

Benjamin, Foucault, Marx



Por **ALESSANDRO SIMONCINI***

Duas leituras diversas e complementares do primeiro livro de O capital

Este artigo examina a maneira como Benjamin e Foucault, a partir da leitura de diferentes páginas do primeiro livro de *O Capital*, trataram de modo diverso (mas complementar) o problema da sujeição dos indivíduos à moderna relação de capital. Tendo como pano de fundo as páginas clássicas em que Marx conduz o leitor ao “laboratório secreto da produção”, em *A sociedade punitiva* e em *Vigiar e punir* Foucault investiga genealogicamente a constituição do sujeito produtivo e os processos de “acumulação dos corpos” necessários à “acumulação do capital”.^[i]

Ao reler as conhecidas passagens marxistas sobre o fetichismo das mercadorias, em *Baudelaire* e em *Passagenwerk*, Benjamin reconstrói, ao contrário, uma arqueologia do moderno que analisa a maneira em que as mercadorias, com sua fantasmagoria e suas promessas de felicidade, visam imprimir a relação do capital na subjetividade individual e coletiva.^[ii]

Foucault e Marx

Como Etienne Balibar observou, o corpo a corpo de Foucault com Marx atinge sua intensidade máxima no início da década de 1970.^[iii] Entre 1971 e 1976 Foucault entra naquele “ciclo político ou de politologia” durante o qual sua concepção de poder “foi determinada em modo central [...] a partir de uma comparação com Marx”.^[iv] Contra o marxismo vulgar – mas também contra a teoria dos “aparelhos ideológicos do Estado”, de Althusser^[v] – naqueles anos Foucault reinterpreta a questão marxista da luta de classes, argumentando que “as redes da dominação e os circuitos da exploração se recobrem, se apoiam e interferem uns nos outros, mas não coincidem”.^[vi]

Para ele, o poder “atravessa todo o corpo social”, e é o conjunto das “relações de poder imanentes a um corpo social” que estabiliza a ordem de classe que ali se afirma.^[vii] Foucault chega a sustentar que “o poder é a luta de classes” e que esta corresponde a “tudo o que vivenciamos”.^[viii] A luta de classes se combate dentro de um “arquipélago de poderes diferentes” que enraízam a sociedade e fabricam microfisicamente aquele “sujeito produtivo” sem o qual nem a relação de capital nem a sua valorização^[ix] existiriam. Graças a uma relação de tipo instrumental com Marx,^[x] Foucault se dedica, então, a criar uma genealogia do “sujeito produtivo” composta de duas partes distintas: uma investiga a produção material de “corpos dóceis” na idade moderna, a outra analisa a gênese da moral proletária.

1.

Em uma entrevista de 1978, Foucault argumenta que uma das fontes principais de sua genealogia é o “segundo livro do *Capital*”.^[xi] Evidentemente, ele se referia ao segundo tomo da edição francesa, que contém a quarta seção do primeiro livro.^[xii] Aqui, nos capítulos XI e XIII, Foucault diz ter encontrado “análises historicamente concretas da gênese do capitalismo”.^[xiii] Vê na obra uma análise não jurídica da dominação, focada no poder materialmente “exercido pelo

proprietário de uma oficina”.^[xiv] A análise marxiana do poder investiga a sujeição material dos corpos dentro de um dispositivo – a fábrica – no qual, por meio da disciplina, “certo tipo de eficiência, certo tipo de atitude”^[xv] é produzido positivamente.

Nesse sentido, Foucault afirma que seu trabalho sobre a disciplina “ainda assim permanece intimamente relacionado ao que escreve Marx”.^[xvi] Na terceira parte de *Vigiar e punir: nascimento da prisão* – na qual investiga a produção de “corpos dóceis” e os processos de “acumulação dos homens” necessários para a “acumulação de capital”^[xvii] – ele sempre mantém em segundo plano a lição marxiana sobre a estreita interdependência entre “as mutações tecnológicas do aparato de produção, a divisão do trabalho e a elaboração de procedimentos disciplinares”.^[xviii] O que ele chama de “análise do problema da disciplina no exército e nas oficinas”, bem como as investigações de Marx sobre os problemas da divisão do trabalho realizadas por uma analogia que remete à tática militar, o guiam na genealogia do poder disciplinar.^[xix]

Com Marx, Foucault aprende que o comando capitalista precisa de toda uma tecnologia de poder para sujeitar a atividade dos trabalhadores. Em *Vigiar e punir*, ele cita uma passagem do capítulo XI do primeiro livro do *Capital* em que Marx escreve: “Assim como a força de ataque de um esquadrão de cavalaria ou a força de resistência de um regimento de infantaria diferem substancialmente das forças de ataque e de resistência desenvolvidas por cada cavaleiro ou soldado, do mesmo modo a soma mecânica das forças de cada trabalhador é substancialmente diferente do potencial social de força que se desenvolve quando muitos braços cooperam simultaneamente em uma mesma operação indivisa”.^[xx]

O que interessa para Foucault, como apontou Pierre Macherey, é a maneira como Marx apreende “os ‘mecanismos’ pelos quais o capital desenvolve sua autoridade sobre o trabalho, explorando a força de trabalho para melhorar a ‘produtividade’”.^[xxi] O controle sobre a “cooperação dos trabalhadores assalariados”, sobre sua “unidade como corpo produtivo global”, se dá mediante a microfísica disciplinar do comando capitalista, que visa capturar “a força produtiva específica da jornada de trabalho combinada” e subsumir a “força produtiva do trabalho social [que] deriva da própria cooperação”.^[xxii]

Para que isso seja possível, porém, os vivos, que tornam possível essa cooperação, devem “tornar-se sujeitos produtivos, totalmente imersos na “força de uma massa” (Marx), isto é, em um corpo coletivo fora do qual não têm mais realidade própria”.^[xxiii] Em outras palavras, Marx mostra que o capitalismo não produz apenas mercadorias, mas também sujeitos, pois sem a subjetividade dos trabalhadores faltaria a “fonte viva do valor”^[xxiv]: “a produção dos capitalistas e dos trabalhadores assalariados [...] é, portanto, um produto fundamental do processo de valorização do capital”^[xxv]. Sem a “constante perpetuação do trabalhador, [que] é condição *sine qua non* da produção capitalista”, o processo de valorização sequer existiria.^[xxvi]

Em continuidade a isso tudo, Foucault coloca “o problema da produção da força de trabalho, da ‘fabricação’ e da disciplina dos sujeitos que se trata de obrigar a trabalhar em posição subordinada dentro da manufatura e da indústria nascente”.^[xxvii] Polemizando com o jovem Marx, Foucault argumenta que o trabalho não é “a essência concreta do homem”.^[xxviii] Para que haja corpos dóceis e sujeitos produtivos, são necessárias “operações complexas por meio das quais os homens se encontram realmente [...] vinculados ao aparato de produção para o qual trabalham”.^[xxix]

Não é verdade – como sustenta a vulgata hegeliana-marxista – que o trabalho seja parte integrante da natureza humana e que o sistema capitalista seja simplesmente aquilo “que transforma este trabalho em lucro, sobrelucro ou mais-valia”. Pelo contrário, este mesmo sistema “penetra muito mais profundamente em nossa existência”: a produção do sujeito produtivo (o trabalhador) requer toda uma “rede institucional de sequestro” que – como um “sub-poder” ou um “infra-poder” – assume “a quase totalidade do tempo dos indivíduos” e a transforma em força útil.^[xxx]

Disseminadas socialmente em modo capilar, na modernidade as “instituições de sequestro” visam dobrar todos e cada um às relações de capital, fazendo “do tempo e do corpo dos homens, da vida deles, uma força produtiva”.^[xxxi] Seu propósito, segundo Foucault, é fazer com “que o tempo de vida se transforme em tempo de trabalho e que este, por sua vez, se

transforme em força de trabalho e que a força de trabalho passe a ser força produtiva”.^[xxxiii] Como resume Sandro Mezzadra, “o corpo operário é alvo eminente do poder disciplinar, porque a ‘força de trabalho’ nele contida deve ser transformada em ‘força produtiva’”^[xxxiii].

Na esteira de Marx, então, em *Vigiar e punir* Foucault mostra como a constituição dos sujeitos produtivos ocorreu historicamente por meio daquelas técnicas disciplinares que, tornando “úteis a multiplicidade cumulativa dos homens, aceleram o movimento e a acumulação do capital”.^[xxxiv] A partir do século XVII, as instituições do poder disciplinar – manufaturas, fábricas, escolas, exércitos, hospitais, prisões, famílias (que Foucault define como a “essencial, o ponto de articulação absolutamente indispensável para o funcionamento de todos os sistemas disciplinares” e “o ponto de conjunção e troca” entre um e outro dispositivo disciplinar^[xxxv]) – visaram a produção de corpos dóceis, sujeitos às normas e, portanto, facilmente sujeitáveis à relação de capital^[xxxvi]: corpos cuja “força ‘política’” deveria ser reduzida ao mínimo e cuja “força útil” deveria ser, ao contrário, maximizada.^[xxxvii]

Cúmplices foram a separação, a coordenação e o controle de multidões, cujo tempo, cujos gestos, cujas forças vinham progressivamente assumidas por um “esquema operacional que foi possível transferir facilmente dos grupos para submeter aos mecanismos da produção”. Mas para que o objetivo da constituição do sujeito produtivo fosse de fato alcançado era necessário que os indivíduos internalizassem a ética do trabalho.

2.

É no curso *A sociedade punitiva* que Foucault se dedica a uma genealogia dos processos de “moralização burguesa da vida operária”. Em 1973, estes processos apareceram-lhe como uma tática com a qual a burguesia combate a luta de classes – parte de uma mais extensa “guerra geral por meio da qual o poder é exercido” – visando produzir a alma dócil dos proletários para colocá-los eficaz e continuamente em trabalho.^[xxxviii]

Contra o marxismo tradicional, que concebia a moral como uma superestrutura ideológica, Foucault a entende como uma arma estratégica por meio da qual a burguesia busca garantir a força produtiva do trabalhador para a valorização do capital. Para que isso aconteça, porém, o corpo social deve ser protegido pelo corpo indisciplinado e imprevidente do trabalhador. Quer dizer, deve ser imunizado dos principais riscos que isso acarreta: o saque e a dissipação.

Com a progressiva afirmação da industrialização e da economia capitalista, os trabalhadores trabalham cada vez mais em contato direto com a riqueza burguesa (estoques, máquinas, matérias-primas, mercadorias). No início do século XIX, o risco crescente é de que a saqueiem ou a destruam: “do saque diário dos produtos armazenados até às grandes destruições coletivas dos maquinários, um perigo perpétuo ameaça [então] a riqueza investida nos equipamentos de produção”^[xxxix].

A ilegalidade popular, antes frequentemente tolerada, hoje é progressivamente criminalizada. Agora não são mais os destituídos, os mendigos e os vagabundos que assustam a burguesia, mas a classe trabalhadora “na medida em que trabalha”^[xl]: “A classe perigosa é a classe trabalhadora” – diz Foucault em diálogo silencioso com Louis Chevalier^[xli]. Para combater o risco de saque é necessário controlar o desejo dos trabalhadores, amarrá-los ao trabalho e moralizar a conduta deles. A polícia moderna e “a grande edificação do sistema penitenciário do século XIX”.^[xlii]

Em *A Treatise on the Police of the Metropolis* (1797), Patrick Colquhoun teoriza a primeira, estabelecendo alguns pilares da moralidade burguesa: o sistema penal deve ser fundado na moralidade, as leis penais devem opor-se ao próprio princípio da rebelião; “uma boa polícia” garante a ordem e a segurança mediante uma cuidadosa vigilância da moralidade dos cidadãos e “todo um conjunto de controles sobre a vida quotidiana”; seu alvo são as *lower classes*, os “maus sujeitos” que – com conspirações políticas e tramas na fábrica ou na cidade operária – colocam em risco o desenvolvimento do capitalismo e a ordem do Estado: o “agente essencial da moralidade”.^[xliii]

Em continuidade a esses princípios, o sistema penitenciário se autolegitimará como instrumento corretivo da natureza selvagem e instintiva da “classe inferior”: daqueles trabalhadores, isto é, que nos discursos da época muitas vezes se tornam os transgressores privilegiados do pacto social, os “inimigos do próprio corpo da riqueza” e da “sociedade em

geral”^[xliv]. A prisão será, então, “o fim do jogo de recompensas e punições [...] com que se procurou moralizar e penalizar a vida popular”: quem não aceita que o seu tempo de vida se torne “tempo de trabalho” trocado por um salário na relação de capital, pagará pela infração com o desconto de uma parte do único bem que possui: o “tempo de liberdade”^[xlv]. A “forma-prisão”, gêmea da “forma-salário”, é uma arma fundamental na “guerra dos proprietários contra os que não têm nada, dos patrões contra os proletários”.^[xlvi]

O risco de dissipação é ainda mais grave. O trabalhador que dissipa suas forças no ócio e no vício atenta, de fato, à força de trabalho enquanto tal, impedindo sua transformação em força produtiva e minando à raiz a acumulação de capital. Contra a recusa do trabalho surge, então, toda uma literatura moral de caráter burguês que condenará a intemperança e o alcoolismo, a imprevidência e a falta de parcimônia, os casamentos precoces e a turbulência, as paixões anárquicas e a rejeição da lei (ou da instrução e da formação), a falta de higiene e uso indevido do lazer, a devassidão e o nomadismo, o jogo, as festas e a preguiça.^[xlvii]

Essas formas de dissipação – argumenta um observador da época citado por Foucault – tornam a classe trabalhadora semelhante às “hordas bárbaras, indisciplinadas, esfarrapadas, saqueadoras de que eram compostos os exércitos há mil e duzentos anos”. É necessário, portanto, dominar os dissipadores, que não cessam de se opor à “sintetização da vida em trabalho produtivo” e de sabotar “a naturalização do trabalho como essência do homem”.^[xlviii] Os trabalhadores precisam de um suplemento de alma que garanta o “comportamento ético útil para a classe dominante”^[xlix].

O capitalismo industrial, de fato, precisa de “um trabalho enérgico, intenso, contínuo”: mais do que a qualificação técnica do trabalhador, ele precisa da “qualidade moral do trabalhador”.^[l] A vida popular deve, então, ser enquadrada dentro de um sutil “mecanismo de *penalização da existência*” que capilarize socialmente a instância de juízo,^[li] Para moralizar a má conduta trabalhadora, surgem novos dispositivos parapenais, como as medidas para o controle da embriaguez ou a obrigação da carteira de trabalho para apresentar de patrão em patrão (sob pena de prisão por vagabundagem).

Progressivamente, se impõe o princípio da poupança, que “deriva da necessidade dos patrões de tentarem prender a classe operária a um aparato de produção, de evitar o nomadismo operário”. Para Foucault, as cadernetas de poupança e os bancos de investimentos são, sobretudo, formas de enquadramento moral contra a dissipação. Todas essas técnicas de poder, surgidas na primeira metade do século XIX, acostumam os homens a naturalizar o trabalho e a transformar sua “energia explosiva em uma força de trabalho contínua e continuamente oferecida no mercado”.^[lii] Quer dizer, visam fabricar o sujeito produtivo que gera mais-valia, fazendo com que o tempo adquirido com o salário “possa ser integrado ao aparato de produção na forma de força de trabalho”.^[liii]

Ao politizar a crítica ao capitalismo e dialogando continuamente com os movimentos do início dos anos 1970, Foucault usa Marx para ir além da economia marxista. Retoma, então, a questão dos “elementos de coerção extraeconômica [...] constitutivos do modo de produção capitalista [...] que Marx havia analisado no que se refere à chamada acumulação originária”^[liiv]. “Um pouco como um marxista da “nova esquerda”, crítico ao mesmo tempo da socialdemocracia e do stalinismo”^[lii], Foucault mostra que o poder disciplinar e as estratégias de moralização da vida operária não são meros apêndices do sistema capitalista.

Não são sequer “a consequência interna de uma espécie de essência do capitalismo” e não derivam mecanicamente dos imperativos da valorização do capital^[livi]. Nas palavras de Sandro Chignola e Alessandro Pandolfi, visam a “transformação da multidão em força de trabalho”^[lvii]: desenvolvendo a função central de constituir os sujeitos produtivos e refreando a plasticidade da vida na relação de capital, caracterizam-se como “fábricas da força de trabalho”^[lviii]. Ou, se preferir – para retomar uma intuição de Christian Laval –, como “a priori históricos” do capitalismo e “instrumentos políticos” que garantam seu desenvolvimento.

Benjamin e Marx

Embora em *A sociedade punitiva*, Foucault tenha argumentado que “o lazer [...] é o modo pelo qual o ócio foi codificado, institucionalizado” e integrado “dentro de um sistema de consumo”, ele nunca colocou no centro de suas pesquisas a relação entre o sujeito e a mercadoria^[lxi]. Em seu curso no *Collège de France* de 1978-79, ele, de fato, se distanciará das teorias críticas que denunciavam “uma sociedade de padronização, de massa, de consumo, de entretenimento e assim por diante”^[lxi].

Está convencido de que o neoliberalismo – do qual enxerga com clarividência a hegemonia já iminente no Ocidente – quer uma “sociedade de empresa”, não “de supermercado”; submetida à “dinâmica da concorrência”, não “ao efeito-mercadoria”^[lxi]: formada por empreendedores de si mesmos, não de consumidores e espectadores. Estará, portanto, pouco interessado tanto nas famosas passagens de *O capital* de Marx sobre o fetichismo da mercadoria quanto nas grandes obras inacabadas de Benjamin, onde essas passagens são relidas para compreender a sujeição dos vivos à sociedade das mercadorias.

1.

Na década de 1930, Benjamin enfrenta um capitalismo que mostra saber “durar na catástrofe e entre um permanente estado de emergência”^[lxii]. Segundo uma fértil hipótese de Mario Pezzella, pergunta-se, então, o que leva os homens a “tolerar o desespero, a emergência, a crise do capital” e a se submeter “a novas formas de dominação”^[lxiii]. Para responder, Benjamin retoma a hipótese marxista segundo a qual “o valor não carrega escrito na testa aquilo que é”, mas “transforma cada produto do trabalho em um hieróglifo social”^[lxiv].

Em outras palavras, para durar “no decorrer e além das crises”, o capital deve praticar “uma transfiguração mágico-fascinante do valor de troca”^[lxv]. Para tanto, são necessárias “imagens oníricas” com as quais enraizar-se no inconsciente coletivo e gerar servidão voluntária ao seu movimento de abstração. Quer dizer, o valor deve embutir-se “de fetiches e de fantasmagorias que escondem sua desolação”^[lxvi]: para mergulhar “no corpo e na alma de seus sujeitos, deve reformular à sua maneira o desejo de felicidade deles”.

Para dar uma resposta ao enigma da servidão voluntária e da longa duração do capital, em *Passagenwerk* e em *Baudelaire* Benjamin retorna ao momento triunfal do capitalismo na Paris do Segundo Império. De fato, é aqui que a fantasmagoria da mercadoria levou progressivamente as massas a se identificarem com o “Um infinitamente etéreo e abstrato do dinheiro e do valor”^[lxvii]. E é aqui que, para “dar continuidade e renovar o materialismo histórico de Marx”, Benjamin investiga a potência efetiva do fetichismo da mercadoria, seguindo-o arqueologicamente “até na esfera onírica das consciências: nos sonhos e nas promessas que a mercadoria exposta nas vitrines sabia evocar com sua sedutora e deslumbrante exposição”^[lxviii].

Todos os objetos do *Passagenwerk* são reconduzidos ao “caráter fetichista da mercadoria” do qual Marx tinha falado no primeiro livro do *Capital*^[lxix]. Esse “caráter” encontra seu lugar de emergência nas Exposições Universais, que Benjamin define como “uma escola em que as multidões, violentamente excluídas do consumo, se permeiam do valor de troca das mercadorias, até identificar-se com ele”^[lxx]. “Lugares de peregrinação ao fetiche da mercadoria”, as Exposições tornam-se as “incubadoras” de “uma fantasmagoria na qual o homem entra para deixar-se distrair” gozando assim “de sua alienação de si e dos outros”.

Benjamin retoma aqui a intuição marxista segundo a qual na Modernidade a mercadoria se tornou uma coisa “sensivelmente supersensível” – “cheia de sutileza metafísica”^[lxxi] –, e a desenvolve mostrando como ela sabe irradiar profundamente no terreno cultural ativando novas mitologias. Para Benjamin, não interessa apenas a metafísica da mercadoria, mas também sua microfísica. Como Adorno, de fato, considera central a maneira pela qual o fetichismo da mercadoria se torna socialmente efetivo e “produz consciência”^[lxxii].

Com efeito, é graças à produção de subjetividade que – abstraindo “precisamente do fato de produzir mercadorias” – a sociedade da mercadoria pode ocultar sua *misère*, impor-se como *segunda natureza* e fixar no mito sua aparência^[lxxxiii]. A fantasmagoria da mercadoria – que permite esconder o laboratório secreto da produção onde “a real, terrena força de trabalho dos vivos” é explorada todos os dias – encontra seu terreno escolhido no grande magazine: a “última calçada” do *flâneur*, aquele em que o próprio *flânerie* se torna “funcional para vendas”^[lxxxiv].

Para aumentar as vendas são necessários os “caprichos teológicos”^[lxxxv] da mercadoria, que – transmitindo a axiomática do valor abstrato – se refletem “no mesmo espírito em que a publicidade [...] começa a apresentar seus artigos”^[lxxxvi]. A publicidade concretiza a intuição marxista segundo a qual a mercadoria “não se limita a ter os pés no chão; face a todas as outras mercadorias, apresenta-se, por assim dizer, de cabeça para baixo, e da sua cabeça dura saem as fantasias mais fantásticas do que se ela comesse a dançar”^[lxxxvii]. As fantasias da mercadoria e seus caprichos teológicos determinam “as modas dos significados”, que “mudavam quase tão rapidamente – escreve Benjamin – como agora muda o preço das mercadorias. E, de fato – acrescenta –, significado quer dizer para a mercadoria: preço”^[lxxxviii].

“Preço” refere-se ao reino do valor abstrato, cujo domínio sobre os sujeitos é mediado pela fantasmagoria da mercadoria: pelas imagens oníricas com as quais a coletividade tenta “transfigurar a imperfeição do produto social, bem como os defeitos do sistema produtivo social”^[lxxxix]. A fantasmagoria prefigura “uma felicidade que atrai o desejo” e promete um imaginário “fim da história, da dor e da exploração”^[lxxx]. No entanto, esta “utopia do capital” não pode cumprir o que promete, porque “adia a realização do desejo para a próxima mercadoria, para a posterior expansão do capital, confirmando e expandindo suas relações de produção e a servidão do trabalho abstrato”^[lxxxi].

Nesse sentido, para Benjamin, a fantasmagoria não se limita a mascarar o valor, mas é sua “expressão direta”^[lxxxii]. Não há redenção possível no universo capitalista moderno. Para Benjamin, aliás, toma forma “a eternidade do inferno”, já que “a face do mundo nunca se transforma precisamente no que constitui o novo [que] permanece o mesmo em todos os aspectos”. Sob o peso do fetichismo da mercadoria – que é “o *leveller* nato” –, a humanidade está condenada a exercer “o papel dos condenados”, porque o novo da mercadoria é “tão pouco capaz de fornecer uma solução libertadora quanto o é uma nova moda para renovar a sociedade”^[lxxxiii].

Assim, “a consciência coletiva cai em um sono cada vez mais profundo”^[lxxxiv]. Para Benjamin, o capitalismo não apenas racionalizou o mundo. Também o envolveu em um “novo sono lotado de sonhos”, capaz de reativar “forças míticas”^[lxxxv]. Não sem resistência, a coletividade sonhadora foi assim sujeitada à relação de capital. Na reinterpretação benjaminiana das páginas marxistas sobre o fetichismo, a mercadoria não é apenas o véu ideológico da exploração econômica ou o “índice do sofrimento do trabalho humano no processo de produção”^[lxxxvi].

É também, e sobretudo, uma “imagem de desejo” que promete felicidade e “dirige-se a um reino que acolha em si o livre jogo das faculdades humanas”^[lxxxvii]. Quer dizer, contém “enganos capitalistas” e “aspirações utópicas”^[lxxxviii]. Para Benjamin, portanto, não se trata tanto de desvendar “o conteúdo de verdade oculto da mercadoria fetichizada”, mas de redimir seu elemento onírico^[lxxxix]. O *Passagenwerk* quer contribuir para despertar a coletividade sonhadora do longo sono capitalista, libertando sua aspiração para felicidade das garras do valor de troca. Por esse motivo, pode ser lido como “a versão marxista da *Bela Adormecida*”^[xc].

2.

Em uma carta de agosto de 1938, Benjamin escreve a Horkheimer que um dos temas em que será centrada a segunda parte de seu Baudelaire é o “ingresso da massa das grandes cidades na nova literatura”^[xci]. Na verdade, ele analisa *O Homem da multidão* de Edgar Allan Poe e retoma o tema do *flâneur*, aqui identificado justamente com o homem da multidão^[xcii]. Benjamin segue o *flâneur* bem dentro de “um grande magazine lotado”, onde “perambula no labirinto da

mercadoria como costumava perambular naquele da cidade^[xciii].

Seu vaguear ocioso é pego aqui na espiral do valor. “À mercê da multidão”, “partilha a situação das mercadorias”: uma particularidade da qual não é consciente, mas que, em todo o caso, “o invade como uma droga capaz de o compensá-lo de muitas humilhações^[xciv]. Na multidão, mercadoria vira droga: por isso em torno dela ressoa “a maré de clientes^[xcv]. Como moscas, eles parecem atraídos pela “alma da mercadoria a que Marx se refere jocosamente sempre que necessário” – escreve Benjamin^[xcvi]. Para Marx, a mercadoria está “sempre pronta para fazer troca não só da alma, mas também do corpo com qualquer outra mercadoria^[xcvii].

Benjamin segue a intuição. Se a alma da mercadoria existisse – escreve ele – “seria a mais empática que já tenha existido no reino das almas. Porque deveria ver em cada um o cliente em cujas mãos e em cuja casa quer acomodar-se^[xcviii]. Não apenas o comprador se identifica, então, com a mercadoria, mas, como em uma espécie de êxtase fusional, a mercadoria também “se identifica com o comprador^[xcix]. Com sua potência extática e empática – argumenta Benjamin com Baudelaire (aqui identificado justamente com a mercadoria) –, ela pode se animar e penetrar “a seu talento” em qualquer lugar: “na máscara de qualquer um^[cl].

Sabe, porém, também ser antipática. Ela não se identifica com o “pobre diabo que passa diante de uma vitrine de coisas bonitas e caras^[cli]. Na verdade, se diverte em parecer-lhe como um “fetiche^[clii] evasivo. Como na analogia religiosa desenvolvida por Marx em *O Capital*, a mercadoria torna-se, assim, “um objeto cujo caráter material é transfigurado e honrado por uma tribo^[cliii]. Com devoção, a multidão de fiéis se dispõe a adorá-la como um ídolo^[cliv].

Também em Baudelaire – foi Benjamin quem o escreveu expressamente para Horkheimer – o “caráter de fetiche da mercadoria”, portanto, desempenha um papel conceitualmente central^[clv]. A mercadoria “domina os próprios homens” que a produzem – escreve o filósofo citando Otto Rühle: “uma vez que tenha escapado das mãos de seu produtor” adquire “uma objetividade espectral e conduz vida própria^[clvi]. Sob seu domínio – tinha argumentado Marx – a “relação social determinada entre os homens” assume “a forma fantasmagórica de uma relação entre as coisas^[clvii]: “em vez de controlar sua produção material, os homens são controlados por ela; eles são governados por seus produtos que se tornaram independentes, assim como acontece na religião^[clviii]. Em posição de fetiche, a mercadoria age, então, “de acordo com suas próprias leis, como um ator em um palco quimérico^[clix].

Marx mostra que o desenvolvimento do capitalismo moderno faz da mercadoria a estrutura dominante^[clxi]. Benjamin acrescenta que a “massa de clientes criada pelo mercado” confirma o papel do novo ídolo: aumenta seu charme gerando a “embriaguez religiosa das grandes cidades”, cujo verdadeiro e “desconhecido sujeito” é justamente a mercadoria^[clxii].

No *Le spleen de Paris* de Baudelaire, Benjamin lê a analogia entre a mercadoria e a prostituta: como esta, a mercadoria “se doa inteira, poesia e caridade, ao imprevisto que de repente se mostra, ao desconhecido que passa. Em uma espécie de “santa prostituição da alma” – escreve Benjamin – a mercadoria torna-se ao mesmo tempo deusa e prostituta^[clxiii]. Seu templo é o grande magazine. Aqui amadurece “o elemento circense e espetacular do comércio” e “pela primeira vez na história os consumidores começam a se sentir massa^[clxiv]. Então, o ambiente humano “assume, com cada vez mais evidência, a expressão da mercadoria” e “a propaganda está prestes a mascarar com seu brilho o caráter de mercadoria das coisas^[clxv].

Como Marx em *O Capital*, Benjamin lê o fetichismo da mercadoria como uma forma de disciplinamento social. Destaca, portanto, sua capacidade de dissimular a real essência do comando do capital e de naturalizar o caráter determinado e social do trabalho humano. Mostra como, no Moderno, a mercadoria se torna “uma forma necessária de percepção da realidade dentro da sociedade^[clxvi]. O fetichismo parece ser para ele o segredo que a sociedade do capital não pode revelar. Por meio do fetichismo da mercadoria – Benjamin argumenta com Karl Korsch – “as efetivas relações sociais fundamentais”

são removidas do inconsciente coletivo^[cxxv]. Os ideais burgueses de liberdade e igualdade formal (e de “livre” venda da “mercadoria força-trabalho”) são o resultado desta remoção: são “as representações relacionadas ao fetichismo da mercadoria”^[cxxvii]. “O fetiche-mercadoria – escreve Benjamin – se move em um *Juggernaut*, a carruagem do Deus Shiva, que achata tudo sob suas rodas [e] torna tudo igual”^[cxxviii]. É o movimento perpétuo do valor abstrato que gera a igualdade formal. Esta funciona como “droga”, como a fantasmagoria da mercadoria da qual o sujeito extrai aquela “particular *ivresse religieuse des grandes villes*, que nada mais é do que a embriaguez da identificação com o próprio fetiche”^[cxxix].

A teologia da mercadoria leva, assim, os fiéis a internalizar seu comando, buscando sujeitá-los “à abstração constitutiva do capital”^[cxxx]. Sob o domínio do deus invisível do valor, “o trabalho existe apenas como trabalho assalariado”^[cxxxi]. E, não tendo “nenhuma propriedade além de sua força-trabalho” – Benjamin argumenta com Marx –, o trabalhador torna-se “o escravo dos outros homens que se transformaram em proprietários das condições materiais do trabalho”^[cxxxii].

Em *Passagenwerk* e em *Baudelaire*, Benjamin analisa o capital como dispositivo de produção do valor econômico e da ordem simbólica. Para ele, como para Marx, “o universo econômico e o universo simbólico são uma coisa só”^[cxxxiii]. Entre estrutura e superestrutura não há relação de subordinação, mas de “expressão”: a segunda exprime a primeira e ambas produzem os sujeitos do capital^[cxxxiv]. A ordem simbólica não é o “ornamento ideológico” da estrutura econômica, mas é o que permite as formas do capital de enraizarem-se “nos corpos e na psiquê, pré-formando e condicionando seus modos de expressão, determinando os limites e possibilidades de percepção”^[cxxxv]. Apenas a adesão inconsciente à ordem simbólica do capital pode gerar servidão voluntária e “os fantasmas são para isso tão necessários quanto os parafusos das máquinas”^[cxxxvi].

Conclusão

A partir da leitura de *O capital*, Foucault e Benjamin abordam de maneira diferente a genealogia da sujeição dos indivíduos à moderna relação do capital. As profundas diferenças entre as duas análises não impedem a convergência delas para uma crítica bem estruturada da modernidade.

Por um lado, a genealogia foucaultiana mostra o modo como o biopoder disciplinar e as estratégias moralizantes constituíram o sujeito produtivo, subjugando-o ao regime salarial e à acumulação capitalista; por outro lado, a arqueologia benjaminiana analisa o papel do dispositivo onírico e fantasmagórico do capital na subsunção do desejo dos vivos ao ídolo da mercadoria e à abstração do valor. Na modernidade, tentando alinhar as condutas subjetivas aos *desejos* do capital, os dois dispositivos marcharam juntos.

É por isso que devem ser analisados juntos. Em um tempo em que a máquina de valorização tende à plena subsunção da *bios*, e o fetichismo da mercadoria se estende em escala global graças aos “objetos inteligentes” que inovam “as formas de governo das condutas e de gestão das populações”^[cxxxvii], atualizar as análises de Foucault e de Benjamin – como a grande lição marxista da qual derivam – torna-se importante. O que está em jogo é a elaboração de um pensamento crítico à altura dos tempos, capaz de conceituar a maneira em que os *novos* sujeitos do capital são materialmente produzidos.

Trata-se de sujeitos cujas formas de vida – como Alain Brossat observou recentemente ao atualizar a lição de Benjamin – são constituídas cada vez mais mediante o *medium* daqueles produtos tecnológicos de última geração que, como os *smartphones*, formatam permanentemente nossa percepção e nossa sensibilidade. A interação com esses “fetiches inteligentes” é muito diferente daquela com que se relacionava com “um carro bonito ou com uma cafeteira elétrica”^[cxxxviii]. Na verdade, não são meros objetos, mas “constituem a ampliação de nós mesmos”: são “elementos da nossa subjetividade, extensões da nossa memória, do nosso sistema relacional”^[cxxxix].

Para proceder às suas críticas, então, não é necessário considerá-los “objetos do diabo”, é antes necessário resistir às “estratégias políticas e comerciais que os implantam como vetores de uma nova forma de servidão voluntária (e eufórica) e de novas formas de *sonambulismo* social”^[cxxx]. Por isso – como mostraram Thomas Berns e Antoinette Rouvroy, retomando

algumas preciosas ferramentas conceituais da caixa foucaultiana – é necessário investigar a fundo os dispositivos de “governamentalidade algorítmica” por meio dos quais o novo capitalismo aprofunda a extração de valor da própria vida dos sujeitos, e não mais apenas de seus corpos produtivos^[cxxxii].

Com a ressalva de que essa forma específica de governo dos vivos visa, acima de tudo, dirigir condutas da rede sem recorrer às disciplinas, à censura ou à coerção. Precisamente enquanto os sujeitos se sentem livres e autônomos, de fato, na rede a governamentalidade algorítmica reduz sua subjetividade a uma pluralidade de fractais a serem perfilados, remontando-a, em seguida, em pacotes de “dados infra-individuais, insignificantes em si mesmos”, mas ricos em valor econômico^[cxxxiii].

***Alessandro Simoncini** é professor na Università per Stranieri di Perugia. Autor, entre outros livros, de *Governare lo sguardo. Potere, arte, cinema tra primo Novecento e ultimo capitalismo*(Aracne).

Traduzido por **Juliana Hass**.

Notas

[i] FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975, p. 257. Tradução italiana Tarchetti, A. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975). Torino: Einaudi, 1976, p. 240.

[ii] BENJAMIN, W. *DasPassagenwerk*. FranhfurtamMain: SuhrkampVerlag, 1982. Tradução SOLMI, R. et al. I “Passages” di Parigi. Torino: Einaudi, 2002.

AGAMBEN, G.; CHITUSSI, B.; HÄRLE, C.-C. (a cura di). *Baudelaire Charles. Un poeta lirico nell’età del capitalismo avanzato*. Vicenza: Neri Pozza, 2012.

[iii] BALIBAR, E. L’anti-Marx de Foucault. In: LAVAL, C.; PALTRINIERI, L.; TAYLAN, F. *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015, pp. 86 e ss. Cfr.

ELDEN, S. A More Marxist Foucault?. In: *HistoricalMaterialism*, 23, 2015, pp. 149-168.

[iv] Ivi, p. 88.

[v] Cfr. PALLOTTA, J. L’effetAlthusser sur Foucault: de la société punitive à la théorie de la reproduction. In: LAVAL, C.; PALTRINIERI, L.; TAYLAN, F. *Marx & Foucault*, cit., pp. 129-142 e BALIBAR, E. Lettre à l’éditeur du cours. In: FOUCAULT, M. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France, 1971-1972*. Paris: Gallimard-Seuil, 2015, pp. 285-290.

[vi] Questions à Michel Foucault sur la géographie. In: *Hérodote*, I, 1976, pp. 71-85, agora In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, Paris: Gallimard, 2001, vol. II, p. 35. Tradução FONTANA, A.; PASQUINO, P. Domande a Michel Foucault sulla geografia. In: FOUCAULT, M. *Microfisica del potere. Interventi politici*. Torino: Einaudi, 1977, p. 156.

[vii] Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge (juillet 1977). In: *Question Marx*, junho 2011, online, pp. 12 e 7.

[viii] Ivi, p. 8. Sul punto cfr. Laval, C. La productivité du pouvoir. In : LAVAL, C.; PALTRINIERI, L.; TAYLAN, F. *Marx & Foucault*, cit., p. 33.

[ix] FOUCAULT, M. Les mailles du pouvoir (1976). In: *Id., Dits et écrits*, cit., vol. II, 2001, p. 1006.

[x] Cfr. LAVAL, C. *La productivité du pouvoir*, cit., pp. 33 e ss.

[xi] FOUCAULT, M. “Considerazioni sul marxismo, la fenomenologia e il potere (1978)”. In: *Micromega*, 2, 2014, p. 115.

[xii] Sull’errore di Foucault cfr. LEONELLI, R. M. “L’arma del sapere. Storia e potere tra Foucault e Marx”. In: *Id. (a cura di). Foucault-Marx. Paralleli e paradossi*. Roma: Bulzoni, 2010, pp. 113-142 e *Id. “Foucault lecteur du Capital”*. In: LAVAL, C.; PALTRINIERI, L.; TAYLAN, F. *Marx & Foucault*, cit., pp. 59-70.

[xiii] FOUCAULT, M. Considerazioni sul marxismo, cit., p. 115.

[xiv] *Id., Les mailles du pouvoir*, cit., p. 1006.

[xv] *Ibidem*, su cui cfr. LAVAL, C. *La productivité du pouvoir*, cit., p. 33.

- [xvi]FOUCAULT, M. *Considerazioni sul marxismo*, cit., p. 115.
- [xvii] Id., *Sorvegliare e punire*, cit., p. 240.
- [xviii]Ivi, pp. 240-241.
- [xix] Id., *Les mailles du pouvoir*, cit., p. 1006.
- [xx]FOUCAULT, M. *Sorvegliare e punire*, cit., p. 179; MARX, K. *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Band I*, 1867. Tradução Delio Cantimori. *Il capitale*, Libro I (2). Roma: Editori Riuniti, 1973, p. 22.
- [xxi]MACHEREY, P. "Le sujet productif". In: *La philosophie ausens large*, 15 maggio 2012, on line. Tradução Gianfranco Morosato. *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*. Verona: Ombre corte, 2013, p. 80.
- [xxii]MARX, K. *Il Capitale*, I (2), cit., pp. 28-29 e p. 26. Sobre o tema cfr. Mezzadra, S. *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*. Roma: Manifestolibri, 2014, pp. 89-93.
- [xxiii]MACHEREY, P. *Il soggetto produttivo*, cit., p. 70.
- [xxiv]MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857-58)*. Tradução Enzo Grillo. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. Firenze: La nuova Italia, 1978, vol. I, p. 280
- [xxv]Ivi, vol. II, p. 145.
- [xxvi] Id., *Il capitale*, I (3), cit., pp. 14-15. Sobre o ponto cfr. CHIGNOLA, S. *Foucault oltre Foucault. Una politica della filosofia*. Roma: Derive approdi, 2014, pp. 45-70; MEZZADRA, S.; NEILSON, B. *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*. Bologna: Il Mulino, 2013, pp. 240-250; MEZZADRA, S. *Nei cantieri marxiani*, cit., pp. 58 e ss.
- [xxvii]MEZZADRA, S. "Cattiva condotta in forma operaia". In: *Il manifesto*, 11 febbraio 2014. Sobre o tema cfr. BRION, F. "Foucault avec Marx: généalogie de la force de travail". In: Id., "Cellules avec vue sur la démocratie". In: *Culture & Conflits*, 94-95-96, 2014, pp. 135-201.
- [xxviii]FOUCAULT, M. *La vérité et les formes juridiques*. In: Id., *Dits et écrits*, cit., vol. I, p. 1489. Tradução Lucio d'Alessandro, *La verità e le forme giuridiche*. Napoli: La città del sole, 2007, p. 148.
- [xxix]Ibidem.
- [xxx]Ivi, p. 141.
- [xxxi]Ivi, p. 146.
- [xxxii]Ibidem. Cfr. CHIGNOLA, S. *Foucault oltre Foucault*, cit., p. 65 e ss. e Id., *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*. Roma: Derive approdi, 2018, pp. 121-124.
- [xxxiii]MEZZADRA, S. *Cattive condotte*.
- [xxxiv]FOUCAULT, M. *Sorvegliare e punire*, cit., p. 240.
- [xxxv] Id., *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris: Gallimard-Seuil, 2003, p. 82. Tradução Mauro Bertani. *Il potere psichiatrico*. Milano: Feltrinelli, 2004, p. 86, sobre o qual cfr. IOFRIDA, M. D. Melegari, *Foucault*. Roma: Carocci, 2017, pp. 161-166.
- [xxxvi]Sobre o tema cfr. LEGRAND, S. *Les normes chez Foucault*. Paris: Presse Universitaire de France, 2007, pp. 81-104.
- [xxxvii]FOUCAULT, M. *Sorvegliare e punire*, cit., p. 241.
- [xxxviii]FOUCAULT, M. *La società punitiva*, cit., p. 244. Cfr. Também Id. "Le jeu de Michel Foucault". In: *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001, vol. II, n. 206, p. 307. Sobre o ponto cfr. NICOLI, M.; PALTRINIERI, L. "Qu'est-ce qu'une critique transformatrice? Contrat psychologique et normativité d'entreprise". In: LAVAL, C. PALTRINIERI, L. TAYLAN, F. *Marx & Foucault*, cit., pp. 329-333 e NIGRO, R. "Communiste nietzschéen. L'expérience Marx de Foucault". In: ivi, pp. 71-83.
- [xxxix]FOUCAULT, M. *La società punitiva*, cit., p. 275.
- [xl]Ivi, 188.
- [xli]Ibidem. Sobre o ponto cfr. HARCOURT, B. *Situation du cours*, cit., p. 198, nota 8 e PANDOLFI, A. "Le pene dei poveri. Delinquenti e proletari nella genealogia foucaultiana della penalità moderna". In: *Quaderni materialisti*, 15, 2018, p. 123, n.

10.

[xlii] FOUCAULT, M. *La società punitiva*, cit., p. 178.

[xliii] Ivi, pp. 124-125.

[xliv] Ivi, p. 178.

[xlv] FOUCAULT, M. *La società punitiva*, cit., p. 83.

[xlvi] Ivi, p. 35.

[xlvii] Cfr. Ivi, pp. 203-217 onde Foucault analisa os seguintes textos: GRÜN, A. *De la moralisation des classes laborieuses*. Paris: Guillaumin, 1851, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95627q/f10.image>; THOUVENIN, J.-P. "De l'influence que l'industrie exerce sur la santé des populations dans les grands centres manufacturiers". In: *Annales d'hygiène publique*, 36, 1846; CHEVALIER, M. *De l'industrie manufacturière en France*. Paris: Jules Renouard, 1841.

[xlviii] NICOLI, M. PALTRINIERI, L. "It's still day one. Dall'imprenditore di sé alla start-up esistenziale". In: *Aut-aut*, 376, 2017, p. 91.

[xlix] Id., *Qu'est-ce qu'une critique transformatrice?*, cit., p. 331. Cfr. também EWALD, F. *L'État Providence*. Paris: Grasset, 1986, cit., p. 120.

[l] FOUCAULT, M. *La società punitiva*, cit., p. 210.

[li] *Ibidem*.

[lii] *Ibidem*.

[liii] Ivi, p. 247. Um ponto, este, bem evidenciado também em AMENDOLA, A. "Produzione di merci/produzione di soggettività". In: GIORGI, C. (a cura di) *Rileggere il capitale*. Roma: Manifestolibri, 2018, pp. 185-196.

[liv] MEZZADRA, S. *Cattiva condotta in forma operaia*, cit., mas cfr. também TAYLAN, F. "Une histoire 'plus profonde' du capitalisme". In: LAVAL, C. PALTRINIERI, L. TAYLAN, F. *Marx & Foucault*, cit., p. 20-28.

[lv] MELOSSI, D. "Carcere e fabbrica quarant'anni dopo: Penalità e critica dell'economia politica tra Marx e Foucault". In: D. Melossi, PAVARINI, M. *Carcere e fabbrica*. Bologna: Il Mulino, 2018, p. 27.

[lvi] LAVAL, C. *La productivité du pouvoir*, cit., p. 38.

[lvii] CHIGNOLA, S. "Foucault, Marx: le corps, le pouvoir, la guerre". In: LAVAL, C. PALTRINIERI, L. TAYLAN, F. *Marx & Foucault*, cit., p. 58.

[lviii] PANDOLFI, A. "Foucault, biopotere, biopolitica e egemonia". In: *Materialismo storico*, 1, 2017, pp. 206-211.

[lix] FOUCAULT, M. *La società punitiva*, cit., p. 206.

[lx] Id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard-Seuil, 2004; Tradução Mauro Bertani e Valeria Zini. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Milano: Feltrinelli, 2005, p. 131.

[lxi] Ivi, p. 130.

[lxii] PEZZELLA, M. *Insorgenze*. Milano: Jaca Book, 2014, p. 159.

[lxiii] Ivi, pp. 159-160.

[lxiv] MARX, K. "Il Capitale", I (1), cit., p. 87, cit. In: BENJAMIN, W. *I passages*, II, cit., p. 729.

[lxv] PEZZELLA, M. *Insorgenze*, cit., p. 160.

[lxvi] Ivi, p. 165.

[lxvii] Ivi, p. 165. Sobre ponto cfr. também WITTE, B. *Topographiender Erinnerung: zu Walter Benjamins Passagen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, pp. 115.

[lxviii] BALDI, M. DESIDERI, F. *Benjamin*. Roma: Carocci, 2010, p. 80.

[lxix] MARX, K. *Il Capitale*, I (1), cit., pp. 84-97. Benjamin familiariza como tema em 1924 por meio da *Storia e coscienza di classe*, de Lukács. Cfr. LÖWY, M. "Walter Benjamin critique de l'acivilisation". In: BENJAMIN, W. *Romantisme et critique de*

la civilisation. Paris: Payot, 2010, p. 11. Segundo Tiedemann, o filósofo Berlinense legerá aprofundamente o primeiro livro do *Capital* só em 1935, após as críticas de Adorno ao primeiro *Exposésu Parigi, la capitale del XIX secolo*. TIEDEMANN, R. *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 24 e Id., *Introduzione*. In: BENJAMIN, W. *I passages*, I, cit., p. XXII. Sobre a relação entre Adorno e Benjamin, cfr. pelo menos PEZZELLA, M. *Insorgenze*, cit., pp. 183-200; BALDI, M. DESIDERI, F. *Benjamin*, cit., pp. 147-154 e DESIDERI, F. *Il fantasma dell'opera*. Genova: Il Melangolo, 2002, pp. 126-132; CHITUSSI, B. *Immagine e mito. Un carteggio tra Benjamin e Adorno*. Milano: Mimesis, 2010.

[lxx] BENJAMIN, W. *I passages*, I, cit., p. 24.

[lxxi] MARX, K. *Il capitale*, I (1), cit., p. 84.

[lxxii] ADORNO, T. W. "Lettera a Benjamin del 2-4 agosto 1935". In: BENJAMIN, W. *I «passages»*, II, cit., p. 1096.

[lxxiii] BENJAMIN, W. *I «passages»*, II, cit., p. 743.

[lxxiv] BENJAMIN, W. *I «passages»*, I, cit., pp. 19 e 13. Sobre a extinção do *flâneur* como "espécie social", cfr. S. Buck-Morrs, cit., *Voir le capital. Théorie critique et culture visuelle*. Paris: Les Prairies ordinaires, 2010, pp. 58-78.

[lxxv] MARX, K. *Il capitale*, I (1), cit., p. 84, cit. In: BENJAMIN, W. *I «passages»*, I, cit., p. 10.

[lxxvi] BENJAMIN, W. *I «passages»*, I, cit., p. 10.

[lxxvii] MARX, K. *Il capitale*, I, (1), cit., pp. 84-85. Sobre o ponto, cfr. TRONTI, M. *Dello spirito libero*. Milano: Il Saggiatore, 2015, pp. 122-149.

[lxxviii] BENJAMIN, W. *I «passages»*, I, cit., p. 409.

[lxxix] Ivi, p. 6. Sobre este ponto cfr. VINCI, P. *Il capitale come forma di vita. Un confronto fra Benjamin e Marx*. In: PONZI, M. *Karl Marx e la crisi*, cit., pp. 181-183.

[lxxx] PEZZELLA, M. *Insorgenze*, cit., p. 183.

[lxxxi] Ivi, pp. 183-184.

[lxxxii] CARMAGNOLA, F. "Non seppa fino a che punto aveva ragione". L'originale contributo di Walter Benjamin alla *Marx-Forschung*. In: CINGOLI, M. e MORFINO, V. (a cura di). *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*. Milano: Unicopli, 2011, p. 390. Mas sobre o tema cfr. também WOHLFARTH, I. "Die Passagenarbeit". In: LINDNER, B. (a cura di). *Benjamin-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler, 2011, pp. 251-274.

[lxxxiii] Ivi, I, p. 20.

[lxxxiv] Ivi, I, p. 433.

[lxxxv] BENJAMIN, W. *I «passages»*, cit., I, p. 436. Cfr. VINCENT, J.-M. *Max Weber ou la démocratie inachevée*. Paris: Félin, 1998, pp. 233-234. Sobre o tema do sonho e do despertar Benjamin cfr. WEIDMANN, H. "Erwachen/Traum". In: M. Opitz, WIZISLA, E. (a cura di). *Benjamins Begriffe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, pp. 341-362.

[lxxxvi] GILLOCH, G. *Walter Benjamin*. Bologna: Il Mulino, p. 178.

[lxxxvii] *Ibidem*.

[lxxxviii] *Ibidem*.

[lxxxix] *Ibidem*.

[xc] BUCK-MORRS, S. *Voir le capital*, cit., p. 26.

[xci] BENJAMIN, W. *Gesammelte Briefe*. GÖDDE, C. e LONITZ, H. (a cura di). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995-2000, vol. VI, p. 150.

[xcii] Cfr. D'URSO, A. "Sul Baudelaire di Walter Benjamin Dalla teoria della traduzione alla sociologia della letteratura". In: *Enthymema*, 13, 2015, pp. 114-119.

[xciii] BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire*, cit., p. 671-672.

[xciv]Ibidem.

[xcv]Ivi, p. 673.

[xcvi]Ibidem.

[xcvii]MARX, K. *Il capitale*, I, (1), cit., p. 99.

[xcviii]BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire*, cit., p. 673.

[xcix]Ivi, p. 570. Sobre este ponto, cfr. BROSSAT, A. Métamorphoses et migrations de l'objet dans le Baudelaire de Walter Benjamin. In: *Ici et ailleurs*, 23 giugno 2015, on line.

[c] Id., *Charles Baudelaire*, cit., p. 673.

[ci]Ibidem.

[cii]Ibidem.

[ciii]WITTE, B. Materialismo messianico. La recezione benjaminiana di Karl Marx. In: PONZI, M. (a cura di). *Karl Marx e la crisi*, cit., pp. 167-168.

[civ]Sobre a cunhagem do conceito de fetichismo em Marx a partir do estudo de *Du cultedesDieuxfetiches*, de Charles de Brosses (1760), cfr. IACONO, A. M. *Studi su Karl Marx. La cooperazione, l'individuo sociale e le merci*. PisaEts: 2018, pp. 101-109.

[cv]BENJAMIN, W. *GesammelteBriefe*, cit., vol. VI, p. 149.

[cvi]RÜHLE, O. "Karl Marx", Hellaau, 1928, pp. 384-385, cit. In BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire*, cit., p. 834.

[cvii]MARX, K. *Il capitale*, I, (1), cit., p. 86.

[cviii]JAPPE, A. "Le sottigliezze metafisiche della merce". In: *Agalma*, 1, 2000, p. 44. Benjamin relata uma passagem do Capital em que Marx escreve que "o processo de produção padroniza os homens, e o homem ainda não padroniza o processo produtivo". MARX, K. *Il Capitale*, I (1), cit. p. 95, cit. In: BENJAMIN, W. *I «passages»*, II, cit., p. 730,

[cix]RÜHLE, O. *Karl Marx*, cit., p. 384. In: BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire*, cit., p. 834. Sobre o tema, com referência à interpretação do fetiche da mercadoria. In *Marx*, cfr. WEIGEL, S. *EnstellteÄhnlichkeit. Walter BenjaminstheoretischeSchreibweise*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1997, pp. 42-43.

[cx] Cfr. BASSO, L. RAIMONDI, F. "Soggettività e oggettività in Marx: Tra ideologia e feticismo". In: BASSO, L. et al, *Marx e la produzione del soggetto*. Roma: Deriveapprodi, 2018, pp. 105-142.

[cxi]BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire*, cit., pp. 673-674. Sobre o ponto cfr. BOLZ, N. *DerbucklichteZwerg*. In: BUCHHOLZ, R. KROSE, J. A. *MagnetischesHingezogenseinoderSchauderndeAbwehr. Walter Benjamin 1892-1940*. Stuttgart-Weimar: Metzler, 1994, pp. 54 e ss.

[cxii]Ibidem.

[cxiii]Ivi, p. 835.

[cxiv] Id., *Parco centrale*, in ivi, p. 581.

[cxv]BASSO, L. RAIMONDI, F. *Soggettività e oggettività in Marx*, cit., p. 125.

[cxvi]KORSCH, K. *Karl Marx*, cit., pp. 75-77. In BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire*, cit., p. 830.

[cxvii]Ibidem. Sobre o ponto, cfr. M. Pezzella, *Insorgenze*, cit., p. 176.

[cxviii]BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire*, cit., p. 905.

[cxix]Ibidem.

[cxx]PEZZELLA, M. *Insorgenze*, cit., p. 166.

[cxxi]BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire*, cit., p. 906.

[cxxii]MARX, K. *Randglossen zum Programm der deutschen Arbetpartei*(1875), Berlin-Leipzig, 1922, p. 22, cit. In BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire*, cit., p. 836.

[cxxxiii] PEZZELLA, M. *Insorgenze*, cit., p. 200.

[cxxxiv] *Ibidem*.

[cxxxv] *Ibidem*.

[cxxxvi] *Ibidem*.

[cxxxvii] BROSSAT, A. *Metamorphoses et migration de l'object*, cit.

[cxxxviii] *Ibidem*.

[cxxxix] *Ibidem*.

[cxxx] *Ibidem*.

[cxxxxi] Cfr. T. Berns, A. Rouvroy, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ?*, in «Resaux», 1, 2013 e A. Rouvroy, *The end(s) of critique: data-behaviourism vs. due-process*, in M. Hildebrant, E. De Vries (eds.), *Privacy, Due Process and the Computational Turn. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*, Routledge, London, 2013.

[cxxxii] T. Berns, A. Rouvroy, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation*, cit., p. 172. Aprofundei o tema em *Vecchi e nuovi scenari dello spettacolo*. In CINGARI, S. SIMONCINI, A. *Lessico postdemocratico*, Perugia University Press, Perugia, 2016, pp. 201-216. Mas sobre o ponto cfr. G. Griziotti, *Neurocapitalismo*, Mimesis, Milano, 2016 e o trabalho do Collettivo Ippolita, dentre os textos destacam-se: *Nell'acquario di facebook. La resistibile ascesa dell'anarco-capitalismo*, Ledizioni, 2012, on line; *La rete è libera e democratica, Falso!*, Laterza, Roma-Bari, 2014; *Anime elettriche*, Jaca Book, Milano, 2016 e *Tecnologie del dominio. Lessico minimo di autodifesa digitale*, Meltemi, Milano, 2018.