensar (Oliveira, 1993a, 18); 2) a instância última de fundamentação é o *Absoluto* (na linguagem religiosa – Deus (Oliveira, 1993a, 100, n. 39)); 3) o procedimento de demonstração ocorre através de *argumentos reflexivos* (Oliveira, 2002, 144). Manfredo Oliveira é o principal representante do idealismo objetivo, no Brasil.

Oliveira – eis meu argumento- apresentaria como problema central aqui o seguinte: Kurz, na esteira da tradição marxiana, negligencia a fundamentação de princípios e critérios da ação humana, e isto tem certa repercussão sobre sua crítica à globalização econômica. De modo mais específico, Kurz não levanta a pergunta ético-política sobre *por que devemos* superar a lógica estrutural do capitalismo, que sustenta o processo atual de globalização econômica².

De certo modo, portanto, o tema da globalização econômica é apenas um tópico, entre outros possíveis, para se abordar a obra de Kurz. Mas pretendo mostrar que, mesmo tomando como ponto de partida um tópico explicitamente relacionado ao “fetichismo da mercadoria”, a proposta de Kurz não se sustentaria, segundo a avaliação de Manfredo Oliveira.

Assim, pretendo distinguir três partes em minha avaliação: 1) análise, primeiro, a concepção de Kurz acerca da globalização, a partir do capítulo “Os perdedores globais” de seu livro “Os Últimos Combates” (1997); em seguida, 2) avalio criticamente a proposta de Kurz, tendo como contraponto a pergunta pela fundamentação ético-política de sua proposta, à luz do idealismo objetivo³; por fim, 3) apresento brevemente algumas considerações sobre o cerne da crítica que Oliveira lançaria à Kurz.

² A leitura filosófico-política proposta pelo idealismo objetivo pressupõe, inevitavelmente, a relação estrutural entre Ética, Metafísica e Filosofia Transcendental. Em consequência, desde o princípio, ele não reduz, como o marxismo, a Ética à Filosofia Política (Oliveira, 2000, 236)

³ Para uma retomada da postura do idealismo objetivo, o interlocutor principal de Oliveira é certamente Vittorio Hösle, com sua proposta de fundamentação ético-política enquanto *teoria normativo-material das instituições* (Oliveira, 2003, 333-363) Além disso, há na obra de Oliveira uma evidente influência das análises *sociológicas* de J. Habermas.

É certo que Manfredo Oliveira nunca formulou uma crítica direta a Robert Kurz. Mas isso pode ser obtido de forma indireta.

Oliveira assume as teses básicas de Vittorio Hösle, que incluem uma crítica à ausência de fundamentação ético-política por parte da tradição marxiana. Mesmo admitindo aqui certas distinções – a posição de Oliveira, frente ao marxismo, sempre se mostrou de maior diálogo, mais aberta e positivamente mais crítica que aquela assumida por Hösle –, não há dúvida quanto à convergência sobre o problema da fundamentação (Oliveira, 1996, 359ss). Assim, na medida em que Kurz se pretende ainda tributário a essa tradição, a crítica de Hösle-Oliveira também pode recair sobre sua postura.

Por outro lado, essa crítica não pretende atingir de modo uniforme a totalidade da tradição marxiana, embora o problema da não-fundamentação do agir humano, segundo Oliveira, seja algo comum à produção teórica a partir de Marx. É preciso admitir uma multiplicidade de marxismos, e a posição de Kurz é apenas uma interpretação entre outras, todas reivindicando sua melhor exegese da obra de Marx.

Mas os escritos de Kurz e os de seu grupo ainda gozam de grande audiência aqui no Brasil. Penso, com Ruy Fausto (2002, 27), que é preciso ocupar-se com eles, não tanto por produzirem algo teoreticamente importante, mas por causa dessa espantosa influência que mantém entre nós.

1. OS PERDEDORES GLOBAIS

Os mercados financeiros têm expandido continuamente suas leis em nível global. Uma certa interpretação desse processo, do ponto de vista ético-político, deve avaliar inclusive as conseqüências estruturais que daí decorrem: desemprego, a persistência da pobreza e das necessidades básicas não

satisfeitas, fomes coletivas, violação da esfera pública por interesses privados, desrespeito aos direitos humanos e ao meio ambiente etc. (Oliveira, 2002)

Esse processo de expansão dos mercados financeiros levanta desafios éticos sobre a vida humana; põe problemas que exigem escolhas racionais. Uma leitura ético-política do modo de produção capitalista deve confrontar-se com certas concepções teóricas que pretendem indicar não apenas os limites de certo modo de sociabilidade, mas também propor uma ruptura radical, sob a forma de uma *crítica radical*.

Uma tal *crítica* assume, como tese de fundo, (1) que a globalização da economia é, em si, um evento negativo, isto é, um processo imposto pela lógica interna de expansão do modo de produção capitalista e, portanto, as conseqüências advindas desse processo têm um caráter inexorável, no sentido de que expressam contradições intrínsecas ao sistema; e, portanto, (2) é necessário destruir o Estado, o mercado, o dinheiro, o capital, enfim, as expressões da forma-valor que embasam o sistema produtor de mercadorias (Kurz, 1997, 151).

Anselm Jappe, integrante da *Krisis* e autor de um estudo sobre Guy Debord, expõe sinteticamente, na *Apresentação* ao livro *Os Últimos Combates*, as teses básicas da *Revista* e as do próprio Robert Kurz ⁴.

⁴“O capitalismo está chegando ao fim. A prova: a queda da União Soviética. A base desta análise: a “obscura” crítica do “valor” de um tal de Karl Marx. Será que a luta de classes e a luta pela democracia derrotarão o capitalismo? A luta de classes não foi outra coisa senão o motor do desenvolvimento capitalista e jamais poderá levar à sua superação. A democracia não é o antagonista do capitalismo mas sua forma política, e ambos esgotaram seu papel histórico. A queda dos regimes do Leste não significa o triunfo definitivo da economia de mercado, mas um passo ulterior em direção ao acaso da sociedade mundial da mercadoria.” (1997, 7).

Para Jappe, essas teses inauguram o que talvez se possa considerar uma verdadeira revolução teórica. Mais do que uma análise fenomênica sobre o desenvolvimento do capitalismo após Marx, importa, sobretudo, propor uma “nova colocação da crítica radical”, no sentido de superar o reformismo dos intérpretes marxistas do último século⁵.

Assim, a teoria do valor é ainda central, e o fetichismo da mercadoria é a chave para se entender o “o mercado absurdo dos homens sem qualidades” (Jappe). O eixo da discussão, portanto, se desloca para uma renovação do Marx “esotérico” da crítica à “*sociedade fetichista da abstração real*” (1997, 35). O processo cego, sem sujeito, de auto-referência do valor é marcado por uma inversão da atividade humana, tornada abstrata e quantitativa, como qualquer mercadoria apta à troca, mas com a especificidade de ser produtora de novas mercadorias.

Essa lógica estrutural está na base das crises que acompanham o desenvolvimento do capitalismo. Isto porque a forma-valor já traz consigo uma contradição inexorável, uma vez reconhecida a limitação estrutural dos recursos e

⁵ “O ponto de partida das análises de Kurz são os conceitos marxianos de “fetichismo” e de “valor” enquanto descrevem a transformação da atividade humana concreta em algo tão abstrato e puramente quantitativo como o valor de troca, encarnado na mercadoria e no dinheiro. O “fetichismo” não é, portanto, somente uma ilusão ou um fenômeno da consciência, mas uma realidade: a autonomização da mercadoria que segue apenas suas próprias leis de desenvolvimento. “Por trás” da processualidade cega e auto-referencial do valor não há nenhum sujeito que “faz” a História. Mas, diferentemente do estruturalismo, a Krisis não acredita que o processo sem sujeito seja uma lei fundamental e imutável da existência, antes o concebe como um estágio histórico necessário, porém transitório.” (1997, 8).

capacidades de expansão do capital. Para Kurz, ainda que isso necessite de algum tempo, a crise final é inevitável.

Essa perspectiva básica de crise estrutural sempre esteve em pauta nos debates marxistas. Segundo Kurz, no entanto, o marxismo operário ou marxismo da modernização, como às vezes ele também o chama, concebia o problema nos termos meramente das lutas de classes. O objetivo consistia em transcender o capital por meio de uma absolutização da “classe operária”, implantando assim a “ditadura do proletariado”.

Essa leitura marcou fundamentalmente os movimentos revolucionários do último século, tendo como eixo teórico a mais-valia e suas conseqüências negativas sobre o proletariado.

Há, na verdade, duas linhas argumentativas provenientes do próprio Marx. Por um lado, aquela que concebe uma crítica radical ao valor enquanto valor, (Marx esotérico); por outro lado, aquela que afirma sobre o “ponto de vista do operário”, sobre as “luta de classes”, a “exploração”, a “mais-valia não paga” etc. (Marx exotérico).

Para Kurz, esse último viés da discussão, que marcou o marxismo dos movimentos operários, é ainda imanente ao processo de modernização do capital ⁶.

Ricardo Antunes (1995, 105-114) aponta certos limites à proposta de Kurz, após uma avaliação ponderada de *O*

⁶ “Nessa medida, não seria possível classificar como “anticapitalistas”, senão condicionalmente, nem o socialismo de Estado do Leste, nem o movimento operário ocidental, nem tampouco o movimento anticolonialista de libertação nacional nos países do hemisfério sul, incluindo aí suas correntes mais radicais.” (Kurz, 1997, 22-23).

Colapso da Modernização, e que pode ser generalizada, segundo penso, para toda a obra do autor alemão⁷.

Em primeiro lugar, de acordo com Antunes, a primazia da crítica ao fetichismo da mercadoria acaba por conduzir, em Kurz, a um objetivismo que, de modo algum, pode ser tributado a Marx. Neste ponto, Kurz se revela *pré-marxiano*, pela ausência da mediação subjetiva, já presente no jovem Marx. Além disso, sua posição o conduz, ambigualmente, a colocar-se ao lado dos “críticos da sociedade do trabalho” (Habermas, Gorz e Offe), uma posição – se interpreto bem a perspectiva de Antunes – pretensamente *pós-marxiana*⁸.

Em segundo lugar, Antunes critica Kurz por não distinguir, em um plano conceitual adequado, a análise dos países pós-capitalistas do Leste daquela feita sobre os países capitalistas ocidentais⁹.

⁷ “Pode-se dizer, sinteticamente, que suas *formulações acertam* no essencial, no *diagnóstico* da crise do capital dos nossos dias e *falham* nas visualizações, nas proposições, no modo de caminhar *para além do capital*.” (Antunes, 1995, 110).

⁸ “Na recuperação ontológica do objeto, Kurz *suprimiu* a dimensão, decisiva em Marx, da *subjetividade*. Os seres e personagens do capital e do trabalho são epifenômenos de uma lógica dada por um objetivismo férreo. Neste ponto, e inspirado no *tom* provocativo do texto, parece-nos que o materialismo de Kurz é mais próximo de Feuerbach do que de Marx.” (Antunes, 1995, 110)

⁹ “A assimilação entre Leste e Ocidente, se é verdade no que diz respeito a que ambos inseriam-se no universo do sistema produtor de mercadorias, não deve permitir uma *identificação* tão *plena* entre o que ocorreu nos países pós-capitalistas e os capitalistas. Não é por acaso que Kurz fala em “socialismo de caserna”, “socialismo real”, “regime protocapitalista”, “sociedades capitalistas”, “regime transitório pré-burguês”, “mercantilismo tardio”, entre outras denominações. Convenhamos, é muita imprecisão conceitual. cremos que a Revolução Russa não foi burguesa em sua origem, como quer Kurz, mas pouco a pouco viu sua processualidade curvar-se cada vez mais à lógica mundial do capital” (Antunes, 1995, 113).

Além disso, Kurz vincula excessivamente a tragédia do Leste europeu a um certo tipo de marxismo que não pôde reconhecer a centralidade da crítica ao fetichismo. Para Antunes, essa é uma consequência da avaliação objetivista defendida por Kurz. Ele é incapaz de reconhecer a dimensão subjetiva no processo histórico, e isto tem graves consequências, ao não reconhecer, como fez Marx, a necessidade de uma crítica à política enquanto *mediação*¹⁰.

Por fim, Kurz não aponta saída para a catástrofe inexorável nem parece reconhecer a reação do capital¹¹.

As críticas de Antunes, no entanto, podem ser assimiladas por Kurz ao âmbito de uma interpretação marxista já dirimida. Elas assumiriam pressupostos que, precisamente, são criticados por Kurz. Noutras palavras, para Kurz, a crítica de Antunes ainda se situaria na perspectiva do “Marx exotérico”, aquele do movimento operário, já sepultado sob os escombros de um regime há muito superado.

¹⁰ “Kurz tem boa dose de razão ao atar o marxismo do século XX à tragédia do Leste Europeu. Mas exagera e por diversas vezes se equivoca. (...) E fazer a crítica da política, entendendo-a como mediação, como faz Marx, não é desconsiderá-la, como faz Kurz, ou tratá-la como mero epifenômeno” (Antunes, 1995, 113-114).

¹¹ “Kurz redesenha o colapso da sociedade produtora de mercadoria-dinheiro. E não vê uma saída emancipadora impulsionada pelas forças do trabalho, como também parece não considerar a hipótese de uma (re)ação conservadora das forças burguesas visando minimizar a crise e desse modo prolongar a sociabilidade regida pelo capital.” (Antunes, 1995, 114).

A crítica de Ruy Fausto (2002,27-34) a Kurz já não se põe nos marcos referenciais do marxismo, como ainda ocorre com Ricardo Antunes. Por isso mesmo, ela não se detém em correções internas, salvaguardando a perspectiva última de Marx acerca de uma “sociedade reconciliada”, transparente, como ainda persiste implicitamente na crítica de Antunes a Kurz.

Para R. Fausto, o projeto de Kurz pode ser definido, em primeiro lugar, como uma tentativa de radicalização da própria crítica marxiana. Kurz enfatiza a crítica da forma mercadoria e não a crítica ao capital, pois esta pressupõe aquela, na medida em que o “sistema produtor de mercadorias” tem como fundamento precisamente a relação fetichista que sustenta o capital.

Assim, para R. Fausto, o cerne do projeto de Kurz consiste em sua *crítica ao trabalho*. Uma certa ambigüidade proveniente dos escritos de Marx teria provocado uma interpretação equivocada inclusive sobre os meios de superação da ideologia do trabalho, vinculada à luta operária. É necessário promover um movimento de “desvinculação” – num sentido manifestamente impreciso em Kurz – dos meios políticos. Como conseqüência, tem-se a “desapoderação” [sic] do poder, através de “redes de cooperadores”, “à margem da economia mercantil” (Fausto, 2002, 27-28).

Ora, o deslocamento da crítica ao capital para a crítica da forma mercadoria é inseparável da proposta kurziana (a) de uma “sociedade reconciliada”, isto é, do seu ideal de transparência para a sociedade livre de relações fetichistas¹². Além disso, (b) R. Fausto observa ainda o

¹² “Ora, o que leva Kurz a supor essa desapareição radical do “trabalho”? Aqui entramos na discussão sobre o ideal de “sociedade reconciliada” (para usar a terminologia de Frankfurt) proposto por Kurz. Observei

esvaziamento do sentido geral da *política*¹³, resultando em um *anarquismo* próprio àqueles que defendem nossa

anteriormente que o conteúdo e a forma da idéia de sociedade comunista em Marx são de certo modo opostas, ele pensa essa sociedade com o máximo de transparência, e ao mesmo tempo, no plano lógico, não põe a idéia dela, mas somente a pressupõe. Tentei mostrar que seria preciso alterar as duas coisas, de algum modo invertê-las: tematizar a idéia dessa sociedade, do que resulta a impossibilidade de pensá-la como transparente. Ora, Kurz não faz isto, e o seu procedimento agrava as dificuldades do marxismo. Quanto ao conteúdo da “sociedade reconciliada”, ele segue em grandes linhas o caminho de Marx. Retoma com pouca diferença o ideal de transparência. Sem dúvida, segundo ele, a sociedade onde reina “verdadeira sociabilidade” deve ter “instituições”. Mas ela não deve ter Estado. [...] Kurz crê realmente que “a História” (no fundo se trata da bem conhecida “deusa história”) produzirá homens que escaparão de toda violência. Não haverá mais indivíduos que praticam agressões, violências, homicídios? Questões ingênuas – se dirá – de quem não teria ultrapassado os limites da idéia burguesa de indivíduo [...]. Não se trata porém de visão burguesa, mas da recusa de toda sorte de angelismo, ou de *providencialismo histórico*, incorporando o que hoje sabemos da estrutura do sujeito.” (Fausto, 2002, 31).

¹³ “Por muito que Marx se tenha iludido com construções do tipo “ditadura do proletariado”, ele era um *político realista* (não um *Realpolitiker*, duas coisas que Kurz, e mais ainda os epígonos, confundem) e tinha o senso da luta política, da necessidade de estabelecer diferenças entre partidos e entre os homens políticos, do longo trabalho de organização das forças etc. a partir da homogeneização das formas sociais a que procede Kurz não há como preferir uma sociedade a outra. Entre Roosevelt e Hitler nada de novo sob o sol? Pois há pelo menos um texto de Kurz em que ele põe o nazismo o *New Deal*, pelo menos genericamente no mesmo plano; e isto é uma consequência necessária de sua teoria. No mesmo sentido vai a política sem mediações que consiste em transformar em “palavras de ordem” o que se lê num texto hiper-teórico como os *Grundrisse*. [...] Por mais que Kurz tome distância em relação ao anarquismo –

posterior transfiguração em *anjos*, fruto do *providencialismo histórico*, que nos conduziria afinal ao paraíso das relações transparentes¹⁴.

Essas considerações críticas de sua obra são simplesmente ignoradas por Kurz. Por uma ou outra razão, as objeções ao seu programa são previamente metamorfoseadas em idealizações que *já* se inserem no sistema mundial de produção de mercadorias e tomadas como ideológicas. No caso de Antunes, por exemplo, trata-se da expressão idealizada de um marxismo das lutas de classes; no caso de R. Fausto, sua posição sequer se situaria numa perspectiva marxiana.

Kurz acaba por homogeneizar tendências políticas tradicionalmente tomadas como radicais, mas que, em

são os aspectos “anti-modernos” de certos anarquistas que ele critica – seu projeto prático coincide em grandes linhas com o dos anarquistas: a rejeição da política. Bem entendido, uma idéia pode ser muito velha e ser verdadeira. Mas nada nos leva a crer que requestrar essa velha sopa (temperada com a modernidade pós-industrial dos *Grundrisse*) nos conduzirá a algum resultado. A que levará, num país como o Brasil, a rejeição em bloco de toda política?” (Fausto, 2002, 32).

¹⁴ “Sei que R. Kurz não pode ser responsabilizado por tudo o que publicam os seus partidários. Mas tenho diante de mim um jornal editado no Nordeste por um grupo de amigos dele, e se não posso garantir que Kurz esteja de acordo com o conteúdo desse jornal, não tenho razões maiores para supor que ele esteja em desacordo: a linha do jornal parece decorrer do ensinamento dele. Para dar apenas um exemplo: a primeira página traz uma caricatura, em que se vê um grande caixão de defuntos, onde se lê “política”. [...] A charge deve levar ao paroxismo o entusiasmo de nossos novos radicais. Se a política de Marx não serve (e, sob muitos aspectos ele não serve mesmo), a solução é simples: ponha-se no lugar dela a que praticavam os anarquistas lá pelos anos 60... do século XX. [...] Na melhor *das hipóteses*, digo sem hesitação, as receitas políticas de Kurz não terão conseqüências.” (Fausto, 2002,77, n. 62).

verdade, apenas deram continuidade ao processo de modernização do capital. Esse tipo de marxismo não compreendeu, segundo Kurz, o alcance da crítica da mercadoria encetada por Marx ¹⁵.

Assim, o que parecia ser uma ruptura com o capital, tratava-se apenas de um “*momento particular imanente ao próprio capital*” (Kurz,1997, 24). Ora, com isso o colapso da União Soviética não significou a vitória do capitalismo, mas o sintoma de uma crise inerente a um modo equívoco de se interpretar o projeto real de superação do capitalismo ¹⁶.

A tese fundamental de Kurz, portanto, consiste em afirmar que, até agora, toda a História tem sido a história das relações fetichistas. Kurz propõe a retomada da crítica à forma-valor como central para a superação da sociedade de exploração.

As conseqüências dessa perspectiva para a análise de nossa situação indicam o quanto o conceito de fetichismo é imprescindível, “*ascendendo do fetiche da mercadoria aos fetiches do dinheiro, do capital, do salário, do direito e do Estado*” (Kurz,1997, 25)

A *concepção de globalização* que daí decorre apresenta certos traços peculiares.

Em primeiro lugar, o conceito de “globalização” se restringe aqui aos mercados, ao dinheiro e ao trabalho (Kurz,1997,135). Nisso a ciência econômica, segundo Kurz, permanece em profunda crise. Ela é incapaz de fornecer uma leitura adequada da realidade, inclusive porque seus

¹⁵ “Hoje esse marxismo imanente à modernização se tornou, de fato, inteiramente obsoleto, não por estar “errado”, mas porque sua tarefa foi concluída.” (Kurz, 1997, 23).

¹⁶ “O Marx dos operários e da luta de classes cai em desgraça, mas o crítico radical do fetichismo e da forma-valor continua de pé e só agora passa a ser efetivo.” (Kurz,1997,25).

conceitos já não correspondem ao modo atual de produção e reprodução das mercadorias, e às relações sociais que identificam o estágio contemporâneo do capitalismo como particularmente marcado por contradições.

Certamente podemos considerar que o mercado mundial existe pelo menos desde o século XVI. Ocorre que a economia de mercado moderna se desenvolveu, sobretudo, no quadro referencial dos estados nacionais, nomeadamente após o século XVIII. Isso significa, portanto, que também os conceitos que empregamos sofrem de alguma forma uma transformação histórica.

O termo “globalização”, por isso, tem hoje uma acepção específica, que, para Kurz, já não corresponde àquela de outrora. É, no entanto, sob esse prisma que ele sustenta a tese segundo a qual a crítica marxista tradicional permanece refém de uma concepção de globalização nos termos do processo de modernização do sistema produtor de mercadorias. Essa concepção traz consigo também uma série de outros conceitos que têm mobilizado uma interpretação limitada das relações entre mercado e Estado, tomando essas noções como antagônicas, quando em verdade, segundo Kurz, formam um processo globalizante unitário.

Não ter compreendido isso foi o que provocou a surpresa dos marxistas diante da tese acerca do colapso do assim chamado “socialismo real”. Trata-se, de fato, de uma tese aparentemente paradoxal: “*o colapso do socialismo de estado representa a início do fim do sistema mundial moderno*” (Kurz, 1997, 80).

Central é aqui a compreensão de que o “socialismo real” foi apenas o aspecto de uma crise mais ampla, que teria incluído o “mercado planificado” dos estados que ainda atravessavam tardiamente um processo de modernização. Tendo que acelerar um desenvolvimento que, no Ocidente, foi lentamente gestado, a

conseqüência foi inevitável. O denominador comum entre as sociedades em crise do Leste e as economias de mercado ocidentais era precisamente o “mercado”, essa instância de utilização empresarial do homem e da natureza.

Como já foi dito, o conceito de globalização em Kurz assume um caráter restrito aos mercados, ao dinheiro e ao trabalho; expõe, em seguida, as conseqüências desse enfoque, situando-as no todo do sistema produtor de mercadorias.

É fundamental entender, no entanto, que essa formulação *não se pretende* “economicista”, se por esse termo é suposta uma base material, econômica, que determinaria um pólo oposto, não material, formando uma superestrutural ideológica. Kurz tem consciência sobre os perigos dessa visão bi-polar.

É possível ler essa interpretação nos termos das lutas de classes e foi isso o que a tradição marxista fez. Trata-se de uma leitura marcada ainda pelas lutas internas ao Estado-nação. Essa visão tem especificado inclusive o objeto da crítica marxista mais recente - um objeto que, aliás, para Kurz, já não mais existe¹⁷.

¹⁷ “Embora nossas idéias sociais e nossos “sentimentos políticos” ainda façam referência ao espaço histórico das nações, essa é uma realidade que pertence ao passado – pelo menos em termos econômicos. A partir da década de 80, um novo sistema de coordenadas surgiu com uma rapidez impressionante, impulsionado pelos satélites, a microeletrônica, a nova tecnologia em comunicação e em transportes, e pela queda dos custos energéticos: para além dos limites nacionais, surgiu um mercado único e global. Tudo passou a ser negociado a qualquer momento e em toda parte: dívidas do Terceiro Mundo (*brady bonds*), autopeças, mão-de-obra barata, órgãos humanos. A globalização produziu novos fatos, mas tanto a política quanto a ciência econômica permaneceram apegadas a seus velhos conceitos e teorias: o estudo da “economia mundial” ainda não faz parte do currículo universitário”. (1997, 135-136).

Para Kurz, o mercado mundial solapou a economia nacional. Entretanto, o Estado permanece restrito, naturalmente, às fronteiras territoriais. Com isso, o Estado é cada vez menos o “capitalismo ideal”, no sentido de reter o capital nacional das grandes empresas.

Essa situação tem repercussão inclusive sobre as questões ecológicas, uma vez que, diante de possíveis limites impostos pelo Estado, as empresas globais ameaçam retirar seus investimentos, provocando um enorme “êxodo”, com a fuga de capitais.

Ora, para Kurz, a maioria dos regimes que se apoiaram sobre a acumulação nacional fracassou, precisamente por não poder mais frear o processo de globalização¹⁸.

A relação entre mercado e Estado, embora estruturalmente contraditória, é simplesmente a expressão de um desenvolvimento de mão única, o que acarreta o processo de crise ininterrupto.

Diante dessa situação, Kurz levanta o problema acerca do papel crítico da *filosofia*, ela própria submetida à

¹⁸ “Zonas de livre comércio, como o Nafta, a Comunidade Européia ou o Mercosul, só tendem a agravar o problema, pois, geralmente, aceleram a desintegração da economia nacional e promovem a união multinacional de pequenas ilhas de desenvolvimento. Da teoria do caos conhecemos “o princípio da auto-similaridade”: determinadas estruturas se repetem em todas as escalas globais. O sistema de mercado global é “auto-similar”: num futuro próximo, em cada continente, em cada país, em cada cidade, existirá uma quantidade proporcional de pobreza e favelas contrastando com pequenas e obscenas ilhas de riqueza e produtividade. Os Estados, devido à falta de recursos financeiros, abandonam à sua própria sorte uma parcela cada vez maior da população, roubando-lhe o direito à cidadania. As autoridades, enfim, buscam apenas manter o controle militar sobre os setores “extraterritoriais” da miséria e da barbárie.” (1997, 139).

apatia dos nossos tempos ¹⁹. Mas aquilo que Kurz concebe por “nova crítica social” permanece distante da *especificidade* do discurso filosófico. Para ser realmente crítica, argumentaria Manfredo Oliveira, a análise da ação social deve assumir um caráter ético-político, isto é, levantar a pergunta sobre a fundamentação do agir humano.

A seguir, será especificada uma proposta de discussão para além dos marcos referenciais de Kurz, tomando a postura idealista de Oliveira como referência.

2. FUNDAMENTAÇÃO ÉTICO-POLÍTICA

A tradição marxiana, segundo Oliveira, não tem reconhecido a necessidade de uma fundamentação de princípios éticos que possam nortear a superação do capitalismo ²⁰. O Marx de *O Capital* não concebeu a crítica

¹⁹ “E qual a função da teoria, do pensamento crítico internacional? A “paz eterna”, proclamada por Kant no limiar da era moderna como a paz entre as nações independentes, foi tão incapaz de cumprir sua promessa quanto o “internacionalismo proletário” dos movimentos socialistas. Nos dias de hoje, parece que a filosofia capitulou definitivamente ante à barbárie do mercado total. Será que a comunicação internacional ficará resumida, por fim, aos lançamentos contábeis dos mercados financeiros globalizados? O pensamento inconformista deve ser tão ágil quanto o dinheiro fugidio. O que nos falta, na verdade, é a globalização de uma nova crítica social”. (1997, 141).

²⁰ A fundamentação ética das sentenças normativas, para Oliveira, exige aqui *silogismos mistos*, que deduzem uma sentença normativa a partir de uma outra sentença normativa e de uma descritiva. Esta sentença normativa é, portanto, condicional: ela tem um caráter híbrido que supõe a verdade das sentenças provenientes das ciências empíricas. Mas isto não significa que todas as sentenças normativas sejam condicionais. Se assim fosse, diria Oliveira, não existiria Ética. Na verdade, para uma fundamentação ético-política, como será considerada adiante, não seria possível prescindir da afirmação do

à economia política como uma crítica ética, embora talvez se possa reconhecer uma ética *implícita* em seus escritos: mesmo um capitalista bonzinho, entendia Marx, não poderia deixar de extrair mais-valia dos trabalhadores; trata-se da própria *lógica do capital*.

Mesmo entre seus discípulos, a esfera da discussão ética foi negligenciada. Alguns poucos pensadores, na esteira da “Escola de Budapeste” (a partir de Luckács), e da Escola de Frankfurt ensaiaram, certamente, uma reconsideração da crítica marxiana ao capitalismo, à luz de uma suposta ética implícita nos trabalhos de Marx. Outros, no entanto, propuseram uma reconstrução do materialismo histórico-dialético (Habermas, 1983), assimilando novas perspectivas.

Com *reviravolta lingüístico-pragmática* da filosofia no século XX, a exigência de uma discussão mais séria sobre os pressupostos da tradição marxiana também se fez sentir. Com isso, torna-se patente a necessidade de se esclarecer sobre os *critérios* que mobilizam a crítica social, e, sobretudo, como fundamentá-los a partir de Marx.

Ao conceber uma *eticidade alternativa* àquela proposta pelo modo de produção capitalista (Oliveira, 1993, 248-286), Marx assume uma perspectiva normativa, embora essa normatização seja *historicamente* concebida: o processo de superação do capital se pretende algo gestado a partir de contradições intrínsecas, o que significaria um modo peculiar de dever-ser, em caráter dito *revolucionário*.

direito natural a todo ser humano, enquanto *partícipe* do Bem absoluto. Daqui resulta a obrigação do respeito incondicional à pessoa humana. Tal afirmação não pode ser negada, sob pena de auto-contradição performativa. Assim, é preciso não confundir, no processo de fundamentação das sentenças, os tipos de racionalidade envolvidos: a ético-política (filosófica) e a hipotético-dedutiva (científica).

Essa normatização do histórico é também uma historificação do normativo: embora implicitamente se possa conceber que o modelo aristotélico de auto-realização, frente ao trabalho alienado, seja uma referência para essa norma (Oliveira,1993,250, n. 6), a questão ainda se põe: como fundamentar uma norma de auto-realização histórica? Em que sentido uma norma de auto-realização, ainda que a partir do “gênero humano”, pode ter a função de um *imperativo categórico*, a saber: “tu deves superar o trabalho alienado”? Como firmar um tal imperativo a partir do caráter eminentemente *histórico* das ações humanas? E como não avaliar senão *subjetivamente* os critérios que devem orientar as escolhas cruciais, inclusive aquela que propõe a superação do modo de produção capitalista?

Habermas propõe uma leitura da teoria marxiana enquanto tradução materialista da problemática transcendental. É nesse sentido que Oliveira também situa a perspectiva de Marx, em confronto com a tradição da filosofia moderna da subjetividade de Kant e Fichte.

Oliveira não defende todas as teses de Habermas; mas ele aceita especificamente a leitura que Habermas faz de Marx (Oliveira,1990,51-72).

A estratégia argumentativa de Habermas parece estranha e, até mesmo, forçada, a partir da perspectiva do próprio Marx. Entretanto, o mérito da abordagem de Habermas consiste em explicitar os pressupostos da teoria marxiana, no sentido de pôr a descoberto um programa que se pretende revolucionário e, paradoxalmente, permanece ingênuo quanto aos critérios normativos que devem legitimar a práxis revolucionária.

Comum a Hegel e a Marx é a tematização da *eticidade* (Espírito objetivo) constituidora da sociabilidade.

O homem se autoproduz através das objetivações que estabelecem a relação entre homem e natureza. É assim que, em Marx, é possível falar de uma “ontologia da sociabilidade”.

No quadro mais específico da crítica de Marx, a sua intenção básica será o processo de autovalorização do valor. Sua crítica “ontológica” significa aqui a tematização da realidade humana enquanto totalidade dos mecanismos de constituição da sociabilidade.

Na sociedade mercantil-capitalista, há uma inversão no processo de sociabilidade: o *capital* é posto como sujeito e o homem é pressuposto na sociedade capitalista. O homem é “pressuposto” no sentido de um “medium” na produção do valor. O “sujeito pressuposto” está implícito no processo de produção, e é a partir desse pressuposto da valorização do valor que Marx irá tematizar a sociabilidade alternativa. Por “sociabilidade alternativa” Oliveira entende aquela proposta por Marx: transparente nas relações dos homens entre si e com a natureza, sociabilidade livre que mantém o controle do planejamento e distribuição proporcional dos recursos advindos do trabalho, para suprir as necessidades humanas.

O controle social é, portanto, condição de possibilidade da auto-transparência. A sociabilidade alternativa deve fundamentalmente eliminar o “fetichismo da mercadoria” e instaurar uma nova configuração social.

Ora, segundo Oliveira, a sociabilidade alternativa não exime, mas, pelo contrário, repõe a questão sobre os princípios da ação que devem legitimar essa transformação.

Com isso, é preciso não esquecer que a Ética pretende fundamentar a práxis: no contexto de nossa discussão, ela levanta a pergunta sobre *por que* eu devo transformar as relações sociais sob o domínio do capital.

Essa legitimação por parte da reflexão ética é inevitável, se a teoria marxiana não se pretende *arbitrária*.

Esse caráter de fundamentação é, para Oliveira, o que especifica a atividade filosófica. Se o marxismo não quiser cair naquilo que, desde Hume, se conhece por “falácia naturalista” - a tentativa de se fundamentar *normas* que orientam a ação humana a partir de *fatos* – então, mais uma vez, o marxismo não pode prescindir da justificação racional de suas pretensões²¹.

O *idealismo objetivo* pretende fornecer uma resposta a esse problema, acerca da fundamentação de princípios éticos. Se as normas não podem ser extraídas de fatos, a alternativa seria situar o *dever* a partir de uma instância ideal²².

Essa instância ideal é chamada de *Absoluto*. As normas de ação teriam, portanto, como base de sustentação aquilo que a tradição religiosa chama de “Deus”. Para o idealismo objetivo, proposto por Oliveira, é possível distinguir uma *teologia racional* da *teologia revelada*, no sentido proposto pelas grandes religiões monoteístas. A teologia racional é *filosófica*, porque trata da *idéia de Deus*, enquanto instância absoluta de fundamentação dos princípios de pensar, falar e agir humanos.

É por isso que uma “ética materialista” carece de uma fundamentação normativa, e se torna refém da “falácia naturalista”: ela supõe poder indicar o que se deve fazer

²¹ Mais adiante, discuto esse ponto como central à crítica de Oliveira.

²² É preciso observar o seguinte: para o idealismo objetivo, as sentenças avaliativas são mais originárias que as sentenças normativas; o “dever”, portanto, tem por base uma hierarquia de bens e valores. É a partir dessa ordem objetiva que o idealismo propõe uma ética intencionalista-teleológica, em que o “bem” é critério para o “correto”.

(p.ex. superar o capitalismo) a partir de uma situação fática. Ainda que eu possa descrever o estado de miséria por que passa o trabalhador, isto por si não conduz à necessidade de romper com essa situação: o que se exige é um critério que legitime essa ação, que justifique argumentativamente a razão de superar o “sistema produtor de mercadorias”.

Dir-se-ia, talvez, que o próprio capitalista é obrigado a superar o mecanismo inexorável de exploração, porque cedo ou tarde o capitalismo irá entrar em completo colapso, devido à contradição interna, supostamente demonstrada por Marx.

O argumento central de um idealista objetivo, em confronto com essa tese, é a seguinte: ainda que Marx tenha razão contra seus críticos sobre a natureza exploratória do capital, resta intocada a questão propriamente ético-filosófica sobre a fundamentação racional da práxis revolucionária. A crítica à Economia Política certamente supõe uma ética implícita. Mas as premissas materialistas de sua proposta inviabilizariam uma crítica efetivamente radical ao modo de produção capitalista. A questão não é, portanto, a afirmação de que Marx tenha uma ética implícita, que caberia apenas explicitar.

Na verdade, mesmo que Marx tivesse se dedicado à tarefa, propriamente filosófica, de explicitar os pressupostos éticos de sua crítica à Economia Política, ainda assim, tal proposta, nos marcos de uma concepção materialista, não se furtaria à “falácia naturalista”.

Robert Kurz - e não apenas ele - não parece se dar conta dessa objeção de fundo, argumentaria Oliveira. Em geral, o marxista se imuniza contra uma crítica dessa natureza. Talvez esta seja ainda uma herança dos tempos de Lênin e Stálin, quando a teoria marxista deveria ser

resguardada, de todas as formas, contra as críticas ideológicas “pequeno-burguesas”. Entretanto, ao menos parcialmente, o próprio Marx seria responsável por essa compreensão. Em sua crítica a Hegel, ele acabou por considerar o todo da filosofia idealista como uma “superestrutura ideológica”, condicionada pela base material de produção da sociedade. É claro que essa crítica não se restringia nem à filosofia em geral nem ao idealismo em particular, mas tinha como objeto todo o produto “espiritual” dos diversos modos de produção na história da humanidade.

Não pretendo levantar aqui uma outra crítica à proposta de Marx, que certamente repercutiria sobre R. Kurz, acerca do *necessitarismo* econômico, inscrito em pelo menos algumas passagens dos escritos de Marx. Essa é uma discussão controversa e bastante ampla. Mas, se fosse constatada a tese do necessitarismo em Marx, creio que, a partir da avaliação de Oliveira, o deslocamento do eixo interpretativo de Kurz - isto é, das lutas de classes ao fetichismo da mercadoria - não significaria uma derrogação dessa crítica.

Kurz continua considerando (1) o capitalismo como intrinsecamente contraditório - uma tese não-filosófica - e propõe (2), em consequência, - uma afirmação eivada de pressupostos filosóficos - a superação do capital, do Estado etc.

Com efeito, o que Oliveira criticaria aqui não seria (1) mas (2), isto é, que se possa formular uma asserção normativa a partir outra asserção constatativa. Mas é claro que Kurz não aceitaria isso, porque uma análise da linguagem ética seria apenas um produto ideológico de uma crise da sociedade “sem sujeito”. Noutros termos, uma crítica “pequeno-burguesa”.

Não posso, é verdade, afirmar que Kurz consideraria aquilo que se tem chamado de “reviravolta lingüístico-pragmática”, de acordo com Oliveira, como mera expressão dessa crise. Não há, em seus escritos, um confronto a essa postura. Na verdade, ele nunca leva a sério essa discussão, ao contrário de Habermas. E, a meu ver, diz muito o fato de Kurz nunca ter dedicado uma crítica específica a Habermas, um autor não facilmente ignorável, para quem se propõe seriamente um confronto com as correntes filosóficas e sociológicas contemporâneas, à luz da tradição marxiana.

A leitura de Habermas da teoria marxiana pode, é claro, ser criticada, mas não ignorada. Uma análise da “teoria da ação comunicativa” poderia ser complementada por outra, mais especificamente filosófica, a saber: sua contribuição à fundamentação ético-discursiva.

Contudo, para M. Oliveira, a Ética do Discurso - seja na forma de Habermas ou na execução mais clara e filosoficamente mais consistente de K.-O Apel – não é capaz de responder adequadamente aos desafios éticos de nossos tempos, sobretudo no que diz respeito ao problema da *crise ecológica* (não posso aqui especificar o teor dessa crise, à luz de Oliveira).

De fato, a ética discursiva permaneceria uma ética da finitude, no sentido de que a instância de fundamentação é aqui o consenso intersubjetivo. Com isso, não se reconhece a estrutura objetiva, propriamente ética, que se concentra para além do acordo.

O idealismo objetivo propõe uma ética da infinitude, no sentido de que poderíamos e efetivamente encontraríamos, na História, princípios objetivos cujo fundamento é uma instância infinita, absoluta. O tópico atual sobre a luta por *direitos humanos* – um tópico, aliás, que permanece ambíguo

em Kurz - significa a capacidade de se discriminar quais direitos seriam fundamentais a todo ser humano e quais seriam expressões meramente culturais. Reconheceríamos, no processo histórico de avaliação de nossos valores propriamente humanos, direitos constitutivos de nosso ser.

Oliveira pretende apresentar uma “prova” dessa instância de fundamentação objetiva²³. Limito-me, aqui, a

²³ “Quando se trata, nos argumentos reflexivos, de tematizar os pressupostos necessários, o procedimento não é simplesmente o da contradição entre a dimensão proposicional numa situação de ato de fala contingente e determinada. Trata-se, aqui, do que V. Hösle chama de “contradição dialética”, que diz respeito a sentenças ou conceitos em si mesmos, e isso independentemente do fato de serem proferidos por um ser finito, ou seja, independentemente do ato de uma consciência finita. Assim, por exemplo, a sentença “existe verdade” é em si mesma reflexiva, ao contrário da sentença “penso, logo existo” que não fala sobre sentenças e, por isso, não é reflexiva; aqui apenas o ato é reflexivo. (Oliveira, 2002a, 145-146) A reflexão revela-se como necessária, uma vez que os princípios, enquanto princípios não podem ser deduzidos, isto é, demonstrados no sentido de uma dedução, sem que a dedução já os pressuponha e, ao mesmo tempo, não podem ser negados sem autocontradição. Por essa razão, argumentos reflexivos distinguem-se da dedução e da intuição, e seu específico é que nos faz captar o incondicionado, o sem pressupostos, e, por isso, absoluto; ou seja, os argumentos reflexivos nos fazem captar *pensamentos objetivos em uma razão objetiva, absoluta* [sic] (Oliveira, 2002 a, 146-147). [...] Assim, [...] trata-se de uma estrutura ineliminável, portanto, de um ser necessário que fundamenta a si mesmo reflexivamente. Ora, reflexividade e autofundamentação constituem a essência da subjetividade, a argumentação, a essência da razão, de tal modo que se deve falar de subjetividade absoluta e razão absoluta. (Oliveira, 2002a, 147). O ser ideal, o incondicionado e absoluto, é reflexividade e fundamentação absolutas e, nesse sentido, espírito absoluto (Oliveira, 2002 a, 148). Ele mesmo, enquanto razão absoluta que fundamenta a si mesma, é razão que fundamenta sua auto-afirmação, sua amabilidade

dizer que, para ele, o *argumento ontológico* é o cerne do idealismo objetivo²⁴. Com isso, segundo Oliveira, evita-se a acusação de “falácia naturalista”, por se tomar como ponto de partida da fundamentação a *idéia de Deus*, enquanto ser necessário e perfeitíssimo, e não qualquer ente finito ou mesmo a totalidade dos entes, como ocorre nas “provas cosmológicas”.

Retornando a Kurz, a pergunta se repõe: qual sua instância de fundamentação? Por que devo superar o capitalismo globalizado? É claro que Kurz não pretende enfrentar essas questões. Não é certamente seu objetivo, já que ele não se pretende elaborar um discurso filosófico, no sentido em que Oliveira o emprega aqui.

Mas a crítica que Oliveira apresentaria a Kurz não seria simplesmente externa. Com efeito, mesmo que as pretensões do idealismo objetivo sejam tomadas como equivocadas, nem por isso Kurz escaparia à “falácia naturalista”. Reconheço que essa crítica a Kurz excede os

originária, ou seja, seu valor intrínseco absoluto, que não tem fundamento intrínseco senão a si mesmo, sua bondade absoluta e fontal. Enquanto princípio, a esfera incondicionada é, então, a fonte de toda e qualquer amabilidade dos principiadados, ou seja, o fundamento absoluto de todo e qualquer bem [...] Nessa perspectiva, todo bem principiado é relativo e condicionado, porém, afirmado e buscado no horizonte do bem absoluto, isto é, em identidade e não-identidade com o bem absoluto. (Oliveira, 2002a, 152-154)” Com isso, Oliveira pretende vincular o argumento de fundamentação última à afirmação dos *Transcendentais* da tradição clássica (Verdade, Bem etc.).

²⁴ “O que significa dizer que a fundamentação última, enquanto tematiza, pela mediação de argumentos transcendentais, uma estrutura última que fundamenta a si mesma, é a “formulação transcendental” daquilo que, a partir de Kant, se chama o “argumento ontológico” da existência de Deus, que é o cerne da filosofia.” (Oliveira, 2002a, 147 n. 62).



limites do artigo em pauta, “Os perdedores globais”. Entretanto, ela não excede os *pressupostos* assumidos por Kurz na elaboração desse artigo, e seria a partir daqui que Oliveira formularia sua crítica.

Uma análise do texto de um autor, a partir de seus pressupostos, não é, ela própria, isenta de possíveis críticas. Mas essa estratégia argumentativa, apesar dos riscos, pode mostrar-se fecunda. No caso de Kurz, tal procedimento explicita aquilo que diferencia seu discurso do de outros autores, sobre o mesmo tema. De fato, uma crítica ao capitalismo globalizado tem sido elaborada por diversos intelectuais, até mesmo de modo mais pormenorizado. O que especifica a crítica de Kurz é que ela foi situada num todo mais abrangente, aquilo que ele chamou de “uma nova crítica social”. Em consequência, a crítica que ele formula à globalização da economia traz consigo certos pressupostos que, sob a perspectiva de Oliveira, de modo algum são fundamentados.

3. A “FALÁCIA NATURALISTA”

O cerne da objeção de Oliveira à crítica de R. Kurz à globalização econômica desemboca na discussão sobre a assim chamada “falácia naturalista”.

Ao formular essa objeção, Oliveira parece supor:

- 1) que Kurz certamente não fundamenta idealisticamente sua crítica e que
- 2) isto conduz à falácia naturalista.

Em primeiro lugar, é preciso indagar se (1) não seria uma exigência extrínseca à perspectiva de Kurz. Ora, Oliveira tem consciência disso. Como vimos, ele não está criticando o *modo* de Kurz articular alguma fundamentação. O que ele critica é, antes de tudo, a *ausência* de



fundamentação. A passagem a (2) é uma *reconstrução*, caso Kurz *pretendesse* uma fundamentação.

Mas com isso Oliveira supõe que Kurz *deva* ter uma fundamentação, o que marca precisamente sua crítica a Kurz.

Para tanto, podemos nos perguntar se Kurz (a) assumiria a *necessidade* de uma fundamentação de suas propostas e (b) se essa fundamentação se identificaria com aquilo que Oliveira entende por “fundamentação última”.

Ora, para Oliveira, (a) e (b) são irrelevantes, pois sua crítica a Kurz não se baseia naquilo que foi apresentado explicitamente, mas apenas em seus pressupostos.

Com base nessa reavaliação dos pressupostos de Kurz – sua *reconstrução*-, Oliveira afirma (2). Mas eu gostaria de observar que (a) e (b) não são, em si, irrelevantes, e que dependem exatamente daquilo que, para Oliveira, se *deve* entender por “fundamentação”.

Sobre (a): Kurz efetivamente não produz uma fundamentação ético-política. Mas disso não decorre que o tipo de fundamentação adequado seja, necessariamente, aquele proposto pelo idealismo objetivo.

Sobre (b): “fundamentação” deveria ser entendido, necessariamente, como “fundamentação última”?

Em segundo lugar, é preciso saber se (2) decorre necessariamente de (1). E isso nos conduz ao problema do que se deve entender por “falácia naturalista”.

Não há, nos escritos de Oliveira, uma crítica específica à falácia naturalista. Em consequência, torna-se difícil saber em que sentido ele entende esse argumento. Não é minha preocupação aqui saber o que E. G. Moore entendia por isso, quais suas objeções de fundo ao naturalismo e as circunstâncias históricas de sua produção

etc. Na verdade, há muitas interpretações possíveis para o que está em jogo nessa suposta “falácia”. Talvez a *lei de Hume* possa assumir a seguinte formulação: *de um enunciado não-normativo não se segue um enunciado normativo*. Com isso se procura evitar a vaga referência a “fatos”, como se, ao menos em certas interpretações, “normas” também não assumissem o caráter de “fatos”. Mas a restrição a “enunciados” não é menos confusa. Em todo caso, dizer que um enunciado normativo não se segue logicamente de um enunciado não-normativo em nada depõe contra o naturalismo, se o que estiver em pauta for uma lógica exclusivamente deôntica. Se os enunciados normativos ou não normativos forem considerados apenas como analíticos, em dados sub-sistemas lógicos, é realmente difícil perceber em que sentido um tal argumento possa servir como crítica ao naturalismo – supondo-se que Kurz advogue um naturalismo. Seria o caso de saber se Hume pretendia, com sua “lei”, algo tão amplo como parece supor Oliveira. Além disso, não é de modo algum claro que se possa identificar, sem reparos, concepções “materialistas” e “naturalistas”.

Oliveira parece entender que a crítica à falácia naturalista pode ser utilizada para todo tipo de fundamentação não-idealista, o que exigiria, segundo penso, uma maior especificação.

CONCLUSÃO

O confronto com a tradição marxiana não goza, atualmente, do mesmo interesse de outrora. Mas é inegável que a obra de Marx tem sido revisitada. Ela ainda suscita questionamentos.

A globalização da economia, com as conseqüências negativas acentuadas por essa tradição, foi apenas um tópico, entre outros, trabalhados por Robert Kurz.

Entretanto, esse tópico específico também se constituiu um acesso privilegiado, uma vez que ele envolve algumas das teses centrais de Kurz, embora ele pretenda enfrentá-lo com as propostas clássicas de resolução (superação do Estado etc.).

Ao fazê-lo, por outro lado, Kurz radicaliza ainda mais a concepção original de Marx, e despreza as formas tradicionais de luta política, supondo-as obsoletas. Com isso, ele assume uma postura realmente singular, que supõe não apenas um “angelismo” nas relações humanas pós-revolução, mas também a inatividade própria aos “homens sem qualidades”, como reconheceu candidamente Anselm Jappe, o que os torna reféns da “diabólica” estrutura fetichista do sistema produtor de mercadorias.

Uma certa reflexão idealista sobre esse ponto, no todo da obra de Kurz, revelaria certos limites em sua abordagem. Em si, o artigo “Os perdedores globais” não traz nada de substancialmente novo. Mas ele pode e foi situado em contraponto à avaliação de Oliveira.

Kurz desenvolve sua crítica à globalização econômica a partir de uma reavaliação da tradição marxiana. Ele distingue sua exegese da obra de Marx, em relação a outros intérpretes, ao tentar recuperar o “Marx esotérico” do “fetichismo da mercadoria”.

Ao repropor a crítica de Marx, nessa versão “esotérica”, Kurz também avalia seu potencial crítico frente aos desafios contemporâneos.

De um ponto de vista filosófico, segundo Oliveira, a proposta de Kurz seria bastante problemática. Aliás, a

releitura de Marx feita por ele em nada contribuiria para uma reflexão mais profunda sobre seus pressupostos éticos. Kurz permaneceria refém das críticas a partir de bases materialistas, tão caras à tradição marxista.

Para Manfredo Oliveira, a repercussão dessa inconsistência na fundamentação, expressa pela “falácia naturalista”, seria algo inegável.

A globalização da economia é uma realidade, um fato. A questão ética central consistiria em saber em que medida ela se legitima, isto é, se esse processo de globalização não traz conseqüências inaceitáveis para a pessoa humana. Se aceitarmos a tese segundo a qual a lógica estrutural do capital conduz a uma globalização da miséria e da exploração, ainda assim não se disse *por que devemos* romper com essa estrutura.

Kurz não fornece uma fundamentação ética para a sua crítica à globalização econômica. Eis o problema, à luz do idealismo objetivo defendido por Manfredo Oliveira.

Seria o caso de se perguntar se a proposta de fundamentação ético-política de Oliveira se sustenta. Sobre isso, apenas esbocei algumas dificuldades acerca de sua crítica a Kurz.

Enfim, uma avaliação projetiva sobre o que um autor diria sobre outro não é, necessariamente, um exercício inócuo. Ela nos ajuda a reavaliar nossas próprias convicções e ampliar, de modo consciente, o espaço possível de decisões. E isto inclui nossas escolhas político-econômicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, Ricardo. (1995) *Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. Cortez/Unicamp, São Paulo.

FAUSTO, Ruy. (2002) *Marx: Lógica e Política*. Tomo III. 34, São Paulo.

HABERMAS, Jürgen. (1983) *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Brasiliense, São Paulo.

HÖSLE, Vittorio. (1990) *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: transzendentalpragmatik, letztbegründung, ethik*. Verlag C. H. Beck, München.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (2004) *Dialética Hoje: lógica, metafísica e historicidade*. Loyola, São Paulo.

_____, (Org.). (2003) *Filosofia Política Contemporânea*. Vozes, Petrópolis, RJ.

_____, (2002a) *Desafios Éticos da Globalização*. Paulinas, São Paulo.

_____, (2002b) *O Deus dos Filósofos Modernos*. Vozes, Petrópolis, RJ.

_____, (Org.). (2000) *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Vozes, Petrópolis, RJ.

_____, (1996) *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. Loyola, São Paulo.

_____, (1995a) *Ética e Economia*. Ática, São Paulo.

_____, (1995b) *Ética e Práxis Histórica*. Ática, São Paulo.

_____, (1993a) *Sobre a Fundamentação*. Edipucrs, Porto Alegre.

_____, (1993b) *Ética e Sociabilidade*. Loyola, São Paulo.

_____, (1990) *A Filosofia na Crise da Modernidade*. Loyola, São Paulo.

KURZ, Robert. (1997) *Os Últimos Combates*. Vozes, Petrópolis, RJ.