

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Bruno Klein Serrano

Teoria crítica da forma-valor: Theodor W. Adorno e a *Neue Marx-Lektüre*

São Paulo
2023

Bruno Klein Serrano

Teoria crítica da forma-valor: Theodor W. Adorno e a *Neue Marx-Lektüre*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa.

São Paulo
2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S487t Serrano, Bruno
Teoria crítica da forma-valor: Theodor W. Adorno e a Neue Marx-Lektüre / Bruno Serrano; orientador Luiz Repa - São Paulo, 2023.
356 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Teoria crítica. 2. Teoria do valor. 3. Adorno. 4. Backhaus. 5. Reichelt. I. Repa, Luiz, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Bruno Klein Serrano

Data da defesa: 15/09/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Luiz Sérgio Repa

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 05/12/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

Agradecimentos

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento inicial da pesquisa. À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento da pesquisa via bolsa de doutorado (2017/03780-8) e estágio de pesquisa no exterior (2019/15102-0).

Às equipes institucionais do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

À minha família, Geni Klein Serrano e Tânia Klein Serrano, pelo apoio constante.

A Renata Guerra, com quem há muito divido a vida e a intimidade, cuja inteligência e generosidade foram guias das partes boas deste trabalho.

A sua mãe e seu pai, Lurdes e Valter, pela amizade e cuidado.

A Luiz Repa, meu orientador, cuja rara combinação de abertura de espírito, confiança depositada no trabalho, rigor de pensamento e interesse teórico vivo sempre incentivou a pesquisa.

Aos amigos e amigas com quem compartilhei a minha trajetória de formação ou parte dela: Hernandez Vivan Eichenberger, Luiz Philipe de Caux, Mariana Fidelis, Paulo Amaral, Simone Fernandes, Thiago Simim, Fabiana Del Mastro e Fernando Del Lama.

Aos colegas do grupo de estudos e orientação com quem discuti, entre outras coisas, versões preliminares deste trabalho, especialmente a Gabriel Kugharski.

A Rúrion Soares Melo, Eduardo Soares Neves Silva e Jorge Grespan, que, generosamente, aceitaram participar da banca de defesa. A Nathalie Bressiani, por ter participado da banca de qualificação. A Georg W. Bertram, pela supervisão durante o estágio de pesquisa na Freie Universität Berlin.

Resumo

SERRANO, Bruno. Teoria crítica da forma-valor: Adorno e a *Neue Marx-Lektüre*. 2023. 356f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

A pesquisa visa à reconstituição das relações entre a teoria crítica de Theodor W. Adorno, sobretudo em sua elaboração durante os anos 1950 e 1960, e o programa da corrente frankfurtiana da assim chamada *Neue Marx-Lektüre*, iniciado pelos trabalhos de Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt. Nessa chave, apresenta-se o significado da ligação específica entre teoria crítica da sociedade e a interpretação monetária da teoria do valor. Sobre essa base, pretende-se reconstruir um conceito particular de dominação social capitalista na crítica da economia política e enunciar o tipo de crítica que lhe pode corresponder.

Palavras-chave: Teoria crítica; teoria do valor; Adorno; Backhaus; Reichelt.

Abstract

SERRANO, Bruno. Critical theory of the value-form: Adorno and the *Neue Marx-Lektüre*. 2023. 356f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

The research aims at reconstituting the relations between Theodor W. Adorno's critical theory, especially in its elaboration during the 1950s and 1960s, and the program of the Frankfurtian current of the so-called *Neue Marx-Lektüre*, initiated by the works of Hans-Georg Backhaus and Helmut Reichelt. In this view, it tries to comprehend the specific link between critical theory of society and the monetary interpretation of the value theory. On this basis, the purpose is to reconstruct a particular concept of capitalist social domination in the critique of political economy and to enunciate the sort of critique that can correspond to it.

Keywords: Critical theory; value theory; Adorno; Backhaus; Reichelt.

Sumário

Introdução	8
PARTE I. Adorno: teoria crítica e o conceito de capitalismo	16
Capítulo 1: Cultura filosófica e sociológica no pós-guerra	18
O caso da filosofia.....	21
A constelação sociológica	26
Capítulo 2: Teoria e pesquisa empírica	29
Empíria, chosisme e crítica do princípio de compreensibilidade.....	38
Limites da pesquisa empírica e crítica do chosisme	47
Observação sobre a antinomia da razão sociológica.....	59
Capítulo 3: Teoria do valor e sociedade capitalista	65
Sociedade e problemas de constituição.....	65
Prática social e mediação da totalidade.....	79
Trabalho social e espírito	103
PARTE II. <i>Neue Marx-Lektüre</i>: interpretação e programa crítico	113
Capítulo 1: Figuras da economia e recepções da crítica marxiana	114
O valor da ciência econômica	114
<i>Economia de teoria social</i>	126
Autodiferenciação da cultura teórica marxista.....	133
Capítulo 2: As novas leituras de Backhaus e Reichelt	162
Hans-Georg Backhaus e o programa de uma teoria monetária do valor.....	164
<i>O problema da popularização</i>	166
<i>Significação teórica e crítica na análise da forma-valor</i>	171
<i>Reconstrução crítica e reorientação para o objeto</i>	180
<i>Lógica do reflexo e lógica da reflexão</i>	196
<i>Forma e experiência</i>	203
<i>Objetividade social como reflexão do valor</i>	213
<i>Resultados e horizontes</i>	217
Helmut Reichelt — reconstrução do conceito de capital em geral	225
<i>Duplicação da mercadoria</i>	228
<i>Funções do dinheiro</i>	234
<i>O conceito de capital em geral</i>	249
Capítulo 3: Crítica da forma-valor: ideologia e dominação social	264
Ideologia.....	264
Dominação social capitalista.....	288
<i>Conceito da dominação</i>	290
<i>Análise da dominação</i>	303
<i>Conceito, análise e emancipação</i>	319
Conclusão	335
Bibliografia	339

Introdução

O objetivo deste estudo é compreender a significação, para a teoria crítica especificamente, da corrente frankfurtiana de interpretação da teoria do valor e da crítica da economia política marxianas que passou a atender pelo nome de *Neue Marx-Lektüre*.¹ De um lado, interessa examinar as relações entre a teoria crítica de Theodor W. Adorno e a *nova leitura* frankfurtiana, especialmente nos trabalhos de Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt, ambos alunos de Adorno e Max Horkheimer durante os anos 1960. Essa relação, como mostraremos ao longo dos capítulos, não é apenas admitida por eles, mas é amplamente reconhecida na literatura. Ingo Elbe, por exemplo, autor do estudo mais abrangente e detalhado sobre esse movimento alemão de releitura do pensamento de Marx, chegou a escrever que aquela relação constituía uma tradição específica, não obstante pouco percebida nas apresentações sobre a teoria crítica frankfurtiana.

A fonte mais importante para a *gênese* da nova leitura de Marx provavelmente se encontra na teoria crítica de proveniência frankfurtiana, que vai de textos e seminários de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, passando pelos trabalhos de Alfred Schmidt, até as contribuições de Helmut Reichelt e Hans-Georg Backhaus. (Elbe, 2010, p. 66)²

Esse momento da *gênese* é central para a perspectiva assumida neste trabalho. Contudo, compreendê-lo me parece exigir mais do que o tratamento por vezes sinóptico de algumas ideias de Adorno que se verifica em parte da literatura que procede da *nova leitura*.³ O mesmo vale, inversamente, para a literatura que aborda a *nova leitura* a partir

¹ A origem e o significado dessa corrente de interpretação e programa de pesquisa serão esclarecidos ao longo do texto. Por ora, basta mencionar que se trata de campo amplo e plural de autores que propuseram uma releitura de textos de Marx a partir de meados dos anos 1960 na então Alemanha ocidental.

² Frank Engster (2016, p. 78) considera que a “primeira geração da NM-L [*neue Marx-Lektüre*]”, na qual se contam Backhaus e Reichelt, “poderia ser entendida como a segunda geração ‘não oficial’ da Teoria Crítica”. Ricardo Bellofiore e Tommaso Redolfi Riva (2015, p. 26) sublinham o legado adorniano na *nova leitura*, que, segundo os autores, “pode, portanto, ser entendida como um projeto para aprofundar e até mesmo fundamentar a teoria crítica adorniana da sociedade.” Werner Bonefeld (2014) se apropria e explora de maneira explícita a vinculação entre a teoria crítica adorniana e a *nova leitura* em seus trabalhos. No Brasil, onde a discussão sobre a *nova leitura* é incipiente — seja nas pesquisas sobre Marx, seja no campo da teoria crítica em sentido estrito —, o vínculo começa a ser discutido, por exemplo, um pouco por Zaira Vieira (2018) e Bruna Della Torre (2019), um pouco mais por Wolfgang Leo Maar (2016), Amaro Fleck (2019) e César Mortari Barreira (2022). Em todo caso, já em 1971, Jürgen Habermas (2011, p. 435) dava notícia da relação entre a efervescência intelectual provocada pelas novas leituras e a teoria crítica frankfurtiana, assinalando que a “função estimulante” e “catalisadora” para essa “virada na Alemanha” se deve “à chamada Teoria Crítica.”

³ Admitindo o vínculo, Michael Heinrich (2020, p. 276) contudo não vai muito longe ao afirmar, sobre as contribuições de Backhaus e Reichelt, que “[t]alvez tenha vindo de Adorno uma certa ênfase no fetichismo da mercadoria (o que não era uma grande questão para outras tradições do marxismo nesse período) e uma espécie de leitura ‘sociológica’ da teoria do valor em vez de uma leitura puramente econômica.”

da teoria crítica em sentido estrito.⁴ Creio então que havia algo a esclarecer sobre o assunto.

De outro lado, interessa compreender, e questionar, o teor de crítica à sociedade reivindicado pela *nova leitura* de Backhaus e Reichelt, particularmente na sua interpretação da *teoria do valor marxiana como uma teoria monetária*. Em outras palavras, trata-se de perguntar se esse *modo de ler* dá pé na tradição inaugurada com a direção de Horkheimer no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt e continuada por Adorno, a qual, desnecessário dizer, ia bastante além da exegese, filologia e dos esforços reconstrutivos que marcam fortemente os primeiros trabalhos dos alunos. Em termos teóricos e interpretativos mais específicos, impõe-se então a tarefa de investigar a relação entre a *teoria monetária do valor* e a *teoria crítica da sociedade*, relação cujo entendimento prometia enfeixar as duas facetas de nosso objeto, às quais, diga-se, Reichelt (2013a, p. 26) já aludira em seu primeiro livro ao associar, com referência explícita à teoria crítica, a “teoria marxiana do valor” “à derivação dessa forma [monetária]”. A partir daí, formava-se aos poucos um novo campo de forças na cultura teórica alemã.

Não se pretende deixar de mencionar aqui que a formulação do problema deste trabalho é parcialmente convergente com a daquele que é objeto de persistente discussão entre os representantes da Teoria Crítica e os representantes da ciência social positivista. (Reichelt, 2013a, p. 26-7)

Pondo em questão os vínculos entre a teoria crítica e a crítica da economia política, aqui com o interesse voltado ao conceito de objetividade social, ele acrescentava:

Em vista desse conceito de objetividade social, como implicado pela exposição categorial, e do fato de a Teoria Crítica até hoje não ter aportado nada de essencial para aclarar a dialética em *O capital*, parece justificar-se a pergunta se as ideias propostas pela Teoria Crítica sobre a relação entre teoria e práxis não continuariam igualmente expostas à crítica marxiana. Em outras palavras: não seria talvez característico da própria Teoria Crítica conseguir formular a teoria dialética apenas como programa e, na investigação material da sociedade capitalista (e também na recepção da obra tardia de Marx), assumir simultaneamente uma posição que Marx criticou como a do positivismo opaco para si mesmo? (Reichelt, 2013a, p. 27)

⁴ Procurando ressaltar os laços entre teoria crítica e *nova leitura*, Mario Schäbel (2018, p. 97-116), a exemplo dos trabalhos citados em nota anterior, não chega a lidar com uma ideia-chave dessa corrente, a saber: a teoria monetária do valor.

Nosso objeto, portanto, instala-se numa via de mão dupla, que por isso exige uma abordagem em dois tempos. Primeiro, precisamos compreender a maneira como a teoria crítica frankfurtiana, principalmente a de Adorno, pôde oferecer a base programática da *nova leitura*. Esse caminho, levando de Adorno a Marx, permitiria precisar alguns elementos que formariam a interpretação proposta por Backhaus e Reichelt. Em seguida, indo na direção inversa e recuperando o saldo anterior, que conduz de Marx a Adorno, é necessário entender como esse novo ângulo requalificava, para a dupla de alunos, tanto a crítica à tradição frankfurtiana quanto o projeto de fortalecê-la e desenvolvê-la, e isso de modo que os então jovens autores podiam continuar reivindicando-se como pertencentes a essa tradição ao mesmo tempo que a recentravam no plano de uma crítica da economia revista. Os dois tempos mencionados constituem as duas partes em que o presente trabalho se divide.

Na primeira, examino a teoria social crítica de Adorno após a segunda guerra mundial. O objetivo é tanto alcançar alguma determinação do conceito de capitalismo com que ele formulava sua teoria da sociedade quanto investigar o papel que a teoria do valor de Marx cumpre nela — papel que é por vezes ambíguo, oscilando entre significações explícitas e implícitas, mas que nem por isso deixa de ser fundamental em seu pensamento.⁵ A última afirmação pode parecer um exagero para quem supõe que o diagnóstico de Friedrich Pollock (1941) acerca do capitalismo de Estado tenha tido um peso determinante na maneira como Adorno concebia o capitalismo pós-liberal. Tentaremos demonstrar que não é bem assim e que ele via (ou pressupunha) na teoria do valor muito mais do que uma teoria econômica em sentido estrito.

A esse respeito, vale recuperar um revelador relato tardio de Reichelt, a despeito de seu teor anedótico. Pouco antes de sua morte, em conversa com o sociólogo Ernst Theodor Mohl na ocasião em que Backhaus defendia a sua tese de doutoramento, Adorno caracterizou as análises da forma-valor como “os bens mais sagrados’ da Teoria Crítica”. (Reichelt, 2013b, p. 39)⁶ Que há por trás dessa afirmação, se é que haja algo, é o que veremos.

⁵ Dirk Braunstein (2011) demonstrou, servindo-se de uma notável pesquisa de materiais manuscritos então disponíveis apenas em arquivos, quão central era a ideia da crítica marxiana da economia na concepção de Adorno. Naturalmente, isso não significa que Adorno não tenha feito uma apropriação sua daquela crítica.

⁶ Na introdução à tradução para o inglês do primeiro ensaio publicado por Backhaus, Michael Eldred e Mike Roth (1980, p. 96) fazem referência ao mesmo episódio, com a pequena variação de que o juízo de Adorno é referido à teoria do valor. A fonte de Eldred e Roth, nesse caso, foi o próprio Backhaus.

A estratégia escolhida para enfrentar o conjunto pertinente de temas e problemas é mista, quer dizer, ela não prescinde de modo nenhum da análise e interpretação dos conceitos concernidos, os quais estão em primeiro plano, mas procura simultaneamente dar conta dos debates nos quais aqueles tiveram sua origem e contexto, não raro sofrendo modificações. Dessa maneira, para mencionar dois tipos tradicionais de abordagem na filosofia, evita-se a análise filosófica sem história da filosofia — mesmo quando o objeto não é estritamente filosófico. Com base nessa estratégia, a primeira parte se organiza em três capítulos.

No primeiro, traço um brevíssimo e esquemático panorama do estado da filosofia e da teoria social no período que, na Alemanha, compreende o apogeu do horror nazi e o contexto subsequente, quando Adorno retorna definitivamente ao país e passa a intervir nas discussões públicas e teóricas. Evidentemente, o objetivo não é compor um quadro adequado das ciências sociais e da filosofia naqueles anos, mas estabelecer certas balizas gerais para caracterizar o sentido do que vem depois na exposição.

No segundo capítulo, examino o modo como Adorno interveio nos debates sobre a relação entre teoria e pesquisa empírica. Seu conceito de teoria, bem como o teor que a filosofia e a especulação haviam de adquirir nela, são investigados em termos lógicos em conexão com aquelas controvérsias e relacionados internamente com o seu conceito da sociedade.

No terceiro capítulo, examina-se a articulação entre o seu conceito de teoria e a teoria do valor, o que é feito por meio de uma investigação que passa pelas ideias do que Adorno denominava problemas de constituição, de totalidade, abstração real e prática social, de trabalho e espírito. Importante aqui será o diálogo com a teoria de Alfred Sohn-Rethel. Dessa perspectiva, procura-se sustentar a interpretação de que a teoria social crítica e a dialética formuladas por Adorno — substancialmente, o seu conceito de sociedade — pressupõe e elabora determinada apropriação da teoria marxiana do valor. Esse é o resultado mais importante na passagem para as contribuições de Backhaus e Reichelt.

Na segunda parte, sigo um roteiro semelhante, mas agora voltado à compreensão da corrente frankfurtiana da *nova leitura de Marx*. No primeiro capítulo, busca-se precisar a significação do conceito de valor na tradição do pensamento econômico nas versões mais relevantes para os debates entre os anos 1960 e 1970 na Alemanha, o que inclui uma apreciação de aspectos da revolução marginalista, origem remota da montante neoclássica que na ocasião começava a empurrar o consenso econômico keynesiano para as margens.

Em seguida, propõe-se uma reconstrução, decerto seletiva, dos princípios da autodiferenciação da cultura teórica marxista pela qual passaram múltiplas recepções do pensamento de Marx sobre a economia e o capitalismo, com atenção especial à sua teoria do valor. Nesse contexto, dado o álbum de família ao qual Backhaus e Reichelt pretendem pertencer, analisa-se o lugar ocupado por alguns dos principais teóricos críticos nessa história. Esse lugar não é tão simples quanto os dois expoentes da *nova leitura* frankfurtiana às vezes supuseram, o que não significa que se possa deixá-lo para trás, se quisermos compreender como se deu a inovação trazida por eles à interpretação da crítica marxiana da economia.

O segundo capítulo é dedicado à análise pormenorizada e à interpretação dos principais argumentos e teses de Backhaus, apresentados no ensaio “Sobre a dialética da forma-valor” (1969) e na série de quatro ensaios intitulados “Materiais para a reconstrução da teoria do valor de Marx” (1974 a 1979); no caso de Reichelt, interessa acima de tudo o livro *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx* (1970). Esses capítulos são algo áridos, dado o seu caráter bastante técnico. Neles o objetivo principal é compreender em profundidade o programa reconstrutivo e interpretativo da teoria do valor como *teoria da forma-valor*, cujo corolário é uma *teoria monetária do valor* e do capital em geral.

Na pesquisa contemporânea sobre Marx, trata-se de uma interpretação incontornável, qualquer que seja a atitude que se possa ter diante dela. Nesse momento, propomos duas teses interpretativas. Em primeiro lugar, que os conceitos adornianos de sociedade e de teoria são o principal subsídio não exegético e filológico da nova leitura de Marx, qualificando as relações, com frequências mais aludidas do que demonstradas na literatura, entre Adorno e a *nova leitura*. Em segundo lugar, que certa lógica da reflexão é o elemento crítico-filosófico essencial da ideia de uma teoria monetária do valor.

No último capítulo, por fim, recupero as análises anteriores e proponho uma interpretação geral sobre o que pode significar a ideia de uma teoria crítica calcada na forma-valor. Em outras palavras, o ponto é ensaiar uma resposta à pergunta sobre o que pode constituir o teor de crítica da sociedade conforme aquela teoria monetária do valor. Para tanto, articulo a noção de forma-valor com os conceitos de ideologia e dominação social, visando, em perspectiva emancipatória, refazer os vasos comunicantes entre a crítica da economia e temas caros ao pensamento de Adorno.

Sobre o sentido que esse capítulo final revela acerca do impulso do trabalho como um todo e sobre a divisão geral deste em duas partes, cabem algumas rápidas considerações.

Quanto à opção por organizar o estudo em duas partes separadas: em certo sentido, é possível e não incomum que as contribuições de Backhaus e Reichelt sejam compreendidas a partir da pesquisa estrita sobre Marx, sem relação substantiva com a teoria crítica e o pensamento de Adorno. É igualmente possível — e, nesse caso, frequente — passar pela história da teoria crítica após os anos 1960 sem mais do que menções àquela viravolta gerada pela *nova leitura*. A justificação para tanto é que, de fato, não há nenhuma via régia que tornasse necessária a vinculação entre uma coisa e outra, isto é: a *nova leitura* não está analiticamente contida na teoria crítica de Adorno. Mas, como ficará evidente, os nexos eram muitos para que pudéssemos ignorá-los, o que justificava, sob certos limites temáticos, não apenas a análise de cada um dos lados, mas igualmente um esforço de síntese. A atenção à história de desenvolvimento das ideias ajuda a cumprir essa tarefa.

Além disso, fica claro que o impulso do trabalho não se esgota no exame de teorias — embora este seja sem dúvida o seu interesse maior —, mas também teve por estímulo a percepção de que o conceito de capitalismo era ora subestimado, ora inflacionado, padecendo em todo caso de grande indeterminação na teoria crítica contemporânea. Sem abrir uma discussão que eu não poderia conduzir de maneira justificada, cabe pelo menos indicar certos pressupostos dessa percepção. A razão dessa suposta precariedade, assim me parece, repousa na superficialidade com que as categorias básicas da produção capitalista eram tocadas, de modo que, com relação à teoria marxiana, ficávamos presos numa alternativa incômoda: *ou* Marx teria dito tudo que havia para ser dito sobre mercadoria, dinheiro e capital e abandonamos, por isso, a análise teórica das categorias econômicas, assumindo assim que não haveria nela nenhuma dificuldade séria, e passamos a outras mediações e objetos na sociedade, *ou* então se presume que aquelas categorias e sua análise já não teriam validade, quaisquer que sejam as razões alegadas por que teriam expirado.

No primeiro caso, depois de mais de um século de história conturbada de interpretações e pesquisas, descobertas e mal-entendidos, podemos questionar que Marx é esse que teria esgotado o assunto. O risco, entre outros, seria atribuir unidade integral à obra de Marx e unicidade plena a suas categorias e análises, atribuição que assenta a suposição às vezes tácita de que Marx teria legado um sistema inteiriço e sem problemas,

o que tem sido há algum tempo e ainda é objeto de vivas discussões. Com efeito, a *nova leitura*, precisamente, foi um ponto alto na consciência da teoria marxiana como um *problema*. É claro que a teoria crítica não precisa nem pode ser marxologia, mas que benefício se pode tirar de sua negligência, isso pode ser ainda mais empobrecedor do que a eventual esterilidade de disputas talmúdicas sobre os textos marxianos.⁷

No segundo caso, coloca-se simplesmente uma interrogação no lugar do conceito de capitalismo, o que tornaria necessária uma refundação da análise das categorias desse modo de produção e socialização — refundação que, entretanto, até o presente ainda não houve, deixando assim aquele conceito em chão movediço e o empurrando novamente às margens da reflexão. Essa circunstância ameaça dissolver, no regime do pensamento, a determinação das categorias mercadoria, dinheiro e capital, o que traz a reboque o perigo duplo de desqualificação do conceito de capitalismo e o encurtamento da crítica da sociedade.⁸ A esse respeito, Backhaus (2006, p. 28-9) escreveria que “o conceito de ‘capitalismo’ se degenerou em mero bordão.”

[A] assim chamada “nova teoria crítica”, que tomou o bordão do “capitalismo” da mídia e das belas-letas — antes se evitava tal palavra indecente e se conhecia somente a “modernidade” —, sem contudo poder articular o que ela entende por “capital” e, por conseguinte, por “capitalismo”; em lugar do bordão ‘modernidade’, entrou o bordão “capitalismo”. (idem)

Ambos os casos são indiretamente ponderados ao longo da argumentação desenvolvida neste estudo. Em todo caso, eles contrastam com o esforço consciente de

⁷ Essa situação com frequência engendra na própria teoria crítica uma imagem simplificada e fácil de rejeitar da teoria de Marx (cf. Ellmers, 2015, p. 139-48), estando provavelmente na origem do atual divórcio entre a pesquisa em torno de seu pensamento e grande parte da teoria crítica. Mas nem sempre foi assim. No âmbito do Instituto de Pesquisa Social, como mostrou Hans-Joaquim Blank (2005), Max Horkheimer se beneficiou da pesquisa à época mais avançada sobre os escritos de Marx. Mesmo em meio a críticas, os vasos comunicantes continuavam existindo. Essa atitude incluía mesmo trabalhos exegéticos e filológicos. A esse respeito, vale mencionar pelo menos um exemplo. Na primeira edição de *O conceito de natureza na doutrina de Marx*, primeiro livro de Alfred Schmidt, publicado em 1962 sob o patrocínio do Instituto, Horkheimer e Adorno assinam uma observação preliminar na qual elogiam o trabalho do aluno “como uma peça de filologia de Marx”, sublinhando o mérito da análise de “textos até então pouco abordados como os ‘Grundrisse’”. A conclusão ressalta que o mencionado divórcio não era um destino da época, a pesquisa sendo antes capaz de ajudar no esclarecimento de problemas de teoria e seu estado contemporâneo — na ocasião, os diferentes reducionismos por que passava a teoria marxiana nos blocos ocidental e oriental: “Pelo modesto questionamento filológico, Schmidt evitou tal tentação. Com o desdobramento do conceito central que é objeto do trabalho”, assinam Horkheimer e Adorno, “surtem consequências diferentes das tradicionais. Isso legitima a publicação do trabalho, originado como tese de doutoramento, em nossa série.” (Schmidt, 1962, p. 7-8) Portanto, o fato de que os teóricos críticos originais não eram exegetas nem filólogos não significa que não atribuíssem relevância a esse tipo de trabalho.

⁸ Daí Stathis Kouvelakis (2019), entre outras razões, considerar as “gerações” pós-habermasianas como uma progressiva domesticação da teoria crítica.

Adorno, desde o seu retorno definitivo a Alemanha, de recolocar o capitalismo no centro de seu projeto teórico, ao qual se ligam então as contribuições de Backhaus e Reichelt sobre a teoria do valor e a crítica marxiana da economia.

Em suma, se quisermos compreender o surgimento e a significação adorniana do programa da *nova leitura de Marx*, não podemos desconsiderar o fato de que Backhaus, que a rigor sempre foi um adorniano confesso, era ao mesmo tempo considerado “já há décadas o mais competente conhecedor e por vezes crítico da teoria marxiana do dinheiro” (Fetscher, 2002, p. 8). Portanto, do ponto de vista deste trabalho, era preciso levar tal fato a sério e examinar a fundo as razões que conduziram adornianos a uma leitura inovadora e influente da teoria do valor de Marx, isso no interesse de determinar o sentido de sua recuperação para a teoria crítica da sociedade.

Textos e traduções. Os textos em língua estrangeira e sem tradução foram traduzidos por mim. Quando havia tradução que eu julgava boa, eu a utilizei, sempre cotejando com o original e introduzindo modificações quando necessário. Esse foi o procedimento, por exemplo, com textos de Marx e Adorno, cujos materiais de base foram as edições da MEW e da MEGA² e da *Gesammelte Schriften*, respectivamente. O motivo é que me parecia artificial propor novas soluções quando as disponíveis eram satisfatórias e acessíveis.

PARTE I

Adorno: teoria crítica e o conceito de capitalismo

Quando escreveu *A atualidade da filosofia*, ainda em 1931, Adorno já registrava tanto a sua crise quanto sua disposição a defendê-la. Embora a noção de positivismo comparecesse explicitamente apenas uma vez na conferência, é evidente que a preocupação de Adorno a incluía como um dos fatores daquela crise, que seria diretamente elaborada por Horkheimer cinco anos depois no ensaio *O último ataque à metafísica*, desferido pelo chamado Círculo de Viena. Mas ainda que esse último ataque estivesse ele mesmo sob o contra-ataque de Karl Popper — que, já em 1934, com seu livro *A lógica da pesquisa científica*, colocava em xeque o ideal verificacionista de conhecimento dos positivistas —, a pretendida substituição da verificação pelo critério da falseabilidade ainda podia ser vista como um modo sub-reptício de conversão da filosofia numa epistemologia do método de conhecimento. O risco, segundo Adorno, era que a filosofia se restringisse à filosofia do método científico.

Adorno jamais abrirá mão de uma pretensão mais substantiva para a filosofia, e essa posição não apenas atravessa sua vasta obra como *leitmotiv*, mas é explicitamente elaborada em confrontação com formas de conhecimento científico particulares. Um dos momentos mais produtivos e significativos dessa confrontação culmina na célebre disputa sobre o positivismo na sociologia alemã, transcorrido ao longo dos anos 1960, mas cujos antecedentes se acham já nos anos seguintes ao pós-guerra, quando ele retorna para a Alemanha.⁹ Se, na primeira parte deste estudo, iniciamos nossas considerações com esse embate, não é porque vemos nele a única configuração do problema em Adorno, e sim porque a partir dele nosso assunto é mais apropriadamente delimitado: a ideia de uma teoria crítica da sociedade em seus escritos tardios. O que *é* a sociedade, *como* conhecê-la e *por que* criticá-la — esse é o quadro geral de que este estudo pretende se ocupar, no pensamento de Adorno. Mas essa formulação é ainda muito geral. Na perspectiva deste trabalho, interessa recentrar a abordagem da teoria adorniana na sociedade *capitalista*, por cuja mediação se reformulam então aquelas perguntas: o que *é* o capitalismo, *como* conhecê-lo e *por que* criticá-lo. Em suma, por que a teoria crítica de Adorno é não apenas uma teoria crítica da sociedade moderna e sua *ratio*, mas uma teoria crítica do capitalismo?

⁹ A disputa foi estudada em detalhe por Hans-Joachim Dahms (1994).

A preocupação geral que subjaz ao que se segue diz respeito à possibilidade de reconstruir um conceito crítico e enfático de capitalismo, que creio poder ser desenvolvido apenas por meio da recuperação para a teoria crítica do tema da crítica da economia política. Tal recuperação é uma necessidade sobretudo nessa tradição intelectual, que, embora nunca tenha perdido de vista alguma noção do capitalismo, só recentemente voltou seus esforços diretamente a pensá-lo como problema (Fraser/Jaeggi, 2018). É característica dessa redescoberta, contudo, a ausência de reflexão sobre conceitos como mercadoria, valor, dinheiro e capital, quando justamente seria de se esperar que houvesse alguma relação relevante entre sociedade, capitalismo e capital.¹⁰ Essa recuperação da crítica da economia, cujo sentido deverá ser explicitado, tem muito que ver com a maneira peculiar como Adorno interpretou a teoria do valor de Marx; maneira esta que não consiste em transportar termos da economia de mercado para a teoria social e para a filosofia, e sim em *traduzi-los* em termos sociais, para o que contribui a filosofia — o que de resto já era visto em alguma medida como o procedimento marxiano, que, segundo Adorno, estava naquele ponto de “indiferenciação entre sociologia e economia política” (Adorno, 2007a, p. 323), de economia e história (idem, p. 324-27).

Assim, tentaremos mostrar como, a partir dos diversos problemas e propostas que organizavam as controvérsias teóricas e científicas no retorno de Adorno a Alemanha, a ideia de sociedade como objeto de reflexão se esvanecia, arrastando consigo para a invisibilidade uma função mais substantiva da teoria, que lhe interessava recuperar, sem no entanto recair na autossuficiência do pensamento. Para tanto, começo esquematizando os traços gerais da experiência sociológica e filosófica no pós-guerra e o sentido da emergência da pesquisa social empírica no contexto. Em seguida, reconstruo a posição de Adorno nos debates, analisando ainda suas críticas à antinomia da razão sociológica representada pelas teorias de Durkheim e Weber. Por fim, procuro mostrar que a defesa da teoria por Adorno representa um novo engajamento com a teoria do valor de Marx, vista como um modelo fundamental para a construção de uma teoria crítica da sociedade capitalista. Esse novo engajamento consiste em uma defesa de princípio de Marx como teórico, embora não de todos os seus teoremas, em um gesto de solidariedade de pensamento que ecoa em alguns aspectos aquele estendido à “metafísica no instante de sua queda” (AGS 6, p. 401).

¹⁰ Para uma breve revisão do problema na teoria crítica atual, veja-se a introdução do artigo de Fabian Arzuaga (2018).

Capítulo 1: Cultura filosófica e sociológica no pós-guerra

A reconstrução da sociologia na Alemanha após a segunda Guerra Mundial teve múltiplas facetas, tendo percorrido níveis de problemas distintos, embora frequentemente galvanizados em complexos teóricos, meta-teóricos e científicos. É essa peculiar interconexão de preocupações, em que, por exemplo, métodos de pesquisa de opinião cifram preocupações ao mesmo tempo epistemológicas e políticas, que dará o tom tão distintamente sério das disputas que culminam no que hoje se conhece como a controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã ao longo dos anos 60. Para entender a teoria crítica de Adorno, particularmente suas construções tardias, é preciso saber o que estava em jogo naqueles debates, em que ele foi aliás um participante ativo.

Segundo os sociólogos Rainer Lepsius e Michel Vale (1983, p. 4), entre 1933 e 1945, durante “o período nacional-socialista, a sociologia foi efetivamente dissolvida como uma disciplina”, interditando o desenvolvimento da tradição sociológica alemã que se desenvolvera nas duas primeiras décadas do século XX. Esse período de destruição do caráter disciplinar da sociologia marcaria os esforços posteriores de restabelecê-la como tal, e não apenas em termos institucionais, mas igualmente nos seus conteúdos, métodos e preocupações teóricas. Mas esse processo de dissolução não deixou um terreno vazio. Em vez disso, germinou ali um tipo de pensamento que recompunha os cacos do social em outra chave. No novo registro predominante, o objeto da “sociologia ‘alemã’ era [...] o *Volk*, que, como o ‘sujeito da história’, era também a mais importante forma social do homem e, em sua ‘essência concreta’, transcendia a sociologia empírica” (idem, p. 7).

A nova orientação pós-sociológica, contudo, não se desenvolveu por ordem do Estado nazista, como fruto de um planejamento consciente do novo governo. Na verdade, ela se nutriu de uma torrente cultural pré-existente, que amalgamaria, numa visão de mundo abrangente, um sentimento de hostilidade às tendências, sem dúvida contraditórias, de modernização da sociedade, as quais se deixavam entrever na efetiva formalização do conhecimento, na relativização dos valores e no fratricídio social da ordem burguesa, plasmado frequentemente na figura erodente do judeu desenraizado e calculador. Mas esse movimento apenas se conformou de fato em visão de mundo quando se engastou na direção do Estado nazista. Conforme notam Lepsius e Vale, essa “sociologia ‘*volkish*’ se desenvolveu independentemente do Nacional-Socialismo, mas, depois da tomada do poder, assumiu a terminologia e os valores nacional-socialistas, em parte por oportunismo, em parte por convicção” (idem). Dessa maneira, a imagem de uma sociedade estilhaçada, com seus cientistas de ofício forçados ao exílio, oferece-se como

matéria propícia às elucubrações da comunidade popular. Nessa linha, já em 1930, ao resenhar a coletânea de textos do mesmo ano *Guerra e guerreiros*, editada por Ernst Jünger, Walter Benjamin intui na mística geral da guerra compartilhada por veteranos da primeira Guerra Mundial uma teoria fascista da unificação. Notando inicialmente que, “segundo sua própria natureza econômica, a sociedade burguesa não pode deixar de isolar, na medida do possível, a dimensão da técnica da chamada dimensão espiritual” (Benjamin, 2012, p. 64), ele cita trecho de um dos textos da coletânea, que afirma que a guerra

escapa daquela economia exercida pelo *entendimento*; em sua *razão* há algo de *sobre-humano*, *desmedido*, gigantesco, algo que lembra um processo vulcânico, uma erupção elementar..., uma onda colossal de vida, dirigida por uma força profundamente dolorosa, coercitiva, *unitária*, transbordando sobre campos de batalha, que hoje já se tornam míticos, canalizada para tarefas que ultrapassam largamente os limites do que hoje pode ser *compreendido*. (apud idem, p. 66, grifos meus)¹¹

Do que Benjamin concluía: “Ei-lo, portanto: a guerra — tanto a ‘eterna’, de que tanto se fala aqui, como a última — seria a mais alta expressão da nação alemã” (idem, p. 67). À margem do oportunismo a que se refere Lepsius, o resto de prática sociológica após a instauração do regime nazista não se desfez integralmente em fabulações sobre o *Volk*, mas acomodou também seu exercício à investigação de assuntos de interesse do Estado. Nesse sentido, argumenta Alex Demirović (1988, p. 37), “alguns sociólogos conhecidos obviamente quiseram usar a sociologia para conduzir o desenvolvimento do regime nacional-socialista”, com o que “a disciplina, de um meio de informação e de reconhecimento de inimigos para a condução do Estado, transformou-se nesse momento em um poder para-estatal autônomo de definição normativamente vinculante”, de modo que a sociologia “não apenas elaborava as bases das tomadas de decisão do Estado, mas também devia investigar a racionalidade da ‘liderança’ em vista da direção do desenvolvimento da revolução nacional-socialista e do povo.” Paradoxalmente, a sociologia se coloca autonomamente ao lado do Estado, mas para subsidiar sua atuação,

¹¹ É importante notar as associações entre os termos em itálico, pois eles formam algumas das unidades básicas da ideologia que se alçará ao poder e coroará o pensamento social de então: a guerra está associada à *razão*, continente de algo *sobre-humano*, que, sendo *desmedido*, constitui uma força *unitária* de direção à *vida*, que deste modo se opõe ao *entendimento* e ultrapassa a *compreensão*. O fato de que a elaboração dessas associações não seja filosoficamente refletida, permanecendo jornalística, segundo a qualificação de Benjamin, não deve ser atenuada, mas, pelo contrário, releva-se como índice de seu êxito nos anos seguintes. A alusão apologética à unidade que transcende à compreensão e guia a vida traz consigo um anátema tanto ao *verstehen* sociológico como ao *Verstand* como faculdade inferior do conhecimento.

sendo ela “determinada como a instância que deveria decidir, no longo prazo, sobre a seleção de líderes, portanto sobre o recrutamento de funcionários do regime, sobre a definição de inimigos, o estado de desenvolvimento da revolução e sobre o problema da ‘sociedade’” (idem).

Dada essa situação da sociologia sob o nacional-socialismo, pode-se supor que a subordinação ao Estado e às tarefas do totalitarismo ariano proviesse dos próprios sociólogos, fosse por convicção — aceitação aberta do mito da comunidade popular —, fosse por mera aplicação científica — suspensão do juízo sobre a mitologia em voga. Neste último caso, a resolução científica de problemas sociais e de governo pôde simplesmente, por sua renúncia em pensar o essencial, como dirá Adorno, pôr-se objetivamente como auxiliar na execução do projeto nazista. Por isso, como lembra Demirović, citando o então diretor da SS (*Schutzstaffel*) e dirigente ministerial Otto Ohlendorf,

uma instituição que trabalha objetivamente no fornecimento de informações, independente seja de partes interessadas e da força das áreas de especialidade singulares, seja ainda das respectivas concepções da composição cambiante dos quadros do regime e do aparato administrativo, essa instituição é necessária, acima de tudo, em um Estado que se baseia em um sistema de comando e que já não prevê um corretivo por meio de instituições parlamentares e jornalísticas. (Ohlendorf apud Demirović, 1988, p. 38)

Nesse contexto, se Lepsius e Vale consideram que o período nacional-socialista consagra a desinstitucionalização da disciplina, Demirović enfatiza que, na realidade, o que se passou foi sua refuncionalização. O primeiro realça o conteúdo antissociológico da nova ideologia, em que o “*Volk* é a realidade suprema” a partir da qual “toda ação social deriva seu sentido”, constituindo uma “ordem imputada de validade normativa”, de modo que nenhuma “sociologia nacional-socialista foi criada, e com efeito nenhuma poderia ter sido criada, na medida em que o determinismo racial da *Weltanschauung* nacional-socialista constituiu um contra-programa de qualquer análise social” (Lepsius/Vale, 1983, p. 8). Demirović, por seu turno, sublinha a relação funcional entre a atividade dos sociólogos e as demandas de governo. Ocorre aqui a necessidade de uma construção de uma “disciplina científica claramente definida como uma ciência social vinculada, de maneira estrita, à formação regulada da vontade” (Demirović, 1988, p. 38). Todavia, essa necessidade não foi satisfeita, convergindo finalmente ambos os diagnósticos, porque, “sob o Nacional-Socialismo, a estrutura de poder policrática, que

não permitiu a formação regulamentada da vontade, e a dissolução da estrutura estatal nitidamente delimitada impediram a formação de um perfil disciplinar definido” (idem). Assim, embora refuncionalizada, seu caráter disciplinar havia de fato se desfeito. Mas a barafunda não acometeria apenas a sociologia.

O caso da filosofia

O processo de desintegração e recomposição do campo sociológico não deixou a filosofia imune. Já em 1933 emerge uma nova arena de disputas sobre o significado e as tarefas da filosofia no novo contexto. De fato, seria um equívoco supor que o horizonte inaugurado pela contrarrevolução nacional-socialista tivesse unificado a diversidade das posições filosóficas correntes na Alemanha até então. Embora marxismo e positivismo, que já não ocupavam uma posição significativa na universidade alemã, tenham sido efetivamente proscritos do ambiente intelectual que despontava (Sluga, 1989, p. 797), diferentes perspectivas foram formuladas com o objetivo de redefinir a função da filosofia e da ciência com respeito ao sentido geral da emergência histórica.

Segundo a reconstituição de Hans Sluga (1989), podemos identificar duas posições principais no novo campo filosófico. Trata-se, a rigor, da constituição de dois meta-discursos sobre os significados e as bases histórico-filosóficas da irrupção nazista.¹² A primeira posição, sustentada por Heidegger, entendia que a ligação entre filosofia e política não era imediata nem baseada em valores objetivos e orgânicos. Essa posição de certo modo ecoava o conteúdo programático da primeira conferência do filósofo Alfred Baeumler, proferida em maio de 1933 em Berlim, o primeiro a abordar o problema da relação entre filosofia e a realidade que se anunciava. Acentuando a autonomia da universidade alemã, Baeumler afirmava — as citações são de Sluga — que ela “nunca se tornará um instrumento executor de uma vontade externa a ela”, pois “[p]olítica e espírito são unidos nos símbolos, mas divididos nos órgãos”, em cuja diferença se inscreve a tese de que na “interpretação dos símbolos nós somos livres”. Com isso se enfatizava a separação de dois domínios: “o domínio simbólico da política e o discurso verbal da filosofia” (idem, p. 803). A finalidade do discurso não era simplesmente apartar a relação entre filosofia e política, mas impedir uma derivação estrita entre ambas. Sua unidade deveria ser filosoficamente construída, em vista do que ele previa se impor uma luta pela

¹² Na verdade, são três os meta-discursos, sendo o terceiro representado pelo filósofo Hans Heyse, que buscou um compromisso entre as duas posições predominantes. No entanto, essa posição parece ter sido marginal. (Sluga, 1989, p. 811ss)

“mais verdadeira e profunda interpretação do que está acontecendo aqui e agora” (idem). Mas, se a posição de Baeumler soa metodologicamente modesta, o conteúdo de sua tese transparecia de maneira selvagem nos acontecimentos. Estava programada, para o mesmo dia em que ele proferiu o seu discurso, a terrível queima de livros em Berlim, diante do que tudo o que ele teve para dizer diretamente àqueles que em seguida levariam a cabo o ritual foi: “Vocês estão saindo agora para queimar livros em que um espírito estranho utiliza a palavra alemã para nos combater” (idem), e que tal gesto seria meramente simbólico, pois a verdadeira luta seria travada no nível da interpretação e das palavras.

Essa posição se aproximava da de Heidegger, que não via a filosofia como execução de ditames externos. O ato de assumir a reitoria da Universidade de Freiburg, em janeiro de 1933, é interpretado por ele no seu discurso de posse *A auto-afirmação da universidade alemã* como um compromisso espiritual, e não imediatamente político.

Assumir o reitorado significa comprometer-se com a liderança *espiritual* desta escola superior. A disposição a seguir [*Gefolgschaft*]¹³ de docentes e alunos só desperta e se fortalece a partir do verdadeiro e coletivo enraizamento na essência da universidade alemã. Essa essência, porém, só alcança clareza, destaque e poder se, antes de tudo e a todo momento, os próprios líderes [*Führer*] são liderados — liderados pela inexorabilidade daquela missão espiritual que o destino do povo alemão imprime e seu caráter histórico (Heidegger, 2007, p. 155).

Essa prioridade atribuída por Heidegger ao elemento espiritual tanto da universidade como do processo de condução dos líderes levanta para ele o tema da autonomia administrativa das instituições universitárias, que não se reduz a um regulamento formal e burocrático: “A autonomia administrativa só existe sobre a base da autorreflexão. Mas a autorreflexão só acontece com a força da *autoafirmação* da universidade alemã.” (idem). Na associação entre autonomia institucional, autorreflexão e autoafirmação, esta última é posta como fundamento da primeira, de modo que a “autoafirmação da universidade alemã é a vontade originária e coletiva para a sua essência”. É só a partir dessa orientação da vontade que se podia esperar que a “liderança e guardiões do destino do povo alemão” fossem “educados e disciplinados” “a partir da ciência e através da ciência” (idem). Essa ciência de que falava Heidegger, por sua vez, não subsiste como tal, independente do espírito de origem, mas está ligada à “vontade para a missão histórico-espiritual do povo alemão, como um povo que se conhece a si mesmo no seu Estado” (idem). É verdade que desse modo não se fechava necessariamente

¹³ No sentido de um corpo de aderentes e apoiadores, definidos por lealdade e aliança.

o horizonte do significado filosófico do Nacional-Socialismo — por exemplo, em noções toscas como raça —, mas, antes, delimitava-se um programa de interpretação do que seria o destino como essência originária, programa esse que mantinha a filosofia não como conhecimento no sentido epistemológico, mas como forma substantiva de questionamento e revelação. Por consequência, a filosofia era determinada como uma forma missionária de conhecimento do ser, e não como um reservatório de procedimentos para encontrar valores objetivos.

Com base nessa concepção bastante geral da unidade entre filosofia, interpretação e ciência, Heidegger se opunha à prevalência dos saberes instrumentais, derivando seu sentido, sua distribuição e mesmo profissionalização de uma essência do povo, cujo escrutínio e instituição haveria de caber à missão filosófica: “O saber não está a serviço das profissões, mas, ao contrário, as profissões efetivam e administram esse mais alto e essencial saber do povo acerca de sua existência inteira” (idem, p. 160). Mas o que é conhecido desse modo não está, para Heidegger, nas ciências do espírito, em “essencialidades e valores em si” (idem) — o que nos leva, por contraste, ao que parece ter sido a segunda posição na disputa, majoritária no período nacional-socialista.

A segunda posição sai especialmente das fileiras de um neokantismo idiossincrático, especialmente com Bruno Bauch e Nicolai Hartmann.¹⁴ Espécie de derivação nacional-socialista de um afã axiológico, a posição de Bauch e Hartmann exigia que os valores do *Reich* fossem assumidos como objetivos. A teoria da objetividade dos valores, elaborada em oposição ao historicismo, era abertamente anátema ao pensamento de Heidegger, para quem, como parte daquilo que Gillian Rose (2009, p. 24), em seu *Hegel contra Sociology*, denominou *novas ontologias*, “as respostas neokantianas para a questão da validade rebaixam a questão do ser, da realidade, da existência, da vida e da história por meio de sua explicação da verdade em termos proposicionais e na forma de juízos”, estabelecendo uma “correlação entre lógica geral e objetivação”. Muito menos ciosa da tarefa de interpretação filosófica do conteúdo espiritual do nazismo do que o meta-discurso rival, essa posição parece ter tido uma carreira mais popular, tendo sido

¹⁴ Bruno Bauch, que desde 1911 era professor de filosofia em Jena e, no início daquele século, completou seu doutorado sob supervisão de Heinrich Rickert em Freiburg, logo cedo prestou lealdade a Hitler. Já entre os anos de 1917 e 1918, Bauch fundou a *Deutsche Philosophische Gesellschaft* (DPG), que existiria até 1945, e que foi, nas palavras de Hans Sluga (1989, p. 798), um “paraíso para elementos nacionais conservadores”, atraindo figuras como Rickert e Gottlob Frege. Além de Bauch, outro nome decisivo para a revista era Nicolai Hartmann, que havia sido aluno de Hermann Cohen e Paul Natorp na Universidade de Marburg em meados dos anos 1910. Em 1933, Bauch, Hartmann e a DPG bateram continência ao novo poder (idem, p. 799).

abertamente defendida no 12º congresso anual da *Deutsche Philosophische Gesellschaft* (DPG), em Magdeburg, em outubro 1933.¹⁵

Pode-se notar que a filosofia enfrentava um problema que afligia simultaneamente as ciências sociais, isto é, o problema de sua falta de unidade e organização à luz do novo regime, sua visão de mundo e suas tarefas. No entanto, a filosofia não podia se escorar numa prática administrativa qualquer. Por isso, os filósofos precisavam filosofar em voz alta, não apenas porque a seus discursos competia definir a essência do novo momento histórico, mas porque precisavam abrir caminho entre concepções rivais, visando estabelecer com isso os marcos de uma oficialidade do pensamento alemão. Essas disputas e seu sentido, indicados nas considerações que fizemos acerca da posição heideggeriana, é explicitado na conferência de Felix Krueger na inauguração do congresso da DPG, da qual então ele era presidente.

Há necessidade de uma estreita coordenação entre pensamentos filosóficos e as demandas do presente. Filósofos e políticos têm mais em comum do que normalmente se assume. Assim como os filósofos alemães dizem sim à poderosa reorganização da ordem alemã, igualmente pode o Estado, por seu turno, demandar que a filosofia venha para o seu lado como uma força e poder para formar a nação. (Krueger apud Sluga, 1989, p. 808)¹⁶

Contra o que filósofos dos valores substanciais consideravam o excessivo nietzschianismo de Heidegger e consortes, com seus agônios chamados existenciais, eles se aferram à objetividade dos valores, que, não obstante reconhecidos como transcendentos e independentes, participam de uma dualidade com a subjetividade, em que se delimita o campo dos “sentidos e finalidades histórico-políticas” (idem). Assim, a separação entre sujeito e objeto não podia ser transposta e verdadeiramente reconfigurada por nenhuma decisão existencial fundante. Em lugar da potência hermenêutica da historicidade, surge a reabilitação de certo modo platônica da objetividade dos valores, cuja instanciação, entretanto, é tarefa da ação. Estando os valores objetivos inscritos na *Volksgemeinschaft*, “seu princípio determina o que é certo e o que é errado”, segundo Hartmann (idem). Daí se segue, sem surpresa, que os valores objetivos se tornam visíveis

¹⁵ A conferência, cujo tema era “Propósito, sentido e valor”, foi a maior já realizada pela DPG, e, segundo o seu próprio jornal, testemunhava a sua consciência “de seu requisitado dever para se juntar à exploração da verdadeira ideologia alemã”, colocando o evento “sob o signo da autorreflexão popular.” (Sluga, 1989, p. 808)

¹⁶ Indício de que o meta-discurso da DPG estava mais sob os auspícios hitleristas do que a corrente representada por Heidegger é que, na parte final do seu discurso, Krueger leu as palavras do próprio Hitler, que saudou e exortou a “verdadeira filosofia alemã” a contribuir para a “fundação e fortalecimento da ideologia alemã”. (idem, p. 809)

como caminho prático e destino por meio do *Führer*. Nas reflexões sobre a função do grande líder, a posição de Hartmann se distingue mais uma vez da heideggeriana, afirmando que o *Führer*

vê o que é essencial já nas tendências existentes do espírito objetivo e as traz à expressão. Ele não procura aquilo que está longe, mas naquilo que é substancial no presente; ele apenas descobre o que todos carregam em si mesmos, mas ainda não sabem. Uma vez que apenas o conhecimento pode elevar a liberdade à realidade, ele é o único por meio do que toda doação de sentido e finalidade na história é mediada (Hartmann apud Sluga, 1989, p. 811).

Para compreender a especificidade da posição de Bauch, Hartmann e da DPG, basta lembrarmos que Heidegger, em seu discurso de posse da reitoria, havia enfatizado programaticamente a função interpretativa da filosofia, que, no fundo, deveria como que instituir os valores a orientar as lideranças e o grande líder. Nesse sentido, é imensamente revelador, como relata Willy Hochkeppel acerca de uma conversa com Jaspers, que Heidegger teria dito que seu objetivo era “conduzir o líder” [*den Führer zu führen*] (Hochkeppel, 1983), no mesmo espírito do discurso da reitoria. Trata-se do exato oposto da posição dos filósofos vinculados a DPG.

É preciso observar que a consideração das diferentes posições filosóficas em jogo nesse período não é trivial. Pois, em certo sentido, ela ajuda a esclarecer a sobrevida da visão existencial de tipo heideggeriano no pós-guerra. Com a subordinação voluntária e imediata dos filósofos vinculados a DPG à liderança hitlerista, o fim da guerra pôs em xeque sua perspectiva de maneira definitiva. De fato, se a filosofia dependia da revelação do destino pelo *Führer*, a liquidação objetiva deste comprometia as próprias condições de possibilidade daquele programa filosófico. Além disso, por mais tortuoso e incompleto que tenha sido o processo de desnazificação nos anos seguintes, seguramente uma proximidade tão estreita e explícita entre filosofia e nazismo se tornaria menos luminosa. O caso pôde ser bem diferente para as fileiras ontológico-existenciais. Dada a predominância da sua função interpretativa, que lhe garantia a aparência de distância e autonomia em relação à face mais crua do poder, os filósofos sob seu estandarte tiveram terreno mais fértil para continuar desenvolvendo suas reflexões de maneira menos modificada. Assim, será com esse tipo de pensamento filosófico que Adorno se haverá durante os anos do pós-guerra.

A constelação sociológica

Com a derrota militar do terceiro *Reich*, muitos dos cientistas sociais na Alemanha começaram a retomar suas atividades e postos na universidade alemã, dando origem a um processo efervescente de formação de institutos de pesquisa e revistas científicas. O imediato pós-guerra é marcado inicialmente pela convivência da perspectiva cultural dos antigos teóricos sociais do país com a emergência de uma geração mais orientada à pesquisa empírica. Nesse contexto, a nova geração estava muito menos preocupada do que a anterior em produzir uma reflexão sobre o que havia ocorrido na sociedade alemã. Assim, as reflexões de Alfred Weber, irmão de Max Weber, “não poderiam ser transmitidas de sua pessoa para seus discípulos; mesmo os instrumentos categoriais de análise eram indefinidos e ambivalentes para isso” (Lepsius/Vale, 1983, p. 14).

Outra marca relevante da nova geração de sociólogos, e que terá ressonâncias importantes para Adorno, foi a separação crescente entre a teoria econômica e a sociologia, em razão tanto do “desenvolvimento da economia em econometria” e da sociologia mesma, “que tendeu de maneira crescente a enxergar a ação social em isolamento, fora de contextos econômicos” (idem, p. 12-15). Nesse sentido, é possível observar a coexistência pelo menos de duas linhas diferentes do pensamento social nos anos do pós-guerra. É dessa constelação da sociologia do pós-guerra, marcada por incipiente definição institucional e científica do campo sociológico, que surge a geração de sociólogos que seriam personagens relevantes do debate sobre o positivismo. Convém lembrar, a esse propósito, que muitos sociólogos da antiga geração morrem no fim dos anos 1950. Alfred Weber, por exemplo, morre em 1958 — ano em que Ralf Dahrendorf, que se tornaria nas décadas seguintes um dos mais renomados sociólogos do país, ainda se perguntava pelo que era de fato a sociologia. (Demirovic, 1988, p. 52)

Referindo-se a esse conturbado contexto, Agnes Heller distinguiu três correntes de pensamento social e filosófico que teriam concorrido entre si até os anos 1960. A primeira corrente teria continuado o estilo teórico característico dos 1920 e 1930, estilo este que seria uma espécie de amálgama de literatura, sociologia e filosofia. Heller destaca Heidegger e Arnold Gehlen como exemplos de proa. A segunda corrente seria representada pela “Escola de Frankfurt”. Por fim, a terceira corrente se distinguia pela “imitação da sociologia americana” (Heller, 1978, p. 49). Embora a classificação de Heller seja um tanto simplista, também Lepsius e Vale (1983) aludem a características afins dessa configuração sociológica. Em todo caso, creio que possa ser esclarecedor esquematizar a configuração da sociologia no campo da nova geração de pesquisadores,

pois talvez assim, por contraste, franqueie-se um entendimento do significado principal do pensamento de Adorno. Vejamos uma pequena amostra.

Em Colônia, René König buscava promover uma sociologia empírica estritamente demarcada das demais ciências, para o que ele encorajou a recepção de desenvolvimentos internacionais, sendo um dos principais responsáveis pela introdução da sociologia americana contemporânea, especialmente o funcionalismo estrutural. Ele foi editor do importante *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, segundo Marius Strubenhoff (2017, p. 9), “de longe o mais importante periódico sociológico na época”. Todos os jovens sociólogos que estudavam em Colônia foram institucionalizados por ele.

Helmut Schelsky era o nome em Hamburgo. Ao lado de König, Schelsky assumiu por vezes uma defesa militante da pesquisa social empírica.¹⁷ Podemos decifrar em suas justificações alguns pontos de viragem da experiência científica alemã. Num balanço sobre os grandes discursos filosóficos do período nazista, atitude que se instalava também em Colônia, ele afirmaria que o “pensamento de um modo particularmente idealista e abstratamente filosófico havia perdido seu pé numa experiência segura e imediata”. Essa avaliação, ele explicava, fazia com que a sociologia lhe parecesse “a busca por realidade”, isto é, a investigação de situações fáticas “antes que elas fossem normativamente transformadas ou generalizadas em ideias” (Schelsky, 1965, p. 8). Ele ainda qualificaria do seguinte modo o entusiasmo com a pesquisa empírica no período: “O *boom* da sociologia empírica na Alemanha ocidental, depois de 1945, derivou sua validade acima de tudo de uma carência anti-ideológica de realidade e direção” (idem).

Nesse ambiente, o restabelecimento e profissionalização da sociologia alemã se deu por um processo conflituoso. “Tentativas de desenvolver um perfil disciplinar e de padronizar concepções científico-sociais sobre a sociologia”, argumenta Demirović (1988, p. 37), “não foram empreendidas, ao contrário do que se poderia supor, por esforços teóricos de precisão científica, mas assumiram a forma de disputas político-científicas em torno da profissionalização”. A partir dos anos 1950, a sociologia dá seus primeiros passos à reinstitucionalização por meio de querelas dessa natureza. É esse campo de tensões que organiza as controvérsias — o que não significa uniformidade das posições nem ausência de mal-entendidos, como detalhou Dahms (1994) —, que darão o tom da disputa nos anos 1960. Não é por outra razão que Demirović considera aquele

¹⁷ No entanto, como argumenta Dahms (1994, p. 311ss), Schelsky não eliminaria de todo a dimensão filosófica da teoria social, chegando a defender, posteriormente, a necessidade de um programa transcendental.

processo de constituição científica e metodológica da sociologia como um “tipo de disputa positivista *avant la lettre*” (idem). Também para Marius Strubenhoff (2017) o estado inicial da discussão já constituía as raízes da controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. É em virtude desse processo de diferenciação e conflito de concepções que podemos compreender as referências que Adorno passa a fazer à teoria crítica e à teoria dialética da sociedade como uma espécie de abordagem própria, em que se reforçam conotações de escola.

Tudo somado, à luz das esquemáticas considerações que fizemos, pode-se sugerir a seguinte sequência. Com a emergência da catástrofe nacional-socialista, o desenvolvimento da sociologia é interrompido e refuncionalizado. Com o fim da guerra, não apenas pensadores exilados e marginalizados pelo regime nazista retomam suas atividades, mas surgem novos personagens que seriam responsáveis diretos pelos esforços de recomposição, em nova chave, da sociologia. Parte dessa geração, por sua militância antimetafísica e orientada a métodos empíricos, volta-se contra a dimensão filosófica como um todo das tendências anteriores, cujo idealismo — então sinônimo de perigoso utopismo — teria deixado a sociedade e as ciências inermes diante do avanço do terror nazi. Essa montante “positivista”, por sua vez, será combatida pelos teóricos críticos ligados ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, que, na atuação de Adorno, ao longo dos anos 50 e 60, torna-se uma posição central no debate e um defensor da função da teoria nas reflexões sobre a sociedade.

Feito esse esquema bastante geral do estado do problema, podemos então voltar nossas atenções ao pensamento de Adorno. Nosso interesse é menos comparar ponto por ponto suas teses com as de seus adversários a respeito de aspectos particulares das controvérsias, e sim esclarecer como, a partir do embate inicial com o positivismo da pesquisa empírica, constitui-se seu conceito crítico de sociedade, determinando em seguida o papel que sua interpretação da teoria de Marx desempenhará naquele conceito.

Capítulo 2: Teoria e pesquisa empírica

Quando Adorno retorna a Alemanha, ele encontra um país em ruínas. Mas os correspondentes esforços nacionais de reconstrução concerniam não apenas à infraestrutura, às instituições políticas e econômicas do país, mas se verificavam também no ambiente intelectual como um todo. Como mencionamos, esse ambiente foi marcado por uma reação heterogênea à experiência nazista, que havia reconfigurado as bases e os horizontes da sociologia e da filosofia, suas funções e expectativas. Adorno, portanto, aterrissa no contexto de uma cultura intelectual em disputa. De um lado, um pensamento filosófico frequentemente dogmático, com seu altissonante ventriloquismo do ser e da origem, marcado por certo jargão existencial. De outro, a reação positivista, representando um corte externo e irrefletido não apenas com aquele *pathos* específico, mas com a filosofia e com qualquer função especulativa da teoria. Em meio a essa baralhada, Adorno se encontra na delicada posição em que ele não pode nem identificar sua defesa da teoria, que é enfática, ao dogmatismo filosófico, nem tampouco restringi-la aos métodos empíricos da pesquisa social. O caminho que seu pensamento percorre para superar essa antinomia, que se oferece com alguma fertilidade a uma mentalidade curtida então crescentemente em Hegel, será a elaboração de uma teoria que se constrói tanto numa autocrítica filosófica da filosofia, especialmente a idealista, quanto em uma crítica social da sociologia, para o que é mobilizado o momento de verdade do idealismo na sociedade. Logo se percebe que se trata de uma complexa modalidade de construção teórica.

Dito isso, um bom início para nosso exame da natureza da teoria em Adorno, bem como da maneira como ele reage e se insere no contexto intelectual conflagrado do pós-guerra, parece ser a sua conferência “Sobre a situação atual da pesquisa social empírica na Alemanha”, pronunciada como introdução a um congresso sobre o método de pesquisa de opinião, em 1952. Nessa conferência, Adorno inicia sua avaliação do significado da pesquisa empírica de dois ângulos. Do primeiro, ele considera essa pesquisa vinculada aos esforços de reconstrução da Alemanha no pós-guerra — e nisso ele não poupa elogios ao “potencial democrático” dos métodos empíricos (AGS 8, p. 479). Do segundo, ele reconhece seu potencial corretivo diante das pretensões puramente conceituais da filosofia. Sob o primeiro aspecto, a reflexão de Adorno assume um caráter imediatamente político, enquanto sob o segundo seu interesse é epistemológico.

Logo no início, Adorno esclarece que o interesse de suas reflexões sobre a pesquisa social empírica se resumiria na “expressão ‘situação espiritual da pesquisa social

empírica’, não estivesse a expressão ‘situação espiritual’ tão fundamentalmente comprometida, fazendo parecer como se ali se tratasse de uma luta de espíritos”, no sentido de uma mera disputa de ideias e interpretações, “quando na verdade os mais altos poderes econômicos e sociais estão em jogo” (AGS 8, p. 478). Adorno, porém, não explicitou como as posições metodológicas e científicas se articulavam com os poderes do presente. No âmbito social, o que podemos suspeitar com algum grau de segurança, à luz das considerações anteriores, é que houvesse pelo menos duas forças principais em jogo, não obstante nenhuma delas fosse em si homogênea: de um lado, certo autoritarismo filosoficamente elaborado, marcado por tropos existenciais, ontológicos ou antropológicos, associado à interpretação de cima para baixo da realidade social; de outro, o potencial democrático inscrito no esforço crescente de absorver e aplicar as técnicas de pesquisa e métodos empíricos modernos, apontando para um conhecimento de baixo para cima de aspectos da sociedade. De fato, esse entrecruzamento de sociedade, política e conhecimento, insinuado por Adorno, transparece no juízo sobre aquele potencial democrático: “À influência americana desde 1945, em que havia a forte, embora inarticulada, necessidade dos seres humanos de fazer valer seus juízos, desejos e carências não apenas na cédula eleitoral, veio ao encontro o método da ‘*social research*’ na Alemanha do pós-guerra”. (AGS 8, p. 479)

Assim, sob uma expectativa teoricamente modesta, mas crucial do ponto de vista político imediato, mesmo a função da chamada pesquisa administrativa — pela qual Adorno nutria tanta ojeriza à época de sua participação nos trabalhos sobre o rádio coordenados por Paul Lazarsfeld, no exílio americano (Müller-Doohm, 2005, p. 247ss) — é considerada de um ponto de vista favorável. Pois com base naquele método seria possível lidar de maneira eficaz, por exemplo, com o problema dos refugiados e da destruição causada pelas bombas na parte final da guerra, e isso numa perspectiva, que Adorno considerava *up to date*, de planejamento econômico das circunstâncias, destoante do suposto espontaneísmo liberal de outrora. Ou seja, para os propósitos imediatos da reconstrução da Alemanha, a pesquisa social empírica teria uma função positiva em sua associação democrática com a moderna administração capitalista.

Do prisma epistemológico, Adorno considerava a pesquisa empírica como um corretivo às pretensões dogmáticas da filosofia, em que conceito e coisa aparecem identificados no próprio pensamento. “No período idealista”, afirma ele, “pensamento social e contemplação filosófica sobre a totalidade eram o mesmo” (AGS 8, p. 480). Se nos lembrarmos de que inclusive reações filosóficas ao idealismo alemão eram, no limite,

caracterizadas por Adorno como idealistas — o caso mais evidente é Heidegger —, evidencia-se que esse modo de pensar em que o social aparece identificado com o conceito ainda vicejava na cultura filosófica do pós-guerra, em um rescaldo do período anterior. É verdade que Adorno via menos um simples *continuum* entre a filosofia idealista clássica e sua degeneração fascista do que se poderia presumir pelo anti-utopismo de alguém como Helmut Schelsky. Mas se em Adorno o pensamento identificador não pode ser considerado mera vítima de um apagão da razão filosófica, ele teve de passar por certa adaptação no período, em que se teria operado a separação entre conceitos, então isolados e hipostasiados, e o sistema em que eles tinham anteriormente seu lugar (AGS 8, p. 481).

O primeiro exemplo que dá Adorno é o conceito de espírito de Hegel, que então se teria decomposto na noção, a seu ver superficial, de uma esfera especial: a cultura. Dessa maneira, com o isolamento desse conceito em relação ao sistema, cuja função é apesar de tudo mediadora, a própria cultura podia assim aparecer como uma esfera autônoma, subsistente, uma referência estável para o pensamento e para a orientação na vida, oferecendo-se como instrumento do obscurantismo reinante. O segundo exemplo está no destino que tiveram os célebres conceitos de comunidade e sociedade de Ferdinand Tönnies, que, tão logo destacados do seu contexto, foram transmutados de termos classificatórios em determinações ontológicas e antropológicas gerais, contribuindo para cristalização da visão de mundo predominante. Contra a presunção filosófica de abarcar a sociedade por meio da simples elaboração conceitual, Adorno avança neste momento não a tese materialista forte de que a própria contemplação é socialmente mediada, mas defende a pesquisa social empírica como procedimento corretivo (*idem*).

Se olharmos para o sentido até aqui destacado da intervenção de Adorno à luz das posições mais enfáticas que ele desenvolve na parte final dos anos 1960, salta aos olhos a receptividade dessa visada sociológica. Para estimá-la, basta notar que, no balanço de 1952, Adorno dá toda a impressão de simplesmente acolher o que à época circulava sob o *slogan* de *Realsoziologie* — uma orientação sociológica defendida por Schelsky, por exemplo, e inicialmente ligada ao Centro de Pesquisa Social de Dortmund, sendo este um instituto marcado por seu conservadorismo (Müller-Doohm, 2003, p. 340-1). Assim, a pesquisa empírica não deve, “com ajuda apenas de conceitos ideológicos, estilizar como correta uma imagem reconciliada da efetividade social, com isso aceitando as circunstâncias”, argumenta Adorno, e sim “elevar à consciência a dureza do que é o caso”.

E conclui, ato contínuo: “Assim, é pelo menos desse modo que sou capaz de entender o que recentemente se gosta tanto de pensar sob o nome de *Realsoziologie*” (AGS 8, p. 481).

Mas o que é a *Realsoziologie*? É preciso pelo menos aludir a alguns aspectos de seu significado geral naquela ocasião, se quisermos avaliar o peso da acomodação que Adorno lhe reservava ainda no início dos anos 1950. Kurt H. Wolff (1983, p. 422) sinaliza para uma “distinção outrora largamente aceita na sociologia alemã, aquela entre *Realsoziologie* e *Kultursoziologie*. Esta última significa de fato ‘sociologia da cultura’, mas *Realsoziologie* não significava no começo exatamente ‘sociologia real’ ou ‘sociologia da realidade’”, argumenta o autor, que remete ao que Max Scheler havia denominado os *Realfaktoren*, os quais se referem à “biologia, à economia e ao poder”, para ele “as condições em cujos limites os ‘*Idealfaktoren*’, isto é, espírito, alma, ou cultura, necessariamente operam”. Em face dos fatores ideais, os reais se distinguem por sua solidez superior, por sua independência e capacidade de permanecer sendo o que são em meio a modificações de outras naturezas.

A *Realsoziologie* mantinha essas diferenças, mas, ao contrário dos chamados fatores reais de Scheler, não exigia para si uma natureza substantiva e imutável. Dessa maneira, recalibrando o próprio fundamento, ela tendia a reposicionar o real no âmbito do empírico. Nessa reconstrução do objeto da pesquisa sociológica, a *Realsoziologie* apregou o método popular — no sentido de uma desconfiança algo chã em relação a conceitos e ideias filosóficos — de proceder segundo uma visão sem *ismos*. Assim, essa corrente sociológica pretendia não só combater a veleidade filosofante das grandes teorias em geral, mas também apontava sua artilharia contra os programas sociológicos que subordinavam as configurações empíricas da vida social ao céu dos valores culturais e visões de mundo. Essa reorientação ameaçava até mesmo as comportadas sociologias do conhecimento, como a de Scheler em certo momento de sua obra e a de Mannheim. Como nos lembra Yuichi Shionoya (1997, p. 52, trad. modificada), este tipo de sociologia, “como parte de uma sociologia da cultura”, “analisa as formas pelas quais o conhecimento é social e historicamente condicionado, colocando a epistemologia da ciência no interior de um processo social”, de modo que essa “abordagem significa que, nas raízes do conhecimento, estão a visão de mundo (*Weltanschauung*) e os valores da sociedade”. Em vez disso, o praticante da *Realsoziologie* cortava o intermediário e predicava a pesquisa sóbria, isenta e direta da empiria, admitida enfim como a única matéria legítima do conhecimento da sociedade.

Como mostrou detalhadamente Johannes Weyer (1984, p. 243ss), o próprio termo *Realsoziologie* emerge com o Centro de Pesquisa Social de Dortmund, fundado em 1946, em meio à tentativa de diferenciar a sua abordagem dos demais centros e institutos. Nesse sentido, apontando para o fundamento da nova orientação, Weyer cita a definição de sua abordagem dada pelo próprio centro de pesquisa em seu relatório anual de 1950-1951:

Aquele tipo de pensamento sociológico [...] que, sem se orientar pelos conhecimentos da sociologia teórica, e sem a pergunta pelos poderes influentes das ideologias e dos *ismos*, aproxima-se primeiramente da realidade por meio da observação e do questionário. (idem, p. 244)

“Portanto, a *Realsoziologie* ocupa-se exclusivamente”, argumenta Weyer (idem, p. 246), “com processos sociais secundários, derivados, excluindo por definição os contextos causais de suas considerações”. O que se quer dizer com isso é que a maleabilidade que parecia ter substituído a rigidez da antiga diferenciação entre fatores reais e ideais dá meia-volta e transforma objetos de pesquisa em fatos organizacionais independentes — a empresa industrial, por exemplo —, fatos esses de cuja constituição não se haveria de ocupar o sociólogo, sob pena de ser extraviado ao inferno da especulação e das ideias. Disso decorre que “a lógica do processo de pesquisa da ciência social e a seleção dos objetos se orientam de acordo com essas premissas, podendo apenas descobrir discrepâncias dentro desse enquadramento pré-determinado” (idem, p. 247). Mas que tipo de discrepâncias? Sobretudo, aquelas que se dão entre as condições objetivas de base, os fatores empírico-reais, e a consciência, espaço de não identidade que podia originar um *cultural lag* da segunda em relação ao primeiro nível, o que formava um dos principais interesses da *Realsoziologie*.

Quando essa preocupação se transforma em objeto sociológico, emerge então o objetivo: “funcionalizar os seres humanos para os objetivos da empresa” (idem). Todavia, dessa maneira a *Realsoziologie* não se assemelha nem a uma espécie crassa de naturalismo, em que seria de se presumir a famigerada e mecânica influência do ambiente sobre a formação dos caracteres subjetivos, nem tampouco a algum tipo de materialismo pós-hegeliano, em que sujeito e objeto são inquiridos em sua constituição mediada. Antes, e curiosamente, o objetivismo desse conceito sociológico se reverte numa preocupação exclusiva com relações interpessoais e subjetivas, bem como com suas formas de associação, apurando o tino para eventuais relações disfuncionais (idem). Por consequência, o objetivismo se manifesta paradoxalmente no primado da orientação

subjetiva e pragmática dos sujeitos, afinada pelo diapasão do individualismo metodológico: na definição de Eduard Baumgarten, um de seus proponentes, conforme cita Weyer (1984, p. 248), a sociologia é a “ciência das ações humanas”, a “pesquisa de comportamentos” — juízos com que ele impostava o programa nascente na antípoda de Marx. Em resumo, ainda na avaliação de Weyer:

O individualismo metodológico se deixa guiar, portanto, pela representação de que o indivíduo seria autônomo diante dos processos de socialização, bem como pela crença em seu poder de ação, mostrando assim que seu ataque não quer apenas impugnar o conceito teórico do marxismo, mas também superar o seu componente autoritário. (idem)

Com base nessa orientação sociológica, a ênfase na ação social representava uma mudança de ponto de vista da análise da problemática técnica para a “problemática social da empresa industrial”, vista então como o “núcleo da sociedade industrial” (idem, p. 249-250). Não surpreende, portanto, que o pressuposto organizacional da empresa moderna servisse de matriz para o exame da sociedade, passando da funcionalização dos sujeitos naquela unidade local ao horizonte mais geral de funcionalização dos indivíduos na sociedade industrial, em que o objetivo era o estreitamento do *cultural lag* entre consciência e suas condições objetivas.

Longe de simplesmente rejeitar a dimensão descritiva da *Realsoziologie*, é preciso dizer de saída que Adorno considerava correta sua oposição às ciências do espírito. Nesse sentido, como os novos sociólogos do pós-guerra alemão, o que ele queria evitar é a centralidade cultural das visões de mundo para a compreensão da realidade social, pois nessas imagens continuam se plasmando a pretensão dogmática de identidade do conceito filosófico: “A sociologia não é nenhuma ciência do espírito. As questões com as quais ela deve se ocupar não são essencial e primariamente aquelas da consciência, nem mesmo daquelas da inconsciência dos seres humanos, das quais a sociedade se constitui” (AGS 8, p. 481). Com isso, Adorno defende o “espírito esclarecido, não ideológico” [*aufklärerischen, unideologischen Geist*] (AGS 8, p. 483) da pesquisa empírica — neste caso, especificamente da pesquisa de mercado — em contraposição à visada cultural e existencial das filosofias sociais. Essa posição é abertamente afirmada no exemplo da situação do camponês no modo de produção capitalista. A citação é longa, mas é representativa da posição adorniana no momento.

Se encontramos, por exemplo, sob o apelo de qualquer suposta autoridade da sociologia das ciências do espírito, que os chamados camponeses recalcitram, em virtude de seu espírito intrinsecamente conservador ou de sua “postura”, diante de inovações de tipo técnico e social, nós não nos aquietaremos. Nós exigiremos provas convincentes de que isso é verdade. Portanto, nós enviaremos a campo entrevistadores de confiança dos camponeses e lhes exortaremos, quando os camponeses explicam para eles que permanecem na terra por amor à pátria e lealdade aos costumes dos pais, a continuar perguntando. Nós vamos confrontar o conservadorismo com fatos econômicos, investigando se, antes, inovações técnicas em unidades empresariais de certo tamanho são desvantajosas economicamente [*unrentabel*] e se provocam a situação de que a racionalização técnica em tais empresas seria irracional. Vamos continuar nos preocupando com a possibilidade de que a fixação à propriedade da terra, mesmo que os rendimentos sejam poucos de acordo com os princípios da contabilidade comercial, justifique-se para os camponeses questionados porque, por meio do baixo preço da força de trabalho de sua própria família, obtêm-se maiores ganhos do que seria possível se eles estivessem na cidade. Eu não digo que com isso tudo esteja compreendido, e certamente não subestimo o significado do momento irracional no contexto social, mas não podemos nos deixar despachar com declamações gerais, como ainda é sempre frequente na Alemanha. É evidente que não é todo levantamento empírico-sociológico que cumpre funções críticas. Mas eu de fato acredito que mesmo as análises de mercado, com temática precisamente limitada, trazem em si algo desse espírito esclarecido, não ideológico, quando elas efetivamente realizam o que prometem. É essa relação objetiva, materialmente situada na relação com o esclarecimento, com a dissolução de teses cegas, dogmáticas e arbitrárias, que associo como filósofo à pesquisa social empírica (AGS 8, p. 482-3).

Diante desse elogio do potencial epistemológico da pesquisa empírica, não surpreende que a conferência de 1952 tenha sido um “imenso sucesso” (Müller-Doohm, 2003, p. 337) entre os presentes, sequiosos de serem o novo *establishment* sociológico. Ainda a esse respeito, é importante ressaltar dois aspectos dessa posição. De um lado, Adorno estabelece uma aliança consciente com o conceito de esclarecimento, cuja racionalidade ele define tanto por sua orientação científica, no sentido de uma forma de conhecimento empiricamente controlada, como por sua oposição à pretensão explicativa inscrita na noção de visão de mundo. Dessa perspectiva, Adorno chega a afirmar que o potencial humanizador da pesquisa empírica coincide com a sua função desmistificadora, armando assim uma trincheira de resistência ao dogmatismo filosófico da geração anterior, que não conseguia falar do Esclarecimento “sem adicionar a palavra ‘banal’” (AGS 8, p. 485).¹⁸

¹⁸ Nesse sentido, parece que John Sandford (1999, p. 567) tinha razão quando afirmou que Adorno, no seu retorno a Alemanha, teria ecoado positivamente as preocupações da *Realsoziologie* com a higienização da sociologia de “suas conexões com a crítica cultural e com a filosofia social”.

De outro lado, contudo, a essência daquela racionalidade esclarecida, sua constituição social e histórica, não recebe ali grande atenção — o que, isso sim, pode surpreender, uma vez que o processo de constituição histórica e a essência da racionalidade haviam sido o objeto privilegiado de reflexão e crítica filosóficas na *Dialética do esclarecimento* (1944/1947). Como avaliar, pois, esse curioso compromisso com a racionalidade científica do esclarecimento na figura das pesquisas empíricas modernas? Como vimos, Adorno atribui um potencial democrático à pesquisa social empírica, articulando seus teores políticos e epistemológicos na esteira dos esforços de reconstrução do país. Trata-se, a rigor, da proposta de uma unidade de teoria e prática.

A afinidade de nossa disciplina com a prática [...] inclui em si, em igual medida, o potencial de *eliminar o autoengano* e de *intervir na realidade* de maneira precisa e efetiva. A legitimação disso que estamos procurando repousa em uma *unidade entre teoria e prática* que nem se perde na livre flutuação do pensar nem se deduz de uma atividade enviesada. (AGS 8, p. 493, grifos meus)

Essa unidade, contudo, não é de teoria e prática *tout court*, mas entre certo tipo de teoria e certo tipo de prática em certo contexto. Em suma, uma unidade de conjuntura. Momento epistemológico, *eliminar o autoengano*, e momento prático, *intervir na realidade*, coalescem no pensamento de Adorno no imediato pós-guerra. Evidentemente, esse *topos* é a inversão daquele mais frequente na obra adorniana, o da não identidade entre teoria e prática. De fato, não podemos deixar de sublinhar quão peculiares são essas considerações em vista das linhas de força dominantes em seu pensamento. Não apenas porque Adorno considera ali positivamente aquela unidade, mas principalmente porque atribui à prática sociológica a função de intervenção efetiva numa realidade que, por sua constituição negativa e antagônica, contaminaria tanto o seu conhecimento como a intervenção que nela se pretenda fazer — contaminação, ou mais propriamente participação no nexos geral de culpa. Sobre o assunto, cabe uma tentativa de esclarecimento.

Nos quinto e sexto aforismos de *Minima moralia* (1951), Adorno afirma que “nenhum pensamento é imune à sua comunicação e já é suficiente dizê-lo no lugar errado e num consenso falso para minar sua verdade” (Adorno, 1992, p. 19). Se aproximarmos comunicação e intervenção segundo a acepção geral de um agir, então se patenteia o problema. Supondo-se que o sociólogo possa ser considerado de algum modo um intelectual, para ele “a solidão inviolável é a única forma em que ele ainda é capaz de dar provas de solidariedade. Toda colaboração, todo humanitarismo por trato e envolvimento

é mera máscara para a aceitação tácita do que é desumano” (idem, p. 20). Consequentemente, intervir de maneira eficiente na realidade com base nos dados extraídos desta implica a sua aceitação. E, no entanto, no outro extremo, o “distanciado permanece tão envolvido quanto o industrioso [*der Betriebsame*]” (idem). Se o sentido dessas palavras, datadas de 1944, não se desfaz em 1952, a antinomia moral nelas formulada se conserva no que poderíamos denominar a *minima politica* de uma unidade democrática, isto é, a reunião de certa política e de certa epistemologia na conjuntura de reconstrução do país, que teria imposto, como tarefa premente, um compromisso mínimo em um horizonte não revolucionário.

Mas os dois lados da antinomia moral constituída pelo nexos geral de culpa não são idênticos em seu potencial cognitivo. Ainda em *Minima moralia* Adorno afirmava que a posição do intelectual que se distancia e isola, frente à do engajado, “não supera este último a não ser pela compreensão de seu envolvimento e pela sorte que consiste nesta minúscula liberdade que é inerente ao conhecimento enquanto tal” (idem). Entre tantos mínimos, o *discernimento do enredamento* e a *liberdade do conhecimento* articulam dois momentos centrais da teoria na obra de Adorno. O segundo momento resvala ainda no tema da utopia do conhecimento, de que ele se ocupará vez ou outra nos escritos tardios. Já no primeiro, que nos concernirá mais de perto, está o problema de apreender o momento da própria reflexão no discernimento de seu enredamento. É preciso observar que é por esse caminho que Adorno começava a levantar questões acerca da justificação da validade inicial do método positivista entendido em sentido amplo. Isto é, assim como não bastará o engajamento na aplicação da *administrative research* e em pesquisas de opinião, não será suficiente aferrar o pensamento nos limites da reconstrução da economia capitalista e das instituições burguesas de uma Alemanha em ruínas; também não será satisfatório afirmar a função corretiva da pesquisa empírica diante de conceitos filosóficos. Antes, é preciso examinar as condições da validade de seus métodos e seus limites em vista do conhecimento crítico da sociedade como um todo, um conhecimento que, de certa maneira, estará menos interessado em reconstruir do que em transformar — isso em uma conjuntura, contudo, em que essa passagem talvez fosse apenas pensável.

Com efeito, a partir desses questionamentos, Adorno passará a defender de maneira cada vez mais enfática a necessidade de uma teoria da sociedade, delineando assim um programa de integração, apesar de não sistemática, de sociologia empiricamente controlada e teoria social filosoficamente orientada. Sem antecipar muito o curso das nossas considerações, pode-se dizer que, em Adorno, não se trata de refazer

o primado da filosofia, e sim de elaborar um conceito de teoria em que nem as interrogações e modulações especulativas da filosofia desapareçam nem a visada empírico-científica seja degradada à banalidade. Desse ponto de vista, a ideia de teoria em Adorno não coincide exatamente com a filosofia, mas constitui uma espécie de “ponto de indiferenciação” (Adorno, 2007a, p. 323) entre disciplinas variadas — expressão utilizada por ele no seu curso de introdução à sociologia, em 1968, para designar não um amálgama indeterminável, tendo antes como modelo a crítica marxiana da economia política, uma vez que ali elementos de sociologia, economia política, história e filosofia colaboram entre si no conhecimento teórico e crítico da sociedade. Nesse colorido disciplinar, sobressairá em todo caso a relação interna entre sociedade e economia, a qual Adorno refletirá preferencialmente sobre as bases de uma interpretação própria da teoria do valor.

Assim, referindo-se a uma separação típica que ele via no seu tempo, e que vimos proposta na *Realsoziologie*, ele afirmará: “Minha tese é simplesmente a seguinte: através da separação estrita entre economia e sociologia, feita sem a menor dúvida com o objetivo real de recusar a teoria marxiana ante portas, desaparecem os interesses sociais decisivos de ambas as disciplinas”, de modo que se alguém questiona o sociólogo sobre processos de autoconservação da humanidade, “esse processo social gigantesco e mantido unido pela troca”, ele se inclina a replicar que se trata de um problema para a economia, com o que “não leva em conta a produção e a reprodução social da vida da sociedade como um todo”, e “se existe algo que é uma relação social, então é justamente essa totalidade” (idem, p. 320-1). E, antecipando uma objeção que continuaria sendo moeda de curso forçado nas décadas seguintes, finaliza: “Tão logo se levantam coisas como essas, imediatamente se ergue a objeção de economicismo” (idem).

Em vista desse diagnóstico, devemos então investigar mais a fundo o regime de colaboração entre economia e sociedade no pensamento de Adorno, pois tal regime franqueia o acesso às suas próprias concepções.

Empíria, chosisme e crítica do princípio de compreensibilidade

A base à primeira vista objetivista dos métodos empíricos, na acepção acima, pressupondo o polo fixo da realidade industrial diante das consciências inquiridas, não é rechaçada como tal por Adorno. Sua reflexão não parte da negação daquela base nem da validade dos seus métodos, significado que está já contido na ideia de que a pesquisa

empírica garante as condições de eficiência da intervenção na realidade. No entanto, aprofundando o questionamento, pode-se perguntar em que reside a justificação para a aplicação de métodos abstratos e objetivados. A primeira aproximação à resposta de Adorno, na conferência sobre a situação espiritual da sociologia na Alemanha, é formulada por meio de duro anátema à sociologia compreensiva.

Que os fenômenos sociais são mediados pelo espírito, pela consciência dos seres humanos, isso não permite deduzi-los sem mais de um princípio espiritual. Em um mundo que é amplamente dominado por leis econômicas, que se realizam por cima das cabeças dos seres humanos, seria ilusório querer compreender os fenômenos sociais principalmente como “dotados de sentido”. O que é mero fato é encontrado adequadamente por meio de *‘fact-finding methods’*. Quando se brada contra a transposição dos métodos das ciências naturais para a suposta área do espírito, ignora-se com isso que os objetos próprios da ciência social são, em grande medida, mais cegamente naturais do que espiritualmente determinados. (AGS 8, p. 483)

Essa objeção de fundo à sociologia compreensiva desenvolve o argumento exemplificado na análise da situação do camponês no capitalismo. O que Adorno afirma ali é que, se nos fiamos ao sentido que o camponês atribui à sua decisão de permanecer no campo, a dimensão objetiva subjacente à decisão permanece inquestionada. Evidentemente, um partidário da perspectiva compreensiva objetaria exatamente às pretensões explicativas supostas numa noção forte de objetividade social.

No seu ensaio seminal “A ‘objetividade’ do conhecimento na ciência social e na ciência política”, de 1904, Max Weber (2016, p. 211) perguntou-se: “em que sentido há ‘verdades objetivamente válidas’ na área das ciências que se ocupam da vida ‘cultural’?” Essa pergunta interrogava a pretensão de validade objetiva dos juízos de valor, para cujo tratamento científico “não é suficiente apenas compreender e reviver os fins pretendidos e os ideais que estão no seu fundamento, mas também e, acima de tudo, ensinar a ‘avaliá-los’ criticamente” (idem, p. 214). Essa avaliação crítica, por sua vez, é denominada “dialética”, com o que Weber queria dizer que se trata de uma “avaliação lógico-formal do material que se apresenta nos juízos de valor e nas ideias historicamente dadas” (idem). No essencial, pois, a avaliação científica dos juízos de valor pode proporcionar “ao homem que quer a consciência dos últimos axiomas, que estão na base do conteúdo do seu querer, a consciência dos critérios últimos de valor que se constituem de maneira inconsciente [como] ponto de partida”, dos quais, afirmava Weber, “para ser consequente, deveria partir” (idem). Portanto, a “objetividade” está ligada a essa avaliação científica, e não a condições que simplesmente estariam por detrás dela e explicariam a gênese dos

valores. De maneira correspondente, essa ciência consiste também em um mecanismo de detecção de contradições entre juízos de valor e ideais culturais. À primeira vista, a diferença entre ideias culturais e juízos antecipa, não obstante no nível dos valores mesmos, o *cultural lag* da *Realsoziologie*. Com isso, numa recursividade que se restringe ao âmbito do valorativo, Weber demarcava a cientificidade da ciência social: “chegar à consciência destes critérios últimos que se manifestam nos juízos de valor concretos é o máximo que ela pode fazer sem entrar no terreno da especulação” (idem).

Por conseguinte, a ciência social não se ocuparia da verdade nem da gênese dos princípios histórico-ideais que orientam dada época cultural — do mesmo modo, aliás, que a *Realsoziologie* não se ocupava da constituição das condições industriais. Essa tarefa é relegada à especulação, possível codinome da filosofia. No entanto, os ideais culturais não são tomados como uma objetivante lógica transcendente, mas, contra o pano de fundo de um desenvolvimento historicamente individualizado, como entretecidos por ações subjetivas que preenchem os sulcos das linhas racionalizadas de conduta, ações cujo teor de verdade não pode ser derivado objetivamente. É por isso que, segundo Weber, também não se pode recorrer a uma investigação especulativa acerca do “sentido do devir do mundo”, e devemos partir, pelo contrário, “de nós próprios, que temos de ser capazes de criar esse sentido” (idem). Esse *nós* extrai seu caráter majestático do campo pluralizado de ações significantes. Essa teoria do que constitui o elemento e o objeto sociológico numa abordagem científica interdita o impulso de estabelecer uma conexão estrita entre o avanço do conhecimento empírico e os ideais culturais. Daí tanto o pluralismo quanto o pendor subjetivo inerente à teoria weberiana, em que “‘cosmovisões’ nunca podem ser o resultado de um avanço do conhecimento empírico” (idem), decorrendo disso uma luta agonística entre ideais com pretensões de validade igualmente fortes. No quadro dessa concepção do objeto sociológico, mesmo a realidade empírica é vista como cultura, “na medida em que a relacionamos [a realidade empírica] com ideias de valor”, abrangendo “aqueles e somente aqueles componentes da realidade que através desta relação tornam-se significativos para nós” (idem, p. 237).

Ora, é justamente contra esse suposto primado da interpretação subjetiva e cultural que Adorno determina a validade de um método à primeira vista avesso à compreensão. E mais do que simplesmente ofuscar a realidade social, a prevalência da compreensibilidade da ação como unidade fundante da análise sociológica é vista por ele como ratificação da dominação sobre os sujeitos. Essa acusação se acha em seu

comentário sobre a relação entre os objetos da ciência social e a perspectiva da interpretação, em vista da qual ele afirma:

Que em tais objetos a racionalidade humana com respeito a fins se dê como momento deles, isso não faz deles mesmos nem racionais nem humanos. Quem quisesse lidar com eles como se assim fossem contribuiria para glorificar o que é simplesmente feito aos seres humanos. [...] A tão vilipendiada desumanidade do método empírico ainda é mais humana do que a humanização do desumano. (AGS 8, p. 483)

Diante dessa crítica à sociologia compreensiva, Gillian Rose parece ter tido razão quando destacou o momento de verdade do positivismo no pensamento de Adorno: “Pois a abordagem cientificista descreve a aparência da sociedade mais adequadamente do que, por exemplo, a abordagem *verstehende*, que não é capaz de capturar a aparência aparentemente fixa, invariante e ininteligível da sociedade” (Rose, 1978, p. 102). No texto “Sociologia e pesquisa empírica” (1956), Adorno chegava a afirmar que a “não liberdade do método serve à liberdade, atestando *sem palavras* [*wortlos*] a não liberdade dominante” (AGS 8, p. 203, grifo meu). Claramente, para ele, o caráter abstratamente objetivado do método possui um momento de verdade. Nessa medida, supor que a sociedade se articule fundamentalmente por meio da doação de sentido subjetivo de seus membros tem o efeito de ofuscação da não liberdade objetiva, que, todavia, insinua-se na autonomização dos métodos positivistas que tencionam apenas descrever a objetividade. Expor a abstração como abstração teria, por conseguinte, um potencial crítico.¹⁹

Na perspectiva de Adorno, a validade metodológica da pesquisa empírica positivista assume como avatar o *chosisme* na teoria de Durkheim, que, pelo menos na recusa da compreensão, coincidia com a *social research*. De modo geral, para Adorno, a natureza da sociedade moderna não pode ser reconstruída com base no princípio de inteligibilidade da ação social porque existe uma dimensão da socialização que escapa ao nexo de sentido. Embora toda ação contenha sempre momentos de compreensão e de motivação, sem os quais não há sociedade humana — cujo exame é “a grande lição da geração de Max Weber e Dilthey”, escreveu Adorno (AGS 8, p. 13) no ensaio “Sociedade” (1965) —, seria um erro, a seu ver, supor que o que há de social na realidade se esgote naqueles momentos, pois tal “ideal de compreensão era unilateral, na medida

¹⁹ No final da segunda parte desse trabalho, voltaremos a esse conjunto de ideias. Ele será importante para caracterizar o entendimento da dominação e da emancipação na tradição adorniana de leitura da teoria do valor de Marx promovida por Helmut Reichelt e Hans-Georg Backhaus.

em que excluía o que na sociedade é contrário à identificação por meio da compreensão.” (idem) Não é por outro motivo que Adorno admitia, conforme seu entendimento, a tese de Durkheim segundo a qual seria preciso tratar dos fatos sociais como coisas, uma dimensão constitutiva do social que, não idêntica ao teor interpretativo das ações, confronta seus portadores como algo estranho (idem), sendo por isso necessário ir além da orientação hermenêutica na teoria social: “Nessa medida, a reflexão sobre a natureza da sociedade começa ali onde termina a compreensibilidade.” (idem)

Há duas razões principais que levam Adorno a subscrever ao *chosisme* de Durkheim. A primeira se liga à concepção da natureza da sociedade capitalista, ao passo que a segunda concerne a um elemento de filosofia da história. Sob o primeiro aspecto, o capitalismo para Adorno é uma sociedade que se baseia no sistema antagônico e generalizado de troca de mercadorias, cujo nexa escapa ao controle dos indivíduos. No conceito dessa sociedade, funda-se uma espécie de abstração cuja “implementação universal não ocorre apenas na reflexão científica”, tratando-se antes de uma abstração “objetiva”, com o que ele queria dizer que tal universal “ocorre independentemente do estado qualitativo de produtores e consumidores, do modo de produção, e mesmo das carências”, as quais o mecanismo social “satisfaz como algo secundário.” (idem, p. 14)

Para não antecipar etapas posteriores da argumentação — afinal, dizer que o capitalismo se relaciona com a troca de mercadorias ainda é indeterminado —, basta nesta ocasião chamarmos atenção a que essa maneira de compreender o capitalismo esboça um conceito específico de abstração. No último texto que publicou em vida, a introdução à disputa sobre o positivismo, cujo volume apareceu em 1969, Adorno repetiu sem alteração a formulação acima, à qual logo em seguida ele acrescentou: “O caráter de abstração do valor de troca está vinculado *a priori* à dominação do universal sobre o particular, da sociedade sobre os seus membros de coação.” (AGS 8, p. 295) Além da troca, o fato de a sociedade capitalista impor de maneira abstrata a prioridade do lucro, qualquer que seja o afã ou motivo da ação (AGS 8, p. 14, 295), indica a constituição da totalidade social existente. Ainda no texto de 1969, ele escreveu que o “nexo total tem a figura concreta de que todos precisam se submeter à lei abstrata da troca, se não quiserem sucumbir, e é indiferente se são ou não subjetivamente conduzidos por um ‘motivo de lucro’.” (AGS 8, p. 295) Essa concepção não é anátema apenas às sociologias compreensivas que ele então enfrentava, mas também, embora não se mencione, à anterior diferenciação tipológica proposta por Friedrich Pollock (1941) entre *profit motive* e *power motive*.

Quanto ao segundo aspecto do reaproveitamento do *chosisme*, Adorno o transpõe numa argumentação no quadro de sua concepção de história natural. Este é um caminho mais tortuoso do que o primeiro e não permite aqui afirmação tão sucinta quanto lá. Com respeito ao tema, a questão posta por Adorno é se o antagonismo é contingente. Ele constrói, especulativamente, o problema partindo da caracterização do antagonismo na sociedade humana como “fragmento de história natural prolongada, como princípio *homo homini lupus*” e se pergunta se esse estado foi “herdado” ou é “*thesei*” (AGS 6, p. 316), quer dizer, se o antagonismo contemporâneo é desdobramento orgânico ou se é produto de uma imposição contingente de poder. Ele desenvolve e esclarece a pergunta numa outra: dado o antagonismo, este “se seguiria da necessidade de sobrevivência da espécie” ou ocorreria de “maneira contingente, por assim dizer por atos arcaicos arbitrários da tomada de poder”? (idem)

A primeira pergunta de Adorno parece ser a seguinte: o antagonismo se originou da necessidade natural de autoconservação da espécie ou foi artificialmente construído? Esse tópico remonta à problemática das filosofias contratualistas, razão pela qual Adorno menciona, na mesma página, Hobbes e Locke. Complementando a primeira pergunta, a segunda questiona se, dado o antagonismo, ele se prolonga ainda por necessidade ou pela força contingente do poder. A resposta, segundo Adorno, não passa pelo teste empírico, uma vez que os fatos relevantes “se perdem na penumbra da pré-história” (idem). Sem puxar todos os fios desse novelo e evitando improvisar uma resposta às intrincadas questões levantadas por ele, o que nos extraviaria de nosso tema, interessa-nos apenas observar que a história natural se apresenta como unidade em Adorno — a rigor, unidade negativa: o que unifica os diversos períodos históricos como momentos de um todo consiste em que eles se constituíram por meio de formas de dominação, esta sendo o invariante que se repete de maneiras distintas. É essa a ideia por trás da afirmação de que “[n]ão há nenhuma história universal que conduz do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica” (idem, p. 315). Se a teoria testável não pode decidir a verdade histórico-filosófica do antagonismo entre *physei* e *thesei*, ela pode ainda assim preparar, não obstante com tino especulativo, mediante a noção de unidade negativa, a reflexão sobre a necessidade ou contingência da dominação e do antagonismo *no presente*, cujo exame então ara o solo no qual a resposta à primeira questão há de ter lugar.²⁰ Vejamos isso mais de perto.

²⁰ Em certo sentido, a direção da argumentação de Adorno nesses textos parece ser a seguinte: a determinação da contingência do antagonismo e da dominação no presente é que decide, prática e

Esquematisando a linha argumentativa de Adorno, o curso da história da humanidade apresenta uma série de formas de dominação, sobre as quais, entretanto, se teriam erigido as grandes civilizações. Estas teriam sido possíveis, entre outras razões, pela separação entre trabalho manual e trabalho espiritual, que, numa linguagem afim à da *Fenomenologia do espírito*, teria estabelecido a separação entre trabalho e consumo mediante o refreamento do desejo daquele que trabalha. Assim, a privação para parte da humanidade do usufruto do produto de trabalho condiciona, porém, a possibilidade de produtos diferentes e, por isso, modos mais espiritualizados de satisfação de carências. Se tirarmos conclusões dessa lógica para além da gramática do reconhecimento que ela gera, veremos que ela possibilita que o produto do trabalho seja insumo do trabalho — isto é, que o trabalho produza instrumentos ou materiais para um processo de trabalho ulterior, em um processo autorreflexivo de trabalho. (Numa tradução econômica, trata-se da produção de meios de produção.) É evidente que nessa autorreflexividade o consumo está refreado. Mas a suspensão do consumo daquele que trabalha pode tanto retornar a ele no futuro, numa forma espiritualizada, atendendo a carências então modificadas, como pode, ao contrário, continuar e até expandir os ciclos de suspensão do consumo, generalizando e prolongando os processos autorreflexionantes do trabalho.

Na seção dedicada ao conceito e às categorias da *Dialética negativa*, Adorno se refere à dialética do senhor e do servo na *Fenomenologia* hegeliana para indicar a gênese do eu no não-eu, bem como para afastar a ideia de que o eu seja constituído apenas pelo espírito. Tal gênese “é procurada no processo real da vida, nas legalidades de sobrevivência da espécie, de seu provisionamento com meios de subsistência. É em vão que Hegel em seguida hipostasia o espírito” (AGS 6, p. 200). Assim, retomando o fio da filosofia da história em Adorno à luz do questionamento sobre a necessidade e a contingência do antagonismo, poderíamos perguntar, dadas certas condições de reprodução da sociedade, até que ponto seria racional refrear o consumo. Assim concebida, a história aparece como as marcas negativas da autorreflexividade do trabalho que se autonomiza no todo contra os indivíduos. Ocorre que a história, bem como a totalidade a que ela aspira, não é afirmada sem mais. Com efeito, vê-se nesses textos um duplo caráter da reflexão sobre a história: “A história universal precisa ser construída e

retrospectivamente, a vetusta controvérsia histórico-filosófica. Mas esta questão só transparece dessa maneira a partir da antinomia filosófica clássica. Esse manejo da tradição filosófica é um exemplo de como Adorno transita entre história da filosofia e teoria.

negada” (idem). O que esse desfecho pode nos dizer sobre a relação entre sociedade capitalista e *chosisme*?

Na medida em que o antagonismo (e, com ele, a dominação) confere unidade ao diverso na história, impondo-se como coisa aos indivíduos, o *chosisme* de Durkheim tem seu momento de verdade justificado não só quanto ao conceito de capitalismo, mas também de história, o qual é redimido criticamente por Adorno numa articulação com a filosofia de Hegel: “Em Durkheim, o método das ciências naturais, que ele defende, registra a ‘segunda natureza’ hegeliana, na qual a sociedade coagulou ante o que é vivo.” (AGS 8, p. 13) Ele o confirma ainda em suas aulas de introdução à sociologia.

Mas, se concedermos o que destaquei há pouco, ou seja, que as instituições não apenas se autonomizaram em relação aos homens, mas que, provavelmente, do ponto de vista histórico, as instituições heterônomas são mais antigas que a chamada ação livre dos homens, que conforme sua possibilidade se constituiu e se consolidou perante as instituições por meio de um processo extremamente árduo e doloroso, então imediatamente se impõe a pergunta se o comportamento interpretativo atribuído como algo evidente à sociologia é o único que vale, e se realmente não vale também o contrário, tal como expresso na exigência do *chosisme* de Durkheim. (Adorno, 2007a, p. 256)

Essa visão reproduz a definição do fato social por Durkheim, constituído pelas características da *anterioridade histórica* e da *exterioridade social*. Com efeito, tomando o caso da religião, o teórico social francês afirmava que o fiel, ao nascer, encontra as crenças e as práticas religiosas já prontas e formadas, notando que “se elas existiam antes dele, é porque existem fora dele” (Durkheim, 1995, p. 2). Sem questionarmos ainda onde se acha o limite da teoria de Durkheim para Adorno, interessa reter que a objeção do teórico crítico ao princípio da interpretação é da ordem da teoria social e da filosofia da história.

Além disso, outro aspecto fundamental da validade do *chosisme* para Adorno reside no caráter coercitivo da *generalidade social*. Para Durkheim, os fatos sociais são forças coletivas não porque são generalizáveis a partir de condutas individuais, mas porque se impõem. Em outras palavras, “um fenômeno só pode ser coletivo se for comum a todos os membros da sociedade ou, pelo menos, à maior parte deles, portanto, se for geral” (Durkheim, 1995, p. 9). E, continua ele, “se ele é geral, é porque é coletivo (isto é, mais ou menos obrigatório), o que é bem diferente de ser coletivo por ser geral”. Portanto, eles possuem, nos termos do pensador francês, “poder de coerção externa” (idem, p. 10). Ora, Adorno parece assentir à tese do caráter coercitivo da generalidade. Com isso, o

universal “não é de modo algum um fenômeno socialmente neutro”, com o que se quer assinalar que não se trata de uma mera construção científica a fim de facilitar o controle científico do material. (AGS 8 p. 14).

Do ponto de vista do interesse crítico do conhecimento, talvez o argumento mais direto que Adorno apresenta contra as noções weberianas de sentido e interpretação se encontra numa das aulas de seu curso de introdução à sociologia:

Quero destacar apenas que um conceito como o da interpretação, tal como introduzido por Max Weber, tem implicações que na sociologia weberiana da neutralidade axiológica [...] geram consequências dificilmente toleradas nos termos da concepção da neutralidade axiológica da sociologia de Weber. Pois se propriamente qualquer comportamento social precisa ser interpretado como dotado subjetivamente de sentido, então por essa via se atribui a qualquer comportamento social um sentido. O mundo como um todo em sua marcha parece redutível a uma atribuição subjetiva de sentido e por essa via, como dotado de sentido, é potencialmente legitimado. (Adorno, 2007a, p. 256-257)

Se comparássemos essa crítica ao caráter afirmativo da sociologia compreensiva com os argumentos que Adorno elabora contra o que na *Dialética negativa* aparece sob a expressão de sujeito constitutivo, veríamos que são fortes as semelhanças entre esse sujeito e a atribuição de sentido. Em vista disso, não é casual que Adorno associe o método de Durkheim ao conceito hegeliano de segunda natureza. Por fim, para assinalar a insuficiência de atribuir à objetividade da sociedade uma natureza interpretativa, Adorno dá o exemplo de um movimento radical de direita que demande melhorias nas condições de vida para os cidadãos nacionais. Se inserimos o sentido da ação desse movimento “no plano da história mundial e no contexto da sociedade como um todo”, o que encontramos “é precisamente o contrário desse sentido pressuposto” (idem, p. 257). Insinua-se uma diferença, inclusive uma reversão, entre o nível da conduta subjetiva, seu estofo e teor motivacional, e o nexos geral na qual se insere.²¹ No fundo, para Adorno, a hipóstase da interpretação é uma posição ingênua, que subestima o caráter objetivado da dominação que culmina na sociedade capitalista:

Além de que naturalmente essa vinculação de um sentido às ações sociais é, no fundo, uma construção ideal tão realista quanto, por exemplo, a suposição de um acordo estatal, pois a maior parte das chamadas ações sociais dos homens não

²¹ Este movimento será importante para a caracterização do conceito de dominação social que se deixa extrapolar da interpretação da teoria do valor a partir da *nova leitura de Marx*. Voltaremos ao assunto na segunda parte deste trabalho.

acontecem no sentido de um objetivo social pressuposto, mas ocorrem mais ou menos de modo reflexo (idem, p. 257-8).

Nos termos de Durkheim (1995, p. 10): “Se todos os corações vibram em uníssono, não é por causa de uma concordância espontânea e preestabelecida; é que uma mesma força os move no mesmo sentido. Cada um é arrastado por todos”. No entanto, terminam aqui as coincidências entre os positivistas, Durkheim e a teoria crítica adorniana. Pois o fato de que a insinuação crítica da não liberdade pelo método positivista seja *sem palavras*, isto é, que, na sua aplicação, ele corresponda ao caráter abstrato da objetividade social, que seja *sem palavras*, dizíamos, isso indica ainda uma insuficiência: a ausência de autorreflexão sobre o seu próprio método e, por consequência, sobre a realidade a que se aplica, abrindo um ponto cego na conexão entre teoria e objetividade social. Na trilha adorniana, essa irreflexão significa que a própria validade do método deve ser *deduzida*. Assim como a *Ciência da lógica* de Hegel requeria a dedução das categorias lógicas que qualquer entendimento são aplica de maneira imediata, Adorno queria submeter as categorias e métodos sociológicos à dedução crítica, almejando com isso descobrir os condicionantes da validade do objetivismo dos seus métodos.

Limites da pesquisa empírica e crítica do chosisme

Partindo-se da reflexão sobre a pesquisa social empírica, o *chosisme* não tem sua validade meramente rechaçada por Adorno, que no entanto o critica em duas chaves. Em primeiro lugar, o método das pesquisas empíricas, distribuindo e fixando a realidade social em “caixinhas” (Adorno, 2007a, p. 289), obstam inicialmente o conhecimento da sociedade: uma sociologia sem interesse na sociedade. Em segundo lugar, todavia, Adorno rejeita a afirmação durkheimiana de uma separação estrita entre o universal e o individual. Isso quer dizer que, em Adorno, é impossível conceber o nível da objetividade estrutural da sociedade sem a mediação da prática social.

Como dissemos, não se trata em Adorno de simplesmente assumir e aplicar as técnicas de pesquisa moderna como suficientes para o conhecimento da sociedade. E agora não se tratará tampouco de assumir a generalidade que mantém a coesão do todo. Pelo contrário, só se pode esperar algum êxito para esse objetivo mediante trabalho teórico, que se desenvolve em um nível de determinação diferente — o da teoria da sociedade —, embora não estanque, daquele dos dados empiricamente verificáveis. Assim, para retomar o exemplo do camponês no modo de produção capitalista — que

Adorno considera tanto na intervenção de 1952 como em 1956 —, a função esclarecedora da pesquisa empírica, inicialmente vinculada à investigação de condições externas à interpretação subjetiva dos agentes, deve na verdade ser incorporada em um modo teórico de conhecimento. Já em 1952 diz Adorno:

Quando eu lhes disse há pouco que não deveríamos nos contentar com a afirmação de um camponês de que ele permaneceria em sua terra por amor à pátria amada, e sim investigar os fatos que estão atrás de uma tal afirmação, eu queria com esse simples caso registrar a obrigação de se progredir da aparência à essência. Mas isso tudo depende de que o passo para a essência seja realizado não por representações trazidas de fora dos fenômenos, e sim a partir deles próprios. Assim como nada pode ser constatado sem teoria, todo constatar termina na teoria. (AGS 8, p. 485)

O que Adorno está dizendo com isso é que o conhecimento não se esgota na função corretiva ou probatória da pesquisa empírica, em que noções gerais ou subjetivas seriam apenas externamente refutadas, modificadas ou comprovadas por achados empíricos. Antes, os lados objetivo e subjetivo precisam ser de algum modo mediados. O modo teórico do conhecimento implicado aí consiste, como expressa Adorno acima, no modelo da progressão da aparência à essência, idioma que remonta em sua visão a Hegel e Marx. Mais do que isso, a passagem para a essência deve ser auscultada no fenômeno, que por isso é mais do que seu modo de aparecimento imediato. É significativo, por exemplo, que mesmo que certos elementos subjetivos sejam criticáveis com base em achados empíricos, isso não implica necessariamente que com a crítica o fenômeno subjetivo deixe de existir como tal, isto é, que desapareçam os conteúdos e expressões próprios da subjetividade. Diante da descoberta de fatores empíricos não subjetivos inscritos na permanência do camponês no campo, a maneira tradicional como este continuamente interpreta sua ação de permanecer na terra não se dissolve imediatamente com base naqueles achados. Se lhe fosse dito, afinal de contas, que suas fabulações sobre a tradição são na verdade resultado do contexto econômico geral, não necessariamente ele abdicaria de suas próprias interpretações. A aposta de Adorno é que, a partir do fenômeno, podemos aceder à essência, determinando a relação entre ambos sem a expectativa de derivar um do outro.

Embora ele não explicita por completo a análise que sustenta o argumento²², podemos identificar com alguma segurança o ponto em que se conectam fenômeno e

²² Na próxima parte, veremos como essa análise, aqui mais pressuposta por Adorno do que realizada, pode ser justificada a partir da articulação entre forma-valor e certa lógica da essência.

essência: o apego familiar à terra, com frequência enunciado como certo conservadorismo cultural, e as condições econômicas gerais em que se inscreve a empresa familiar do camponês explicitam-se na reprodução do valor da força de trabalho familiar, cuja grandeza se presume menor do que aquela necessária para reproduzir a força de trabalho do assalariado urbano, cuja maior privação de meios de subsistência demanda, em princípio, que a reprodução de sua vida ocorra de maneira muito mais dependente do mercado e da produção de mercadorias do que no caso do camponês — o que, em termos monetários, ignorando-se outras circunstâncias, pode aparecer como *tendência* crescente do salário na cidade, potencialmente encarecendo certa produção capitalista industrial e deixando uma margem de atuação econômica à empresa familiar, cujos membros, não sendo proletários, não precisam reproduzir suas vidas de modo integral por meio do mercado. (Desnecessário dizer que essa é uma observação esquemática, e não uma análise real.) Se um grupo extrai, na forma de autossubsistência, parte dos meios de vida que servem à autoconservação de seus membros, então isso pressiona para baixo a expressão monetária da produção realizada pelo grupo para o mercado. Mas se um grupo deve obter os mesmos meios como mercadorias, então isso pressiona para cima a expressão monetária da produção em que se acham esses indivíduos. *Tendencialmente*, e ignorando-se tudo o mais, a produção familiar pode eventualmente encontrar uma brecha de autorreprodução. Nesse caso, a empresa e a consciência familiares no campo são mediadas socialmente, um tipo de determinação segundo a qual o conservadorismo cultural não funda, como essência, o seu próprio sistema particular, não sendo tampouco, todavia, mera derivação daquele.

Desse modo, com base no modelo da progressão do fenômeno à essência, ocorre uma negação do primeiro pela segunda, negação que não consiste nem em mera liquidação do fenômeno como aparente, nem em sua confirmação à maneira de um preenchimento empírico da hipótese. Tomando-se aqui o aparente na acepção do subjetivo, a interpretação que os sujeitos atribuem às suas ações é conservada, mas ao mesmo tempo suspensa no nível da reprodução social efetiva. Em vista desse argumento, aqui ainda somente aludido, começamos a entender em que sentido o essencial tem algo que ver com a sociedade e se relaciona com o mundo dos particulares.

Para Adorno, esse nível de determinação da sociedade requer pensamento em sentido forte, que inclui teor especulativo. Por isso, em “Sociologia e pesquisa social empírica”, ele critica a primazia desta, segundo a qual o que “não se conforma a seus critérios é alegado como não científico e, no melhor dos casos, como sugestões para

preenchimentos empíricos futuros”, com o que as anteriores orientações do pensamento social à “interpretação teórica das formações sociais ou às manifestações do espírito objetivo são crescentemente confinadas em sua liberdade intelectual” (AGS 8, 202). Nessa concepção, a pesquisa encerrada em si mesma amputaria o conhecimento do essencial da sociedade, ofuscando a possibilidade de inteligência da mediação na qual os *relata* adquirem uma significação peculiar na relação. Mas não é só isso. Para Adorno, essa própria limitação, a restrição categórica ao controle empírico do pensamento, volta-se contra a pretensão constitutiva da sociologia: “A limitação a fatos controláveis da experiência, a virtual exclusão do pensamento especulativo, parece ameaçar não apenas a compreensão do significado do que é social, mas o significado mesmo da sociologia” (idem).

Dito isso, não se deve entender a defesa enfática da função especulativa da teoria por Adorno como um novo coroamento do discurso filosófico, contra o qual, aliás, o positivismo se insurgia no pós-guerra. Igualmente, essa defesa não tem por pressuposto a crítica da especialização como tal do conhecimento sociológico. Antes, as por ele denominadas “sociologias com hífen” (Adorno, 2007a, p. 149) — sociologia industrial, econômica, da família, agrária, etc. — são criticadas por não darem um passo em direção a um pensamento substantivo da sociedade, que Adorno associa cada vez mais explicitamente à dimensão do universal a ser mediado e deduzido, o que para ele se confirma em que essas múltiplas sociologias

não representam tanto a aplicação de métodos sociológicos a campos específicos — como normalmente imagina o sociólogo concernido —, mas antes que, na multiplicidade de tais disciplinas parciais, a universalidade do nexos social que pré-forma todos os objetos, e decerto toda consciência deles, encontra expressão. (Institut für Sozialforschung, 1956, p. 107)

Por consequência, ocorreria aqui uma espécie de cegueira em que a perspectiva sociológica se encabresta em meio às possibilidades de descobrir a universalidade do nexos social, uma vez que as disciplinas parciais, para controlar empiricamente seus raciocínios e conclusões, precisam banir o essencial e o universal. Se se analisa, por exemplo, no âmbito da sociologia do trabalho, as relações entre os comportamentos e reações de trabalhadores a inovações técnicas e à implementação de novos regulamentos no processo de trabalho, não se requer para tanto, na investigação sociológica em bases empíricas, um ângulo de consideração em que aquelas inovações em uma empresa se encontrem conexas ao problema da composição orgânica do capital e, finalmente, da

concorrência entre empresas do mesmo setor, nacional e internacionalmente. O mesmo vale para a análise dos regulamentos que institucionalizam as relações de trabalho, cujo exame empiricamente controlado é capaz de descobrir diretrizes normativas subjacentes à sua letra sem com isso demandar a mediação com aqueles processos objetivos. De um ponto de vista *up to date* seria de se esperar, pois, que a análise científica se detivesse em elos particulares dessa cadeia geral, elaborando hipóteses para cada um deles cujas conclusões não transbordassem para o exame de demais âmbitos, potencialmente mediando o ponto de partida. Se, por um lado, esse procedimento metodológico dota o objeto de mais transparência, tornando testável cada conhecimento setorial, ele, por outro lado, desloca a tarefa de determinar o nexo das diversas áreas particulares para um futuro indeterminado, realizável talvez apenas mediante a soma das hipóteses e conclusões particulares. Ora, a compreensão da sociedade no máximo como produto aritmético de partes independentes, um corolário daquele procedimento, inverte-se, contudo, na indeterminação segundo a qual cada parte não teria nada da sociedade, dando origem a uma antinomia entre parte e todo.

À perspectiva do universal se liga ainda outra, especificando um pouco mais a abordagem de Adorno: a preocupação com a gênese.²³ Retomando suas palavras acima, não basta ver o elemento comum da multiplicidade dos saberes; é preciso também ver essa multiplicidade na chave genética de uma universalidade preformadora tanto dos objetos como dos conhecimentos destes. A rigor, para esclarecermos o que Adorno entende por gênese, podemos examiná-la em sua contiguidade com a noção de validade. No texto de introdução sobre a querela do positivismo, Adorno escreve que “a validade de conhecimentos, e não apenas de leis naturais, é amplamente independente de seu surgimento” (AGS 8, p. 303), afirmação com a qual ele admite a pertinência das investigações particulares. No entanto, ele acrescenta logo em seguida que “gênese e validade também não podem sem separadas sem contradição.” (idem) No modelo sobre a liberdade da *Dialética negativa*, comentando a moral racional kantiana, Adorno escreve que a “própria consciência pura — ‘lógica’ — é algo que veio a ser e algo válido no qual sua gênese sucumbiu”, indicando com isso que a gênese como que foi negada e conservada na validade, de modo que a lógica “tem essa gênese escamoteada pela doutrina kantiana, no momento da negação da vontade que, de acordo com Kant, seria

²³ Note-se o contraste com a abordagem weberiana, como indicamos acima. No caso de Adorno, o interesse é pela verdade e pela gênese.

consciência pura”. E conclui: “A lógica é uma prática vedada contra si mesma.” (AGS 6, p. 230)

Veremos que essa vedação não tem que ver — não apenas nem fundamentalmente — com as noções de ideologia e de reificação da consciência, e sim com a sua ideia de constituição da objetividade social. Antes disso, porém, pode-se encontrar uma pista da negação e conservação da gênese na validade na observação que a *Dialética negativa* faz sobre conceito de direito: “Direito é o fenômeno primordial de uma racionalidade irracional”, no sentido de que “o princípio formal da equivalência transforma-se em norma e iguala todos no mesmo molde” (AGS 6, p. 305). Dito de outro modo, negada e conservada na validade da sistemática das definições do campo jurídico, a violência na gênese do princípio da equivalência se encontra mediada, e então pressuposta, na acepção de um significado a um só tempo suspenso e conservado na validade. É claro que não se pode dizer com isso que a validade jurídica seja imediatamente idêntica nem à violência nem ao princípio de equivalência da troca de mercadorias. Mas, para Adorno, essa gênese é indissociável daquela validade, de modo que o direito, por exemplo, nas ditaduras, “passa imediatamente para o uso dessa violência”, ao passo que, “de maneira mediada, ela sempre esteve presente”. (idem) No regime da validade, a gênese está no entanto sempre à espreita.

Portanto, em Adorno, se a sociologia tem algo que ver com o conhecimento da sociedade, evidentemente ela precisa favorecer, e não obstar, a inteligência do nexo, do universal e da gênese dos seus objetos e formas subjetivas, isto é, o que há de social no que constitui a sociedade e seus processos de validação. Todos esses aspectos mencionados compõem o tema da totalidade num complexo autodiferenciado, o qual pelas razões indicadas não indica apenas a conexão horizontal de fenômenos parciais, mas também a conexão vertical entre sua multiplicidade e um centro de significação lógica.

Sem dúvida, a categoria de totalidade será um dos principais estandartes sob os quais Adorno esgrima contra o positivismo. É em vista da totalidade social que a pesquisa empírica e o *chosisme* demonstram para Adorno toda a sua limitação, no que a totalidade se diferenciará da noção de generalidade em Durkheim. Sob esse aspecto, interessa-lhe indicar a não identidade imediata entre particular e universal, isto é, a não identidade entre fatos e conceitos — que, do ponto de vista do conhecimento, corresponde à não identidade entre descrição e teoria, o que sugere, por seu turno, modos e critérios próprios a cada modalidade de conhecimento. Como Adorno afirma na conferência de 1952, fato e

conceito, descrição e teoria, estão em tensão, e não constituem uma simples continuidade, de modo que não se pode esperar uma prova da teoria e, portanto, da totalidade: “a tensão mesma entre teoria e fato tem algo que ver com o estado da nossa sociedade. A totalidade, que cunha todo singular, pode ser em cada singular diagnosticada, mas de modo algum provada”. E conclui: “De modo algum a teoria subjacente é verificada por meio da empiria”. (AGS 8, p. 487)

Essa concepção poderia levar ao mal-entendido de que Adorno conferiria à teoria, à totalidade e ao universal uma validade objetiva independente, seja no ser, seja numa lógica neokantiana da objetividade dos valores, como se a teoria da sociedade estivesse desincumbida de qualquer justificação em relação ao existente. Na verdade, a totalidade não se esgota no lado do universal e da teoria, sendo, antes, uma mediação desse lado com os particulares. Em contextos diferentes ele enfatizará o momento da particularidade da totalidade, como contra as ontologias e o *diamat*. Em todo caso, essa função central do momento da universalidade da totalidade se depreende da crítica das sociologias hifenizadas, segundo ele incapazes de tematizar o nexos social que as põe em unidade, bem como da impossibilidade de se chegar à totalidade a partir da mera soma de suas descrições isoladas, como se tal resultado pudesse ser obtido no futuro, desde que as descrições fáticas se acumulassem o suficiente para tanto: “O que a sociologia vê como sua tarefa, e que ela ainda sempre adia, deveria ser realizado unicamente por uma teoria da sociedade, que implica, ao mesmo tempo, uma crítica à sociologia e a seu empreendimento científico.” (Institut für Sozialforschung, 1956, p. 107-8)

É interessante observar que essa defesa da teoria da sociedade é contemporânea da ocupação crescente do autor com a filosofia hegeliana. Basta lembrar que seus *Três estudos sobre Hegel*, originalmente um conjunto de conferências, são publicados no mesmo contexto da intensificação daquela disputa. Também por isso Adorno destacava ainda outros dois elementos da teoria: o da especulação e o da imanência do procedimento metódico, que ele via interditados pela sociologia empírica não apenas por falta de desenvolvimento científico, mas por princípio.

A restrição a objetos selecionados, rigorosamente isolados — ou, precisamente aquela aproximação da pesquisa social empírica em relação às ciências naturais, que, por carência de exatidão, procura criar condições similares àquelas do laboratório —, impede o tratamento da totalidade social, não apenas temporariamente, mas por princípio. [...] Em virtude do esforço para evitar certos dados que são resistentes a toda prova e para desacreditar todas as questões que concernem à essência como “metafísica”, a pesquisa social empírica é ameaçada

de se confinar ao que é inessencial em nome de uma correção que se previne de toda dúvida. Muito frequentemente, ao invés de o objeto se arrogar um método, este prescreve os objetos. (idem, p. 109).

É certo que, para tratar de maneira completa do conceito de especulação, seria necessário retornar às filosofias pós-kantianas, sobretudo a de Hegel. Não sendo essa tarefa exequível em vista do nosso problema, creio ser possível e conveniente pelo menos indicar, malgrado muito esquematicamente, alguns traços dessa tradição que precisamos ter em mente para elucidar as pretensões da teoria crítica da sociedade em Adorno. Se tomamos a separação, tão central para a filosofia crítica, entre razão e entendimento, em que a crítica impõe limites à razão em troca de assegurar as condições da validade objetiva dos conhecimentos teóricos, então podemos tatear, por contraste, o que significa o especulativo na filosofia de Hegel. Neste, o criticismo kantiano se teria mostrado incapaz de atravessar o abismo que ele mesmo construíra, não sem boas razões, em relação aos objetos racionais da filosofia. Se o entendimento humano podia, graças à dedução transcendental de suas categorias, esperar um conhecimento certo da regularidade e da necessidade de uma série considerável de fenômenos — restituindo a objetividade do saber abalada pelo ceticismo de Hume —, restava com isso, porém, um universo de coisas sobre as quais a filosofia não podia se pronunciar com pretensões de verdade. Ideias como a de liberdade sofreriam um *outsourcing* para o continente da moral, por sua vez vedado às aspirações do saber teórico. Ora, assim, poderíamos conhecer — mas não a nossa liberdade. O mesmo vale, se pensamos na *Ciência da lógica*, para as categorias lógicas mesmas: podemos conhecer *aplicando* suas regras — mas não podemos *deduzi-las*. A dialética hegeliana, sendo sem dúvida muita coisa, é também particularmente a tentativa de reconciliar, sem abdicar do criticismo, o que havia sido separado em nome de uma certeza restrita. Nesse quadro, o especulativo nomeia a mediação de entendimento e razão a partir de uma autorreflexão do próprio entendimento, incluindo e restituindo os diversos âmbitos, pretensões e objetos que a tradição filosófica construiu em sua história. O objetivo: conhecer as coisas mesmas, e não apenas suas formas de aparecimento. A filosofia especulativa é, em suma, um pensamento de palco e bastidor, sem os quais não existe encenação.

Todavia, para Adorno, a montante positivista, após o abalo do sistema hegeliano, produziu uma imagem invertida e rebaixada do conceito de especulativo em que este aparecia como o oposto do que é suscetível de validação científica, espécie de prestidigitação em que ideias seriam coelhos que o mágico dialético tira de sua cartola

filosófica. Sob a palavra de ordem antimetafísica, malbaratou-se a mediação entre particular e universal, essência e aparência, com o que foi a pique o interesse racional e objetivo da teoria.

É certo que nisso o uso da linguagem modifica o conceito de especulativo em seu oposto. Ele não é mais interpretado, como em Hegel, no sentido de autorreflexão crítica do entendimento, sua limitação e sua autocorreção, mas, inadvertidamente, de acordo com o modelo popular que por especulativo imagina um pensamento vaidosamente solto, precisamente sem autocrítica lógica e sem confrontação com as coisas. Desde o colapso do sistema hegeliano, e talvez como sua consequência, a ideia de especulação se inverteu da maneira como o queria o clichê fáustico do animal em pântano árido. O que uma vez havia de designar o pensamento que se aliena de sua própria limitação e obtém assim objetividade é igualado ao arbítrio subjetivo: ao arbítrio, porque à especulação faltariam controles universalmente válidos; ao subjetivismo, porque o conceito de fato é dissolvido pela especulação via ênfase na mediação, via o ‘conceito’, que aparece como recaída no realismo escolástico e, conforme o rito positivista, como organização do pensamento que se confunde presunçosamente com o que é em si. (AGS 8, p. 285)

Por isso, para o positivista, “os dialéticos seduzem” (idem). É interessante observar que, admitida a função corretiva da pesquisa empírica, portanto de uma noção restrita de validade científica, acha-se igualmente uma noção corretiva de teoria. Nesse contexto, além de diferenciar fato, descrição e prova, de um lado, e essência, teoria e diagnóstico, de outro, Adorno propõe uma distinção entre crítica e refutação. Em “Sobre a lógica das ciências sociais” (1961), ele sustentou que a “refutação só é produtiva como crítica imanente” (AGS 8, p. 556). Adorno exemplifica a ideia de crítica imanente com uma elaboração do segundo volume da *Ciência da lógica*, em que os “predicados bom, mal, verdadeiro, belo, correto, etc., expressam que a coisa é medida contra sua noção universal como dever ser simplesmente pressuposto, e com a qual [noção universal] ela [a coisa] está ou não de acordo” (idem).²⁴ A compreensão do que significaria a crítica dialética não contrastava apenas com o verificacionismo, tendo antes um alvo mais abrangente. Embora Popper, por exemplo, tenha combatido o ideal positivista de conhecimento, Adorno assinala que subjaz a ambos uma aliança cientificista, pois “se uma tentativa de solução não é acessível à crítica factual, então ela será excluída como não científica por essa razão, ainda que, talvez, apenas provisoriamente” (idem, p. 555).

²⁴ Evidentemente, essa explicação não exaure o assunto. Que significa esse procedimento crítico em Adorno, sobre o qual aliás a literatura é hoje abundante, isso não podemos examinar em pormenor, sob o risco de nos extraviarmos de nosso caminho.

Pode-se então inferir que a redução da crítica à refutação confunde o nível do universal com o do particular, da teoria com o da descrição, do conceito com o do fato, como se a relação deste com aquele se desse *imediatamente no mesmo plano lógico*. “Há teoremas sociológicos”, objeta no entanto Adorno, “que, como conhecimentos do mecanismo da sociedade que, em princípio, operam por trás da fachada, contradizem, por razões da própria sociedade, as próprias aparências a tal ponto, que eles não podem ser adequadamente criticados pelas últimas” (idem). Com essa diferenciação, Adorno assinalava que a crítica de certas teorias não pode ser exitosa por simples refutação empírica: “empíria e teoria não se deixam inscrever em um contínuo” (AGS 8, p. 199). Ecoando mais uma vez Hegel, embora sem mencioná-lo, e numa formulação que talvez surpreendesse, ele considera que a crítica teórica cabe à “teoria sistemática” (idem).²⁵ Qual o objeto e o procedimento do tipo sistemático de teoria, disso só poderemos nos aproximar aos poucos e talvez nunca completamente, tateando aliás os limiares entre a autocompreensão de Adorno — que, no mais das vezes, aponta na direção contrária ao sistemático — e seu legado posterior na concepção de alguns de seus alunos. De todo modo, com a alusão a uma teoria sistemática, sugere-se que “fatos na sociedade não são a coisa última a que se pode ater o conhecimento, uma vez que eles mesmos são mediados pela sociedade” (idem). Esta é a chave. E se, como já sabemos, a sociedade não está apenas nas razões que os sujeitos se dão, implícita ou implicitamente, para agir do modo como agem, então o nexos que caberá àquela modalidade de teoria fica pelo menos com seu lugar indicado *ex negativo*.

Existe ainda mais uma crítica enfática à pesquisa social empírica, que, recuperando o sentido da gênese e do especulativo, diz respeito à dedução das categorias que ela utiliza para a construção do conhecimento social. Essa crítica pode, em princípio, ser estendida à validade do *chosisme* de Durkheim. Segundo o seu teor, todo o objetivismo pressuposto pela pesquisa empírica se inverte em subjetivismo. Mas como?

Segundo Adorno, ao não considerar a sociedade simultaneamente como sujeito e objeto, mas apenas como objeto, o positivismo “trata da sociedade, o sujeito que se autodetermina, como se fosse um objeto a ser determinado sem mais a partir do exterior” (AGS 8, p. 317). Esse ponto de vista exterior tem lugar no predomínio metodológico do positivismo, que, paradoxalmente, ao fixar o que conta como objetividade, o faz subjetivamente, isto é, pelo método: os “métodos empíricos, cujo poder de atração

²⁵ Como veremos, na visão dos alunos Backhaus e Reichelt, Adorno não teria levado a cabo a tarefa sistemática, o que é uma das razões por que retomariam a crítica da economia. Voltaremos a isso.

procede de suas pretensões de objetividade, preferem, paradoxalmente, o subjetivo, como explica sua própria origem na pesquisa de mercado”, privilegiando em todo caso os “modos de comportamento dos sujeitos.” (AGS 8, p. 200) Nesse caso, Adorno conclui, a “objetividade da investigação social empírica, de modo geral, é a objetividade dos métodos, e não do que é investigado.” (AGS 8, p. 200) Aqui se opera uma inversão: a sociedade, *locus* da rigidez a ser criticada, transfere-se irrefletidamente ao método, em contrapartida do que os comportamentos sociais tendem à autorreferência e autonomia.²⁶

No caso do método empírico específico do questionário, embora esse seja apenas um caso, Adorno oferece um argumento que podemos considerar paradigmático da necessidade não apenas de relacionar conhecimentos e fenômenos, mas de *deduzir* as categorias do conhecimento, em um sentido que não será idêntico ao hegeliano, mas que carrega seu espírito. A ideia de dedução das categorias, por sua vez, dá os ainda tênues e programáticos contornos da modalidade sistemática da teoria, que Adorno atribuía lógica especulativa de Hegel. A esse respeito, o questionamento de Adorno é sobre como se constituem as categorias aplicadas nos questionários. Em “Sociologia e pesquisa empírica”, ele dá o exemplo da aplicação das categorias “música popular” e “música clássica”, em que se organiza e classifica a recepção de gêneros musicais pelos sujeitos. No entanto, essas categorias mesmas são uma criação da indústria cultural. Criadas pela indústria capitalista da cultura, as categorias aplicadas na pesquisa empírica são reencontradas no resultado, fechando-se o círculo da identidade, uma vez que a pergunta já restringe o âmbito das respostas possíveis. Com isso, ocorre o que Adorno denominou uma “mera duplicação” da realidade (AGS 8, p. 205). Nessa duplicação, dá-se o estranho mecanismo em que a certeza coincide com o falso. Por que falso? Nesse exemplo, do ponto de vista teórico, seria de se esperar uma reflexão estética sobre a constituição das categorias do clássico e do popular que a pesquisa pressupõe em sua classificação. A mediação social se encontraria já naquela constituição, e não apenas na sua aplicação posterior

Se a crítica das categorias sociológicas tem algo que ver com o momento sistemático e especulativo da teoria, como o autor sugeria, ainda não compreendemos a

²⁶ Devemos lembrar, nesse momento, aquela orientação da *Realsoziologie*. De fato, no seu interesse pelo *cultural lag* entre condições objetivas, de um lado, e formas de consciência e interação social, de outro, ela tomava a objetividade como pressuposto não tematizado, de modo que a dimensão propriamente sociológica se daria no nível das interações humanas. Daí que, contraditoriamente, como vimos, a autoproclamada objetividade transparecesse, por exemplo, no método de questionários, vistos como instrumento de depuração ideológica contra os *ismos* correntes e que ofuscariam a objetividade científica.

relação, e se há alguma, entre tal linha programática e o conceito de capitalismo. Não se trata aqui, como veremos, de um desvio do problema, mas da tentativa de formulá-lo bem, evitando o esvaziamento do especulativo que Adorno queria resguardar também na teoria crítica da sociedade. Antes disso, porém, cabe dizer algumas palavras finais sobre a afinidade enxergada pelo frankfurtiano entre tal orientação sociológica e o *chosisme*, o que esclarece a razão por que ele o acolhe ao mesmo tempo que o critica, a saber, pela falta de mediação, falta essa que faz o universal pairar sobre os particulares como mera generalidade sociológica.

Ao assegurar o ininteligível no *chosisme* e afirmar que a sociologia encontra seu verdadeiro objeto onde acaba a inteligibilidade, Durkheim atinou com um momento muito central da socialização, a saber: a autonomização institucional do que é produzido pelos homens em relação aos homens. Só que ele hipostasia esse momento, ou seja, ele o trata de modo tal que parece que essa intransparência, essa “segunda natureza” das instituições feitas pelos homens e que se autonomizam em relação a eles, está na própria essência da socialização. É nessa tendência que se sustenta a apologia em relação à sociedade vigente, de fato existente como um dos traços decisivos de Durkheim e que no curso de sua evolução será cada vez mais pronunciado. (Adorno, 2007a, p. 207)

O que incomodava Adorno é o fato de que o *chosisme* não fora deduzido, mas operava como dogma do conhecimento sociológico. Como se pode ver, não é apenas a sociologia compreensiva que incorre no risco de meramente afirmar a realidade social — se bem que talvez fosse mais apropriado dizer que a teoria de Durkheim a afirme, ao passo que a de Weber a justifique. Para Adorno, havia mesmo uma tendência em Durkheim de “reverenciar essa qualidade coisificada da sociedade até mesmo como algo positivo”, tendência que omite “que o conceito de sociedade é propriamente um conceito que designa uma relação entre pessoas”, isto é, que a sociedade “é sempre composta por indivíduos” (idem, p. 118).

Em Adorno, com efeito, a antítese entre as teorias de Weber e Durkheim representa uma antinomia da razão sociológica, cada qual unilateralmente enfatizando um momento real da totalidade social. Como Adorno afirmou no ensaio “Sociedade”, a “antítese [Durkheim] de Max Weber permanece, entretanto, precisamente tão particular quanto a tese deste último, pois ela se apazigua na incompreensibilidade como aquele [Weber] no postulado da compreensibilidade.” (AGS 8, p. 13) Ambas são “igualmente positivistas, ou seja, igualmente contra a especulação idealista e contra a aceção de uma

compreensão do objeto ele próprio ‘a partir de seu interior’” (idem, 2007a, p. 209).²⁷ De acordo com a configuração desse problema, a teoria da sociedade de Adorno precisava não dissolver a antinomia, pois de certa maneira ela está enraizada na própria sociedade — é esta demonstração, concernente ao capitalismo, que ainda falta —, mas sim deduzi-la, apreender a gênese de sua validade e, assim, a qualidade específica da mediação que é a vida lógica da coisa, o que modifica por sua vez a tarefa e o conceito da teoria. Por conseguinte, sem dissolver nem simplesmente repor a antinomia sociológica, “seria preciso compreender a incompreensibilidade, deduzir das relações entre os seres humanos as relações que contra eles se autonomizam em opacidade.” (AGS 8, p. 13)

Portanto, para cumprir o programa da crítica da antinomia, será preciso deduzir a gênese da validade do *chosisme*, por assim dizer, a qual só pode ser reproduzida social e historicamente, o que implica que se deve dar conta de um conceito de prática social adequado à experiência daquela validade. Não podendo ser uma prática interpretativa como a teorizada por Weber, segundo Adorno (2007a, p. 97), ela terá de ser uma “prática referida estruturalmente”, uma “prática enfática”. Tal prática requer um conceito enfático de sociedade, que só pode ser obtido com a apreensão teórica do capitalismo.

Em contraste tanto com o objetivismo sociológico quanto com o ideal da doação subjetiva de sentido, a teoria marxiana prometeria, aos olhos de Adorno, estabelecer um momento mediador, visto que as “relações coaguladas, autonomizadas e objetivadas dos homens também são, como explicitado por Marx, ‘relações entre homens e não, como se apresentam a nós, a propriedade de coisas’” (idem, p. 209). Quando compreendemos que Adorno reconstrói as posições de teoria social como antinomias, podemos compreender também uma das funções que a teoria marxiana desempenhará em seu pensamento.

Antes de passarmos a esse tema, porém, sintetizemos rapidamente as implicações da antinomia sociológica identificada por Adorno. Ela é importante — é pelo menos uma das razões — para entender por que o autor passa a incorporar cada vez mais o pensamento de Marx em sua teoria social crítica desde a sua volta do exílio.

Observação sobre a antinomia da razão sociológica

Nos anos 1960, a disposição de Adorno em defender um conceito forte de espírito, conforme sua reivindicação do especulativo na dialética hegeliana, é formulada numa

²⁷ O *chosisme* careceria de especulação porque não admitiria mediação constitutiva com o particular, ao passo que o subjetivismo vedaria uma conexão enfática com o universal. Um se acomoda na essência (identidade); o outro, nos particulares (diversidade).

crítica abrangente de sua diluição nas filosofias e teorias sociais das primeiras décadas do século XX na Alemanha.

[...] os conceitos antiteóricos da sociologia, surgida da filosofia, são também fragmentos de teoria esquecida ou reprimida. O conceito alemão de compreensão [*Verstehensbegriff*] dos primeiros decênios do século XX seculariza o espírito hegeliano, o todo a ser apreendido, em atos singulares ou construções típico-ideais sem considerar a totalidade da sociedade, e somente desta os fenômenos a serem compreendidos recebem aquele sentido. (AGS 8, p. 13)

Na frase seguinte, o *chosisme* recebe o seu quinhão: “O entusiasmo pelo incompreensível, por seu turno, traduz o duradouro antagonismo social em *quaestiones facti*”, o estado irreconciliado então “glorificado” no sentido da “sociedade como mecanismo coletivo de coerção.” (idem).

Antes de passarmos à consideração de como tal antinomia é mediada e com que conceito de prática ela se deve tornar possível, convém fazer um esclarecimento sobre a construção da antinomia. Em *Hegel contra sociology*, Gillian Rose a reconstrói precisamente por meio da análise da antítese entre as teorias de Durkheim e Weber, entendida como transposição neokantiana da problemática transcendental de Kant.

Inicialmente, Rose nos lembra do sentido bastante específico da dedução kantiana da validade objetiva do conhecimento. Distinguindo entre “a maneira como um conceito é adquirido por meio da experiência”, de um lado, e a dedução de seu uso legítimo, “a maneira como conceitos se relacionam *a priori* com objetos”, o estabelecimento da validade objetiva em Kant diz respeito ao emprego justificado das formas *a priori* do sujeito na construção da experiência e do conhecimento. De modo geral, a dedução das categorias do entendimento, sendo transcendental, pretende assegurar a validade dos processos epistemológicos de síntese das percepções. Por exemplo, “dizer ‘quando o sol brilha, a pedra esquenta’ é um juízo de percepção. Ele meramente conjuga duas percepções”, com o que Rose quer sublinhar que não ocorreu nenhuma síntese de conhecimento. “Mas se eu digo que o sol esquenta a pedra”, ela continua, “o conceito de causa adequado ao entendimento é adicionado à percepção, conectando o conceito de calor ao conceito de brilho do sol”. Em conclusão, “o juízo sintético se torna necessária e universalmente válido, conseqüentemente, objetivo, e é convertido de uma percepção em uma experiência” (Rose, 2009, p. 3-4).

Na explicação da filósofa, com Rudolph Hermann Lotze, o criticismo da filosofia transcendental dá lugar ao paradigma neokantiano requalificando a separação entre

validade (*Geltung*) e valores (*Werte*), em que se passa da questão da validade dos processos de síntese nos juízos — por exemplo, nos domínios do conhecimento, da moralidade e do belo — para a constituição direta do objeto: “A lógica é separada da cognição, a validade [é separada] da representação, mas não de seus objetos”. Em outras palavras, passa-se da validade lógica das categorias envolvidas na construção de juízos de conhecimento para a posição dos objetos. “O resultado é uma lógica geral, mas não uma lógica formal: uma metodologia” (idem, p. 9). Mas em que consiste exatamente a diferença entre uma lógica transcendental e uma lógica geral da validade objetiva (*Geltungslogik*)? No que interessa ao nosso tema e sem nos extraviarmos em demasia pelo criticismo kantiano, sabemos que a lógica transcendental impede a determinação positiva da existência de objetos da experiência. “A lógica geral, em contraposição, é prescritiva e normativa não apenas com relação às regras de validade”, explica Rose, “mas também em relação à criação do objeto que corresponde àquelas regras”. Dessa maneira, a “criação desse objeto, sua objetivação”, torna-se o *telos* do conhecimento neokantiano, que, como em Lotze, afirma a “ênfase na realidade da validade em *contra-distinction* com a realidade da existência empírica”. Essa ênfase na *Geltungslogik* teria deslocado o papel central da existência na experiência, resultando “no desenvolvimento das filosofias da identidade: identidade entre lógica pura e suas objetivações” (idem, p. 11-4). Com variações quanto aos campos de aplicação e ao que conta como validade — as diferenças entre as escolas de Marburg e de Heidelberg, por exemplo —, o neokantismo configuraria um salto não mediado do que outrora se apresentava como transcendental para a constituição real do objeto do conhecimento. Trata-se, em suma, de uma identidade entre validade e existência objetiva.

Mas essa problemática não se restringe à especialidade filosófica. Ao contrário, ela se teria espalhado, como cultura teórica abrangente, embora de diversas maneiras, também para a sociologia, especialmente na dicotomia representada pelas abordagens de Durkheim e Weber: “Durkheim concedeu prioridade à questão da validade sobre a questão de valores, e transformou a validade na fundação sociológica dos valores (fatos morais). Weber, por sua vez, “concedeu prioridade às questões de valores sobre as questões de validade, transformando os valores na fundação da validade (legitimidade)” (idem, p. 14-5). Na tentativa de ambos os teóricos de definir o campo científico da sociologia frente a outras áreas do conhecimento, surgiram diferentes modos e objetos de aplicação empírica em suas sociologias: “Durkheim produziu uma sociologia ‘empírica’ dos valores (fatos morais)”, enquanto “Weber produziu uma sociologia ‘empírica’ das

validades (ordens legítimas)”. Disso resultou que em cada um dos casos, “uma vez que as condições haviam sido estabelecidas (validade para Durkheim, valores para Weber), o objeto (valores para Durkheim, validades para Weber) poderia ser classificado, explicado e ‘compreendido’ como um objeto natural ou dado de acordo com as regras do método geral” (idem, p. 23). Com base nessa interpretação, o tipo de fundamento teórico determinava a natureza dos objetos sociologicamente válidos.

Nas aulas sobre sociologia, Adorno dava indícios da consciência dessa antinomia, notando que Weber, em sua célebre defesa da neutralidade axiológica, “acreditava que os juízos de valor devem ser absolutamente excluídos da sociologia”, ao passo que Durkheim, aferrando-se à impenetrabilidade do que é socialmente válido, “admitia juízos de valor na sociologia”, aludindo ao “*pathos* valorativo” presente no livro *A divisão social do trabalho* (Adorno, 2007a, p. 197-8). Essa antinomia se reproduz nas diferentes matrizes analíticas das abordagens de ambos os teóricos, iluminando a razão por que de um lado se acha a primazia da ação subjetiva, enquanto de outro se atribui centralidade à estrutura objetiva. Além disso, tal antinomia se plasma numa oposição unilateral entre autonomia e heteronomia como princípios. Assim, em *The melancholy science*, Rose (1978, p. 82) afirmou que a teoria de Adorno pretende “transcrever os conceitos relevantes da obra de Durkheim e Weber em conceitos de razão (*Vernunft*)”, apontando com isso para uma unidade de funções diferenciadas. De uma parte, o princípio weberiano de que a ação social subjetivamente dotada de sentido deve ser inteligível aos sujeitos como uma realização de sua vontade racional, sublinhando nisso que as instituições sociais devem ser encaradas de modo a revelar a orientação dos sujeitos em relação a elas, de maneira que esses princípios não são apenas metodológicos, mas formam “uma teoria do que constitui a autonomia” na qual os sujeitos “são livres, e as instituições são racionais, na medida em que estas expressam a vontade dos seres humanos e são compreendidas como tais, na medida em que são transparentes” (idem). Da parte de Durkheim, os fatos sociais também não são entendidos por Adorno apenas em sentido metodológico, isto é, como definindo o objeto legítimo da ciência social em contraste com a biologia e a psicologia, conforme a elaboração das *Regras do método sociológico*. Os fatos sociais apreendem o impenetrável à dotação subjetiva de sentido, estabelecendo uma diferença real entre o que atribuímos a nossas ações e às instituições pelas quais nos orientamos e formam o processo social, de modo que este é constituído substantivamente pelo que é heterônomo, embora em Durkheim a heteronomia mesma não seja interpretada como produto de um tipo particular de sociedade.

Na leitura especulativa de Rose, a conclusão de se tomar ambos os momentos da antinomia como partes unilaterais de uma unidade social abrangente sublinha que, em Adorno, “a posição de Weber é correta, mas irrealista, dada a natureza da sociedade capitalista, enquanto Durkheim corretamente descreve a aparência da sociedade” (idem, 83). Se lembramos que o aparente em Adorno não é simples miragem ou imprecisão cognitiva, mas é constitutivo da totalidade, então descrevê-lo adequadamente não é trivial. Assim, a sociedade não pode nem ser determinada de acordo com o princípio da compreensão nem com o auxílio de tipos ideais, no caso de Weber, nem tampouco ser apenas afirmada em seu caráter geral e coercitivo, como no caso de Durkheim, caráter esse cuja dedução crítica é a tarefa da teoria.

Muitos anos depois do trabalho de Rose, Lars Meyer retomou o problema. Também para ele, em Adorno, “teoria da ação e teoria estrutural são apresentadas elas mesmas como articulações opacas da experiência da socialidade.” (Meyer, 2005, p. 18) Se a teoria social ameaçava, partindo de um dos fundamentos metodológicos não adequadamente deduzidos, dissolver seu objeto, então “a teoria precisa, *como* teoria, conceber o seu objeto como uma objetividade político-econômica *existente*.” (idem, p. 13). Ao circunscrever o sentido da teoria crítica adorniana da sociedade à tarefa de mediar a antinomia, Meyer chamou atenção às implicações complexas de seu horizonte programático de desenvolvimento.

Em decorrência de uma explicação de mediações estruturais, a autonomia ou a logicidade própria tanto dos indivíduos como também de fenômenos *sociais* e históricos específicos (“grupos”, “instituição”, “organização”, etc.) se revelam como “aparência” [*Schein*]. [...] Seu programa é a demonstração de que as formas e os conteúdos da mudança institucional e social, bem como da individualização, formam-se cada vez mais de acordo com a manutenção do processo capitalista de valorização como momentos de um processo de irracionalização. (Meyer, 2005, p. 16)

Essa caracterização do problema e do programa que lhe corresponde na teoria crítica de Adorno coloca em primeiro plano uma série de noções cuja associação, ainda apenas aludida, precisará ser demonstrada. No seu eixo organizador, acha-se o capitalismo como problema que só poderia ser equacionado por uma teoria que não renuncie ao especulativo. Entre suas graves implicações, cumpre sublinhar que aquilo que Adorno denominou “prática enfática”, traduzida por “mediações estruturais” segundo a

terminologia de Meyer²⁸, supõe uma relação de reflexão, indicada pela palavra-chave *aparência* ou *ilusão*, entre objetos particulares da sociologia e o processo de valorização. Se na “teoria social dialética o universal não é representado como substância, mas como movimento da constante mediação da unidade autonomizada da sociedade” (idem, p. 17), é necessário examinar como Adorno relacionava reflexão, autonomização e capitalismo.

²⁸ Em seu último livro, Reichelt (2013b, p. 19) vê na teoria crítica adorniana a “forma de reflexão dessa nova figura de uma ação estruturalmente mediada.”

Capítulo 3: Teoria do valor e sociedade capitalista

Uma das tarefas da teoria crítica de Adorno será superar a antinomia da razão sociológica. Ele não assumirá para tanto nenhum dos dois lados como fundamento ou orientação, o que quer dizer, entre outras coisas, que sua abordagem não consiste em transformar os momentos decisivos do social em conteúdos normativos subjetivos: “Creio antes que, numa variante de uma expressão de Feuerbach”, afirmou Adorno (2007a, p. 199-200), “não se deve ser nem contra a neutralidade axiológica nem contra valores, mas acima de ambos, ou seja, encarar essa alternativa como um todo enquanto expressão de uma reificação”. De fato, para ele, não se tratava meramente de afirmar a inseparabilidade ou separabilidade de fato e valor. Como notou Rose (1978, p. 84), o ponto é que “a questão mesma da separabilidade ou inseparabilidade é ilegítima”.

Dessa maneira, um dos objetivos de uma teoria crítica da sociedade consistiria, como temos insistido, em determinar a mediação daquela antinomia. O argumento que pretendemos sustentar é que a teoria do valor de Marx, tal como interpretada e assumida por Adorno, elabora um modo teórico que promete superar as antinomias das teorias sociais, não no sentido de que as dissolveria, mas na direção de sua dedução, permitindo a construção de uma teoria crítica da sociedade como teoria crítica do capitalismo em um sentido forte. Esse é o solo no qual Adorno cultivaria as afinidades entre teoria do valor e teoria especulativa.

Sociedade e problemas de constituição

Segundo a reconstrução de Frank Engster (2016) do problema da mediação social entre economia capitalista e subjetividade, o que caracteriza a abordagem da teoria crítica da assim chamada primeira geração é a concepção de que a mediação passa centralmente pela forma-mercadoria da produção capitalista. Sem dúvida a forma-mercadoria é fundamental em Adorno, que, por isso, de acordo com Engster, distanciava-se da perspectiva então corrente do marxismo segundo a qual o trabalho concreto e sua divisão social constituiriam o principal da mediação social (idem, p. 80). Poderíamos também incluir nessa visão tradicional a noção de que a mediação fundamental da sociedade se acharia na luta de classes entendida como interrelação de grupos discretos que se confrontam de maneira externa uns com os outros, como simples choques de interesses autóctones. Para tratar do problema da mediação social, porém, é útil esclarecer o conceito de *forma de objetividade*, bem como a caracterização por Adorno do *conceito*

enfático de sociedade e dos por ele chamados *problemas de constituição*. Com esse complexo de noções, seremos capazes de iluminar o papel que a forma e a troca de mercadorias desempenha na teoria de Adorno.

Considerando o célebre ensaio sobre a reificação em *História e consciência de classe*, quando falamos de mediação social, não parece tão fácil distinguir entre forma-mercadoria e trabalho, atribuindo *sans phrase* a mediação à forma. Em primeiro lugar, é preciso recordar que Lukács (2003, p. 194) entendia o “caráter fetichista da mercadoria como forma de objetividade”, isto é, como uma forma de objetividade histórico-social específica que redefine quais são os limites e os objetos válidos da realidade. A rigor, no ensaio em questão, tal forma de objetividade constitui o incondicionado das antinomias do pensamento burguês — forma-conteúdo, sujeito-objeto, teoria-prática, etc. —, as quais só podem ser superadas pela revolução do proletariado. Sem nos aprofundarmos de modo algum na apresentação da teoria do valor de Marx, basta lembrarmos apenas que a forma-valor da mercadoria, distintamente de suas propriedades materiais, representa uma substância puramente social, que não se deixa derivar imediatamente nem da coisa singular nem dos aspectos concretos das atividades que a produzem. Podemos revirar uma coisa de todos os lados, segundo Marx, mas não encontraremos nela nenhum vestígio disso que se chama valor.

O mesmo vale para uma atividade produtiva em suas qualidades materiais. Aquela forma, pois, é o modo de ser objetivo de uma substância social comum a todas as mercadorias materialmente diversas. Em certo nível da objetividade de valor, para empregar a expressão de Marx, encontraríamos apenas proporções quantitativas, como aquelas que regulam as relações de troca: x quantidade de mercadoria = x quantidade de dinheiro. Na teoria de Lukács, a modernidade consubstancia objetividade de valor e objetividade como tal, de modo que os “métodos da matemática, da geometria, da construção, da criação do objeto a partir de condições formais de uma objetividade em geral, e, depois, os métodos da física matemática”, afirma Lukács (2003, p. 242), em que podemos notar uma alusão a certa *Geltungslogik* neokantiana, “tornam-se, assim, os guias e as medidas da filosofia, do conhecimento do mundo como totalidade”. A nova forma de objetividade institui uma realidade a tal ponto abstrata e eficaz, que o meio válido de seu conhecimento é dado pelo ideal formal das ciências matemáticas.

Sob esse aspecto, a forma-mercadoria daria origem, na sua expressão imanente mais grandiosa, à solução transcendental kantiana, lida a tal ponto como o paroxismo da antinomia entre teoria e prática, que esta última teria sido ali reconduzida à simples função

contemplativa das sínteses operadas pelas formas puras da intuição e do entendimento. Em Lukács, por isso, a teoria de Kant é a heroica tradução epistemológica do ponto de vista burguês, em que a “transformação de todos os objetos em mercadorias [...] influencia toda forma de objetividade da vida”, o que significa, entre outras coisas, que se expande o campo de validade dos objetos segundo aquela forma, operando-se assim um “alargamento extensivo dessas formas sobre o todo do ser social” (idem, p. 344-345). À guisa de prevenção, deve-se observar que isso não precisa significar que tudo se torne mercadoria, malgrado a formulação do filósofo húngaro, mas que tudo socialmente válido se encontra sintetizado à maneira daquela forma mercantil de objetividade, o que significa dizer, em termos de conhecimento, que este se deve realizar em métodos puramente quantitativos. No essencial, e uma vez que essa forma de objetividade é imposta pela sociedade a seus membros individuais e seus modos de cognição, invadindo portanto sua consciência, trata-se aqui do conceito de reificação — daí que, nas palavras de Albrecht Fabri (2000, p. 698), o “verdadeiro instrumento de dominação é a régua”.

Entretanto, para Lukács, o essencial não está dito na forma-mercadoria. Na determinação da força de trabalho como mercadoria — este é o ponto principal —, a forma de objetividade, à primeira vista o incondicionado, transparece como resultado, de sorte que a forma pressuposta de objetividade é o posto pela prática. Portanto, para o proletariado, a intransparência da objetividade social que impõe sua validade como uma natureza externa pode se tornar transparência, possibilidade que está dada na sua própria realidade, faltando para tanto o gesto revolucionário de sua tomada de consciência, já que a forma de validade aparentemente exterior coincide com a inconsciência do proletariado em relação a seus produtos e seu próprio trabalho. De acordo com o conteúdo especulativo da teoria revolucionária de Lukács, isso se torna uma possibilidade objetiva apenas no capitalismo, pois é na “objetivação, nessa racionalização e coisificação de todas as formas sociais que aparece claramente, pela primeira vez, a estrutura da sociedade constituída a partir das relações dos homens entre si” (idem, p. 354). Nos termos de Engster (2016, p. 81), o “trabalho se torna *reflexivo* em virtude da sua reificação sob a forma da mercadoria e de sua alienação”.

Também para Adorno a forma da mercadoria constitui uma forma de objetividade. Quando ela passa a abranger de maneira sistemática a capacidade de trabalho dos sujeitos, e não apenas os seus produtos, a forma-valor da mercadoria dá origem a um conceito enfático de sociedade. No seu curso de introdução à sociologia, Adorno distingue entre sociedades, no plural, aquelas associações humanas pré-capitalistas, em menor ou maior

grau isoladas umas das outras, e que como tais seriam objetos de estudo da antropologia e da etnologia, e a sociedade, no singular, armada por um nexos funcional universal, como uma forma total de socialização “que de certo modo não deixa ninguém de fora, em que todos os integrantes da sociedade se encontram enredados e que assume em relação a eles um certo tipo de independência” (Adorno, 2007a, p. 102). No segundo sentido, o conceito de sociedade é um advento moderno, coincidindo com o capitalismo. Essa forma de socialização diverge das relações naturais e estamentais, pois nela “seus elementos individuais são apresentados, ainda que de modo derivado e a seguir até mesmo anulado, como relativamente iguais, dotados com a mesma razão”, sustenta Adorno (idem, p. 103), “como se fossem átomos desprovidos de qualidades, definidos propriamente apenas por meio de sua razão de autoconservação”.

O conceito de sociedade como nexos funcional, que Adorno passa a enfatizar de maneira crescente nos escritos dos anos 1960, formula uma concepção da sociedade como totalidade. Todavia, esse conceito, tão central em seu pensamento, logo se exporia no debate alemão à objeção de Hans Albert segundo a qual a dialética levaria ao entendimento trivial de que tudo se relaciona com tudo. Essa é uma objeção a que Adorno considera fundamental responder, e ele se refere a ela em vários lugares, explicitamente no ensaio “Sociedade” (AGS 8, p. 14), nas suas aulas de introdução à sociologia (Adorno, 2007a, p. 105-9) e no ensaio introdutório ao volume que compila as contribuições em torno da disputa positivista (AGS 8, p. 294). A simples recorrência da menção atesta a importância que Adorno atribui à objeção, que ameaça levar a pique a teoria da sociedade como totalidade e a dialética como um todo.

De acordo com a objeção, a dialética seria um modo de conhecer que seria incapaz de descer do nível abstrato de considerações universais infalsificáveis para o nível empiricamente controlado de proposições e teorias sujeitas à refutação. De fato, tal conceito de sociedade não pode ser apenas metafisicamente asseverado. Em vez disso, ele precisa ser deduzido, dedução que para Adorno estava intimamente ligada ao conceito de troca capitalista:

À objeção de que, por trás do conceito de totalidade, não se esconderia mais do que a trivialidade de que tudo se relaciona com tudo, há que replicar que a má abstração daquela proposição “não é produto de pensamento débil, mas a má fundação da sociedade: a da troca. Na sua realização universal, e não apenas na sua explicação científica, abstrai-se objetivamente” (AGS 8, p. 294).²⁹

²⁹ A citação de Adorno se refere ao seu ensaio “Sociedade”, de 1965.

Claramente, Adorno condicionava a possibilidade de uma resposta satisfatória à objeção de Albert ao conceito de troca, o que, nos seus termos, implica que a consistência da dialética repousa de algum modo sobre uma teoria adequada do que constitui o nexos social capitalista. Como nexos universal, como aquilo que constitui a própria sociedade em sentido enfático, a troca é uma abstração objetiva. Com essa ênfase na objetividade da abstração, Adorno queria se afastar tanto das concepções segundo as quais conceitos universais seriam construções do sujeito do conhecimento no seu esforço de se apropriar do material empírico como da sua simples objetivação. Mas essa noção de uma abstração que opera objetivamente, e que remonta mais de perto aos conceitos de abstração real, em Alfred Sohn-Rethel, e de metafísica real, em Georg Simmel, está longe de poder ser esclarecida num golpe de frase, abrindo, antes, um intrincado capítulo da interpretação da teoria do valor de Marx.³⁰ Fundamental para o conceito de sociedade de Adorno, geralmente o conceito vem resumido na expressão *princípio de troca*. No entanto, para esclarecer de maneira adequada o que Adorno entende por sociedade e capitalismo na chave daquele princípio, e como uma teoria crítica pode assim ser construída, não basta ver a sociedade como mera instanciação do princípio, mas devemos perguntar como a troca vem a ser princípio em primeiro lugar.

Entretanto, convém indicar que nem sempre esse caminho é o preferido nas interpretações da teoria social de Adorno. Em *Crítica do poder*, por exemplo, Honneth resumiu a teoria crítica da sociedade de Adorno à preocupação com três eixos da integração social no capitalismo tardio: “reprodução político-econômica, manipulação administrativa e integração psíquica” (Honneth, 1991, p. 72). Nessa leitura, porém, o que surpreende é a ausência de qualquer análise da forma objetiva da abstração social que, para Adorno, constitui a essência do capitalismo e mesmo o seu conceito enfático de sociedade. Em lugar disso, encontramos análises sobre a função do mercado na sua fase liberal, as consequências desagregadoras de sua dissolução na fase pós-liberal do capitalismo e uma teoria quase conspiratória do poder. Não é que interpretação de Honneth passe totalmente ao largo das descrições sociológicas de Adorno, mas ao priorizar esses temas — por exemplo, o caráter centralizado dos monopólios empresariais, em que se conta também a indústria cultural, bem como suas formas administrativas —, perde-se de vista aquilo que Adorno denomina os *problemas de*

³⁰ A respeito desses temas, especialmente o conceito de metafísica real de Simmel, veja-se o ensaio de Hans-Georg Backhaus (2004).

constituição, que designam um nível mais profundo da sociedade com base no qual os fenômenos da organização haviam de ser compreendidos. Nesse sentido, a interpretação de Honneth incorre no risco de inverter a lógica das coisas, alçando os fenômenos de organização à essência, rebaixando o nexos essencial da sociedade à aparência.

A meu juízo, esse caminho é o oposto do que propõe Adorno. Na *Dialética negativa*, ele comenta a imprevisão das teorias de Marx e Engels diante do advento da economia planificada, que preservava a dominação “após a queda do que a crítica da economia política tinha por objeto principal”, o que, porém, “permitiu que triunfasse a baixo custo a *ideologia* segundo a qual a dominação seria deduzida seja de formas supostamente incondicionais da organização social, da centralização por exemplo, seja da consciência da *ratio* abstraída do processo real.” (AGS 6, p. 317) Essa inversão é *ideologia* para Adorno não porque seus referentes empíricos e sociológicos seriam simplesmente inexistentes — os fenômenos são bem reais —, mas porque transforma o que deve ser explicado em explicação.

Em algumas ocasiões, no interesse dessa explicação, Adorno empregava a expressão *problemas de constituição* para indicar a dimensão da objetividade social que não se esgota nos fatos de modo geral nem tampouco em sua compreensão, mas que reside, ao contrário, no processo de constituição das categorias por meio das quais objetos se nos oferecem de um modo específico. Esse conceito de constituição remonta à filosofia de Kant, cuja proposta transcendental visava à determinação do tipo de objetividade envolvido na conformação dos objetos do conhecimento. Mas, em Adorno, o problema se liga mais imediatamente à fenomenologia de Husserl. Não podemos analisar essa problemática em toda a sua complexidade, mas interessa pelo menos aludir a alguns elementos que estão em jogo naquele conceito em vista do nosso assunto.

Em primeiro lugar, a doutrina husserliana da constituição visa à superação do “predicamento egocêntrico” (Taddei, 2009, p. 4), concepção em que representações, ideias, impressões e estados mentais de modo geral estariam restringidos ao regime interno da consciência, e isso sem contudo recair numa forma ingênua de realismo, em que os objetos seriam meramente assumidos em sua exterioridade imediata. Trata-se do que “Husserl denominará de constituição (*Konstitution*)”, “e sua doutrina da constituição será formada por descrições de como o eu, lidando, em última instância, com sensações, i. e., interpretando-as, torna possível que o objeto apareça deste ou daquele modo” (idem, p. 7). Em segundo lugar, por meio da estrutura da intencionalidade, seriam explicadas tanto a constituição do sentido como a constituição correspondente do objeto de

referência, de modo que em “todo ato objetivante, uma significação é constituída, e um objeto é constituído como significado” (Sokolowski, 1970, p. 54). Que um objeto seja constituído de partida como já significado indica a camada do real mais profunda.

Aqui é menos importante a natureza idealista da fenomenologia, em que, “por meio da atividade subjetiva”, a intencionalidade “constitui um objeto” (idem, p. 60), tornando-a “um tipo especial de idealismo” (Taddei, 2009, p. 3), e mais o processo de mediação na constituição mesma do objeto que aparece para nós. Mais do que isso, interessa-nos particularmente a constituição dos chamados *objetos categoriais*. Ainda em seu *The formation of Husserl's concept of constitution*, Robert Solokowski explicou que existe uma diferença entre a percepção de uma coisa material ordinária, por exemplo, uma árvore, e a percepção de uma relação, por exemplo, que esta árvore esteja próxima de uma pedra. No primeiro caso, trata-se de objetos de primeira ordem; no segundo, de objetos de segunda ordem, fundados nos primeiros. Assim, os objetos categoriais pretendem dar conta de relações: “conjunções, disjunções, universais, relações de identidade, números, classes, estados de coisa e grupos. Todas são modeladas por objetos de primeira ordem determinados por uma forma lógica” (Solokowski, 1970, p. 64).

Esses tipos de objetos não são, porém, meras abstrações ou formas lógicas: “eles são o que resulta da realização concreta de tais formas”, de maneira que, à semelhança dos significados, eles têm uma “objetividade ideal e identidade”, e uma vez que um objeto é constituído, “ele pode ser repetido e percebido muitas vezes, mas ele permanece identicamente o mesmo objeto ao longo de todas as suas repetições”. E embora “[o]bjetos categoriais não possuam o mesmo estatuto ôntico que as coisas no mundo”, “eles têm sim uma objetividade que devemos reconhecer e explicar” (idem, p. 66). É essa forma de *Gegenständlichkeit* que nos interessa nesse estágio da argumentação, porque mais do que envolver objetos da percepção simples ou valores socialmente compartilhados, ela designa um “*contexto* de objetos” (Taddei, 2009, p. 8, grifo meu), um nexos imanente da objetividade.

Na terceira aula do curso *Sobre a doutrina da história e da liberdade*, de 1964/65, intitulada exatamente “Problemas de constituição”, Adorno faz uma série de associações para ilustrar inicialmente o que ele entende por tal expressão: a mediação de fato e contexto abrangente, imediatidade e mediação, indivíduo e história, particular e universal. Ele exemplifica a ideia com um relato da experiência de ter a casa invadida pelo regime nacional-socialista. Segundo Adorno, este fato, que em sua individualidade possuiria grande potencial de experiência da totalidade social, só pode ser adequadamente

compreendido se inserido no contexto político mais amplo (Adorno, 2006, p. 30-1). Mas o essencial nos problemas de constituição, na compreensão de Adorno, não é a mera contextualização, e sim a demonstração do caráter mediado da imediatidade, da natureza condicionada do incondicionado, em suma, da constituição do constituído, com cuja demonstração “a imediatidade é quebrada”, embora “ela ao mesmo tempo se conserve” (idem, p. 32), o que significa que essa investida teórica, não obstante fundamental para a teoria dialética, não altera por si só a realidade que dá origem à experiência fática em primeiro lugar.

Além dessa referência, no ensaio introdutório sobre o debate em torno do positivismo, os problemas de constituição são caracterizados como aqueles que se ocupam da unidade de validade e gênese, que se dá em nível diferente dos “atos singulares do conhecimento” e das “disciplinas singulares”, em cuja particularidade, porém, “gênese e validade devem ser distinguidas criticamente” (AGS 8, p. 304). “Contudo”, prossegue Adorno, “no âmbito dos assim chamados problemas de constituição, eles são indissociáveis, por mais que isso contrarie lógica discursiva” (idem). O que não significará, todavia, uma adesão a nenhum lado daquela antítese, uma vez que a constituição que Adorno tem em mente é devida ao processo social como um todo. No contexto desse tipo de problemas, criticando as orientações que estacam aquém deles, Adorno se refere ainda ao pensamento social de Georg Simmel e o associa às deficiências da teoria subjetiva do valor de extração marginalista:

[Algo] análogo ao da assim chamada economia subjetiva, a teoria da utilidade marginal, na qual as relações de troca no interior da sociedade da troca já constituída são analisadas sem investigar ao mesmo tempo o modo como as relações de troca, o seu sentido objetivo, foram constituídas. (Adorno, 2006, p. 34-5)

Essas palavras nos aproximam aos poucos do que Adorno entendia por problemas de constituição. Com base na caracterização acima, por exemplo, as medições econométricas, as construções de modelos quantitativos e comportamentais, no fundo todo o campo da *economics*, movem-se no plano do já constituído. No entanto, sem que ainda possamos saber como, no nível do constituído constata-se certo grau de ofuscação, de intransparência, e mesmo de engano: pode-se ali descrever mais ou menos corretamente relações e correlações fáticas, mas o desconhecimento da fundação categorial do que é válido na facticidade obstará o conhecimento da sociedade em que transcorrem aquelas relações.

Esse juízo se atesta no longo comentário sobre a teoria de Marx no contexto de um seminário de 1962, anotado por seu aluno Hans-Georg Backhaus, em que Adorno chegou à seguinte formulação: a “economia subjetiva é, na realidade, uma análise de processos de mercado em que relações de mercado já estabelecidas são pressupostas”. (Adorno/Backhaus, 1997, p. 551) Em contraposição a essa abordagem, numa interpretação própria que Adorno faz de Marx — e que, diga-se, relativiza a ideia de que a teoria deste se restringiria à organização liberal da economia e da sociedade —, ele esclarece:

Em contraposição a isso, Marx não trata de fazer uma descrição da sociedade de mercado, e sim se pergunta pelos elementos constitutivos da experiência e oferece uma crítica dessas categorias da economia. *Essa abordagem é a mais profunda*; a abordagem que permite que se expresse mais da realidade é aquela que parte do problema da constituição. Trata-se de saber se os elementos constitutivos da totalidade poderiam ser apreendidos. No aparente arbítrio de onde traçar o corte da abstração na realidade já se encontra a questão da constituição. A doutrina subjetiva é essencialmente apologia. Diante das questões de constituição, a análise da questão do preço é um epifenômeno (idem, p. 512, grifo meu).

Embora Adorno adotasse teoremas específicos que ele considerava presentes em Marx — como a controversa lei da queda tendencial da taxa de lucro³¹ —, o seu interesse principal está na capacidade da teoria marxiana de apreender e expor a constituição dos objetos categoriais, para aludir à terminologia husserliana, ou mais propriamente expor as formas sociais sob as quais os indivíduos, em suas relações históricas de produção, acham-se socializados. Este é um tema que toca diretamente à crítica de Marx à economia política, seja em suas versões científicas, seja na forma apologética dos vulgarizadores. A propósito dessa diferenciação, cuja referência nos autoriza a menção de Adorno à economia subjetiva, Marx (2013, p. 154-5) afirma n’*O capital*: “É verdade que a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor e a grandeza de valor e revelou o conteúdo que se esconde nessas formas”, com o que ele queria dizer que Ricardo e Smith pelo menos apontavam para a direção correta. O essencial para Marx, entretanto, estava menos no conteúdo quantitativo, e no correspondente tipo de análise que lhe corresponderia no âmbito do mercado, do que no conteúdo qualitativo das

³¹ Essa é, por exemplo, a opinião de Klaus Lichtblau (2015, p. 117). Giacomo Marramao, em seu minucioso estudo sobre as relações entre a teoria crítica e as transformações do capitalismo ao longo das décadas de 1920 e 1930, faz movimentos semelhantes, embora mais matizados (Marramao, 1990, p. 37-72, p. 238-265). Veja-se ainda o artigo em que Chris O’Kane (2018) mostra a aproximação da teoria crítica adorniana em relação à teoria da acumulação de Marx.

categorias, residindo aí o interesse pela forma social como modo constituinte da objetividade capitalista: “Mas ela”, continua ele, referindo-se à economia política, “jamais sequer colocou a seguinte questão: por que esse conteúdo [trabalho] assume aquela forma [valor], e por que, portanto, o trabalho se apresenta no valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho?” (idem, p. 155). Não se tratará, na teoria do valor de Marx, de simplesmente ignorar o momento quantitativo, aliás fundamental para os modos válidos de existência e aparecimento do valor, mas de sublinhar o sentido qualitativo e negativo da forma social, precisamente o nível mais profundo da realidade a que Adorno se refere.

Nesse horizonte específico, e sem antecipar muito de nossa análise posterior, é preciso pelo menos notar que o limite da economia política clássica se encontra em sua incapacidade de desenvolver a reflexividade da forma-valor, isto é, a incapacidade de retornar, ainda que sob a restrita preocupação quantitativa, da essência ao fenômeno. Na instrutiva nota 32 do primeiro livro d’*O capital*, Marx escreveu:

Uma das insuficiências fundamentais da economia política clássica está no fato de ela nunca ter conseguido descobrir, a partir da análise da mercadoria e, mais especificamente, do valor das mercadorias, a forma do valor que o converte precisamente em valor de troca. Justamente em seus melhores representantes, como A. Smith e Ricardo, ela trata a forma de valor como algo totalmente indiferente ou exterior à natureza do próprio valor. (idem)

Ele detecta duas razões para essa limitação: uma de encurtamento de visão teórica e outra “mais profunda”:

A razão disso não está apenas em que a análise da grandeza do valor absorve inteiramente sua atenção. *Ela é mais profunda*. A forma de valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata mas também mais geral do modo burguês de produção, que assim se caracteriza como um tipo particular de produção social e, ao mesmo tempo, um tipo histórico. Se tal forma é tomada pela forma natural eterna da produção social, também se perde de vista necessariamente a especificidade da forma de valor, e assim também da forma-mercadoria e, num estágio mais desenvolvido, da forma-dinheiro, da forma-capital, etc. (idem, grifo meu).

Sem nos desatentarmos da apropriação por Adorno do conceito husserliano de constituição, a economia política clássica é i) incapaz de determinar *por que* os seus objetos aparecem deste e não de outro modo, representando-se ainda necessariamente de maneira quantitativa, isto é, como grandezas de valor, sendo a razão fundamental para isso que ela é ii) incapaz de determinar a forma social, a saber, nexos de objetividade social

específico que dá origem àqueles objetos em primeiro lugar. Ao contrário, a teoria do valor de Marx exigirá desde o começo que o valor seja deduzido como forma constitutiva da sociedade burguesa. Tudo se passa como se, por causa da estreiteza da melhor economia política frente ao caráter social do valor, seus representantes estivessem presos à essência, incapazes de explicitar reflexivamente as formas do valor de troca sob as quais a essência mesma aparece, de modo que o essencial se define como quantitativo *em si*, ou seja, o trabalho que produz coisas materialmente determinadas é visto como produtor natural de certa quantidade de valor: o capitalismo adquire, pois, uma natureza ontológica, que a teoria clássica do valor duplica cientificamente.

De maneira inversamente correspondente, a teoria subjetiva do valor não conseguiria ultrapassar a fachada dos valores de troca em direção ao valor como forma social. Desde suas primeiras investidas contra a economia política, ainda no ano de 1844, Marx já rejeitava a falta de mediação representada pelos economistas modernos, de um lado, e pelos adeptos do sistema monetário, de outro, caracterizando como que a origem de uma antinomia da razão econômica. Assim, no manuscrito *Excertos do livro de James Mill “Éléments d’économie politique”*, ele não tomava parte simplesmente da tradição da teoria do valor-trabalho clássica, mas considerava que os proponentes desta teoria, em sua hipóstase do trabalho, chegavam apenas à “*essência do dinheiro* em sua abstração e generalidade” (Marx, 2016, p. 149), diante do que continuava valendo, contudo, o fato grosseiro do dinheiro como existência da troca, “o dinheiro como o *verdadeiro* valor das coisas” (idem). Dessa maneira, os modernos não conseguiam, encontrando o trabalho no fundamento, retornar ao dinheiro como sua forma de aparecimento, enquanto seus rivais de então nem sequer se perguntavam pelo que estaria por trás do aparente, aceitando-o pelo valor de face.

É em consequência dessa caracterização que Marx atribuirá aos partidários do sistema monetário uma “superstição bruta” — a crença no valor intrínseco dos metais usados como dinheiro (pura existência; apenas particularidade); mas ele não confere à economia científica, embora superior, destino muito melhor, aplicando-lhe o rótulo de “superstição refinada” (idem) — a crença de que o mero trabalho seria essência autônoma e oculta (pura essência; apenas universalidade).³² Em uma palavra, a constituição do objeto econômico em Marx requer a mediação do que vem à tona como antinomia, o que significa dizer que requer a relação entre universal e particular, entre essência e aparência.

³² Sobre esse assunto nos manuscritos de juventude de Marx, ver meu artigo (Serrano, 2018).

Seguindo um padrão muito semelhante, mas ampliando o seu escopo para a sociologia e a filosofia, Adorno insistia em que a constituição havia de ser perscrutada na mediação entre particular e universal. Numa formulação da *Dialética negativa* contra a ontologia: “Nenhum ser sem ente [*Kein Sein ohne Seiendes*]” (AGS 8, p. 140). Se comparamos essas considerações com a maneira como Adorno vê tanto as ontologias da primeira metade do século XX como as ciências do espírito e o *chosisme*, podemos notar que elas ficam aquém de uma solução adequada, pois permanecem como metafísicas afirmativas, no sentido de um dogmatismo autossuficiente, como se houvesse uma identidade feliz entre conceito e coisa ou nenhum conceito objetivo em geral.

Avançando ainda mais o paralelo da problematização adorniana com a formulada por Marx, a economia vulgar teria quatro características, segundo *O capital*: ela i) “se move apenas no interior do contexto aparente e rumina constantemente o material há muito fornecido pela economia científica”, ou seja, desloca o momento da essência, então liquidada, para a simples aparência, e o faz ii) “a fim de fornecer uma justificativa plausível dos fenômenos mais brutais e servir às necessidades domésticas da burguesia”, limitando-se a iii) “sistematizar as representações banais e egoístas dos agentes de produção burgueses como o melhor dos mundos”, iv) “dando-lhes uma forma pedante e proclamando-as como verdades eternas” (idem, p. 156). Se lembrarmos os comentários de Adorno sobre a ênfase nas interrelações humanas na pesquisa social empírica e no princípio subjetivo da atribuição de sentido, poderemos encontrar a presença de ora mais, ora menos dessas características em suas práticas científicas. Seguramente verificamos o aspecto descrito em i), que concerne à imanência ofuscante no contexto aparente. Mas de certo modo também o momento ii), na medida em que, pelo menos na visão de Adorno, o princípio da compreensibilidade pode desaguar numa justificação do existente.³³ Nesse sentido, essa raiz positivista que atravessa a economia vulgar e certa orientação sociológica não confunde essência e aparência, antes elimina por completo a dignidade teórica da primeira.

A partir do que se examinou acima, podemos tecer algumas considerações gerais, malgrado nesta ocasião apenas indicativas, acerca de um tópico sempre discutido na teoria crítica e que diz respeito ao estágio pós-liberal do capitalismo. Se se considera que o Estado interventor do pós-guerra, por meio de inovadores mecanismos

³³ Registre-se que, no caso de Weber, especialmente na maneira como Adorno o interpreta — é o que aqui nos importa —, o esquema descrito dificilmente o encaixa bem. Isso porque Weber é mais do que um teórico da compreensibilidade da ação social. No entanto, abrir esse capítulo nos levaria longe demais.

macroeconômicos, planeja politicamente a dinâmica econômica direta ou indiretamente mediante o controle de preços em sentido lato — taxas de juros, impostos, subsídios, controle da base monetária, etc. —, em um processo cujas facetas e efeitos são muitos para considerar aqui, ainda assim permanece o problema de que ele age em um mundo cujas formas econômicas estão já constituídas. Ele age sobre objetos de cuja essência, na sociedade, ele não se ocupa, e nem pode se ocupar, enquanto estiver interessado em gerir sua eficácia e controlar seus efeitos. A menos que se suponha que a intervenção estatal implique uma supressão da forma de objetividade capitalista, continuamos lidando com problemas de constituição das categorias econômicas, com um nível mais profundo do nexos social, a que somente a teoria, no sentido forte de Adorno, pode ter acesso.³⁴

Interessa lembrar ainda uma vez que mesmo a *Realsoziologie*, com seu positivismo sobre as formas industriais de organização da economia e com seu daí decorrente ideal de objetividade calcado na autocompreensão dos agentes e grupos, não ultrapassava a fronteira do constituído em direção à constituição. Naquele momento, no início dos anos 1950, a formulação de Adorno sobre a mediação entre aparecimento e essência ainda se articulava de maneira pouco desenvolvida, ou mesmo em um nível de determinação diferente, mais próximo do comparativo entre esferas, como no exame das condições econômicas empiricamente verificáveis que condicionariam as interpretações dos sujeitos. Não que esse tipo de raciocínio desapareça e não tenha lugar na sua teoria crítica: como vimos, a validade dos atos de conhecimento e disciplinas singulares não desaparece. Mas o procedimento voltado à constituição aprofunda a análise numa dimensão diferente, que é menos o da contextualização ou comparação entre sentido e condições econômicas de mercado (x em relação a y) do que o da reflexão (x em relação consigo mesmo). Isso porque as condições econômicas empiricamente verificáveis se dão precisamente no contexto de formas sociais pressupostas, sendo estas, porém, que devem passar ao centro das preocupações da teoria crítica no plano das categorias.

Por isso, o que se verifica é uma ampliação da mediação em diferentes níveis de significação: de um lado, as relações de mercado, que operam imediatamente segundo a forma-preço do valor, estabelecendo, por exemplo, o que na sociologia se denomina

³⁴ Não apenas por esses motivos, e aliás por razões mais de ordem sociológica, essa questão sobre se a sociedade do pós-guerra seria ou não capitalista estava longe de ser trivial. Como se sabe, Adorno lidou com ela em sua conferência “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, proferida em 1968, em grande medida reagindo a teorias — como a que Ralf Dahrendorf elaborara em seu *Classes e conflito de classes na sociedade industrial*, publicado originalmente em 1957 — nas quais a sociedade seria melhor definida como industrial, e não como capitalista.

chances de vida; de outro lado, sem no entanto completa desconexão, as interpretações que os sujeitos conferem às suas ações. Ambos os lados dessa mediação se inscreveriam no momento particular e por assim dizer fenomenológico da mediação total, que inclui, por seu turno, uma mediação de fundo na constituição das categorias. Sem relacionar tais lados, não compreendemos o programa teórico e crítico de Adorno. Com efeito, esse tipo de problema é tão relevante que “alguém poderia dizer que a fundamentação histórico-materialista do ‘problema de constituição’, isto é, o que constitui os objetos de nossa percepção, julgamento e ação era a principal preocupação metodológica da teoria crítica” (Gebhardt, 1978, p. 380). Nessa esteira, se consideramos ainda que Adorno tomava cada vez mais a teoria do valor de Marx como um pressuposto para desenvolver suas reflexões sobre a constituição da sociedade capitalista, e que a pesquisa social empírica por vezes interditava esse caminho, então pode-se notar em Adorno uma solidariedade entre o momento especulativo e aquela teoria do valor. Por isso, referindo-se a pesquisas de mercado (esclarecimento de motivações psicológicas e certas condições econômicas dadas) e de opinião (esclarecimento de crenças manifestas), Gillian Rose tinha razão quando escreveu que

Adorno insiste em que a pesquisa empírica assim descrita e as técnicas listadas devem ser distinguidas da ‘teoria’, reservando à ‘teoria’ o significado de um comprometimento com uma visão da produção do valor na troca como o processo subjacente na sociedade em relação ao qual todos os outros fenômenos devem ser compreendidos. Ele deplora o uso da pesquisa empírica separadamente de tal teoria. (Rose, 1978, p. 97)

Em suma, poderíamos sugerir que o conceito de constituição corresponderia à dimensão ontológica em relação à do ôntico, em que, contudo — e isso é fundamental —, a primeira não é considerada ontologicamente, mas no sentido de uma dimensão social e histórica. Com isso se delinea a decisiva, mas intrincada, associação de uma série de tópicos que atravessam a obra de Adorno e que podem ser reunidos, embora evidentemente não esgotados, na chave de sua interpretação da teoria do valor no sentido dos problemas de constituição. No limite, é possível, e mesmo necessário, explicitar que, por trás da expressão extremamente resumida do princípio de troca, acha-se uma leitura particular e pressuposta da teoria marxiana do valor. Mas se o conceito enfático de sociedade se relaciona com a troca de mercadorias, e esta se constitui em um nível mais profundo como essência e forma social de objetividade, então é necessário esclarecer que tipo de prática media e é mediada pela totalidade, ou seja, qual o conceito de prática

social envolvido no processo de constituição. Sem isso, a teoria pode recair em uma espécie de ontologia, em particular, ou de idealismo, em geral — de qualquer modo, sem mediação prática, o risco é o dogmatismo do conceito.

Prática social e mediação da totalidade

Se a totalidade é indispensável à teoria crítica da sociedade na visão de Adorno, e ela, a totalidade, não se reduz aos fatos, ela não pode contudo pairar sobre eles: “Os fatos não são idênticos a ela, mas ela não existe além dos fatos” (AGS 8, p. 316). Isso significa que o conhecimento crítico da totalidade só pode ser almejado também mediante os particulares, que integram, por sua vez, a determinação do aparecimento da essência: “Há de se apegar à proposição hegeliana de que a essência precisaria aparecer” (idem, p. 293), sem o que a crítica seria puramente escolástica. Essa referência à lógica da reflexão tem uma tripla função, discernível em vários momentos da obra madura de Adorno, mas especialmente explicitada no debate sobre o positivismo.

Em primeiro lugar, ela quer resguardar o direito especulativo de a teoria social se ocupar dos conceitos filosóficos de totalidade e de essência, liquidados pelos positivistas “como retrocesso mitológico e pré-científico” (idem, p. 295). Em segundo lugar, o modo de aparecimento da essência, da mediação da totalidade pelo particular, é tema da constituição e o *locus* lógico da contradição social: “é deste modo que isso incorre na referida contradição com o fenômeno” (idem, p. 293). Por último, intimamente ligada à segunda, vem a terceira função: prevenir a teoria, por meio da mediação no particular existente e historicamente atual, de se congelar no dogmatismo que protege sua pretensão de verdade contra a realidade. Na última função, a reflexão se vincula à pesquisa empírica e à elaboração de diagnósticos históricos, ilustrada por Adorno contra o *diamat*: na medida em que o sistema, na configuração pós-liberal, galvaniza-se com a repressão, a atitude afirmativa do sistema teórico resulta na liquidação do que é recalcitrante à teoria; quer dizer, ali onde “atualmente o pensamento dialético, também e precisamente no que é criticado, segue com excessiva inflexibilidade o caráter de sistema, tende-se a ignorar o ente [*Seiende*] determinado, passando a representações delirantes” (idem, p. 309). Aqui retorna, agora modificada segundo o modelo de certa lógica da reflexão, a função corretiva da pesquisa social: “A dialética hipostasiada torna-se antidialética e carece de correção por aquele *fact finding*” da pesquisa social, “que por sua vez é em seguida injustamente hipostasiada pela doutrina positivista da ciência” (idem). Tudo somado, o

curioso é que Adorno se dispõe a favor da dialética e das teorias de Marx e de Hegel precisamente quando o positivista tem toda a razão em rejeitar a dialética e o marxismo como *visão de mundo* e sistema positivo.

Do ponto de vista dessa preocupação, uma vez que Adorno concede a Durkheim que a sociedade se impõe como algo que constrange os indivíduos, como algo impenetrável e ininteligível aos sujeitos sociais, teríamos ao mesmo tempo de submeter a natureza implacável dessa concepção do social à mediação: “Que a sociedade não permite ser fixada como fato”, embora como dominação ela também o seja e produza uma experiência necessariamente fática, “isto apenas nomeia o fato mesmo da mediação”. (idem, p. 292). E já sabemos que Adorno não está de acordo com o que ele considera ser um dos princípios da sociologia weberiana, a saber, a ideia de que a sociedade pudesse ser apreendida mediante interpretação corrente da ação social. No curso de introdução à sociologia, citando a aderência de Weber à interpretação subjetiva dos agentes, Adorno sustenta que não se trata ali de um princípio psicológico, mas ainda assim afirma que expressa uma “formulação extraordinariamente subjetivista” (Adorno, 2007a, p. 225). O problema estaria na diluição do que poderíamos considerar o impenetrável e ininteligível da economia capitalista em puras interrelações subjetivas, o que, a seu ver, ameaçaria a própria temática da sociologia. Assim, no texto “Sobre a situação atual da sociologia alemã”, de 1959, Adorno afirmava:

A eliminação das verdadeiras questões econômicas, que, conforme o processo básico de produção e reprodução da sociedade, [processo esse que] sopra sua vida dentro das assim chamadas formas de socialização, conduz à diluição da temática sociológica. A ciência que espera cristalizar o social fazendo abstração da relação entre os momentos sociais e a autopreservação da sociedade e seus problemas é obrigada a fetichizar, como um resto, as “relações interpessoais”; sua função no metabolismo tanto com a natureza como com a totalidade social, incluindo todas as contradições essenciais, é perdida (AGS 8, p. 504).

É preciso notar que Adorno não está dizendo que as formas de socialização simplesmente emergem do metabolismo com a natureza, ou ainda simplesmente da divisão social do trabalho concreto, como se a história das sociedades e suas relações sociais somente espelhassem o desenvolvimento e a complexificação de um organismo. Pelo contrário, isso seria incorrer numa das premissas ontológicas do *diamat* acerca do trabalho. Mais exatamente, o problema consiste em *abstrair* e *separar* o social do i) processo de metabolismo e da ii) totalidade social em que ele se acha engastado. Nesse sentido, o que interessa é encontrar um conceito de prática social que satisfaça às duas

condições, com atenção especial ao momento da forma. Tal concepção, segundo nossa proposta de interpretação, deixa-se esclarecer num primeiro momento por meio do conceito de *abstração real* desenvolvido por Alfred Sohn-Rethel para caracterizar as práticas de troca de mercadorias. Isso porque Adorno com frequência se relacionou, de maneira que nem sempre foi clara e que por isso cumpre examinar, com aquele conceito.

Na obra mais influente de Sohn-Rethel, *Trabalho espiritual e trabalho manual*, propõe-se uma ambiciosa investigação histórica e materialista da gênese da cognição científica e suas categorias puras. Ele propõe para tanto, com atenção epistemológica kantiana, reconstruir o aparato categorial puro do sujeito do conhecimento por meio da análise das determinidades formais da mercadoria e da ação de troca correspondente.³⁵ Para os nossos intentos, são os escritos de Sohn-Rethel a partir dos anos 1960 que fornecem uma elaboração mais precisa do conceito de abstração real.³⁶ O que me interessa nesses escritos tardios não é tanto a identificação da paternidade do conceito na teoria da sociedade, que remonta antes a Marx que a qualquer outro, mas sua fisionomia e função na teoria crítica adorniana. De fato, na *Dialética negativa*, no contexto da crítica à noção idealista de sujeito constitutivo, Adorno afirmou que “Sohn-Rethel foi o primeiro a chamar atenção para o fato de que nisso, na atividade universal e necessária do espírito,

³⁵ *Trabalho espiritual e trabalho manual* possui três versões principais. A primeira foi publicada em 1970; a segunda, em 1973; a terceira, por fim, em 1989. A primeira tradução para o inglês, que apareceu em 1978 e contém variações em relação ao texto original, verte a segunda edição revisada. (cf. Freytag et al., 2018) Nessa versão, o autor explicita o seu ponto de vista teórico: criticando o que enxergava como uma negligência da filosofia hegeliana quanto à epistemologia, ele se filiava mais à via kantiana como anteparo ao idealismo absoluto: “Eu devo dizer que nunca me senti totalmente convencido de que, para avançar do idealismo crítico de Kant ao materialismo crítico de Marx, o caminho deveria ser necessariamente o idealismo absoluto de Hegel.” (Sohn-Rethel, 1978, p. 15)

³⁶ Luiz Philipe de Caux (2021) argumentou recentemente que o entusiasmo registrado por Adorno com o projeto de Sohn-Rethel em 1936 — em carta, ele esquematizou a Adorno as ideias-chave do manuscrito chamado “*Exposé de Lucerna*”, publicado posteriormente, em 1985, sob o título de *Teoria sociológica do conhecimento* — não passa pelo conceito de abstração real, uma vez que este estaria ausente daquela apresentação. Considero convincentes as razões que ele apresentou. No entanto, se a noção de abstração real parece ausente do *exposé*, ela começa a emergir, embora não sob o termo célebre, já no manuscrito do ano seguinte, intitulado “Para a liquidação crítica do *apriorismo*: uma investigação materialista” (1937). Esse manuscrito foi submetido à avaliação de Walter Benjamin com vistas a obter apoio financeiro para pesquisa a ser realizada no âmbito do Instituto de Pesquisa Social, o que não aconteceria. O texto, publicado finalmente em 1971, inclui as anotações à margem feitas por Benjamin e também teria sido lido à época por Adorno, que, segundo Sohn-Rethel (1971, p. 45-6, nota 8), havia-lhe feito algumas objeções. No manuscrito, um dos principais objetivos consiste em deduzir a categoria lógica da identidade a partir da forma da mercadoria e da troca nela fundada. Como ela tem um caráter funcional entre produção e consumo e, no entanto, consubstancia-se em coisa no dinheiro, Sohn-Rethel (1971, p. 41) afirmava que a “mercadoria é coisa identicamente existente”. Ele queria dizer com isso que uma relação funcional ou formal acede ao mundo da existência: “As coisas-mercadorias identicamente existentes estão sob a ordem espacial e temporal da ação de troca, e não de ações produtivas e de consumo”, de modo que tal existência da identidade condiciona “a *ordem espaço-temporal da facticidade*”. (idem, p. 42). Se o termo abstração real não comparece, algo de seu conteúdo já estava ali indicado. Para um tratamento abrangente das relações teóricas entre Adorno e Sohn-Rethel, veja-se o ensaio de Stefan Breuer (2016, p. 221-254).

abriga-se incondicionadamente trabalho social” (AGS 6, p. 179). Em vista dessa declaração — que não poderemos tomar por seu valor de face, mas como primeira aproximação ao problema —, o que se propõe aqui é esclarecer brevemente a noção de abstração real em conexão com o que Adorno designava por princípio de troca, conjunto que indica aspectos relevantes do lado prático da constituição da totalidade capitalista e que prometeria deduzir sua aparência de coisa.

Para o tema em questão, o ensaio de Alfred Sohn-Rethel intitulado “Teoria histórico-materialista do conhecimento” (1965) oferece um ponto de partida mais adequado. Isso porque, diferentemente de possíveis mal-entendidos na correspondência entre ele e Adorno nos anos 1930, pode-se assumir que o frankfurtiano estudou o manuscrito daquele ensaio em algum momento entre o fim de 1964 e o começo de 1965. Evidência disso, Sohn-Rethel (2018, p. 129) redescobriu em 1977 e publicou pela primeira vez em 1989 notas de Adorno no contexto de uma conversação ocorrida entre ambos em 1965, as quais tematizavam assuntos do manuscrito, entre os quais o de abstração real.³⁷ Sintetizemos então uma ideia central daquele ensaio com o intuito de especificar a noção de prática a que aludimos.

No que diz respeito ao conceito de abstração real e ao seu fundamento prático, Sohn-Rethel parte do duplo caráter da mercadoria e vai até o que se poderia denominar uma analítica da ação social, que estabelece dois tipos antitéticos de ação, um relacionado à produção e ao consumo, de um lado, e o outro vinculado à troca propriamente dita: “uso e troca são ações de tal modo diferentes, que elas são mutuamente excludentes no tempo.” (Sohn-Rethel, 2018, p. 118) No segundo tipo de ação, emerge o postulado da inalterabilidade do objeto natural, cuja estabilidade e universalidade, a despeito de sua natureza faticamente perecível, constituem a seu ver a gênese da categoria lógica da identidade. Trata-se de um postulado porque, ocorra ou não em cada caso na realidade, a ação de troca só é possível se o objeto de uso transacionado é suposto como permanecendo o mesmo no processo ($M = M$). De fato, se o sujeito contraísse a relação de compra ($D-M$) supondo a não identidade do valor de uso da mercadoria ($M \neq M$) durante a transação, então ele não contrairia aquela relação específica em primeiro lugar

³⁷ “Sobre essas notas de conversação redigidas por Adorno, que eu reencontrei recentemente entre meus papéis, deve-se considerar que eu havia enviado a Adorno, antes de minha visita a Frankfurt em abril de 1965, o manuscrito do meu ensaio “*Historic-materialist Theory of Knowledge. An Outline*” em setembro de 1964. [...] Ele havia escrito notas à margem do texto e obviamente o leu com exatidão. Apesar disso, a se concluir dessas notas ricas em ideias, eu acho digno de menção o quanto ele adotou seu teor fundamental.” (Sohn-Rethel, 2018, p. 129) As notas foram publicadas em 1989 na terceira edição, ampliada e revista, de *Trabalho espiritual e trabalho manual*.

ou seria preciso admitir, *no interior da própria intencionalidade consciente*, que ele quer o que ele não quer.³⁸ Mas esse é um postulado que emergiria exclusivamente da ação de troca de mercadorias, e não dos conteúdos de consciência dos agentes ou de seus atos produtivos. Por isso, “onde quer que ocorra troca de mercadorias, isso se faz em efetiva ‘abstração’ do uso”, e esta “não é uma abstração na mente, mas no fato” (idem, p. 119), com o que se enuncia sua célebre noção de abstração real.

A abstração em relação ao valor de uso é vista como uma função puramente objetiva, cega e fática da troca de mercadorias. Ela não é tencionada por ninguém, não é constituída conscientemente pelo homem, não surge de seus pensamentos. Pelo contrário, a abstração não é nem sequer perceptível para os agentes da troca que a causam por meio do que fazem. [...] A consciência da abstração lhes chega *post festum* e os deixa no escuro quanto à sua origem. (Sohn-Rethel, 2018, p. 117)

Contudo, cumpre lembrar que, se a abstração da troca implica restrição do uso da mercadoria, nem toda restrição do uso provém do ato de troca. Nesse sentido, pode-se refrear o consumo do vinho e reservá-lo para maturação com base na decisão consciente de indivíduos em vista de seu usufruto futuro, de modo que o uso “não é aqui proibido por uma necessidade social ou comando” (Sohn-Rethel, 1978, p. 24). Compare-se a situação mencionada com aquela em que a suspensão do uso do vinho na prateleira de uma loja é imposta pela forma-preço: esta restrição não é dada pela consciência, mas mediante um mecanismo social a um só tempo objetivo, anônimo e abstrato. Ora, diferentemente de antigas sociedades hierarquizadas, por hipótese fundadas na dominação direta (comando), e, evidentemente em outro sentido, de sociedades emancipadas, a “sociedade da troca” “perdeu esse caráter pessoal, e existe em seu lugar uma necessidade anônima que se impõe sobre todo proprietário individual de mercadoria”, de maneira que o “controle sobre o uso e a disposição das coisas é agora exercido anarquicamente pelo mecanismo do mercado de acordo com as leis da propriedade privada, que são de fato as leis da *separação* entre troca e uso”. Nessa forma de sociedade, a mencionada separação assume a “necessidade compulsória de uma lei social objetiva” (idem, p. 25).

³⁸ Desde os anos 1930, este é para Sohn-Rethel o fulcro da suposta gênese histórico-materialista da categoria lógica de identidade. Contudo, não é a crítica da epistemologia, central para ele, que nos interessa aqui, mas antes e mais restritamente a conceituação da abstração real contida na prática da troca. Sobre o aspecto epistemológico, a meu ver, as objeções que Walter Benjamin (Sohn-Rethel, 1971, p. 39) registrou às margens do manuscrito sobre a liquidação do *apriorismo* continuarão válidas e sem resposta convincente na obra posterior de Sohn-Rethel.

Essa elaboração desenvolve o conteúdo básico do conceito de abstração real. Ela conjuga, em última instância e a um só tempo, momento prático da socialização baseada na troca de mercadorias e sua ofuscação cognitiva. A esse respeito, numa das versões em alemão de *Trabalho espiritual e trabalho manual*, Sohn-Rethel (2018, p. 220) afirmou: “Troca de mercadorias é socialização puramente como tal, mediante uma ação que, separada de qualquer outro, tem apenas esse conteúdo.” Este conteúdo designa, por isso, uma categoria funcional, diferente de qualquer conteúdo que, no âmbito da produção ou do consumo, teria por referência e móbil o valor de uso. Para Sohn-Rethel, pois, o *locus* por excelência da abstração real é a troca de mercadorias no mercado. A isso se acresce, finalmente, o momento da ofuscação: “No mercado, para os interessados, o uso das coisas permanece ‘mera representação’” (idem, p. 221), isto é, intencionalidade ligada a um empírico visado, mas ainda nem por isso socialmente efetivo. Mas como uma representação pode ofuscar?

Para evitar mal-entendidos, convém reforçar que o argumento acima não implica a eliminação do uso nem da intencionalidade, que sempre atuam como móbil empírico e subjetivo da prática de troca. A razão para tanto é que, na relação de troca, o que é visado pelo agente é objeto que satisfaz uma carência, e esta, provenha do corpo ou do espírito, está ligada às propriedades do valor de uso. Assim, ao invés de desimportante, o “valor de uso, pelo contrário, é do maior interesse para os agentes da troca”, mas “ele os ocupa somente em suas representações e na fantasia, somente de maneira subjetiva” (idem, p. 150). Dessa analítica das ações, segue-se a consequência relevante para a presente discussão: “não é a consciência dos agentes da troca que é abstrata, mas tão somente sua ação.” (idem, p. 155) Como que invertendo-se a partilha filosófica tradicional, o pensamento se torna lugar do concreto; a prática, do abstrato. Daí sua fórmula posterior de que “o abstrato não é a consciência daquele que troca. Apenas sua a ação o é.” (idem, p. 221)

Deve-se destacar uma implicação radical da tese acima: na relação de troca de mercadorias, a própria consciência intencional dos agentes veda-lhes o acesso cognitivo à forma de suas ações. Variando as palavras, trata-se de uma forma de abstração da relação social que se reproduz por meio de ações intencionais conscientes, às quais, contudo, a própria forma não é acessível no cotidiano porque acessível é apenas o conteúdo representacional visado. Nisso que Sohn-Rethel (1985, p. 200) denominou

“nexo de ofuscação”³⁹, tanto a empiria como as representações da consciência tecem o véu que recobre a relação social de troca, ocultação que deduziria a gênese das categorias com as quais o sujeito do conhecimento passaria a apreender a realidade em geral. O entrelaçamento da prática de troca e ofuscação vem assim resumido:

Pois a natureza abstrata dessa ação não pode ser percebida quando ela ocorre, uma vez que ela ocorre apenas porque a consciência dos agentes está preocupada com os seus negócios e com a aparência empírica das coisas que pertencem a seus usos. *Poder-se-ia dizer que a natureza abstrata de sua ação está além da percepção pelos atores precisamente porque sua consciência está no caminho.* (Sohn-Rethel, 1978, p. 27, grifo meu)

Imersa em representações e intenções, *é justamente a consciência do sujeito que desce um véu sobre a possibilidade de inteligir o caráter social de suas próprias ações.* Por isso, não surpreende que a abstração real em Sohn-Rethel se distancie do momento da produção e do consumo, cujas finalidades são de fato concretas. Embora esse caminho se exponha ao risco de se transformar em via principal, conduzindo por extrapolação a uma interpretação circulacionista da teoria de Marx, o que Sohn-Rethel queria destacar, e aqui nos interessa recuperar, é que a forma da mercadoria corresponde a uma prática capaz de operar *síntese social pura*, isto é, uma forma de “socialização pura” (Sohn-Rethel, 2018, p. 224). Dessa perspectiva, contrafazendo Kant, a pergunta mais relevante para ele é: “*Como a síntese social é possível nas formas da troca de mercadorias?*” (idem, p. 229)⁴⁰ Não podendo estar nos seus conteúdos — quaisquer que sejam eles —, a questão é saber como uma prática pode assim constituir ela mesma uma síntese da sociedade.

No desdobramento da prática da troca em síntese social enfática, vem à luz outro aspecto da teoria de Sohn-Rethel que cumpre esclarecer, pois não se trata ali de síntese originada em normas subjetivas. Sob esse aspecto, tem lugar em sua concepção um tipo de norma que emerge da i) proibição do uso da mercadoria no processo de troca e na ii) exclusão recíproca da propriedade. Para ele, esses momentos fornecem a estrutura do reconhecimento recíproco entre agentes como proprietários separados de mercadorias, que, por isso, não se lançariam ao roubo e ao assassinato para se apropriar da mercadoria

³⁹ Segundo Caux (2021, p. 692, nota 6), a expressão “nexo de ofuscação”, geralmente atribuída a Adorno, foi cunhada por Sohn-Rethel.

⁴⁰ Nesse contexto, é preciso observar que existe uma diferença entre síntese social e sociedade sintética: toda sociedade histórica opera algum tipo de síntese, uma vez que indivíduos sempre se acham associados, mas apenas a sociedade baseada na troca de mercadorias é uma sociedade sintética (Sohn-Rethel, 1979, p. 37). Essa distinção lembra aquela que Adorno realiza, em *Introdução à sociologia*, entre sociedades e sociedade em sentido enfático.

alheia como mera posse. Dessa maneira, o tipo de reconhecimento social que se funda na prática da troca tem por base um “solipsismo prático” de indivíduos atomizados:

o solipsismo é a descrição exata do ponto de vista em que os interessados estão na troca de mercadorias. Ou melhor, o comportamento fático entre eles na troca de mercadorias é solipsismo prático, sendo indiferente o que eles mesmos pensam sobre si e seu comportamento. (idem, p. 235)⁴¹

Por consequência, para Sohn-Rethel, o reconhecimento une pela exclusão, na medida em que efetiva o princípio “meu — portanto não seu; seu — portanto não meu”, instituindo uma norma cujo conteúdo é a mútua “exclusão da propriedade” (idem).

A reciprocidade garante que cada modificação [da propriedade] seja contrabalançada por uma outra. A reciprocidade não compensa, por exemplo, a exclusão da propriedade por meio de um princípio contraposto, mas antes a universaliza. Porquanto os contraentes se reconhecem mutuamente como proprietários privados, cada exclusão da propriedade que ocorre numa direção é repetida numa outra de mesmo tipo. O fundamento da reciprocidade é precisamente a exclusão privada da propriedade que prevalece entre proprietários, exclusão que permanece intata pela transação como “troca”. (idem, p. 136)

Do que Sohn-Rethel extrai a seguinte conclusão:

O que o consentimento à troca expressa é o reconhecimento de que a mudança negociada de propriedade não lesa as áreas de propriedade que se defrontam entre si. Assim, a troca de mercadorias é articulada como uma forma social de intercâmbio entre áreas de propriedade separadas de modo imiscível. (idem, p. 236)

Portanto, na visão do autor, o reconhecimento social gestado na prática da troca é uma espécie de irreconhecimento social generalizado, uma “relação social entre áreas de propriedade claramente delimitadas e separadas, ou, como Marx afirma, uma relação entre estranhos” (idem, 1978, p. 42).⁴² Em uma palavra, uma forma negativa de

⁴¹ Em nota, ele pretende evitar um possível mal-entendido: “Esse solipsismo prático não precisa coincidir com o interesse próprio. Cada um que se comporta em benefício ou prejuízo de outros precisa se comportar precisamente de acordo com os mesmos princípios. Caso não o fizesse, então a relação na qual ele age já não seria uma relação de troca de mercadorias, mas passaria a relações de outro tipo. Os princípios dos quais aqui se trata pertencem à forma de intercâmbio da troca de mercadorias, e não à psicologia das pessoas que aí agem.” (Sohn-Rethel, 2018, p. 235-6, nota 3)

⁴² A ideia de que a relação de troca de mercadorias engendra uma relação intersubjetiva de irreconhecimento social havia sido formulada por Marx em 1844, nos assim chamados “Excertos do livro de James Mill *‘Éléments d’économie politique’*”. Virando pelo avesso a tradição econômico-filosófica, que enxergava na relação de troca moderna a norma da complementariedade no âmbito da divisão social do trabalho, Marx (2016, p. 158-9) rascunhou o seguinte: “A relação *social* em que eu estou para com você, meu trabalho para tua carência, é, por isso, também mera *aparência*, e nosso complemento mútuo é do mesmo modo mera

reconhecimento em que o outro aparece apenas como o não-eu portador de objeto externo que se visa no ato de troca.

No entanto, se permanecêssemos no nexos do irreconhecimento intersubjetivo, a unidade seria obstada por um individualismo incapaz de síntese social efetiva, o que minaria o conceito de sociedade como unidade. Diante disso, Sohn-Rethel afirmava que o solipsismo prático, sua reprodução como tal, é mediada pela unidade positiva do dinheiro como “unidade funcional”, como aquilo que “atua como um portador concreto, material, da forma de trocabilidade da mercadoria”, sem o qual “o nexos da troca, a viabilidade mesma da troca, decompõe-se” (Sohn-Rethel, 1978, p. 44). Os agentes podem ter múltiplas percepções e valorações dos objetos materiais, mas, na forma da mercadoria, estes existem sob representação objetivada da unidade, o que assegura a coesão do processo na existência fática, e não apenas segundo uma norma intersubjetiva. É essa a ideia expressa na afirmação de que, no “dinheiro, a abstração da troca adquire uma representação concentrada, mas meramente funcional” (idem, p. 33). Consideradas conjuntamente norma solipsista e unidade monetária, Sohn-Rethel pôde afirmar então que “não são os indivíduos que causam a síntese social, mas suas ações” (idem, p. 45). Disso se segue que o dinheiro efetiva, no nível da socialização, uma “função socialmente sintética sem nenhum entendimento humano” (idem).⁴³

Os dois últimos aspectos que nos interessam na teoria da síntese social de Sohn-Rethel concernem ao postulado da igualdade e da equivalência na troca e à predominância da lógica da apropriação sobre a lógica da produção. No primeiro caso, ele observava que a forma da igualdade entre as mercadorias no processo de troca não emerge do trabalho como tal: “Elas são igualadas em virtude de serem trocadas, elas não são trocadas em virtude de alguma igualdade que elas possuem” (idem, p. 46), o que quer dizer que o trabalho não produz por si mesmo a forma de sua igualação com outro trabalho, não

aparência, à qual serve de base à pilhagem mútua. A intenção da *pilhagem*, da *fraude*, fica necessariamente escamoteada, pois ali nossa troca é uma troca egoísta, tanto do meu quanto do seu lado, porque cada interesse próprio busca sobrepujar o alheio, de modo que nós procuramos necessariamente nos enganar. [...] a relação *real*, a relação que se põe na *efetividade*, a relação *verdadeira*, a relação que leva a si mesma a cabo, é apenas a posse recíproca e *exclusiva* da produção recíproca. O que dá à tua carência de minha coisa um *valor*, uma *dignidade*, um *efeito* para mim é apenas o teu objeto, o *equivalente* do meu objeto.” Na relação de valor, concentrada e mediada no dinheiro — complexo ainda muito indeterminado no texto de juventude —, “tua demanda é, sem esse instrumento [dinheiro], uma aspiração insatisfeita de tua parte, uma ocorrência inexistente para mim”, e “nós contemplamos mutuamente nosso produtor como o *poder* de cada um sobre o outro e sobre si mesmo, isto é, nosso próprio produto se levantou contra nós, ele parecia nossa propriedade, na verdade nós somos sua propriedade.”

⁴³ Naturalmente, formulações como essa suscitam comparações com as teorias dos sistemas. Deixo em aberto em que medida elas se aproximam e distanciam entre si.

produzindo, pois, valor nem síntese social por si mesmo. Assim, para Sohn-Rethel, o trabalho se relaciona especialmente com a determinação da magnitude do valor, razão pela qual o autor se interessa menos pelo conceito de trabalho do que pela “forma peculiar de relação social entre indivíduos” (idem, p. 47) inscrita na troca. É sob esse aspecto que se determinaria inclusive a reificação, segundo seu entendimento, na medida em que opera a “transferência das relações humanas para relações entre coisas” (idem). Essa ideia se conecta, finalmente, com a tese da dominação da apropriação sobre a produção — em termos clássicos, a relação de exploração classe: segundo Sohn-Rethel, a divisão primordial entre trabalho espiritual e manual.⁴⁴

Analisados alguns elementos fundamentais da teoria sohn-retheliana da síntese social, o que interessa acima de tudo reter dela está em que seu conceito de forma coincide com um processo que, efetivado por meio da prática, coagula-se à revelia dos indivíduos, embora não de suas ações. Numa formulação direta, no contexto da troca de mercadorias, o nexo social é sinônimo de reificação, de cuja derivação teórica agora se dispõe.

Mas até que ponto Adorno aceita e segue a teoria de Sohn-Rethel? Depois de reagir com entusiasmo a ideias desse calibre, em 1936, ele explicou a Horkheimer, que tinha atitude oposta, numa carta de 1937, por que ele considerava o sentido das concepções sohn-rethelianas relevantes. Neste ponto Adorno esclareceu as diferenças entre suas próprias concepções e as de Horkheimer: “Toda a nossa diferença consiste em que eu, apesar de tudo, vejo algo de correto e de genuinamente marxista na concepção de deduzir da exploração as categorias da lógica”. (HGS 16, p. 32) Segundo Rolf Wiggerhaus (2002, p. 192), citando frase não sem preconceito de Adorno, este pretendia “trazer o ‘marxismo suábico’ de Horkheimer a uma forma mais ambiciosa de teoria materialista”. Em linha similar, Kornelia Hafner (2005, p. 141) sustentou que Adorno se relacionava com a teoria de Marx de maneira diferente de Horkheimer, enfatizando o seu fascínio pela ideia de abstração real, que bem ou mal Adorno teria farejado e incorporado. Seja como for, estamos diante de um assunto crucial para a compreensão da formação teórica adorniana. Jürgen Ritsert (1998, p. 4-9), por exemplo, comenta que as teorias sociológicas correntes não levariam a sério a abstração da troca como abstração real, sendo esta, porém, absolutamente central para a construção do conceito de sociedade em Adorno.

⁴⁴ Como escrevem Frank Engster e Oliver Schlaudt (2018, p. 290), a “divisão fundamental da sociedade perpassando toda a história é a separação de produtores e apropriadores, com a dominação da forma da apropriação sobre a produção, e conseqüentemente dos apropriadores sobre os produtores”.

De outro lado, contudo, como mostrou Dirk Braunstein (2011, p. 77-87), a atitude de Adorno com respeito ao projeto como um todo de Sohn-Rethel foi oscilante. Tendo eles se conhecido em 1925, já no ano seguinte Adorno mostraria reservas diante do projeto de se servir da teoria marxiana para construir um sistema crítico-epistemológico. Numa carta de 1926 a Kracauer — portanto, bem anterior aos desenvolvimentos que temos investigado —, Adorno emitiu uma crítica arrasadora ao projeto juvenil de Sohn-Rethel.

Tanto o contexto quanto as razões são completamente inadequadas. [...] E por quão turva confusão blochiana ele se orienta com o conceito de transcendental! E quão falsamente, pelo menos de maneira benjaminiana, quão inquebrantavelmente a metafísica se coloca sobre os conteúdos do marxismo! Todos os teores do marxismo mal-empregados ao modo de Heidelberg, aprofundados de modo diletante. [...] A banal rejeição por todos os comunistas atingiria a Sohn [...] com maior justificação do que a Lukács [...]. Não, esse trabalho não é nada bom”. (Adorno apud Braunstein, 2011, p. 78)

Mesmo que dez anos depois seu juízo negativo desse lugar à acolhida apaixonada — Adorno compara o impacto das ideias de Sohn-Rethel com aquele exercido pelo encontro com Benjamin, em 1923 (idem, p. 79) —, o caso continua ambíguo. Isso porque, na troca de cartas entre Horkheimer e Adorno entre dezembro e março de 1937, em que Horkheimer fez objeções muito duras ao programa de Sohn-Rethel — que vão desde o seu interesse crítico até a sua exequibilidade —, Adorno deu sinais de que não o incorporava sem reservas. De fato, em dezembro do mesmo ano, em uma carta a Benjamin, Adorno se referiu com troça a “So’n-Rätsel” (idem, p. 82), o que lembra o juízo de 1926 sobre a obscuridade de seu pensamento. Ainda segundo Braunstein (idem, p. 83), depois das palavras de reprovação de Horkheimer, Adorno teria moderado seu entusiasmo pronunciado em 1936, o que se comprovaria pela interrupção na troca de cartas entre ambos de 1944 até 1958, embora retomada nos anos 1960. É por essa razão que Stephan Grigat (2007, p. 167) afirmou que Sohn-Rethel teria sido para Adorno, em última instância, um “fornecedor de palavras-chave”.

No entanto, a meu ver, Adorno não foi nem um seguidor do programa de Sohn-Rethel nem este lhe proveu apenas palavras-chave. Uma primeira evidência do desacordo está no horizonte da teoria. Não podemos nos esquecer de que Sohn-Rethel procurava construir um sistema que fundamentasse, de maneira dita materialista, a gênese e a possibilidade da cognição pura nas ciências naturais. Ele via nessa tarefa a condição de inteligibilidade da superação da dominação tecnocrática, que vigorava tanto nos blocos

capitalistas como nos soviéticos. Mas, subjacente a esse programa, desenha-se com traços cada vez mais fortes uma filosofia da história que dificilmente se distinguiria da teleologia marxista corrente. Nessa filosofia da história, a partir da cisão que teria tido lugar nas comunidades primitivas, dando origem ao amálgama de socialização, exploração e dominação, surge a possibilidade, e mesmo a necessidade, lembram Engster e Oliver Schlaudt (2018, p. 290), de uma nova forma de socialização, desta vez socialista — não obstante essa possibilidade pudesse se inverter em barbárie, como na análise de Sohn-Rethel do Nacional-Socialismo. A emergência da possibilidade da síntese socialista repousaria, por sua vez, na identificação entre ciência e sua aplicação produtiva, de modo que a “cientificização do trabalho e da produção deveriam, no fim, superar o modo de apropriação baseado na mercadoria e a esfera da circulação mediante uma ‘socialização integral do trabalho’”, do que resulta que a “síntese social poderia, por meio disso, transformar-se na lei formal de toda a sociedade” (idem, p. 291).

Como se vê, o corolário é a identidade entre ciência, trabalho e sociedade sob a forma da identidade entre ciência natural e ressocialização produtiva do trabalho. É difícil imaginar que Adorno assentisse a ideias como essas. Decerto, mesmo os esforços no sentido de uma metacrítica do conhecimento em Adorno não levam à construção de um sistema positivo do conhecimento nem à imagem da sociedade emancipada. Pelo contrário, o seu horizonte é crítico-negativo do começo ao fim.⁴⁵ Além disso, ainda que Adorno, desde a juventude, propusesse-se a tarefa de destituir o sujeito de sua pretensão constitutiva, ele não o fará, na obra madura, por meio da identificação completa e primordial entre cognição pura e forma da troca. Um indício desse limite se acha na *Dialética negativa*, em que lemos que o “princípio de troca [...] é originariamente aparentado [*urverwandt*] ao princípio de identificação”, o que poderia depor a favor do programa sohn-retheliano, ao que, contudo, ele logo acrescenta: “Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem ele” (AGS 6, p. 150, grifo meu), o que está em desacordo com aquele programa, dado que supõe certa exterioridade entre um e outro. Nessa passagem, Adorno sugere que existe, sim, uma relação de afinidade

⁴⁵ Como explicam Nico Bobka e Dirk Braunstein (2018, p. 182-3), mesmo os estudos realizados por Adorno sobre a fenomenologia de Husserl a partir de 1934, na Inglaterra, visavam à autodissolução da própria fenomenologia. Aqueles estudos serviriam como preparação lógico-crítica da formulação de uma lógica materialista em que Adorno, segundo os autores, “não deixa nenhuma dúvida de que ele não via a dialética materialista nem como um mero corretivo ao idealismo nem como sua antítese externamente oposta, mas antes como algo a ser desenvolvimento apenas por meio da crítica imanente. A transição para a dialética materialista consistia, para Adorno, somente na autorreflexão crítica da filosofia idealista, de modo que a primeira é mediada pela segunda” (idem, p. 183).

entre os dois princípios, mas não afirma uma derivação à Sohn-Rethel.⁴⁶ De fato, parece adequado supor que o que Adorno rejeitava na relação entre troca e identidade era a possibilidade de uma relação dedutiva atemporal que galvanizasse de maneira imediata história e lógica. Pois é dessa característica que se trata, como argumenta o verbete sobre trabalho espiritual e manual escrito Alex Demirović para o quinto volume de *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*:

As reflexões de Sohn-Rethel têm a tendência de se transformar, de maneira facilmente a-histórica, em uma abstrata teoria da dedução, na medida em que os diversos estágios da formação da sociedade capitalista e das relações de trabalho espiritual e manual não podem ser tematizados por meio da concentração exclusiva na forma da mercadoria. (Demirović, 1994, p. 135)⁴⁷

Mas há ainda outro aspecto em que se pode encontrar divergência entre Adorno e Sohn-Rethel. Trata-se da relação entre trabalho e valor, bem mais relevante para Adorno. Assim, como procuraremos mostrar, Adorno nem adere plenamente às teses de Sohn-Rethel, mas nem tampouco se serve apenas terminologicamente delas, e sim as modifica segundo a sua própria concepção de filosofia e do nexos social capitalista. Desse conjunto, porém, Adorno retém sem dúvida a noção forte de abstração real, que, dissociada do incomum consórcio sohn-retheliano entre historicismo e transcendentalismo, será rearticulada com o objetivo de elucidar o elemento prático do capitalismo como totalidade social existente. Portanto, entre as concepções de Sohn-Rethel e Adorno, há continuidade e descontinuidade. Com efeito, para o último, o “[s]istema é a sociedade como síntese de um múltiplo atomizado, como síntese real, embora abstrata, de algo que não é ‘orgânica’ e imediatamente unido” (AGS 8, p. 322). Examinemos mais a fundo o tema, agora com atenção voltada a Adorno, que irá incluir, com manejo hegeliano, tanto o conceito de trabalho quanto o de contradição no domínio da abstração.

No duplo caráter da socialização, como prática solipsista e de troca, não há simples identidade. Com isso, também Adorno poderá admitir a ideia do processo de socialização tanto em sua função sintética, de saída à maneira do sujeito transcendental, como em sua

⁴⁶ Ritsert (1998, p. 335) afirmou que Adorno rejeitava a explicação causal de Sohn-Rethel, que a explicação deste “não soa muito diferente da variante determinista do esquema base-superestrutura”. Concordo que há algo na teoria de Sohn-Rethel que poderíamos denominar um fundacionismo historicista, por paradoxal que pareça a expressão, mas ele é sem dúvida a versão filosoficamente mais sofisticada de uma ideia redutora e hoje pouco convincente.

⁴⁷ Diante disso, Braunstein (2011, p. 84) afirmou que Adorno, “no curso posterior de seu trabalho, interessa-se menos por uma gênese histórica conjunta de conhecimento e dominação social, mas antes quer criticar a mediação fática de ambos aqui e agora”.

diversidade atomizada, apreendendo agora a mediação recíproca como *contradição* da forma básica da produção social capitalista. Mas Adorno constrói uma argumentação que, sem denegá-lo, quer ultrapassar o kantismo de Sohn-Rethel. Essa via se apresenta com particular agudeza na *Dialética negativa*, que pretende avançar para além do transcendental — cujo sentido se indica logo à frente —, com o que se quer dizer que Adorno não concordará em abrir mão do especulativo na conceituação da sociedade, precisamente o que Sohn-Rethel queria evitar. Vejamos o primeiro passo desse movimento.

A constituição coercitiva da realidade, que o idealismo havia projetado na região do sujeito e do espírito, deve ser retraduzida para fora dela. O que resta do idealismo é que o objetivamente determinante do espírito, a sociedade, consiste tanto da suma de sujeitos como de sua negação. Eles são irreconhecíveis e impotentes na sociedade; por isso esta é desesperadamente objetiva e conceito, tal como o idealismo o reconhece, equivocadamente, como sendo o positivo. (AGS 6, p. 23)

De maneira semelhante a Sohn-Rethel, e não apenas terminologicamente, Adorno afirmava que a “pré-formação subjetiva”, o bastidor social da identidade, diz respeito à sociedade autonomizada como sujeito à maneira da síntese transcendental: “A sua própria razão, que, inconsciente como o sujeito transcendental, gera a identidade por meio da troca, permanece incomensurável para os sujeitos que ela reduz ao mesmo denominador comum: sujeito como inimigo do sujeito” (idem). O que Adorno apontava com isso é o duplo caráter do conceito de sujeito, particionado em sujeito transcendental e sujeitos empíricos. Sob esse aspecto, a totalidade é antagônica em dois sentidos. Ela é antagônica porque se baseia numa estrutura de classes opostas, em que o princípio de troca se realiza na troca entre força de trabalho e capital. A troca nesse nível, que implica de saída a relação de capital, é fundamental porque é ela que torna a reprodução da relação de troca ao mesmo tempo universal e coercitiva — a rigor, é ela que eleva a troca a *princípio* em primeiro lugar —, na medida em que os indivíduos, em vista de sua autoconservação *como indivíduos*, são coagidos a fazê-lo sob relações de classe e mediante a forma-valor, simultaneamente, seja pela venda de sua força de trabalho (proletariado), seja pela valorização de seu capital (capitalista). Aqui o acréscimo de Adorno, ao qual ainda retornaremos. Note-se, em todo caso, como temas da produção propriamente capitalista, em contraste com concentração trans-histórica de Sohn-Rethel, começam a permear a concepção do teórico crítico.

Em seus comentários sobre Marx feitos numa aula sobre as categorias sociológicas fundamentais, ministrada em 1962, Adorno afirmou que a “troca é ela mesma um processo de abstração”, e complementa: “Saibam-no ou não os seres humanos, na medida em que participam numa relação de troca e reduzem valores de uso diversos a valor-trabalho, eles realizam por meio disso uma operação conceitual socialmente real”, e “[n]isso consiste a objetividade do conceito na prática” (Adorno/Backhaus, 1997, p. 502-3). Atribuída por Adorno a Marx, essa concepção da abstração real, de uma conceitualidade efetiva na sociedade, diz ele, diferencia a abordagem da Escola de Frankfurt de todas as demais orientações sociológicas. (idem) No campo da teoria crítica, trata-se então de uma “conceitualidade objetiva” (p. 403), de uma “conceitualidade na relação de troca” que “é ela mesma um tipo de facticidade”. (idem, p. 504)

Contudo, não há para Adorno identidade simples nem mera oposição entre síntese e sintetizado, entre o nexos universal e as práticas dos indivíduos a ele subsumidas. Em contraste, a relação será de mediação e contradição. A esse respeito, na *Dialética negativa* se lê que a “contradição é o não idêntico sob o aspecto da identidade”. (AGS 6, p. 18) No tipo de socialização sob a forma da mercadoria, a contradição se dá, por exemplo, entre os móveis práticos dos indivíduos e os nexos objetivos que entretecem. Esse conceito de contradição, contudo, só é compreensível se levamos em conta tanto a natureza real-conceitual como coercitiva da relação de valor que organiza a sociedade capitalista. Se a forma da universalidade não fosse real e coercitiva, se a identificação não fosse uma compulsão socialmente condicionada, a relação de subsunção do particular ao universal seria apenas uma classificação científica corriqueira, não necessariamente contraditória, como se verifica nas taxonomias da biologia, ou se aproximaria de uma noção de expectativas subjetivas socialmente compartilhadas em determinado contexto de enrijecimento institucional.⁴⁸ Nesse sentido, o conceito de abstração real começa a revelar

⁴⁸ Neste ponto, cabe chamar atenção a um aspecto da contradição na teoria crítica Adorno, pois ela apresenta, hoje, um entendimento menos frequente do conceito. Em Adorno, porque a prática de socialização capitalista implica uma dimensão objetiva da abstração conceitual, não há timidez em sustentar um conceito efetivo de contradição. Na teoria crítica contemporânea, contudo, isso nem sempre é o caso. Rahel Jaeggi, por exemplo, em cuja teoria a contradição também desempenha um papel decisivo, rejeita o conceito efetivo de contradição: “Em referência ao papel do ‘teórico da contradição’, eu também pretendo sugerir que contradições são também efeitos de uma construção”. (Jaeggi, 2017, p. 223) “Estritamente falando”, ela continua, contudo, “‘contradições sociais dialéticas’ não são encontradas na realidade como tal, mas antes — de acordo com o modelo de uma ‘dialética interpretativa’ — em sua interpretação” (idem). Embora essas contradições sejam “sugeridas” (idem) pela realidade, elas mesmas não integram a efetividade. A contradição passa a ser admitida apenas entre aspas, assim como o termo “objetividade” o era em Weber. Jaeggi queria, com toda a razão, evitar o erro oposto, que fora muito frequente no marxismo, de simplesmente declarar contradições reais, como se este gesto fosse solução, e não a demarcação de um problema. Seja como for, creio que não se trata apenas de um conceito de contradição diferente do de

suas relações não apenas com a categorialidade emergente de uma ação de troca genérica, mas principalmente com a coerção. Mais do que isso, a abstração como coerção propriamente capitalista será vinculada com a noção de reflexão.

Numa das aulas do curso *Terminologia filosófica*, Adorno (1974, p. 214ss) comentou que uma das principais características do *diamat* é sua teoria do reflexo, que supõe que as representações subjetivas sejam cópias da realidade. Segundo essa teoria, haveria uma identidade entre intenções, juízos e representações subjetivas e a realidade material que se dispõe no exterior. Contra essa concepção, Adorno evoca que o mérito de Husserl foi reconhecer a diferença entre esses dois momentos da experiência. Assim, o que a teoria do reflexo degrada é o momento da reflexão: “sem o momento da reflexão, isto é, sem o momento de que uma coisa se faz alteridade de si mesma em virtude de sua consciência, absolutamente nada é pensável” (idem, p. 215). A noção de reflexão empregada nessa frase parece acentuar o lado da consciência contra a concepção da dialética como princípio absoluto de um “mover-se-em-oposições” (idem). Por isso, “como ela [coisa] somente pode se refletir em sua alteridade em uma consciência, não se pode retirar da dialética o momento da subjetividade ou da reflexão.” (idem) Ao que tudo indica, essa noção de reflexão parece arregimentar a consciência contra o objetivismo filosófico em geral, *diamat* em particular. Ela parece, em suma, estabelecer o momento subjetivo da contradição. Mas, quando Adorno passa à sua interpretação do materialismo marxiano, diferenciando-o da teoria geral do reflexo, a reflexão se torna muito mais complicada do que sugere o conceito de consciência.

Isso é diferente em Marx, na medida em que seu materialismo é materialismo econômico. Ele reconduz tudo ao processo de troca, ou melhor, à figura da abstração que reside no próprio processo de troca, pois na troca o qualitativamente diverso é trazido a um denominador comum, à forma de equivalente, como diz Marx. Na figura do processo de abstração, que o diverso é trazido a um denominador comum, *o momento subjetivo da reflexão está contido na realidade social*; precisamente na lei material da troca, objetiva, se quiserem, que segundo Marx domina a realidade. Por meio desse momento de *reflexão implícito no processo de troca*, a suposição de uma dialética passa a fazer sentido,

Adorno, mas oposto. Isso não apenas porque ele considerava haver uma conceitualidade objetiva, mas também porque possuía um conceito distinto de interpretação. Na introdução à querela positivista, ele escreveu que a “interpretação é o contrário da doação subjetiva de sentido pelo conhecedor ou pelo agente social”, e um “conceito dialético de sentido não seria correlato do entendimento weberiano de sentido, mas essência social que cunha os fenômenos, neles aparecendo e se ocultando” (AGS 8, p. 321). Ligado ao procedimento fisionômico — o movimento de examinar o particular em vista do universal, almejando a determinação daquele como aparência da essência —, “[i]nterpretar significa, em primeiro lugar, tomar consciência da totalidade por meio dos traços dos dados sociais” (idem, p. 316). Por isso, afirma Adorno em frase hegeliana, a “análise fisionômica [...] apresenta a totalidade que ‘é’” (idem), e não uma interpretação.

que ela perde imediatamente quando é hipostasiada como princípio metafísico à absolutidade. (Adorno, 1974, p. 215, grifos meus)

Como entender essa passagem intrincada, que, distinguindo reflexo e reflexão, atribui a última à teoria de Marx, vendo nela uma reflexividade que, indo além da consciência, integraria a própria realidade social no sentido de uma conceitualidade objetiva? À primeira vista, do lado da consciência, ela sugeriria que o elemento comum a que a troca reduz os objetos trocados — o valor — contém um momento subjetivo, e em seguida este momento deve pertencer à reflexão na *realidade social*. A passagem entre uma coisa e outra, assinalada tematicamente, é no entanto truncada do ponto de vista da explicitação lógica. A estrutura do problema me parece ser a seguinte: 1) o elemento comum da abstração não é material na acepção da matéria natural; assim, 2) o elemento comum pertence ao momento da subjetividade na reflexão; contudo, na sequência, 3) a reflexividade subjetiva passa a integrar a realidade social, no sentido de uma lei objetiva: “o momento subjetivo da reflexão está contido na realidade social” (idem). A dificuldade está em compreender a relação entre o segundo e o terceiro aspectos, pois subjetividade e lei objetiva parecem se imiscuir uma na outra. E é de fato este o movimento que Adorno estava elaborando, para o escândalo do materialismo à época — a localização no real daquilo que, sob o nome de reflexão, segundo a tradição filosófica alemã, remontava inicialmente à consciência. Examinemos a inovação mais de perto, que se ligará, por seu turno, à noção de prática.

Se assumimos que o elemento comum provém da subjetividade no sentido da consciência, então o valor das mercadorias, o seu denominador comum, deve ser localizado na consciência dos agentes. Mas assim o valor seria definido como uma categoria subjetiva. No entanto, quando tratamos dos problemas de constituição em Adorno, mostramos que ele mesmo se afastava dessa concepção. Na elaboração sugerida por Adorno, ainda na seara de uma explicitação do elemento prático da totalidade objetiva, a relação reflexiva precisaria se dar, então, em um nível não subjetivista da prática; prática na qual as motivações, intenções, operações do entendimento, etc. — em sua diferencialidade, *necessariamente* —, operam funcionalmente como portadores ou suportes, na acepção do *Träger*, e não da origem ou fundamento. Portanto, o que está em questão é a possibilidade de conceituar uma forma prática não subjetiva de reflexividade.

Em Marx, segundo a interpretação de Adorno, o movimento reflexionante como um todo parece inverter o movimento clássico da reflexão na filosofia clássica alemã.

Nesta, a atividade de reflexão é uma atividade do sujeito ante o objeto em vista seja de suas condições gerais de experiência e conhecimento (Kant), seja da identidade entre si mesmo e seu objeto (Hegel). Tiradas as importantes diferenças, o objeto se conforma ao sujeito — no caso hegeliano, com a peculiaridade especulativa de que o objeto já é sujeito em sua qualidade de objeto pensado. Na inversão que Adorno delinea, e que define um impulso importante de sua dialética negativa, a prática da troca no capitalismo produz uma forma de síntese social em que os sujeitos se conformam ao objeto. Este o ponto decisivo.⁴⁹ Daí a *Dialética negativa* afirmar, em oposição à interpretação subjetiva da reificação da consciência, que a “própria reificação é a forma reflexiva da falsa objetividade” (AGS 6, p. 192), para cuja apreensão crítica Adorno considerava a teoria do valor de Marx um modelo indispensável.⁵⁰

É verdade que essa perspectiva, se não é a mesma, parece pelo menos consistente com a de Sohn-Rethel. Mas a interpretação da teoria do valor esboçada por Adorno, como uma teoria social da reflexão, tem modulações e intenções distintas. Isso é especialmente inteligível se levarmos em conta que Sohn-Rethel considerava a crítica da economia política como modelo de sua crítica da epistemologia em vista de um sistema positivo, ao passo que Adorno lê a teoria do valor e a crítica da economia política como um *sistema negativo*. A negatividade do sistema, até onde posso ver, explica-se melhor no sentido modificado da lógica da reflexão que ele enxerga no pensamento econômico de Marx. Prova disso, nas apresentações de *Terminologia filosófica*, comentando a decadência da dialética no pensamento oficial do bloco soviético em comparação com a teoria de Marx, ele fez a seguinte consideração.

O procedimento se torna questionável precisamente no instante em que é elevado a sistema positivo, como é o caso no *diamat*. O sistema marxiano, pelo contrário, na medida em que se pode falar de um sistema, era efetivamente somente um sistema negativo. (Adorno, 1974, p. 216)

Como estamos tentando esclarecer, se a reificação designa o movimento reflexionante falsa objetividade, como queria Adorno, esta era uma das principais razões por que ele considerava impossível abandonar a tematização filosófica, particularmente a

⁴⁹ Em seu trabalho sobre a dialética em Adorno e Hegel, Renata Guerra denomina esse movimento na filosofia adorniana de lógica da reflexão invertida.

⁵⁰ A crítica da noção subjetiva, centrada na consciência, do conceito de reificação emite a sentença seguinte: “centrar a teoria em torno dela [reificação subjetiva], uma figura da consciência, torna a teoria crítica idealisticamente aceitável para a consciência dominante e para o inconsciente coletivo.” (AGS 6, p. 192)

idealista e especulativa na formação da teoria da sociedade, como se pode ler ainda em seu ensaio tardio “Sobre sujeito e objeto”. Referindo-se no começo do ensaio à necessária mediação entre individualidade e um conceito universal de sujeito, no sentido do duplo caráter do sujeito a que aludimos antes, tal mediação não se dá pelo esquema de uma institucionalização de práticas interpretativas, a qual seria por seu turno, no máximo, um universal por rotina calcada em expectativas. Mas não só isso. Para ele, “a pergunta pela efetividade do sujeito transcendental é muito mais grave do que se apresenta em sua sublimação no espírito puro, na revogação crítica do idealismo.” (AGS 10.2, p. 745-6) Isto é, o problema é mais profundo do que sugere a ideia de que o sujeito transcendental seria apenas hipóstase do sujeito empírico e suas relações vividas, pois, em favor do idealismo, “o sujeito transcendental é mais efetivo, a saber, mais determinante para a conduta real dos seres humanos e para a sociedade formada a partir disso que aqueles indivíduos psicológicos dos quais foi abstraído o transcendental”, indivíduos que, “por sua vez, se tornaram apêndice da maquinaria social” (idem, p. 746). Não sem certa provocação, ele complementa: “O ser humano singular vivente [...] é, como encarnação do *homo oeconomicus*, antes o sujeito transcendental que o *indivíduo vivente*”. (idem) Este o escândalo.

Aqui convém uma precaução. O econômico a que ele se referia ali não diz respeito exclusivamente à ideia de produção e reprodução material da espécie humana, como é costumeiro de acordo com o conceito antropológico de trabalho, mas sobretudo à forma social na qual tais processos ocorrem, que Adorno assemelha então à função transcendental do sujeito — e aqui estamos no terreno da subjetividade no sentido modificado da lógica da reflexão acima indicada, que se pode enfim enunciar da seguinte maneira: algo da objetividade social incorpora a reflexão que na tradição filosófica competia à consciência ou ao espírito. “Na doutrina do sujeito transcendental”, argumentava Adorno, “expressa-se fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e suas relações concretas, relações que têm o seu modelo na troca”, ao que ele acrescentou que se “a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os seres humanos; o que estes são para si, o que pensam de si mesmos, é secundário” (idem). É por isso que, para Adorno, numa afirmação que profanava o materialismo marxista então corrente, “a teoria idealista era realista e não precisava se envergonhar ante os adversários que rechaçavam seu idealismo” (idem).

É preciso interpretar com cuidado todas essas afirmações, sem, no entanto, abrir mão de sua força e novidade. A letra adorniana não autoriza *tout court* a ideia de que o indivíduo vivente e o *homo oeconomicus* sejam uma identidade simples e racional, embora ambos estejam, nessa sociedade, sob a coerção efetiva da identificação, de modo que o sujeito individual *aparece* como o sujeito transcendental *existente*, como o universal mediado e particularizado. É esse o movimento, afinal, que dava os contornos da reflexão objetiva no pensamento de Adorno. Além disso, admitida *criticamente* a primazia da forma social, o que é secundário nos indivíduos viventes não significa que o mobiliário representacional e a sintaxe que transcorrem nesse registro sejam mero reflexos da forma da reprodução social, mas implica antes que não é tal registro que funda a significação universal e objetiva em que os indivíduos se movimentam e dos quais se apresentam como portadores.

É por isso que Adorno afirmava que aquilo “que se pretende mais evidente, o sujeito empírico, deveria propriamente considerar-se como algo ainda não existente; nesse aspecto, o sujeito transcendental é *constitutivo*”. (idem) Não se pode deixar de remontar essa afirmação ao quadro dos problemas de constituição, que, agora podemos ver com mais clareza, relaciona-se com o tema da reflexão, consolidando os vínculos entre a teoria crítica da sociedade e a tradição filosófica alemã, entre as quais se acha, nem sempre explicitamente, a teoria do valor.

Supostamente origem de todos os objetos [*Gegenstände*], ele [sujeito] é objetivado em sua rígida atemporalidade, bem conforme a doutrina kantiana das formas fixas e imutáveis da consciência transcendental. Sua fixidez e invariância, que, de acordo com a filosofia transcendental, produz os objetos [*Objekte*], ou no mínimo lhes prescreve a regra, *é a forma de reflexão do ser humano consumada objetivamente nas relações sociais. O caráter de fetiche, aparência socialmente necessária, tornou-se historicamente o prius do que seria o posterior segundo o seu conceito. O problema filosófico da constituição se inverteu como num espelho; em sua inversão, contudo, expressa-se a verdade sobre o estado historicamente alcançado; decerto uma verdade que haveria de ser teoricamente negada de novo por um segundo giro copernicano.* (AGS 10.2, p. 746-7, grifo meu)

Como se vê, é o próprio Adorno que articula problemas de constituição e certa lógica da reflexão. Esse complexo de conceitos e categorias articula visivelmente lógica da reflexão, objetividade social e fetiche. Desse complexo, interpretando a difícil passagem, interessa enfatizar que Adorno considera que a reflexividade constitutiva da objetividade social não se dá no nível das consciências, mas opera na realidade efetiva

como se esta fosse uma forma objetiva de pensamento, não obstante com sinal negativo.⁵¹ Nesse quadro, devemos reter duas teses cruciais de Adorno. A primeira consiste na busca por uma orientação teórica adequada a esse estado de coisas, sustentando para tanto uma reflexão prática e objetiva na sociedade, reflexão na qual o universal e a mediação não expressam apenas o resultado das interrelações humanas, mas antes o inverso: “O indivíduo particular deve a possibilidade de sua existência ao universal”, e “[n]ão é apenas de maneira fetichista que o pensamento é prescrito ao indivíduo” (idem, p. 747). Dito de outro modo, o sujeito, na tradição filosófica “a quintessência da mediação” (idem), encontra-se então no objeto, cuja reflexividade cumpriria examinar. A segunda tese de que *crítica* desse estado de coisas implica um segundo giro copernicano.

O assim chamado segundo giro copernicano é o que torna sua teoria *crítica*, mas não é este o aspecto que eu gostaria de focar. O que me interessa principalmente é entender o modo e as razões por que Adorno considera indispensável à teoria crítica assumir a realidade do absurdo social de um idealismo por assim dizer efetivo, assentado numa inusitada e surpreendente lógica invertida da reflexão. Em outras palavras, interessa compreender antes de tudo a construção do problema. Essa construção, afinal, indica o motivo por que a teoria crítica de Adorno não pode simplesmente negar o momento especulativo e propor uma reforma da filosofia — à maneira da proposta anti-hegeliana de uma reforma da filosofia por parte de Feuerbach, fundada numa combinação de sensualismo e na substituição da dialética pelo diálogo. Ecoando esse problema, Adorno afirmava: “A virada para o sujeito, que desde o início visa ao seu primado, não desaparece simplesmente com sua revisão” (idem, p. 747).⁵² E não desaparece, agora o sabemos, porque todo o seu peso filosófico foi redescoberto no âmago da realidade social capitalista.

À luz dessas considerações, o que seria primeiro — os indivíduos, suas interrelações, suas representações, mas também o mobiliário sensível no mundo por ele visado — se converteriam em aparência, numa fenomenologia da ilusão de uma essência produzida e reproduzida por determinada prática social. Todos aqueles elementos,

⁵¹ Além de Backhaus e Reichelt, que, como veremos, desenvolverão essas ideias de Adorno, Jürgen Ritsert (1998, p. 342) interpreta que, “para o hegeliano Adorno”, os “paralelos com o conceito de Hegel do ‘pensamento objetivo’ são óbvios.”

⁵² Em *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos* (1843), num dos últimos aforismos do livro, Feuerbach (1988, p. 99) escrevera: “A verdadeira dialética não é um monólogo do pensador solitário consigo mesmo, é um diálogo entre o eu e o tu.” De acordo com o seu autointitulado programa de reforma da filosofia, mesmo na autorreflexão lógica, nosso raciocínio se ancoraria numa projeção interna de um *tu* com quem o *eu* estabeleceria um diálogo, o qual é tido como o fundamento intersubjetivo da razão que a dialética (cognome: Hegel) teria desfigurado.

integrados no nexo da socialização capitalista, por ser este também nexo de ofuscação, são o que são porque a mediação total em que eles se encontram os coage formalmente a serem meros portadores e objetos do processo social que, no entanto, reproduzem. Para Adorno, como vimos, a sociedade capitalista se reproduz não porque os indivíduos se movimentam pelo afã de lucro ou de poder, determinações que são para ele subjetivas. Mais do que isso: a reprodução não pode dispensar aquilo que nas práticas e sujeitos não é idêntico à forma social. Desse ângulo, numa das aulas compiladas em *Introdução à sociologia*, lê-se: “Nessa perspectiva, não é possível pensar a sociedade sem no mesmo passo pensar algo que se distingue dela, mas lhe é inerente, no sentido de que se encontra implicada em seu próprio conceito”, escreve Adorno, que continua: “Trata-se de seu outro, o indivíduo: o oposto que, longe de confrontá-la [a sociedade] externamente, a habita de modo inseparável, em convivência tensa” (Adorno, 2007a, p. 32).

Disso decorre que, pensadas as coisas desse modo, o conceito de indivíduo também é categoria de mediação na teoria social crítica. Em seu contraditório entrelaçamento, ambos, sociedade e indivíduo, compartilham a limitação, imposta pela dinâmica do processo maior do qual participam, de não terem como se constituir plenamente em sujeitos (entes capazes de dar início a ações de modo autônomo), levados que são a se determinarem reciprocamente *como objetos* (idem, p. 33, grifo meu).

Portanto, também o sujeito medeia, precisamente em sua não identidade, a reprodução do nexo universal de socialização. De acordo com essa formulação, o aspecto decisivo da mediação consiste em que ela mesma se autonomiza, formando o cerne de um conceito macrológico e objetivo de reificação. Mas essa autonomização por meio da relação entre universal e não identidade é encarada criticamente. Isso se constata quando, na *Dialética negativa*, Adorno considera o valor de uso como modelo, e não mais que isso, do não idêntico: “Que se careça do que não pode ser subsumido à identidade — o valor de uso segundo a terminologia marxiana — para que a vida em geral perdure, até mesmo sob as relações de produção dominantes, é o inefável da utopia” (AGS 6, p. 23).⁵³

⁵³ Esse modelo levantou um debate sobre a relação entre emancipação e o papel do valor de uso na teoria crítica de Adorno. Para Kolja Lindner (2007, p. 216), a emancipação se daria substancialmente com o progresso das forças produtivas até o ponto em que o trabalho necessário, reduzido ao mínimo, eliminaria as carências físicas socialmente condicionadas da humanidade, como que estourando o invólucro formal de valor em que o objeto se achava. Numa linha consistente com essa, Kornelia Hafner (1993, p. 59-88) considera haver uma fetichização do valor de uso em Adorno. Em contraposição, Braunstein (2011, p. 327) escreveu que o mecanismo interno à acumulação de capital teria sido mais importante para Adorno, apontando para uma relação de crise imanente nas relações de produção. Como evidência, ele cita um protocolo de discussão de 7 de janeiro de 1958, em que Adorno afirmou que “decisivo seria muito mais a

Esse modelo é central. N’*O capital*, a mercadoria não é a identidade simples de valor de uso e valor, sendo antes uma contradição, e, embora o segundo não possa existir sem a pressuposição do primeiro, o valor de uso na circulação opera de maneira fetichista como portador do valor. Dessa perspectiva, a contradição entre valor de uso e valor descreve o movimento básico de reprodução da sociedade.

Esse modelo da contradição entre identidade e não identidade, em que esta serve de mediação particular da primeira, não se restringe ao que se convencionou chamar bens de consumo, mas se reproduz ainda na determinação do valor da força de trabalho. “O valor da força de trabalho, como o de todas as outras mercadorias, é determinado pelo tempo de trabalho necessário para a produção — e, conseqüentemente, também para a reprodução — desse artigo específico [a força de trabalho]” (Marx, 2013, p. 245). Entretanto, a “força de trabalho existe apenas como disposição do indivíduo vivo”, de modo que a “sua produção pressupõe, portanto, a existência dele”, para cuja reprodução se requer “certa quantidade de meios de subsistência” (idem). Por conseguinte, “o tempo de trabalho necessário à produção da força de trabalho corresponde ao tempo de trabalho necessário à produção desses meios de subsistência” (idem), com o que se estabelece a equação de valor da força de trabalho e valores das mercadorias que entram na reprodução da vida proletária. E então acrescenta Marx: “Diferentemente das outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém um elemento histórico e moral” (idem, p. 246). Isso significa que a satisfação das necessidades imediatas, “assim como o modo de sua satisfação, é ela própria um produto histórico e, por isso, depende em grande medida do grau de cultura de um país”, e igualmente “depende, entre outros fatores, de sob quais condições e, por conseguinte, com quais *costumes e exigências de vida* se formou a classe dos trabalhadores livres num determinado local (idem, grifos meus). Todo esse continente da individualidade viva e da moralidade opera como não identidade em relação à forma-valor do nexos capitalista, sem o qual, contudo, a identidade do nexos não pode se reproduzir.

Nesse contexto, os trabalhadores, como indivíduos que são portadores dessa mercadoria chamada força de trabalho, podem lutar para preservar e melhorar as condições de reprodução de suas vidas segundo um padrão cultural e moral variável, mas determinado, conteúdo esse que não deriva diretamente da forma da síntese. Todavia, existindo esses indivíduos na forma proletária de portadores da mercadoria força de

relação entre os componentes c , v e m , que caracterizam a produção capitalista” (Adorno apud idem, nota 142), em que c = capital constante, v = capital variável e m = mais-valor.

trabalho, a luta adquire o sentido objetivo da luta de classes — não porque eles se interpretem de partida como comunidade de valores ou porque suas intenções se definam por oposição à classe oposta, e sim porque a sua reprodução mesma transcorre dentro da forma da troca de mercadorias no nível da troca entre força de trabalho e capital. Ou seja, as interpretações que podem pôr os portadores situados da força de trabalho em movimento podem ter múltiplas características de ordem cultural em sentido lato, mas o sentido social de suas ações reprodutivas não coincide com os conteúdos daquelas interpretações. Em suma, a natureza de classe das lutas é derivada da forma social da reprodução, que se impõe mediante a multiplicidade de conteúdos da mesma maneira como o valor se impõe por meio da diversidade de valores de uso. Ora, seguindo a peculiar lógica social da reflexão em Adorno, o primeiro — o conteúdo subjetivo das representações dos indivíduos — torna-se *aparência* da essência do processo social. É essa característica que Adorno queria assinalar quando dizia, com intenções críticas, que as representações subjetivas dos indivíduos são o secundário no processo de socialização. Decerto, dizer que algo seja secundário não significa desimportante ou mesmo desnecessário, mas sublinha uma função lógica determinada no interior da lógica reflexiva da totalidade capitalista.⁵⁴

É claro, portanto, que seria vão presumir uma simples continuidade lógica entre a forma objetiva da luta de classes e os conteúdos vários dos conflitos segundo as interpretações situadas dos sujeitos. Mas seria igualmente equivocado, segundo Adorno, prescindir do momento objetivo e antagônico da síntese social. Essa é a razão por que ele, em *Notas sobre o conflito social hoje*, escrito com Ursula Jaerisch e publicado em 1968, critica tanto o conceito sociológico de papel social, preferindo antes o conceito de máscara de caráter, que exporia justamente a unidade contraditória da relação entre classe e os indivíduos a ela subsumidos (AGS 8, p. 177-195). A esse respeito, deve-se reconhecer que, para muitos autores nessa tradição de pensamento, se os sujeitos têm ou não consciência da forma social que os determina (Marx, Lukács, etc.), se podem ou não tê-la em determinadas conjunturas ou períodos (Adorno, Horkheimer, etc.), é bastante relevante. Em todo caso, creio que essa interpretação é consistente com a afirmação de Adorno feita em muitos lugares de seus escritos tardios de que a “consciência de classe é secundária” (Adorno, 2007a, p. 88) em relação à realidade da relação de classe, uma vez

⁵⁴ Voltaremos a esse assunto na segunda parte deste trabalho.

que ele assume que o “[s]er social não gera, de modo imediato, consciência de classe” (AGS 8, p. 359).

Do que foi dito, pode-se inteligir o espaço que a prática ocupa na teoria de Adorno. Trata-se de um espaço no interior de uma lógica da reflexão, que, distintamente do que se passa com a noção de reflexo, implica tanto mediação e contradição entre universal e particular, identidade e não identidade. Mais do que isso, a prática designa o caráter mais ou menos rígido da forma social, que só pode ser reproduzida por práticas que, não sendo idênticas à primeira, colocam-na contudo em movimento. Nessas reflexões, podemos ainda notar aproximações e distanciamentos entre as concepções de Sohn-Rethel e Adorno sobre prática e abstração, embora elas também não autorizem a proposição de que o segundo apenas tivesse seguido o primeiro. De fato, as afinidades eram muitas para que pudéssemos simplesmente despachá-las rapidamente. Todavia, parte relevante do que os diferencia um do outro, examinaremos mais a fundo a seguir, consiste no papel que Adorno atribui ao trabalho social na constituição prática do princípio de troca e da totalidade capitalista.

Trabalho social e espírito

Da perspectiva de Adorno, a explicação do conceito de prática social e de mediação da totalidade estaria incompleta se não fôssemos além da relação de troca e não tratássemos do conceito de trabalho. Reconsideremos a menção explícita que Adorno faz a Sohn-Rethel na *Dialética negativa*, no contexto da crítica do eu transcendental: “Alfred Sohn-Rethel foi o primeiro a chamar a atenção para o fato de que nisso, na atividade universal e necessária do espírito, abriga-se incondicionadamente trabalho social” (AGS 6, p. 179). Tomando-se a afirmação por seu valor de face, ela parece expressar uma continuidade completa com programa de Sohn-Rethel — não fosse que, para este, *não é o trabalho social que se esconde ali*. De fato, anos depois, numa entrevista, Sohn-Rethel foi perguntado exatamente sobre essa referência no livro de Adorno, sobre a qual ele comentou que “foi, porém, uma citação inexata”, pois “eu nunca disse que o trabalho abstrato estaria contido no sujeito transcendental. Eu nunca poderia fundamentá-lo.” (Sohn-Rethel, 2008) Devemos ver nesse mal-entendido uma leitura desatenta ou uma leitura própria do conceito por parte de Adorno? Qualquer que seja a resposta a que tendamos, a pergunta mais fértil é: que concepção esse suposto mal-entendido produz e como ele nos ajuda a entender o problema da mediação prática no pensamento de

Adorno? Numa passagem já citada da *Dialética negativa*, Adorno (AGS 6, p. 150) define o princípio de troca como “a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato de tempo médio de trabalho”. Essa tese, que assente a um dos elementos essenciais da teoria marxiana do valor, não coincidirá inteiramente com a posição de Sohn-Rethel.

O conceito de trabalho, sua relevância para uma avaliação dos fundamentos da teoria marxiana e para uma teoria crítica da sociedade, não é em nenhum outro lugar mais explicitamente tematizado por Adorno do que em algumas passagens de *Terminologia filosófica*. Ali, ele pretendeu esclarecer o significado peculiar do materialismo e da dialética de Marx por meio da análise do seu conceito de trabalho produtivo, em cuja interpretação ele afirmou que se pode confirmar a sua própria “tese, divergente de toda a interpretação oficial de Marx, do caráter totalmente antissistemático, quer dizer, crítico, do sistema marxiano” (Adorno, 1974, p. 269). Dada a gravidade da afirmação, que declara uma intimidade entre as teorias de Marx e a sua própria, convém examinar seu conteúdo.

Nas palavras de Adorno, no “curso de nossas longas considerações, ainda não era tão essencial quanto aqui que o conceito de valor de Marx (e a economia marxiana é uma teoria do valor) seja diferenciado em si mesmo” (idem), com o que ele começava a chamar a atenção dos alunos para a maneira peculiar, ante a tradição, como Marx teria concebido a relação entre valor de uso e valor. Comentando que o valor de troca se relaciona não com o trabalho imediatamente despendido, como em Ricardo, mas com o tempo médio de trabalho social empregado na produção do objeto, ele indicava que é nesta dimensão que “se troca o produto no mercado na sociedade burguesa”, o que o frankfurtiano considerava um “conceito de valor imanente ao sistema” (idem), em contraste com o modo como foi pensado na economia política, em que trabalho e valor eram indistintamente amalgamados em identidade. Do ponto de vista do trabalho concreto, Adorno explicava que o produto “tem para mim uma significação concreta, imediatamente útil, que não necessita coincidir de modo algum com o preço ou valor que ele tem na sua troca como mercadoria” (idem). Do seu lado concreto, assinalava Adorno, o trabalho se encerra no produto, sem mistério, em vez de continuar como mediação social e formar uma síntese da sociedade. Adorno afirma então, opondo-se a visões como a de Ferdinand Lassalle, explicitamente criticadas na *Crítica do programa de Gotha*, que o conceito de valor imanente ao sistema “tem consequências abrangentes para o materialismo marxiano”, pois nele se ataca toda espécie de “metafísica do trabalho e sua glorificação, que conduziram na filosofia burguesa como um todo e na economia política ao que se chama *ethos* do trabalho” (idem, p. 270). Isso porque Marx teria sido capaz, ao

aprofundar a sua análise do trabalho produtivo na forma da mercadoria, de elaborar uma crítica imanente da ciência econômica que tomava a produção de valores de uso, e não a valorização do valor, como o *telos* da produção. Por isso, dirigindo-se a seus alunos, Adorno diz que eles “podem ver claramente como a análise da sociedade burguesa como sistema não pretende construir algo como um sistema fechado de conceitos próprios, mas sim desenvolver o caráter de aparência do sistema burguês por meio do caráter de aparência de suas categorias básicas.” (idem, p. 272)

Esse teor antissistemático e crítico das categorias econômicas em Marx, segundo Adorno, poderia ser bem compreendido à luz do conceito de trabalho produtivo que se acha nas *Teorias do mais-valor*. Citando a distinção que Marx realizava ali entre produtividade segundo o capital e produtividade segundo o seu lado útil, distinção que, na economia política, colapsava no conceito mesmo de capital como forma natural da produção, ele comenta que a distinção serve à crítica da concepção burguesa, uma vez que nesta “qualquer trabalho aparece simplesmente como trabalho produtivo”, desde que resulte em algo, “enquanto, precisamente no sentido das regras do jogo de tal sociedade, incluindo o conceito de produtividade, teria de ser algo muito restrito” (idem, p. 274). Adorno estava se referindo ao fato de que a economia política possuía um conceito meramente naturalista e genérico da produção, e não um conceito social e historicamente específico, ao que ele contrasta o seu entendimento de Marx e do procedimento imanente deste:

Portanto, Marx diz o seguinte: vocês falam sempre de produtividade; vamos examinar agora o que é de fato produtivo segundo as regras do jogo válidas em sua sociedade, e então — esta é a ideia implícita, não pronunciada, que não é nenhuma conjectura minha, e sim consta drasticamente no texto marxiano — veremos a que absurdo conduz necessariamente o seu conceito imanente-sistemático de trabalho produtivo. (idem)

E complementa:

O ponto está em que o trabalho produtivo no sentido do sistema capitalista dominante é somente um trabalho que cai no processo capitalista de valorização, quer dizer, que produz valor de troca; o que não produz valor de troca, por mais que produza valor de uso, por produtivo que seja no sentido mais elevado, não é trabalho produtivo segundo as regras do jogo da sociedade (idem).

Desse modo, Adorno concluía que “na verdade, dentro da sociedade burguesa, é produtivo, portanto, somente o trabalho que cria capital” (idem, p. 275).⁵⁵ Com isso, Marx teria desidentificado o conceito naturalizado de trabalho produtivo na ciência econômica, descobrindo negação onde havia positividade, de tal modo que “se trata de uma completa perversão quando, em nome do *diamat*, faz-se do chamado materialismo dialético um sistema” (idem, p. 276). No fundo, ao descobrir o material como profundamente mediado desde o princípio, a tal ponto que a produção útil se torna secundária e mediada pela valorização — produção como aparência, valorização como essência —, o materialismo de Marx é visto como “um materialismo negativo, um sistema negativo frente ao próprio conceito de materialismo”, isto é, o “materialismo marxiano tem um *telos* que o diferencia fundamentalmente das outras filosofias materialistas” (idem).

De acordo com essa leitura que Adorno realiza do materialismo de Marx, sobre a base de seu conceito de trabalho no quadro de sua teoria do valor, ele, diferentemente de Sohn-Rethel, considerava o trabalho social, o trabalho abstrato produtor de valor e mais-valor, como momento prático decisivo da síntese social. Este é um dos pontos em que ambos se separam, o que o próprio Sohn-Rethel soube reconhecer. A diferença, não diretamente formulada como objeção a Sohn-Rethel, implica por sua vez uma reavaliação do aporte do campo de forças formado por Kant, Hegel e Marx à tradição crítica, no que ambos os teóricos também se distinguem. A esse respeito, vimos que Sohn-Rethel se ligava prioritariamente ao transcendentalismo kantiano, ao passo que Adorno, sem abandoná-lo por completo, ia por outro caminho, como podemos identificar por exemplo no texto “Aspectos”, o primeiro dos *Três estudos sobre Hegel*, no afinava-se antes ao conceito hegeliano de espírito.

Em certa medida tributário da razão prática de Kant — que engendra sua própria orientação segundo princípios da razão, e não por inclinação, daí a moralidade possível da ação —, o espírito é encarado por Adorno como totalização do momento da espontaneidade, que em Kant “se confunde totalmente com a identidade constitutiva”, isto é, “o conceito *eu penso* de Kant era a fórmula da falta de diferenciação entre a espontaneidade criadora e a espontaneidade lógica” (Adorno, 2007b, p. 90). Como a filosofia do espírito de Hegel impugnava a separação entre esse produzir e o material sobre a qual ele atua, procurando determinar antes o vínculo interno entre ambos, “ele se

⁵⁵ Numa visada que nos interessará especialmente quando nos debruçarmos sobre a interpretação de Reichelt, diz Adorno (1974, p. 274): “Se algo pode ser válido como produtivo ou não produtivo, isso não se pode decidir por nenhum outro critério que os resultados de mercado.”

aproxima do mistério que se esconde por detrás da apercepção sintética”, cuja chave materialista, contudo, Adorno enxerga menos em Hegel do que no conceito de marxiano de “trabalho social, aquilo que foi reconhecido pela primeira vez nos *Manuscriptos econômico-filosóficos*” (idem, p. 91). Adorno operava ali a sua importante, e desde então célebre, tradução do conceito de espírito em trabalho social, um passo que ele, um tanto provocativamente, reconhece ser delicado: “O momento da universalidade do sujeito transcendental ativo diante do sujeito meramente empírico, isolado e contingente”, ele argumenta, remetendo o transcendental ao trabalho social em contraste com os trabalhos particulares, “não é uma ideia mais absurda do que a validade das sentenças lógicas em face do curso factual dos atos particulares e individuais do pensamento” (idem). Ou seja, supor que o trabalho social como “sujeito transcendental ativo”, ou simplesmente espírito na acepção especulativa, seja absurdo deveria levar à mesma reação diante da noção de que a validade lógica de certas sentenças permanece mesmo quando nenhum ato individual de pensamento delas se ocupa.

Desintrincando um pouco mais esse conjunto enredado de ideias, pode-se enunciar do seguinte modo a diferença entre Sohn-Rethel e Adorno: enquanto o primeiro, explicitamente contra Hegel, associava-se à filosofia kantiana no entendimento do conceito de forma da mercadoria, que tendia, a despeito de seu fundamento prático, a uma *estática* transcendental da forma que recobriria grande parte da história humana, Adorno dava um passo além em direção a Hegel mediante o conceito *dinâmico* do trabalho social. Deste modo, ao atribuir função sintética ao trabalho social, e não apenas à troca de bens na forma da mercadoria, Adorno chamou atenção para o trabalho não como simples conteúdo de um invólucro externo, o valor de troca, mas para o trabalho como *conteúdo determinado pela forma*: trabalho abstrato. Começa-se a descobrir que a realidade da abstração cavava sua semântica mais fundo. Nesse sentido, Marcos Nobre tinha razão quando escreveu que, em Adorno, sob a forma capitalista, “‘trabalho’, princípio metafísico realizado, vale dizer, determinado como ‘social’ (portanto: totalmente social, radicalmente socializado, vale dizer: abstrato), realiza cotidianamente a abstração: ele tem a forma mesma da abstração”, o que determina o trabalho particular como “*Träger* das relações de produção” (Nobre, 1998, p. 141). Interessa notar que, enquanto Sohn-Rethel buscava o fundamento na relação de troca na circulação, aliás trans-historicamente concebida, Adorno ampliava as fronteiras em direção à produção, no que ele aprofundava a significação social da abstração real ao mesmo tempo que a restringia no espaço histórico.

Quando Adorno argumentava, à Marx, que o trabalho produtivo no capitalismo é somente aquele que produz capital, ele desdobrava ainda a diferença e a unidade entre valor de uso e valor nos conceitos macrosociológicos de estática e dinâmica como centro de sua concepção da síntese social capitalista. A esse respeito, convém observar o seguinte. A ideia de produtividade, nesse contexto, não versa apenas sobre o que pertence ao regime disciplinar da ciência econômica, mas inclui também a produção do objeto, do mesmo modo que na filosofia alemã passara à ordem do dia determinar as categorias envolvidas na síntese e na constituição do objeto do conhecimento. O tema, segundo uma operação de tradução transdisciplinar das categorias, é examinado em suas consequências no ensaio “‘Estática’ e ‘dinâmica’ como categorias sociológicas” (1961), em que Adorno realçava o equívoco que seria tomar os elementos estáticos como absolutos. Examinemos então como Adorno qualificou o momento dinâmico da prática na constituição da totalidade reificada.

Uma primeira análise ocorre no plano da história. Considerando num primeiro momento o desenrolar da história como pré-história, a persistência do que se repete representa de saída o conceito abstrato da estática como um “*caput mortuum* da dinâmica social”, de modo que, conforme Adorno, Marx se teria mostrado consciente de que a “abstração, cuja hipóstase o Marx nominalista não tolera, nomeia algo de socialmente real” (AGS 8, p. 233) — uma abstração que, precisamente como forma social estática, repõe-se todavia mediante processos dinâmicos. Assim, continua Adorno, a “dialética de Marx possui, por isso, uma doutrina da invariância”, algo como uma “*ontologia negativa* de uma sociedade que progride de maneira antagônica” (idem, grifo meu). A ideia de que a repetição do estático por meio de uma dinâmica, e no limite de uma dinâmica que se repõe sempre a si mesma, constitui uma ontologia negativa porque demarca a natureza sua contraditória, antissistemática e irreconciliável, características que Adorno enxerga na teoria de Marx, cujo materialismo, também negativo, destoaria pelas mesmas razões de uma doutrina positiva.

Deslocando-se o ângulo da história para o da teoria social do capitalismo, que é o que nos interessa, afirma-se em seguida que “o ímpeto de se expandir, de engolir sempre novos setores, de deixar cada vez menos de fora, foi até hoje invariavelmente estático” (idem, p. 234), o que se reflete na identidade contraditória da *acumulação de capital como estática social*. Nesse sentido, ao comentar justamente o conceito de dinâmica numa aula do curso de introdução à sociologia, Adorno afirmou o seguinte:

a sociedade capitalista [...] só se conserva na medida em que se expande. Os senhores já devem ter observado [...] que a medida do atual crescimento econômico efetivo ou presumido, ou da atual retomada do crescimento econômico, de um modo geral reside precisamente na existência de uma tal tendência a se expandir: se existe expansão. De modo geral [...] a economia capitalista, e com ela a sociedade capitalista, entra em crise e corre o risco de desaparecer tão logo deixa de se expandir e se encontra estagnada. No capitalismo — isso é uma lei essencial — o que existe só pode ser conservado na medida em que se amplia e se expande” (Adorno, 2007a, p. 122).

O que esses trechos destacam, para além do lugar-comum de que o capitalismo é um sistema dinâmico de acumulação, é a ideia de que a reprodução da forma da síntese social não reside apenas na ação de troca. Por isso, a transcendentalidade postulada da forma idêntica da mercadoria na ação corrente de troca implica, em Adorno, um regime prático que vai além daquela e penetra o mundo da produção e do trabalho social — não o mundo de uma produção e trabalho quaisquer, mas o da expansão constante do regime prático capitalista.⁵⁶

Com base no exame do problema do conceito de trabalho produtivo em Marx, creio que podemos enfim ter um esclarecimento mais exato da prática social que, para Adorno, medeia a totalidade. A prática relevante para a mediação da sociedade como universal contém relações de troca e sua forma, mas junto com elas o trabalho social abstrato e com este, finalmente, o processo de acumulação de capital. Portanto, o conceito de prática enfática com que opera Adorno diz mais do que dizia o de Sohn-Rethel, de modo que a suposta estabilidade transcendental que o último atribuía à ação de troca depende ela mesma de um processo diferente. Na medida em que a sociedade capitalista se apresentava a Adorno como um universal que, no entanto, reifica-se *acima* dos indivíduos *mediante* suas práticas, constituindo assim algo como um sujeito não subjetivo, obtém-se um impulso decisivo de sua teoria crítica na ideia de que “a primeira condição da resistência é que o espírito perceba isso nele mesmo e o denomine” (AGS 6,

⁵⁶ Como se pode vislumbrar, a exposição da identidade contraditória de estática e dinâmica — que se verifica na (falsa) identidade entre forças produtivas e capital, na (falsa, mas efetiva e potencialmente catastrófica) identidade entre economia e sociedade, mencionada por Adorno no trecho cima — abre caminho para um conceito de crise como princípio de desintegração da sociedade. É por esse motivo que Adorno, na introdução ao debate sobre o positivismo, considerava que “[s]e, como ensinou Marx, a sociedade capitalista é ou não conduzida ao seu colapso mediante sua dinâmica própria [...] constitui uma das mais importantes questões de que a ciência social pode se ocupar.” (AGS 8, p. 327) Fabian Arzuaga (2018) propôs que a crise, no pensamento de Adorno, significa liquidação do indivíduo — não como figura de uma antropologia histórica de um período determinado, mas do indivíduo como tal. Essa liquidação representaria o triunfo fatal da forma capitalista do nexos de socialização sobre seus portadores e reprodutores individuais. No limite, mantidas as relações de produção, Adorno veria na crise menos um desarranjo de uma esfera particular da vida do que uma ameaça de autoextermínio da humanidade.

p. 338), ou seja, que o sujeito seja capaz de ver a si mesmo como objeto, não apenas com a finalidade de que se obtenha uma representação mais exata e reconciliada do estado de coisas, mas para que se instigue e desobstrua, por força do pensamento, a experiência de desajuste e contradição em sua própria subjetividade viva rebaixada à particularização e aparência da essência.

Esse teor crítico do argumento não é incidental e reaparece, em outra formulação, no ensaio introdutório sobre a disputa positivista. Nele Adorno escreveu que, afastando-se por sua dinâmica “cada vez mais do modelo da razão lógica”, a “sociedade, o que se tornou autônomo, já não é por sua vez inteligível” (AGS 8, p. 297). Na passagem, o juízo crítico é dirigido explicitamente contra Weber, mas seu sentido é mais abrangente. O teórico crítico não aceita, como os positivistas segundo ele, que a objetividade social não seja pensável por meio de uma teoria enfática, o que significa dizer também que a teoria não deve simplesmente sucumbir ao nexo de ofuscação e reproduzi-lo, mas decifrá-lo até que o conteúdo se exponha em seu absurdo. Mas se a sociedade não pode ser conhecida segundo o padrão de racionalidade — estática, identidade, inteligibilidade e generalidade pressupostas —, como fazê-lo? A resposta de Adorno é que, não sendo a sociedade inteligível, “o é unicamente a lei de [de sua] autonomização” (idem), isto é, para ele a sociedade só pode ser conhecida de modo racional *negativamente*, por meio da análise da constituição da lei que a torna uma forma abstrata, universal e autonomizada de socialização.

Ao examinarmos o conceito de capitalismo e determinações conexas na construção da teoria crítica da sociedade em Adorno, a ideia que procuramos sustentar é que determinada interpretação da teoria do valor de Marx constitui elemento central na apreensão daquela lei da autonomização da sociedade e, portanto, do capitalismo. A tese defendida, portanto, não é tanto que Adorno tenha elaborado sua teoria da sociedade sobre molde fixo da teoria do valor, mas sim que, ao longo de seus juízos a esse respeito por vezes ziguezagueantes, ela precisava ter sua validade mantida, sem o que noções básicas como o princípio de troca perderiam consistência e se volatizariam em metafórica. É evidente que tal aproveitamento passa pela interpretação própria de Adorno, que ante a outros teoremas e teorias de Marx se comporta de maneira crítica.

Como poderíamos então caracterizar, finalmente, a maneira como Adorno pensava articular a mediação entre prática e autonomização da sociedade, no que se visava à dedução do *chosisme*? Nos parágrafos acima, consideramos que os movimentos de aproximação e distanciamento teóricos entre ele e Sohn-Rethel eram significativos

para esclarecer o assunto. Como notou Jürgen Ritsert, a ideia de abstração real, em sua opinião com frequência subestimada nas ciências sociais e na pesquisa sobre Adorno, é fundante de seu “conceito crítico de sociedade”. (Ritsert, 1998, p. 325) Mesmo quando se assume, como argumentou em pormenor Luiz Philipe de Caux (2021), que a ideia não fora explicitamente elaborada por Sohn-Rethel nos textos que tanto entusiasmaram Adorno nos anos 1930, ela comparece como ideia à época e explicitamente nos anos 1960. Ainda que admitamos que Adorno já tivesse elaborações próprias e independentes sobre a noção, permanece o fato de que foi Sohn-Rethel quem ensaiou durante décadas, movido como que por obsessão, uma teoria calcada no conceito. Sabe-se que Adorno não ignorou esses desenvolvimentos e bem ou mal reconhecia neles originalidade.

Procuramos mostrar que, em Adorno, particularmente, a prática que opera a mediação da totalidade social envolve a troca de mercadorias, mas que ela não basta para constituir e reproduzir a forma da síntese social, que inclui ainda o trabalho social e, portanto, o capital. Esse é o teor social da passagem do sujeito transcendental ao espírito. Essa característica é bastante saliente quando consideramos que para ele a “relação de troca é, na realidade, pré-formada pela relação de classe” (Adorno/Backhaus, 1997, p. 506) e que o “primário é o lucro”. (AGS 6, p. 13)⁵⁷ Nesse sentido, a noção de princípio de troca contém mais do que à primeira vista, pois a troca só se constitui em *princípio* em sentido rigoroso com a posição do capital e, por isso, do trabalho abstrato. Dito de maneira direta, o capital é a explicação do princípio *como princípio*. Desta forma, a teoria do valor em sentido lato, incluindo o conceito de capital, deve estar sempre pressuposta se o princípio de troca há de valer como pretende Adorno, isto é, se não deve simplesmente espelhar o *chosisme*, mas deduzi-lo criticamente.

Por isso, em sua concepção da prática enfática capaz de mediar e deduzir a totalidade social autonomizada, Adorno recupera momentos da analítica da ação de troca proposta por Sohn-Rethel e a desdobra, implicitamente e em contraste com aquela, no conceito de trabalho social abstrato. Todos esses elementos se recombinaem na concepção da constituição da totalidade capitalista conforme uma peculiar lógica da reflexão, em que o não idêntico das práticas e indivíduos medeia, particulariza e se apresenta como forma de aparecimento da essência. Contudo, o laconismo de Adorno na demonstração

⁵⁷ Por isso, Ritsert (1998, p. 330) tem razão ao afirmar que em Adorno o “nexo antagônico do todo, seu vínculo interno, *não é*, para ele, simplesmente engendrado pela troca.” Esse entendimento contrasta com aquele, mais frequente, que vê Adorno como uma das fontes do que se convencionou chamar “circulacionismo”, rótulo que se dá a quem enfatiza o momento da troca e da circulação ante o da produção. Essa acusação é feita, por exemplo, por Gerhard Hanloser e Karl Reitter (2008, p. 14) e Zaira Vieira (2018).

das relações categoriais entre troca de mercadorias, dinheiro e capital na composição daquela lógica reflexiva afeta a demonstração mesma de sua tese forte de que a sociedade capitalista se erige como autonomização efetiva, como um universal que domina os indivíduos ainda em seu tempo. No limite, sem aquela demonstração, ficaria por saber como se justifica o conceito de reificação, o mesmo valendo para a constituição da forma especificamente capitalista da dominação social.

Essa lacuna será afinal o impulso para a vertente frankfurtiana da *nova leitura de Marx*, que assumirá então a teoria crítica de Adorno como um programa cujos fragmentos e orientação serão, por seu turno, tomados como aportes em sua interpretação da teoria marxiana. Como veremos, o objetivo de Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt, na tentativa de recomposição explícita do que é implícito na teoria crítica de seu professor, buscarão recuperar e justificar o teor crítico-negativo da teoria do valor para uma teoria crítica da sociedade capitalista.

PARTE II

***Neue Marx-Lektüre*: interpretação e programa crítico**

No capítulo inicial da primeira parte deste estudo, procuramos identificar elementos básicos que subjaziam à cultura filosófica e sociológica após a segunda guerra mundial na Alemanha. Interessava ali esclarecer como a cisão entre filosofia e sociologia representava, para Adorno, a dissolução do conceito enfático de sociedade, sem o qual, contudo, a teoria sociológica degeneraria em positivismo, de um lado, a filosofia de outro se convertendo em grandiloquência dogmática. Para o nosso autor, esse estado de coisas era a maldição que a teoria crítica da sociedade precisava exorcizar. Mais do que isso, por trás da dissolução do conceito enfático de sociedade, Adorno flagrava ainda a ocultação do capitalismo como objeto de reflexão crítica. O exame de sua teoria crítica da sociedade e sua relação com o conceito de capitalismo, especificamente conectado com a teoria do valor de Marx, foi conduzido sempre na articulação com as controvérsias teóricas em que ele interveio em meio àquela cultura.

Nesta segunda parte, o objeto são as contribuições principais de Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt, autores que estão na origem da corrente frankfurtiana da *nova leitura de Marx*. No primeiro capítulo, trata-se como que de refazer aquele mesmo caminho, que agora deve incluir, em virtude da natureza do programa da *nova leitura*, a ciência econômica em seu complexo temático. No entanto, diferentemente da primeira parte, esta segunda contém dois outros ingredientes. Em primeiro lugar, enquanto lá a teoria crítica frankfurtiana como que se constituía em tradição pública, aqui ela já é percebida como tradição constituída. Como tal, ela passa a ser objeto de interpretações diversas e revisões. Dessa maneira, a própria teoria crítica se torna um elemento controverso que marca a cultura teórica na qual a *nova leitura* emerge e se desenvolve, o que deve ser esclarecido. Em segundo lugar, o efervescente movimento de reapropriação da teoria de Marx desde meados dos anos 1960 na Alemanha então ocidental representa um processo de autodiferenciação da tradição marxista em sentido abrangente, que, aos olhos de muitos dos novos protagonistas, apresenta-se cada vez mais como um objeto de crítica. A seguir, examinaremos esse complexo, começando pelo estatuto da ciência econômica.

Capítulo 1: Figuras da economia e recepções da crítica marxiana

Nos estudos mais sistemáticos do pensamento econômico de Marx, costuma-se iniciar por uma reconstituição do campo teórico da economia política clássica. É assim, para mencionarmos apenas alguns exemplos célebres, com o livro *Teorias do valor e da distribuição desde Adam Smith*, de Maurice Dobb. O mesmo vale para o *Smith, Marx and after*, de Ronald Meek. Esses trabalhos serão vistos por autores que reivindicam a *nova leitura* como modelos clássicos da interpretação propriamente econômica da teoria de Marx. No entanto, mesmo quando autores e autoras ligados à *nova leitura* enfatizam o elemento de *crítica* da economia no pensamento de Marx, a arquitetura de suas reconstruções não é tão diferente. (Reichelt, 2013a; Brentel, 1989; Rakowitz, 2000; Heinrich, 2006)

Se esta escolha não é imprescindível, ela traz, porém, a evidente vantagem de ajudar na especificação da teoria de Marx. Mas, na medida em que parte do nosso objeto é certa reinterpretação dessa teoria — a intenção sendo propriamente a avaliação de seu conteúdo no horizonte da teoria crítica —, não cabe repisar todo aquele caminho. Em vez disso, cabe compreender o que formava o contexto intelectual no qual se desenvolveu uma nova maneira de abordar a teoria de Marx, especialmente sua teoria do valor. Como a reflexão econômica à época, marxista ou não, via a teoria do valor? Qual era o seu estatuto teórico, seu método, seu objeto, sua função explicativa e crítica? Mais do que isso, para retomar os fios da primeira parte desse trabalho em outro nível, qual era sua relação com o conceito de sociedade? Em certo sentido, para aludir ainda a um tema weberiano clássico, qual a relação entre economia e sociedade, entre ciência econômica e teoria social?

O valor da ciência econômica

Os anos que se seguiram à segunda guerra mundial são amplamente reconhecidos como pertencendo ao domínio do keynesianismo. Não raro o termo é utilizado como metonímia para designar uma fase histórica do desenvolvimento capitalista. Do ponto de vista da história do pensamento econômico, entretanto, seria mais rigoroso falar, como muitos o fazem, de síntese neoclássica: a combinação de teoremas e preocupações provenientes do pensamento de John Maynard Keynes e modelos neoclássicos.⁵⁸ Se esse

⁵⁸ De acordo com o economista belga Michel De Vroey (2016, p. 46), o termo “síntese neoclássica” foi introduzido por Paul Samuelson em 1955.

é o caso, não se pode tomar sem mais a teoria de Keynes como representante ou fundamento de todo o período, mas é preciso enxergá-la também em sua geminação com a doutrina rival. À luz da viragem por que passou o desenvolvimento capitalista entre os anos 1960 e 1970 — localiza-se aqui o discurso da crise do keynesianismo —, assistiu-se à preponderância do momento neoclássico daquela síntese, do mesmo modo que, em sentido inverso, pouco antes se reconhecia a primazia do momento keynesiano. Por isso, quando o ponteiro histórico estacionou na hora neoclássica, Joan Robinson (1972) pôde denominar retrospectivamente a experiência como o triunfo fatídico do “keynesianismo bastardo” (Robinson, 1976; 1974, p. 9, 11).

Com esse rótulo, Robinson visava o filão keynesiano que, cultivado nos Estados Unidos como teoria e política econômica *mainstream*, ralentava o inovador teor original da teoria de Keynes no modelo da doutrina neoclássica. Sob “seu abrigo, todas as velhas doutrinas rastejam de volta”, argumentou Robinson (1976, p. 5), “até mesmo a doutrina de que qualquer estoque dado de capital proporcionará emprego para qualquer montante de trabalho na taxa de equilíbrio apropriada do salário real.” Nessa visão, por ela criticada, “o desemprego ocorre apenas porque os salários estão sendo mantidos acima do nível de equilíbrio.” Com a transubstanciação espúria, a lei de Say — a peça férrea da noção de equilíbrio econômico — encontrava sobrevida ou se achava mesmo ressuscitada. Enquanto Keynes teria diagnosticado uma instabilidade inerente ao capitalismo, “os keynesianos bastardos reverteram o argumento numa defesa do *laissez-faire*” (idem).

Para uma keynesiana do calibre de Robinson, a insatisfação com a síntese neoclássica remontava aos fundamentos da ciência econômica. Em sua concepção, a inovação substantiva da *Teoria geral* de Keynes consistia em “romper o casulo do equilíbrio e considerar a natureza da vida vivida no tempo” (Robinson, 1972, p. 3), o que implicava reconhecer o hiato entre passado e futuro no qual se instala a incerteza como condição constitutiva das economias modernas. Do ângulo da teoria e do método, isso significava que Keynes havia rebentado os compartimentos em que a tradição econômica separava os fenômenos entre reais e monetários, cada qual requerendo uma abordagem especial. Consequência disso, o dinheiro teria sido redescoberto por ele como elemento decisivo e inextricável das economias de mercado. Nesse sentido, o dinheiro podia ser compreendido como o próprio operador da incerteza econômica, sendo a um só tempo seu agente e paciente.⁵⁹ Em contraste com os modelos econômicos anteriores,

⁵⁹ Heiner Ganßmann (2012, p. 5) qualificou o dinheiro em termos de “absorção de incerteza” e “geração de incerteza”. Para ele, o dinheiro não significava apenas um expediente externo de controle: “O uso de

propositadamente abstratos, ficticiamente sem dinheiro, coagulados no presente estático da noção de equilíbrio e, por isso, afastados da empiria — com a voga marginalista e suas presunções matemáticas, o divórcio entre teoria e empiria se consuma no programa da teoria pura ou economia teórica⁶⁰ —, o dinheiro em Keynes prometia recobrar os vínculos com a realidade empírica. Com isso, ele teria conseguido mostrar “que papel jogam as instituições monetárias e financeiras no funcionamento da economia ‘real’.” (idem)

No entanto, o modo como a antiga ortodoxia assimilou o golpe foi engenhoso. Ela acomodou o ônus monetário de Keynes na partição de sua ciência entre microeconomia e macroeconomia. A primeira, valendo-se de modelos de inspiração marginalista, trataria da teoria do valor e dos princípios de coordenação da distribuição de recursos e atividades produtivas. A segunda, voltada aos agregados econômicos, estudaria falhas de coordenação e eventuais intervenções para sua restauração. Esse rearranjo, patologizado pelo economista Axel Leijonhufvud, conforme lembrou Robinson (idem), como um “estado da arte esquizofrênico” da disciplina, coagulava o tempo histórico e com ele ia a pique também a incerteza, de modo que o que restaria do cabedal keynesiano era certo instrumentário de intervenção político-econômica forjado para corrigir desequilíbrios. Na perspectiva do lado britânico dos seguidores de Keynes, os supostos filhos legítimos, a recente hegemonia só podia aparecer como vitória de Pirro: passou-se de uma teoria que punha a descoberto as insuficiências fatais do cânone anterior, baseado no conceito de equilíbrio, a uma especialidade subsidiária na busca desse mesmo equilíbrio.

Apesar de tudo isso, e tendo em conta a separação entre micro e macroeconomia, Robinson reconhece que “Keynes não estava muito interessado na teoria do valor e da distribuição” (idem, p. 4). Com efeito, a afirmação de Keynes (1996, p. 221) de que ele próprio “aceit[a] a doutrina pré-clássica de que tudo é *produzido pelo trabalho*”⁶¹ era suficientemente vaga para que o desinteresse facilitasse o caminho neoclássico, que, não gastando muita tinta sobre o assunto, podia em todo caso manter a inspiração da teoria do valor marginalista a tiracolo. Assim, por mais que a orientação neoclássica se abstinhasse de uma elaboração explícita de sua teoria do valor, banindo esta “palavra problemática

dinheiro não está apenas sujeito a toda sorte de contingências geradoras de incertezas, mas ele também cria incerteza, ou: o dinheiro absorve incerteza.” (idem, p. 63) Com isso, os “participantes de um sistema monetário trocam incertezas multifacetadas por uma certeza, a carência de dinheiro.” (idem, p. 7) De acordo com esse argumento, o dinheiro passa a ser o conceito concreto — a incerteza — da diversidade de incertezas.

⁶⁰ Como era de se esperar, também essa concepção recebeu a fórmula clássica de uma *crítica da economia pura*. Cf. Albert (1979)

⁶¹ Segundo a classificação idiossincrática de Keynes, a economia pré-clássica designa, na verdade, o que a história da economia considera ser a economia clássica.

para o domínio etéreo da álgebra”, cuja motivação “era sua repugnância ante a preocupação marxiana e clássica com o seu significado”, a “teoria do valor não podia ser esconjurada tão facilmente, pois os neoclássicos também possuíam uma, por mais que eles escarnecessem de seus desprezados primos metafísicos.” (Mirowski, 1990, p. 692-3)

A confusão desse estado de coisas levou o filósofo e historiador da ciência Philip Mirowski (1990, p. 691) a julgar que o “problema do discurso econômico moderno é que ele não leva o valor a sério.” Nessa avaliação, o autor ecoava o diagnóstico do célebre economista e historiador da economia Robert Heilbroner (1983, p. 253), que, admitindo ter “partido da posição costumeira de indiferença e impaciência com o assunto”, reconheceria então que as abordagens do valor, “longe de serem meros dispositivos pedagógicos para a periodização do pensamento econômico [...], exercem uma influência poderosa sobre a constituição do próprio pensamento econômico, ao identificar diferentes elementos no interior do processo social como sendo estratégicos para nosso entendimento dele.”

Estamos então diante uma situação complexa. Vemos a perspectiva dinâmica da macroeconomia, em que a viva temporalidade histórica e a possibilidade de perturbações econômicas são regionalmente admitidas — o intervencionismo tem aí seu espaço lógico —, ao lado do fundamento microeconômico, em que vigora o tempo parado do equilíbrio e sua teoria do valor (veremos qual). Não é casual que o discurso teórico da economia, dos anos 1970 em diante, tenha passado a registrar de maneira cada vez mais enfática uma “desintegração da economia” (Robinson, 1981, p. 96). A profusão de diagnósticos dessa natureza é de tal ordem que levou o economista pós-keynesiano Alfred Eichner (1983, p. 3) a escrever que “há um consenso surpreendente em grande parte dos economistas, que de resto concordam em poucas coisas”, de que a “economia como disciplina está em crise”. Paradoxalmente, porém, não havia àquela altura disciplina que gozasse de maior reputação e autoridade pública do que a economia. Mesmo o mais compreensivo dos sociólogos talvez se sentisse seduzido a consultar de vez em quando a opinião econômica profissional.

Nesse intrincado contexto, se a “problemática geral do valor [...] é o esforço de vincular fenômenos de superfície da vida econômica a alguma estrutura ou ordem interna” (Heilbroner, 1983, p. 254), por um lado, e se o discurso econômico, por outro, representa uma repressão da reflexão que reduz o conceito de valor a pressuposto nunca exposto, tal estado de coisas paira como ameaça sobre uma teoria crítica da sociedade capitalista que, reprisando aquela repressão, expõe-se ao risco de refazer o impasse da

economia como sabedoria *up to date*. Se determinada teoria do valor se recolhe ao abrigo da noção sobrevivente do equilíbrio, então expor o pressuposto terá o efeito de trazer à luz o calabouço do conceito de sociedade subjacente à representação econômica que voltava a ser predominante quando a *nova leitura de Marx* emergiu. Enquanto a perplexidade dos economistas diante do caráter problemático da sua ciência se espalhava, Backhaus e Reichelt exploravam a primeira teoria crítica sistemática da economia em suas categorias fundamentais. Diferentemente dos discursos econômicos e das ciências sociais de então, incluindo-se aqui, em parte, a teoria crítica frankfurtiana, eles se voltaram precisamente ao exame da teoria do valor de Marx como núcleo duro da teoria crítica da economia capitalista. Isso em uma cultura teórica marcada pelo “esquecimento do valor”. (Backhaus, 1997, p. 350, 371)

Se queremos entender o sentido da *nova leitura* como programa de reinterpretação da teoria do valor de Marx como parte central de uma teoria crítica da sociedade capitalista, é preciso arriscar a pergunta sobre o teor da teoria do valor que, à época pressuposta, mostrou-se por isso mais longeva do que previa o contra-ataque keynesiano. Para tanto, é necessário buscar alguma clareza sobre a significação de certos conceitos e categorias que, numa linha nem sempre linear de desenvolvimento, remontam fundamentos neoclássicos à revolução marginalista do último quadrante do século XIX. Com isso, os termos que foram utilizados até agora sem explicação, como o de equilíbrio e sua teoria do valor, também se esclarecerão. Passemos então ao exame de algumas características gerais do marginalismo.

Na definição direta de Carl Menger (1983, p. 129-30, trad. modificada), “o valor é o significado que determinados bens concretos — ou quantidades concretas de bens — adquirem para nós, pelo fato de estarmos conscientes de que só poderemos atender às nossas necessidades na medida em que dispusermos deles.” Nessa formulação, estão contidas duas definições. A primeira diz que as “coisas capazes de serem colocadas em nexos causais com a satisfação de nossas necessidades humanas denominam-se *utilidades*”; a segunda, que “denominam-se *bens* na medida em que reconhecemos esse nexo causal e temos a possibilidade e capacidade de utilizar as referidas coisas para satisfazer efetivamente às nossas necessidades.” (idem, p. 55) No caso da utilidade, o que se quer dizer é simplesmente que há uma relação de causa e efeito entre as propriedades das coisas e a satisfação de certas carências. Já os bens designam tanto o reconhecimento cognitivo do nexo causal como sua disposição real à satisfação. Os dois lados têm de andar juntos para constituir o valor econômico. Naturalmente, sem a cognição do nexo causal, não há

razão para que um objeto qualquer se represente como meta de uma busca por satisfação de determinada carência. Nesse sentido, pode haver no mundo mais utilidades do que bens, na medida em que certas utilidades não seriam ainda conhecidas. Ocorre então que é somente no interior da consciência daquele nexos causal que os meios e capacidades efetivos podem ser estimados e mobilizados na obtenção da utilidade representada no bem. Por isso, na definição inicial dada por Menger, o valor depende do significado que o bem concreto possui para o sujeito carente, o que não descreve somente seu conteúdo, senão também sua medida: “Portanto, o valor é algo subjetivo, não apenas segundo a sua natureza, mas também segundo a *medida* de sua determinação.” (Menger, 1983, p. 304)

Entretanto, se a definição do valor oferecida por Menger se esgotasse nessa determinação da utilidade, emergiria novamente o antigo problema contra o qual Adam Smith formulou sua noção de valor-trabalho: o ar, cuja utilidade é imensa, carece de valor, ao passo que o diamante, de serventia diminuta, possui grande valor. Frente a esse problema, a utilidade não podia ser admitida como medida absoluta da riqueza de valor. A saída marginalista, da qual a escola tira o seu nome, reside na noção corretiva de *utilidade marginal*, que implica a dupla condicionalidade de utilidade e escassez. Examinemos a noção mais a fundo.

Pondo-se de lado a variedade de formulações, o sentido geral do princípio de utilidade marginal se deixa ver, por exemplo, quando o economista britânico William Stanley Jevons (1996, p. 74) falava na “diferença entre a *utilidade total* de qualquer bem e o *grau de utilidade* do bem em qualquer ponto.” Na conceituação do autor, o que importa é o que ele chamava “*grau final de utilidade*”, que é a “função em torno da qual irá girar a teoria econômica” (idem, p. 77, 78). Nessa teoria, a medida de valor é obtida a partir da última unidade acrescida de utilidade atribuída a um bem escasso. Assim, um carro pode ter uma utilidade x ; mantidas as circunstâncias, a segunda unidade de carro é $x - 1$ e assim por diante, até se alcançar um grau além do qual à unidade acrescida do bem não corresponde nenhuma utilidade e, por consequência, nenhum valor.

Em suma, não é o tempo de trabalho nem os meios e as capacidades empregados na produção do bem que define a medida de seu valor, como na versão clássica, *mas nem tampouco o processo de troca no mercado*. Isso é central. Na escola marginalista, o valor é dado e medido em instância anterior e completamente independente da troca. Nessa tradição do pensamento econômico, como escreveu Michael Heinrich (2006, p. 66), “o valor surge da relação do indivíduo com o objeto de sua satisfação, o valor não é apenas independente da troca, mas de toda sociedade.” As ressonâncias dessa ideia marginalista

não serão pequenas. Com o seu conceito de valor, a consequente cisão entre natureza e sociedade — ou melhor, entre os domínios de relações sujeito-natureza e sujeito-sujeito — passará a distinguir os campos da economia e da sociologia. A prevalência e a extensão progressiva da cisão são tamanhas e tão profundas que levaram o sociólogo da economia Heiner Ganßmann (1996, p. 21) a denominá-la a “maldição de Oppenheimer”, referência ao sociólogo e economista alemão Franz Oppenheimer, que teria consagrado a demarcação dos campos de objeto da economia e da sociologia conforme aquela separação. Voltaremos a isso.

Como se vê, a teoria do valor marginalista tem por objeto a relação imediata entre indivíduo carente e objeto escasso de satisfação. Ela é a teoria da vida insular de Robinson Crusoe e, sob esse aspecto, constituiu o que à época se chamava *economia pura* ou *teoria pura da economia*. A “economia política pura, segundo Walras”, escreveu o economista italiano Claudio Napoleoni (1963, p. 9), “na medida em que é a teoria da determinação dos preços e das quantidades produzidas e trocadas, pode ser definida como teoria da riqueza social.” No entanto, em sociedades de complexa divisão social do trabalho, o modo como as utilidades podem então ser apropriadas como bens por indivíduos requer mais do que a diligência eremítica de um náufrago. Para tanto, diz-se que os indivíduos, que agora são admitidos como muitos, contraem relações de troca, a qual “ocorre, desse modo, precisamente em troca de pares na qual as utilidades marginais das quantidades de bens trocados são iguais para ambos os trocadores.” (Heinrich, 2006, p. 67)

Quando esses economistas admitem múltiplos atos de troca, eles estão interessados nos processos de formação quantitativa dos preços nos mercados. Nesse patamar, a teoria dos preços é a contribuição científica da inovação marginalista e que se vai verificar, não sem variações, também nos modelos neoclássicos. Dito de outro modo, partindo-se da teoria pura da economia, esperava-se avançar, incluindo agora múltiplos agentes e trocas, até o “processo de formação do preço em um mercado com muitos participantes”, processo que “resulta então da agregação das funções de oferta e demanda que se baseiam nas avaliações individuais de utilidade.” (Heinrich, 2006, p. 67) Na passagem entre os níveis individual e coletivo, dá-se o que poderíamos denominar o postulado da *neutralidade da generalização*. Assim, o que é admitido na teoria do valor deve poder ser preservado na dimensão das trocas, sem o que os modelos analíticos de formação quantitativa dos preços se tornariam incoerentes.

O objetivo da chamada teoria do equilíbrio geral (Walras), que recupera a dimensão do valor no nível de múltiplas trocas, é determinar idealmente o ponto em que

as funções de oferta e demanda de determinados bens coincidem. O ponto alcançado representa a formação dos preços de equilíbrio. Essa será a origem remota, guardadas variações posteriores, das famosas curvas de indiferença.⁶² Em todo caso, e se não se trata aqui de uma exposição exaustiva daquele dispositivo teórico, deve-se ter em mente que esse terreno passa a abranger novos conceitos e objetos.

Ainda segundo Napoleoni (1963, p. 9), há quatro etapas na constituição da teoria do equilíbrio geral: 1) teoria da troca, que se ocupa da determinação das quantidades trocadas e dos preços dos bens de consumo; 2) teoria da produção, que trata das quantidades trocadas e dos preços dos “serviços produtivos” dos capitais e de bens intermediários⁶³; 3) teoria da capitalização, que estuda as quantidades produzidas de capitais propriamente ditos e seus preços; 4) teoria do capital circulante, que decorre da necessidade de previsão no tempo quanto ao aprovisionamento e venda de bens. De acordo com esse esquema, há quatro agentes principais: proprietários rurais (terra), trabalhadores (capital pessoal), capitalistas (capital em sentido estrito) e empresários, estes últimos desempenhando a função de aquisição dos fatores de produção nos mercados e sua combinação na produção. Postulando-se as preferências, as bases tecnológicas e a concorrência perfeita todos como dados fixos, “os preços se formam como resultado do conjunto das ações e reações de todos os agentes econômicos”, cada um dos quais, individualmente, devendo “aceitar os preços do mercado como *dados* que não podem ser por ele modificados.” (idem, p. 10)

Dessa rede de fatores e agentes, o equilíbrio resultará do cumprimento de dois pré-requisitos. O primeiro, subjetivo, do comportamento individual de cada agente, cujo padrão de racionalidade é fixado na busca pela maximização da utilidade. O segundo, objetivo, equilibrando-se demanda e oferta no mercado como um todo, assegura que a maximização para um agente e setor se verifique também para os demais. Segundo o conceito de preço resultante, este “é simplesmente a relação de troca entre dois bens” (idem, p. 13), para cuja consecução concorrem duas condições — além da fixação de um

⁶² Como se trata de um modelo, a concepção neoclássica não supõe que as coisas se passem assim na realidade. O sistema de equações resultante serve apenas para “pôr em evidência a lógica do sistema e para ter, mediante os resultados do raciocínio matemático, a confirmação da amplitude e suficiência do discurso econômico.” (Napoleoni, 1963, p. 12)

⁶³ Na doutrina do equilíbrio geral, a riqueza se divide entre capitais e rendimentos. Os “*capitais* são os bens que não se exaurem ao serem usados uma única vez”, ao passo que os “*rendimentos* são os bens que se exaurem num só uso”; os primeiros compreendem as terras, os “capitais pessoais” (capacidade de trabalho dos sujeitos) e os capitais em sentido estrito (maquinário, edifícios, etc.), enquanto os rendimentos abrangem os bens de consumo não duráveis utilizados na produção, isto é, “bens intermediários” (matérias primas, energia, etc.) e os demais usos posteriores dos três tipos de capital acima mencionados. (Napoleoni, 1963, p. 9)

numerário, que designa a seleção de um bem corrente qualquer no mercado como termo de comparação e expressão para a relação de dois bens quaisquer.

A primeira condição diz que é possível determinar a taxa marginal de transformação entre dois bens quaisquer. Que isso quer dizer? De modo geral, trata-se da possibilidade de determinar quanto se pode produzir de certo bem por meio da renúncia à produção de uma unidade de outro bem diferente. Ainda nas palavras de Napoleoni (1963, p. 13), supõe-se ali uma “equivalência tecnológica” entre bens diversos em razão da qual a taxa de transformação é operada. A transformação é efetuada pelo deslocamento dos recursos mobilizados na produção de um e outro bem. Note-se que esse teorema preserva a validade da teoria marginalista do valor, na medida em que a diretriz da atividade produtiva é definida em última instância pela utilidade marginal. Assim, por exemplo, a produção de livros de filosofia política pode pôr à disposição dos sujeitos uma quantidade de unidades de tal modo abundante, que as forças do equilíbrio induzem a queda da utilidade marginal representada em cada unidade adicional de livro, o que implicaria, por sua vez, a transferência dos recursos ali empregados para outro ramo da produção, digamos, o da produção de armamentos. Nesse sentido, do ponto de vista do equilíbrio geral e de seu conceito de valor, seria possível estabelecer, via preço, a taxa de equivalência tecnológica entre livros de filosofia política e armamentos na escala da sociedade.

A segunda condição concerne à taxa marginal de substituição entre dois bens quaisquer, a qual estipula a quantidade adicional de um bem qualquer que será necessária, proporcionalmente à perda de unidade de outro bem qualquer, para que se preserve inalterada a satisfação dos consumidores de tais bens. Aqui se verifica o teorema da “equivalência entre os vários bens no terreno do consumo” (idem) que define o grau em que a renúncia a uma mercadoria em benefício de outra não altera o provimento geral de suas carências. Novamente, preservando-se os pilares da teoria do valor marginalista, tal equivalência permitiria calcular os deslocamentos compensatórios no movimento quantitativo de bens distintos em vista da satisfação das carências individuais. Ao traçar a curva de indiferença na taxa de substituição entre livros de filosofia política e armamentos, o objetivo é estipular a utilidade ótima das proporções dos dois tipos de bens, isto é, o preço de equilíbrio em que oferta e demanda coincidem.

O saldo das duas condições tomadas em conjunto é que, fixados os postulados marginalistas e neoclássicos (preferências fixas, bases tecnológicas exógenas, concorrência perfeita, etc.), a taxa marginal de transformação é igual à taxa marginal de

substituição no consumo. O valor das grandezas decide, idealmente pelo menos, o preço no mercado. Conclui-se então que os “preços de equilíbrio vêm por isso a se configurar como a medida das relações de equivalência *técnica e psicológica* entre os vários bens presentes no sistema.” (Napoleoni, 1963, p. 13-4, grifo meu) Dessa maneira, a “importância dessa noção reside no fato de que, diferentemente da noção do senso comum, *ela não requer necessariamente o conceito de troca*”, o preço sendo determinável “independentemente de se verificar um ato efetivo de troca em um mercado.” (idem, p. 14, grifo meu) Este é o conteúdo do postulado da neutralidade da generalização, uma vez que o sistema de trocas não afeta de maneira relevante o fundamento quantitativo do valor-utilidade. É necessário reter essa proposição, pois a independência entre valor e troca será do máximo interesse para a interpretação da *nova leitura* e o tipo de crítica que ela pretende formular.

Em vista disso, não é sem razão que, para os “preços de equilíbrio, o dinheiro não desempenha nenhum papel sistemático” (Heinrich, 2006, p. 69), sendo antes admitido como mero véu numerário que esconde mas, ao mesmo tempo, calcula a realidade propriamente econômica, a qual designaria a produção de utilidades para a satisfação das carências individuais e a facilitação da coordenação de trocas generalizadas. Condizente com a rígida separação entre economia real e fenômenos monetários, a qual ajunta clássicos, marginalistas, neoclássicos e muitos marxistas⁶⁴ no mesmo álbum de família, as trocas são consideradas como trocas simples e diretas de produtos, base de uma economia de troca natural, à cuja complexificação social ulterior o dinheiro viria em socorro como dispositivo engenhosamente inventado num longo processo pragmático de aprendizagem, na forma de contabilidade social para facilitar o posteriormente intrincado intercâmbio de bens. De acordo com esse entendimento, o dinheiro pode representar um “*fator de perturbação* em uma economia de resto perfeita.” (idem, p. 70) No final das contas, “[t]ambém o mais complicado modelo de equilíbrio se revela então, no essencial, apenas como um *sistema de escambo [barter]*” (idem), isto é, um sistema de trocas diretas de produtos não mediadas por dinheiro e que têm como *telos* e conteúdo a satisfação de carências humanas.⁶⁵

⁶⁴ Este é o argumento de Backhaus, como veremos mais à frente.

⁶⁵ Philip Mirowski (1989) considera que o desenvolvimento da física é distintivo para a formação do núcleo duro do marginalismo. Com a noção legada de equilíbrio, o núcleo formador de seu desdobramento neoclássico não é a física newtoniana, mas a energética, que serve como seu “paradigma rígido” e que subjaz à concepção da economia como *barter economy*.

Em conformidade com essa visão, do ponto de vista da distribuição, a soma dos salários, renda e lucro — correspondendo às contribuições dadas pelos fatores capital pessoal, terra e capital em sentido estrito, e empresário — exaure o produto total: *market clearing*, equilíbrio de oferta e demanda. Do que resulta que a utilidade econômica não pode ser aumentada por modificações distributivas, mas apenas por sua provisão materialmente incrementada. Mas há ainda pressupostos de outra ordem na concepção marginalista.

Todos esses elementos da teoria do valor marginalista são idealmente preservados no nível mais complexo do equilíbrio geral e das trocas, o qual passa ainda a implicar em seu modelo a norma da liberdade.

Mas até onde está de acordo com a desigualdade de riqueza em qualquer comunidade, todos os bens são distribuídos pela troca de modo a produzir o máximo de benefício. Toda pessoa cujo desejo por determinada coisa excede o desejo por outras coisas adquire aquilo que ela quer, uma vez que possa se sacrificar o suficiente em outros aspectos. Ninguém jamais é obrigado a dar o que ele deseja mais pelo que deseja menos, de forma que a perfeita liberdade de troca deve consistir no proveito de todos. (Jevons, 1996, p. 129)

Mesmo quando o conceito de utilidade cede lugar, posteriormente, a noções como a de preferência revelada, o equilíbrio fundado na teoria do valor neoclássica postula a liberdade como uma de suas categorias constitutivas. Nesse sentido, “fica claro que é uma Boa Coisa para o indivíduo ter o que prefere”, de modo que, no limite, isso “não é uma questão de satisfação, mas de liberdade.” (Robinson 1962, p. 50). Evidentemente, ainda que o conteúdo da liberdade não se esgote na possibilidade efetiva da escolha, ela designa em todo caso um significativo mínimo da liberdade subjetiva. De modo nenhum uma concepção pioneira, em *Capitalismo e liberdade*, Milton Friedman (2002, p. 13) escreveu sobre as relações de troca: em sua “forma mais simples, tal sociedade consiste em muitas famílias independentes — uma coleção de Robinson Crusoes, por assim dizer.” (idem) Friedman reprisa na sequência o refrão da tradição econômica sobre a função da troca como solução pragmática num contexto de divisão do trabalho e especialização.⁶⁶ Ele então arremata: “Dado que as famílias sempre têm a alternativa de produzir diretamente

⁶⁶ O fundamento é pragmático em sentido lato porque a troca implica solução mais ou menos experimental de um problema prático-natural em nível de maior complexidade do que a da troca natural: com a expansão da divisão do trabalho e da especialização, aumentam os bens disponíveis, os quais não podem ser todos produzidos por uma família, que, vendo naqueles bens a possível satisfação de quaisquer carências suas, precisa contrair relações de trocas com outras famílias. Com isso, estabelece-se um sistema social de troca de bens e satisfação recíproca de carências. A rigor, constitui-se um sistema de carências.

para si mesmas, elas não precisam contrair nenhuma relação de troca, a menos que esta as beneficie”, do que se segue que “a cooperação é alcançada sem coerção.” (idem)

Levando-se em conta o que foi dito até o momento, não é difícil perceber que a teoria marginalista do valor procura não apenas instituir o *welfare* no âmago do econômico, mas também ver nele, com sua conseqüente noção de equilíbrio, o fundamento da liberdade social. Isso se verifica na reconstrução de fôlego que Simon Clarke ofereceu em seu livro *Marx, marginalismo e sociologia moderna*, identificando os seguintes pressupostos da análise marginalista: separação institucional entre famílias e firmas como unidades orçamentárias, mercados livres inteiramente competitivos (de bens e fatores de produção, o que garantiria a transparência de informações necessárias para valorações individuais racionais), liberdade e segurança de propriedade como base da troca não coercitiva. A conseqüência do aparato marginalista é que os preços são resultados espontâneos das atividades racionais de indivíduos perseguindo suas satisfações privadas. Em certo sentido, tal teoria dos preços é a analítica econômica da liberdade. Com isso, não surpreende que um economista influente como o austríaco Friedrich von Wieser (1927, p. 184) associasse ainda a liberdade à justiça e escrevesse também que onde “as condições gerais são consideradas socialmente satisfatórias, corretas moral e legalmente, o preço geral é então considerado preço justo ou equitativo.”

Liberdade, justiça e satisfação de carências — a trindade marginalista encerrada em sua teoria do valor. Sem dúvida um desfecho curioso para uma ciência matemática.⁶⁷ De fato, partiu-se da definição mengeriana do conceito de valor para se chegar em seguida à cisão entre esferas de relações sujeito-natureza e sujeito-sujeito, a qual parece gerar o paradoxo, contudo, de que a base subjetiva do conceito se reverte em um inusitado naturalismo.⁶⁸ Com esse desenlace, porém, a teoria revelava ademais seu significado subjacente: o marginalismo, malgrado suas veleidades de exatidão positiva, é uma *teoria normativa da economia capitalista*.⁶⁹ Com isso não se quer dizer somente que ela tem implicações normativas, e sim que ela mesma é normativa em suas preocupações

⁶⁷ “É claro que, se a Economia deve ser, em absoluto, uma ciência, deve ser uma ciência matemática [...], minha teoria da Economia é de caráter puramente matemático [...]. Parece-me que *nossa ciência deve ser matemática, simplesmente porque lida com quantidades*.” (Jevons, 1996, p. 48)

⁶⁸ Os próprios economistas marginalistas se consideravam cientistas naturais. De acordo com Philip Mirowski (1984, p. 363), a metáfora da física era o princípio unificador do marginalismo. Porque Carl Menger não se valia da escrita matemática, Mirowski relativiza seu lugar naquele movimento.

⁶⁹ Hans Albert (1967, p. 380) atribuía ao apriorismo metodológico da ciência econômica neoclássica um “caráter cripto-normativo”.

fundamentais.⁷⁰ Clarke desintrincou esse amálgama da teoria marginalista da maneira mais explícita, descobrindo ao mesmo tempo seu procedimento crítico-normativo.

Embora ela se apresentasse como uma ciência positiva, insistindo na separação estrita entre fatos e valores (no que ela seguiu e foi influenciada por John Stuart Mill), a nova economia surgiu diretamente da preocupação com a avaliação. A orientação avaliativa da nova abordagem da economia se destaca muito claramente quando consideramos exatamente o que os preços pretendiam explicar. [...] Todos os inovadores enfatizaram o caráter abstrato da teoria econômica pura, em que as intervenções do acaso e da incerteza, de instituições historicamente específicas ou políticas, poderiam ser todas ignoradas, sendo a consideração delas protelada para estudos empiricamente subordinados e de *policy*. A teoria pura não se preocupava com a determinação de preços efetivos, mas com sua determinação em um mundo ideal de conhecimento perfeito, previsão perfeita, competição perfeita e pura racionalidade. *É esse o ideal com que o mundo real e as reformas propostas no mundo real devem ser medidos.* (Clarke, 1991, p. 187, grifo meu)

Economia de teoria social

Com a disposição da medida ideal, seriam as investigações empíricas que contribuiriam para definir os obstáculos fáticos à realização da norma — concebida de maneira assintótica ou não —, o que arava então o campo de objetos próprios da disciplina sociológica, que passaria a servir de instrução a uma pesquisa econômica então controlada empiricamente. Além disso, porque as doutrinas marginalistas e neoclássicas se abstinham de prescrever ou ajuizar explicitamente o conteúdo ético-moral das ações econômicas singulares, elas se interessavam mais frequentemente pelo estudo das leis puras que devem ser admitidas como condições formais de avaliações do provisionamento das carências e dos processos de coordenação e distribuição. Aqui, no terreno da distribuição, proliferaram de fato os desajustes, das ordens as mais variadas, com cujo exame o sociólogo pode então educar as intervenções econômicas. É nesse sentido que a sociologia, do ponto de vista da ciência econômica, podia funcionar então como disciplina complementar: ela estudaria os aspectos de integração espiritual e institucional dos indivíduos, incluindo em seu ofício a investigação de variados contextos e situações, de estratificações sociais complexas e de diferentes ordens de legitimação, os quais

⁷⁰ Já para Durkheim (2007, p. 26-7), por exemplo, as leis da economia não passavam de “máximas de ação, preceitos disfarçados.” Ele considerava que a “famosa lei da oferta e da procura” “jamais foi estabelecida indutivamente, como expressão da realidade econômica”, e jamais “uma experiência, uma comparação metódica foi instituída para estabelecer, *de fato*, que é segundo essa lei que procedem as relações econômicas. Tudo o que se pôde fazer e tudo o que se fez foi demonstrar dialeticamente que os indivíduos devem proceder assim, caso entendam bem seus interesses; é que qualquer outra maneira de proceder lhes seria prejudicial e implicaria, da parte dos que se entregassem a isso, uma verdadeira aberração lógica.”

podiam então ser tomados pelos economistas como fatores intervenientes à luz de seus modelos puros. Diante de um mobiliário empírico multifacetado, todavia, não se abriu mão do referido fundamento econômico, mas, ao contrário, aferiu-se a ele como critério tanto para estimar a distância entre ideal e realidade como para ajuizar reformas econômico-sociais.⁷¹

Por isso, a interação complexa entre economia e sociologia que se desdobra do último quarto do século XIX até as visões neoclássicas no século seguinte passa pelo esforço constante de demarcação do objeto teórico e do seu respectivo método nas duas disciplinas, cada uma delas ciosa do seu campo e estando sempre a postos para se proteger da temida invasão estrangeira. Nesse contexto, e ainda hoje, grassa a suspeita de imperialismo metodológico (Ganßmann, 1996, p. 25-33). Nessa situação, porém, a sociologia nem sempre representou uma impugnação do campo original da economia, mas sua acomodação, sobretudo de sua concepção do objeto econômico. Isso se exemplifica nas teorias sociais de Max Weber e de Talcott Parsons.

Weber não rejeitava de modo nenhum que a racionalidade da ação econômica fosse fundada na utilidade, embora visse nela uma racionalidade que, entre outras e diferentemente da fundamentação marginalista, podia ter sua centralidade historicamente individualizada. Desse ângulo, Weber considerava necessário abordar tal racionalidade pela lente do tipo ideal, com o que, todavia, a teoria marginalista obteria para ele mais, e não menos, plausibilidade científica diante de contestações como a proveniente do historicismo alemão e de perspectivas substantivas quanto a valores sociais.⁷² Isso

⁷¹ Esse problema é examinado em detalhe por Clarke (1991). Também para Heinrich (2006, p. 65), a gênese do marginalismo não se acha apenas em querelas intracientíficas, mas no acirramento de conflitos de classe na virada do século XIX para o XX. De acordo com Clarke, parte da problemática marginalista consistia em desenvolver os parâmetros com os quais se poderia avaliar com precisão a qualidade e a extensão das intervenções no processo econômico. Essa questão veio a primeiro plano à medida que recrudesciam as reivindicações reformistas de movimentos organizados de trabalhadores, cada vez mais integrados à vida institucional burguesa. Os marginalistas, nem todos politicamente conservadores, pretendiam assentar os fundamentos da intervenção adequada visando ao *welfare* econômico.

⁷² O chamado *Methodenstreit*, entre Menger e a escola histórica alemã, também girou em torno desse problema. Weber se via por vezes mais próximo de Menger, mas seu comparativismo histórico o levava a rejeitar o psicologismo naturalista do economista. A esse respeito, veja-se Gabriel Cohn (1979, cap. 5) e Fernando Haddad (1996). Refletindo sobre os materiais de cursos que Weber ministrou inicialmente sobre economia política, Knut Borchardt (2012, p. 51) observou que “Weber desenvolve não apenas conceitos, mas também, e de forma impressionantemente precisa, os fundamentos primeiros da teoria da utilidade marginal”, com a peculiaridade de que para ele a economia política “é caracterizada expressamente como *uma concepção histórica*” (idem), de um lado, e de que os conceitos puros da economia são enfaticamente sublinhados como ficções teóricas, embora nem por isso indesejáveis à ciência social, a tal ponto que talvez “não seja exagero afirmar que Max Weber, já em seus cursos [...], havia encontrado a posição metodológica que desenvolveu de maneira tão impressionante, a partir de 1903, na conhecida série de trabalhos sobre a teoria da ciência.” (idem, p. 58) Ao fim e ao cabo, na avaliação de Borchardt (idem), “até o fim de sua vida ele sustentou que não se poderia atribuir teor psicológico-empírico aos axiomas da teoria da utilidade

porque, na visão de Weber, a doutrina marginalista trata de “fatos muito triviais, mas indiscutíveis, da experiência cotidiana”, a saber, que as ações econômicas visam à satisfação de carências, que podem ser diferenciadas de acordo com “graus de saciedade”. (Weber, 1988, p. 390ss) De maneira semelhante, em *A estrutura da ação social*, Parsons (1949, p. 266) entendia a economia, definida como linha de ação particular, como “a ciência que estuda os processos de aquisição racional de meios escassos para os fins do ator mediante produção e troca econômica, bem como de sua alocação racional entre usos alternativos.” O fato de que, para Parsons, uma ordem social qualquer é possível somente por meio de elementos normativos não contraria a incorporação do conceito marginalista e neoclássico da economia, mas o reafirma ao mesmo tempo que delimita as fronteiras de seu campo de validade.

Por esse motivo, é importante sublinhar que não se trata ali de uma crítica ao conceito marginalista ou neoclássico de racionalidade econômica e da economia como tal, mas sobretudo de restringir aquele conceito para preservar sua validade, tipificando-o entre outras ordens ou esferas sociais. Essa perspectiva implicava o reconhecimento de uma pluralidade (moderna) de esferas sociais e linhas de conduta, à econômica competindo a racionalidade da busca por satisfação em condições de escassez.

Na esteira desse reconhecimento restringido do objeto econômico, seu paradigma se sedimentou largamente na sociologia, de modo que, para que o caráter autóctone e diferenciado das esferas pudesse ser preservado, mesmo que analiticamente, “o paradigma neoclássico tinha de permanecer válido” (Henning, 2005, p. 190). Assim, com base naquela demarcação e uma vez reorganizada a divisão entre as disciplinas, aos olhos da sociologia com frequência “um modelo em dois níveis é pressuposto: um sistema com funcionamento automático fornece a base para uma ‘superestrutura’ normativa sem relação com aquela.” (idem, p. 196) Reduzida em seguida a regras técnicas em vista da satisfação de carências, a “economia escorrega no vão entre a ‘liberdade’ do indivíduo compreendida eticamente e uma estrutura concebida como ‘ordem’”, em sentido técnico-natural, “interpretada de maneira análoga à abordagem neoclássica.” (idem, p. 196-7) Não é difícil encontrar nessa configuração acomodatória, em que o econômico é dissolvido em racionalidade particular da ação, os motivos por que teorias sociais se especializarão no estudo dos nexos de valores que operam a coesão social, no que elas podiam de direito se arrojar mais realistas e rente ao chão da experiência e da consciência.

marginal, reiteradamente citados por ele de maneira positiva.” Talvez não seja exagero dizer que Weber operava uma refundamentação histórica da economia marginalista.

Já a autoconsciência dos marginalistas quanto ao caráter abstrato de sua doutrina “lhes permitia afirmar a aplicabilidade universal de suas leis econômicas”, assim abrindo o “espaço dentro do qual puderam se desenvolver disciplinas complementares, apropriadas para outras orientações da ação.” (Clarke, 1991, p. 9) Portanto, nessa constelação pluralista das disciplinas, a sociologia moderna podia *rejeitar* a universalidade com que o economista apresentava sua ciência da sociedade e, ao mesmo tempo, *aceitar*, sob cláusulas restritivas, seu conceito de ação econômica e da economia em geral.

Desse modo, a revolução marginalista, ao procurar definir a possibilidade e os limites da reforma social, definiu simultaneamente tanto a possibilidade quanto os limites da sociologia como disciplina complementar, como ciência que explorava a variabilidade histórica e comparativa do quadro moral e institucional da vida econômica. (Clarke, 1991, p. 202)

Além disso, com a nova organização das ciências sociais, a relação entre ideal e realidade é tomada como contingente, de modo que os próprios economistas de inspiração marginalista, confrontados com demandas reformistas, passavam a incorporar a perspectiva sociológica como instrumental relevante na definição dos obstáculos e desvios empíricos em relação à norma.⁷³ No quadro desse problema, economistas se sociologizam, por assim dizer, ensejando um aparato conceitual virtualmente colaborativo entre as disciplinas. O resultado se plasma em novos conceitos e abordagens. Vejamos pelo menos um exemplo.

Ainda na primeira década do século passado, assomam na cena das ciências sociais as noções de *economia social* e *poder econômico*, que queriam designar o programa de pesquisa misto que tematizasse o reino intersticial de contingências entre norma e realidade. Essa foi uma contribuição duradoura de Friedrich von Wieser.⁷⁴ Em sua concepção, na passagem da teoria pura da economia (domínio sujeito-natureza) à teoria da economia social, em que são incluídas trocas, propriedade privada e grupos sociais (domínio sujeito-sujeito), assume-se plenamente as consequências realistas de que

⁷³ Para Tony Smith (2010, p. 25), essa é a natureza básica de argumentos normativos em defesa do sistema capitalista: “Se a economia global atualmente é falha do ponto de vista de dado princípio, isso deve poder ser mostrado como algo contingente, capaz de ser revertido mediante reformas apropriadas.”

⁷⁴ O conceito de equilíbrio geral proposto por Léon Walras havia estabelecido um precedente importante para essa discussão. Sua obra dividia os objetos e métodos da economia em três campos: economia pura (representação abstrata do ideal de uma economia justa; justiça comutativa), economia social (justiça distributiva) e economia aplicada (implementação de *policies* com o objetivo de ajustar o funcionamento do mercado ao ideal de justiça). Cf. Bridel (2011, p. 16)

a agregação de utilidades não pode permanecer uma generalização neutra, sendo antes conformada por posições sociais diferenciais no mercado e nas instituições que operam como interveniências sociológicas. Para Wieser, portanto, uma “teoria econômica que há de ser satisfatória para os nossos tempos é inconcebível sem uma teoria social consistente com o fato do poder.” (Wieser, 1927, p. 154) De repente, um grande expoente do pensamento austríaco se apresentava como formulador de uma teoria crítica do poder.

Porque “o aparecimento do poder sinaliza um desvio da norma” (Mau, 2021, p. 22), o próprio aparato da teoria econômica que vai do marginalismo à doutrina neoclássica passa a se revelar como uma crítica normativa do poder.⁷⁵ Disso se segue que o mercado em perfeito equilíbrio (ou quanto menos estiver em desequilíbrio), reformando-se os enclaves empíricos de poder, faria com que a realidade se aproximasse do princípio normativo do bem-estar e da liberdade social.⁷⁶ Com a admissão da existência de relações não naturais ou injustas de poder, os sociólogos estavam em condições privilegiadas para contribuir com metodologias, teorias e estudos empíricos capazes de identificar e classificar fenômenos sociais em um nível de abstração menos elevado do que aquele da economia pura. A moderna sociologia encontrava assim campo aberto para seu desenvolvimento e legitimação no interior da nova divisão das ciências sociais.

Essa divisão intelectual do trabalho se torna extrema com a consolidação da doutrina neoclássica ao longo do século XX. Entretanto, com a emergência daquela

⁷⁵ Daí o teor igualitarista das teorias marginalistas e seus conceitos de equilíbrio (cf. Robinson, 1979, p. 46-7). Naturalmente, essa é uma representação geral. Na história do pensamento econômico, o conceito de equilíbrio foi concebido de maneiras diferentes. Pareto, por exemplo, buscava logo em seguida separar de maneira estanque economia pura e ideias de justiça. Essa concepção divergia da de Walras, para quem o equilíbrio econômico consistia no fundamento normativo da própria justiça social. “Equilíbrio geral e economia pura definem claramente o ‘ideal’ de funcionamento de uma economia de mercado na qual os princípios de ‘justiça comutativa’ são sustentados.” (Bridel, 2011, p. 17) Aqui cabe observar que tal fundamentação não supõe a fusão entre livre competição, necessária ao equilíbrio, e *laissez faire*: “Justiça na troca exigiria fortes intervenções governamentais no funcionamento de mercados mundiais reais com o objetivo de aproximá-los tanto quanto possível de mercados competitivos livres.” (idem) A sociologia atuaria no espaço dessa aproximação.

⁷⁶ Quanto ao conteúdo normativo da noção de equilíbrio, em seu clássico sobre a metodologia da ciência econômica, Mark Blaug (2016, p. 231) afirmava que nem “mesmo o mais entusiasmado defensor moderno da teoria do EG [equilíbrio geral] fingiu por algum momento que ela apresenta qualquer tipo de descrição da, ou prescrição para, economia capitalista.” Nas páginas imediatamente seguintes, contudo, o autor indica expressões de sua “relevância prática” para reformas. Essa atitude paradoxal parece remontar à visão das ciências sociais segundo a qual a causalidade, encarada de maneira positivista como conceito metafísico, dá lugar a meras relações funcionais e de correlação. De acordo com Harold Kincaid (2014, p. 24), a “abordagem acausal” mina a pretensão de relevância prática, uma vez que esta supõe alguma conexão entre causas e efeitos positivos: “Dado que correlação não é causalidade”, considerações daquele ponto de vista “negam que estejam fazendo qualquer afirmação sobre relações causais, mas na parte final discutem a relevância dos resultados para a elaboração de políticas.”

doutrina, dá-se uma novidade: enquanto, nas versões marginalistas, a ciência econômica procedia de uma explicitação de sua teoria do valor — o seu fundamento —, a doutrina neoclássica se dispensava da tarefa. Não que o problema tivesse sido demonstrado como um falso problema. Antes, pondo-se entre parênteses variações de formulação, o que o pensamento neoclássico fez foi sublimar a teoria do valor em matemática, com o que a exatidão se tornava apenas uma fachada. “Nisso se mostra a tendência geral da formação teórica neoclássica”, a saber, que “só são colocados problemas que podem ser solucionáveis de maneira exata”, de maneira que a “própria discussão teórica é sempre desviada para questões formais de modelos matemáticos.” (Heinrich, 2006, p. 73). Muitos anos antes, pioneira e já experimentada na crítica a esses desenvolvimentos, Robinson formulou essa objeção de maneira mordaz no início dos anos 1960.

Essa espécie de pseudomatemática continua florescendo hoje em dia. A *utilidade* quantitativa já desapareceu há muito, mas ainda é bastante comum criarem-se modelos nos quais aparecem quantidades de “capital” sem nenhuma indicação de que quantidade está se tratando. Assim como o problema de dar um significado operacional à *utilidade* foi evitando pondo-a num diagrama, assim também o problema de dar um significado à quantidade de “Capital” é evitando exprimindo-o através da álgebra. K é capital, ΔK é investimento. Então o que é K ? Ora, é capital, claro. Deve significar alguma coisa, portanto deixe-nos prosseguir com a análise, e não nos perturbe com esse pedantismo intrometido que quer o significado das coisas. (Robinson, 1962, p. 66-7)⁷⁷

A sublimação matemática do conceito de valor, no entanto, trazia consigo a imposição de premissas cada vez mais irrealistas na economia, tendo de assumir, entre outras coisas, que os agentes econômicos em concorrência teriam de ser tão pequenos que nenhum deles poderia influenciar o mercado; que o desenvolvimento tecnológico é um dado exógeno à dinâmica econômica; que não há, no fundamento, diferença entre economia de mercado e escambo; que, afinal de contas, o equilíbrio só podia ser sustentado com a introdução *ex machina* de uma entidade coletiva responsável pela compensação do sistema de trocas de equivalentes, como se verifica no famigerado leiloeiro de Walras, cuja função asseguraria de roldão e em última instância os preços de equilíbrio e a coerência da teoria.⁷⁸ Em suma, as teorias matematizadas e suas

⁷⁷ Esse diagnóstico é reafirmado tempos depois pelos estudos de Mirowski sobre as doutrinas marginalistas e neoclássicas, que implicam modificação nos padrões aceitáveis de formação da teoria. Ele constata uma crescente recusa em especificar a natureza dos objetos descritos matematicamente, menos concessões à plausibilidade intuitiva, imperativos montantes de medir quantitativamente sem precisão quanto ao que é medido e predisposição a aceitar a serventia de um modelo como forma de prova. (Mirowski, 1984, p. 366)

⁷⁸ Para a crítica desses postulados, como o de Walras, cf. Backhaus (2004).

implementações sobre a base do equilíbrio, não conseguindo construir sua conexão com processos que o instituem, mostram-se incapazes de precisar o que engendra o nexos social das ações individuais no mercado: “A consciência do problema que, entre os clássicos, escondia-se por trás de sua metáfora da ‘mão invisível’ foi exitosamente reprimida.” (Heinrich, 2006, p. 75)

Em relação à sublimação matemática operada pela teoria econômica, num ensaio tardio, Backhaus (2021, p. 137) objetou que em casos como o descrito acima ocorre um dilema afim ao da teologia negativa: “se nenhuma afirmação pode ser feita sobre *o que é* do completamente outro” — ele se refere à objetividade *sui generis* do valor que não se esgota nem na psicologia nem na realidade física —, então “também seu *que é* permanece questionável.” Dito de outro modo, se não se pode determinar o objeto, afirmações sobre sua existência e mensuração devem permanecer desiderato.⁷⁹

No novo arranjo disciplinar, surgia uma consequência relevante: a razão econômica neoclássica ameaçava prescindir da observação e de toda particularização, isto é, de toda forma de aparecimento, contando apenas com a consistência lógica interna de seu sistema, com o que a adequação ao objeto assumia um papel subordinado, tratando-se antes de generalizações de sua funcionalidade como descrições analíticas. “Agora, teoria já não significa síntese”, avaliou Friedrich Jonas (1964, p. 111), “mas análise a partir de dadas premissas.”

Em contrapartida, no terreno da sociologia econômica contemporânea, como mostra Jan Sparsam em seu minucioso estudo sobre o conceito de economia na nova sociologia econômica, a abordagem implicava uma série de restrições empíricas aos postulados neoclássicos e ao seu vazio de objeto, o que se verificaria de modo mais patente nas doutrinas econômicas institucionalistas, que operavam uma concretização do mercado puro. (Sparsam, 2015, p. 98) Por isso, como já observamos, em vez de questionar o conceito de objeto da economia e sua respectiva noção de ação, a sociologia com frequência delimitava e conservava premissas marginalistas e neoclássicas, o que leva Sparsam a falar em “sociologização do modelo neoclássico” (idem, p. 100):

Esses modelos produzem, portanto, um aumento da adequação ao objeto pelo fato de que eles incluem na explicação, como meios e finalidades, as bases empíricas

⁷⁹ Essa objeção à teologia negativa não suspende necessariamente a proibição de imagens, esboçada primeiro por Marx e retomada depois por Adorno. Isso por um motivo básico. No argumento de Backhaus, como ainda veremos, o que deve poder ser determinado na teoria é uma forma de dominação — para dizer rigorosamente a dominação, é preciso dizer o que é isso que domina. No caso da proibição de imagens em Marx e Adorno, o objeto é outro: a teoria não pode determinar positivamente o conteúdo da emancipação.

da ação — seja na forma de instituições, de significações culturais, etc. — que constituem as decisões dos atores. Essa variante sociológica ou ‘sociologizada’ da teoria da ação econômica é nessa medida, igualmente, uma perspectiva ‘incorporada’ da ação econômica (= racional) em contexto situacional e social da ação. (idem, p. 101)

Esses são os traços principais e de longo fôlego da situação e natureza do pensamento econômico dominante durante a emergência e desenvolvimento da linha frankfurtiana da *nova leitura de Marx* — contexto marcado pelo “esquecimento do valor” (Backhaus), pela “desintegração da economia” (Robinson), pela ideia do dinheiro como um “*fator de perturbação* em uma economia de resto perfeita” (Heinrich), ficcionalizada em *barter economy* (Mirowski); contexto marcado ainda pela cristalização de uma nova divisão do trabalho teórico em que a sociologia se definia como “disciplina complementar” (Clarke) da economia, em que a “sociologização do modelo neoclássico” (Sparsam) restringe e preserva a um só tempo a validade do seu conceito correspondente da economia, ocupando-se de preenchê-lo com estofos situacional, empírico, cultural-normativo, institucional e assim por diante. A consequência derradeira é que o “capitalismo, como objeto de investigação, deslizou no vazio entre a teoria econômica e as esferas de competência da sociologia” — a rigor, “perda do objeto” (Henning, 2005, p. 190-1). Trata-se de uma perda do objeto semelhante àquela que, com respeito ao conceito de sociedade, verificamos na primeira parte deste trabalho com foco nas controvérsias sociológicas e filosóficas em que interveio Adorno. Nesse encontro entre duas perdas, revela-se por caminhos diferentes que a dissolução dos conceitos de sociedade e valor se alimentam reciprocamente na ofuscação do capitalismo como objeto.

Autodiferenciação da cultura teórica marxista

Como dissemos, não é apenas a ciência econômica que fazia parte do contexto de formação da *nova leitura*, mas igualmente um esforço de revisão do marxismo. Nesse particular, deve-se observar preliminarmente que, com mais de um século de tradição, o termo “marxismo” hoje se revela mais como um *slogan* de pertencimento grupal do que como uma linha coerente de pensamento e de orientação prática. Retrospectivamente, do ponto de vista da história das ideias, ele evocaria antes um período mais ou menos específico da recepção do pensamento de Marx. Mas essa percepção mesma é resultado de uma reflexão sobre sua história de formação e desenvolvimento, percepção essa que

tem como um de seus pontos de inflexão o movimento de reapropriação da teoria de Marx a partir anos 1960.

Na esteira desse movimento, do qual a *nova leitura* frankfurtiana foi um dos principais protagonistas, assistiu-se nas últimas décadas ao surgimento de uma nova literatura que tem se esforçado em fazer um balanço dos princípios gerais de constituição, diferenciação e evolução das significações assumidas pela teoria de Marx ao longo do tempo e em determinados contextos. Assim, quanto à crítica da economia política em especial, de acordo com a proposta de Jan Hoff et al. (2006, p. 10-52), haveria três grandes ondas de recepção d'*O capital*.

1. Na primeira, tratou-se da construção do vínculo entre *O capital* e o movimento de trabalhadores. No centro dessa recepção esteve, por exemplo, o legado interpretativo de Engels.
2. Na segunda, o interesse residia na formulação de uma saída para a crise em que o marxismo se havia enclacado, qual seja: a cisão do movimento proletário entre bolchevismo revolucionário e socialdemocracia, aquele resultando, por vias tortuosas, na imposição de formas autoritárias de socialismo, de um lado, o último marcado por uma orientação reformista, de outro. Ante o beco sem saída da alternativa, a tarefa consistia em reabrir o horizonte abafado do presente capitalista. Nesse contexto, a prática teórica assumiu com frequência a forma da reconstrução das teorias de Marx — daí esse período ser reconhecido também como fase reconstrutiva.
3. No momento atual, o objetivo seria elaborar um pensamento crítico voltado à superação da dominação num contexto em que os movimentos mundiais socialdemocrata e comunista fracassaram. Em vista disso, o trabalho teórico envolveria a crítica tanto às configurações políticas do marxismo oficial do século XX como a suas concepções propriamente teóricas, o que asseguraria o desenvolvimento argumentativo e autocrítico de uma pluralidade de posições que reivindicam Marx.

Seguindo as pistas da literatura contemporânea sobre o assunto, vejamos brevemente então que elementos básicos caracterizam a primeira fase. Em *Marx Global*, extenso panorama internacional da pesquisa sobre Marx desde 1965, Hoff (2009) vê no primeiro momento da recepção da teoria de Marx a constituição de uma “visão de mundo’ fechada”, que, sob as insígnias do marxismo-leninismo, formaria o núcleo duro

do materialismo histórico e dialético.⁸⁰ Em trilha semelhante, Michael Heinrich (2002) falava em *marxismo como visão de mundo* [*Weltanschauungsmarxismus*], antípoda “do empreendimento marxiano de uma *crítica* da economia política”, que “se diferencia fundamentalmente do marxismo como *visão de mundo* iniciado com o *Anti-Dühring* de Engels (cuja influência sobre a recepção da teoria de Marx dificilmente pode ser superestimada)” e das formulações condizentes de Kautsky e Lenin, que, convertidas em doutrina oficial, resultaram nas “platitudes das diversas formas de marxismo-leninismo.”⁸¹ Como visão de mundo pretensamente uniforme, o marxismo designaria desde antes da primeira guerra algo como um conglomerado de ontologia materialista, conceito afirmativo e determinista de progresso, encapsulados em fórmulas de propaganda e agitação dos partidos.

O assim chamado *Weltanschauungsmarxismus* é decerto bastante vasto, parecendo incluir também a noção de *marxismo tradicional* proposta por Moishe Postone (2003, p. 7) em seu *Tempo, trabalho e dominação social*, publicado em 1993, que o definiu como um tipo de concepção comum a todas as “abordagens que analisam o capitalismo do ponto de vista do trabalho e caracterizam a sociedade, essencialmente, em termos de relações de classe, estruturadas pela propriedade privada dos meios de produção e por uma economia regulada pelo mercado”, que reduziriam a dominação social àquela das classes e, assim, à exploração, interpretando finalmente a contradição entre relações sociais capitalistas e forças produtivas como uma contradição entre propriedade privada, de um lado, e produção industrial, de outro, de modo que o socialismo transpareceria como propriedade comum e planejamento econômico da base industrial dada. No essencial, o alvo principal de Postone era a “concepção trans-histórica de trabalho” (idem) promovida pelo chamado marxismo tradicional e seu conceito truncado de emancipação.

No esquema construído por Ingo Elbe (2006, p. 52-71), as fases da recepção de Marx compreendem aquela da formação do *marxismo* como tal (ou do *engelsismo*, como

⁸⁰ Hoff faz lembrar o fatídico estandarte de Lenin (1977, p. 3): “A doutrina de Marx é todo-poderosa porque ela é verdadeira. Ela é fechada e harmônica em si mesma, ela fornece aos seres humanos uma visão de mundo unitária.”

⁸¹ Lucio Colletti (1972, p. 62) argumentou, no final dos anos 1960, que foi no contexto da Segunda Internacional que se consagrou “a completa identificação do pensamento de Marx com o de Engels (na forma acrítica na qual eles ainda são recebidos)”, em que a obra filosófica do segundo — que propunha teses cosmológicas gerais, uma filosofia da natureza, uma ontologia da matéria a ser aplicada ao estudo da história e das sociedades — consolidou-se como filtro para a leitura dos textos de Marx. Colletti cita a afirmação representativa do marxista austríaco Max Adler de que o mérito de Engels residia em ter liberado o marxismo da “especial forma econômico-social” na obra de Marx, “expandindo seu escopo para as dimensões de uma *visão de mundo*.” (idem)

ele prefere), do chamado *marxismo ocidental* (que inclui, sob certos aspectos, a teoria crítica) e da *nova leitura* em sentido lato.⁸² A interpretação propriamente marxista assumia uma identidade teórica entre Marx e Engels, sendo formada por três orientações fundamentais: a) tendência ontológico-determinista, b) interpretação historicista do método de apresentação da crítica marxiana da economia e c) concepção instrumental de classe do Estado.

Expoente da primeira tendência, Engels (MEW 20, p. 44) sustentou em seu *Anti-Dühring* que a “concepção materialista da natureza” não é “nada mais do que a simples apreensão da natureza tal como ela se apresenta sem elementos alheios”, em que a perspectiva de uma mediação prática e social do objeto se reduziria a um realismo ingênuo como fundamento da teoria do reflexo, posteriormente difundida por Lenin. No texto sobre Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, o conceito de *Naturwüchsigkeit*, que designa algo como um desenvolvimento natural-espontâneo, é positivado na forma de “leis gerais de movimento” do “mundo exterior” (MEW 21, p. 293), perdendo seu teor crítico-negativo por meio do qual se visava, como no conceito de segunda natureza, a superação de leis sociais autonomizadas. Por fim, o conceito de prática social, a cujo estudo Marx atribuía a solução dos mistérios e misticismos da teoria, é reduzido por Engels à ciência experimental calcada na indústria. Essas concepções tiveram por corolário um conceito evolucionista de progresso, uma metafísica da destinação revolucionária, a diluição do conceito de ideologia em consciência em geral e o socialismo como visão de mundo proletária triunfante. Por isso, como Hoff notou em seu livro, a crítica marxiana da economia política era transformada numa doutrina econômica proletária. De fato, Engels teria facilitado esse caminho quando, em sua recensão de *Para a crítica da economia política* (1859), de Marx, afirmou que “se aplica aqui o desenvolvimento de uma visão de mundo que era mais materialista do que todas as anteriores”. (MEGA² II.2, p. 250)⁸³

Sobre a interpretação historicista da crítica de Marx, cujos problemas específicos examinaremos mais detidamente no próximo capítulo, cabe aqui apenas mencionar que Engels teria difundido uma compreensão lógico-histórica da apresentação crítica das categorias da economia política. Nessa interpretação, canônica até os anos 1960, a

⁸² Para Elbe (2006, p. 63ss), essas fases compreendem um “processo de aprendizagem interno ao marxismo” pelo qual seria preciso passar para se chegar a uma leitura diferenciada da obra de Marx.

⁸³ É interessante contrastar o entendimento do materialismo marxiano em Engels e Adorno. Enquanto para o primeiro o materialismo de Marx seria mais materialista, uma diferença de grau, para o segundo ele é de natureza diferente em relação à tradição.

apresentação descreve a história da evolução da economia em geral, “somente despojada da forma histórica e de contingências perturbadoras.” (MEW 13, p. 475) Assim, a sequência lógica das categorias é compreendida como uma sucessão empírica, de modo que a sequência mercadoria-dinheiro-capital, na teoria do valor de Marx, era vista como uma evolução fática.

Essa construção engelsiana, contudo, recebeu a colaboração decisiva de outros personagens. Em seu estudo sobre Kautsky e a formação do marxismo — livro que, publicado originalmente em 1986, integra a literatura estimulada pela *nova leitura* —, Jukka Gronow (2015) mostrou em detalhe como a interpretação historicista conformou a teoria do capitalismo de Kautsky, que não teve um papel menor, ao lado de Engels, na configuração do marxismo como doutrina a ser popularizada no movimento de trabalhadores. Gronow demonstrou que a tradição marxista, nesse contexto, admitia como dada a ideia de que se havia instituído uma nova fase do capitalismo com a formação dos monopólios e a consolidação do imperialismo. Esse novo estágio do capitalismo moderno seria o ponto de chegada da história de desenvolvimento e teria sucedido à produção simples de mercadorias e ao capitalismo de livre concorrência. Por conseguinte, a teoria de Marx n’*O capital*, sobretudo sua teoria do valor, cobriria os dois primeiros estágios, mas não o último.

No entanto, a contribuição mais original de Kautsky à teoria do desenvolvimento do capitalismo teria sido a “interpretação da lei da acumulação do capital formulada por Marx no final do primeiro volume d’*O capital*”, que Kautsky tomou como “uma lei histórica e empírica” que “previa o desenvolvimento futuro do capitalismo”, na qual os teoremas da pauperização, da polarização da sociedade em duas classes e dos limites objetivos e subjetivos do capitalismo teriam sido supostamente demonstrados. (Gronow, 2015, p. 22) No final das contas, a “relação entre o estatuto conceitual da teoria do imperialismo e a análise marxiana do capitalismo não foi em geral objeto de reflexão explícita.” (idem, p. 21) O vínculo era um pressuposto nunca exposto que consolidou e organizou a primeira recepção da crítica da economia política.

Em vista desse quadro interpretativo abrangente, pode-se compreender igualmente o modo particular como a teoria do valor foi então recebida e desenvolvida. Pertencendo ao estágio pré-capitalista da suposta produção simples de mercadorias, a teoria do valor de Marx seria um prolongamento da teoria de Ricardo, no sentido de que seu interesse e objeto seriam a determinação das proporções quantitativas envolvidas nos valores relativos das mercadorias, os quais haveriam de ser decifrados como quantidades

de valor-trabalho. A forma-valor, em que se inscrevem o caráter histórico da riqueza capitalista e do trabalho abstrato, é posta em segundo plano. A “simplificação do conceito de ‘economia’”, que Colletti (1972, p. 76) considerava um traço comum a todas as tendências marxistas da Segunda Internacional, “faz com que trabalho abstrato, reificação e fetichismo se tornem conceitos problemáticos e obscuros no interior do próprio marxismo, tornando-se afinal pouco úteis para uma teoria crítica do capitalismo.”

Contudo, segundo aquela recepção clássica, na medida em que o capitalismo moderno, monopolista e imperialista, teria passado a operar não por supostas equações quantitativas de valor-trabalho intrínseco, mas por custos de produção, taxas de lucro e cientificização do processo de produção mediados por empresas monopolistas, as categorias de trabalho abstrato e valor teriam no fundo perdido sua referência empírica. Uma das estratégias para resguardar tais categorias básicas da teoria do valor foi transformá-las em dispositivos metodológicos por meio dos quais a teoria se aproximaria da realidade. Nesse caso, segundo ainda o juízo de Colletti (idem, p. 80), o “‘trabalho abstrato’ permanece, em última análise, essencialmente uma *generalização mental*”, o valor reduzido a uma “fórmula mental” ou uma “hipótese científica”, na formulação de Bernstein lembrada na mesma passagem pelo filósofo italiano.

Com a entrada em cena daquilo que passou a ser conhecido por marxismo ocidental, entretanto, assistiu-se a uma pluralização e à autodiferenciação do marxismo e da recepção de Marx que, em algumas versões, questionava certos pilares do cânone. Em seu contexto, surgem as primeiras críticas à unidade Marx-Engels, à dialética da natureza e à ontologização do materialismo histórico — críticas que se acham, por exemplo, na feliz objeção do jovem Lukács marxista à redução da prática emancipatória à ciência industrial-experimental em Engels.

Apesar do ímpeto crítico dessa segunda recepção, muito do molde interpretativo permaneceria inabalado ou em estado permanente de ambiguidade. É o que ocorreu na recepção da crítica marxiana da economia pela teoria crítica frankfurtiana desenvolvida no Instituto de Pesquisa Social e em sua órbita. Dado o interesse deste trabalho, no que se segue, examinamos alguns aspectos daquela ambiguidade no pensamento de Max Horkheimer e Habermas, com algumas notas sobre Adorno. Com isso, a pretensão não é de modo nenhum formar um juízo completo sobre a recepção da teoria marxiana pela teoria crítica frankfurtiana e muito menos sobre a natureza própria dos trabalhos desses autores, o que exigiria um trabalho diferente. Nas linhas abaixo, portanto, a intenção é

apenas destacar, seletivamente, elementos com que a teoria crítica haveria de ser legada à reflexão posterior sobre Marx no contexto de formação da *nova leitura*.

Nas historiografias sobre a teoria crítica frankfurtiana, é comum vê-la caracterizada por certo distanciamento do marxismo e mesmo de Marx.⁸⁴ Com frequência, a incorporação da teoria psicanalítica de Freud, a atenção sociológica — tanto à teoria social quanto à pesquisa empírica — e o adensamento da reflexão filosófica e crítica sobre a cultura são lembrados como traços que particularizam a orientação dos trabalhos daquele grupo de teóricos. Entretanto, sob certos aspectos, como indicaremos a seguir, o distanciamento aludido é por vezes superestimado, embora não raro se acham ali rotas desviantes sobre um eixo comum. Esse é o caso de boa parte do pensamento de Horkheimer.

Em seu notável estudo sobre a recepção da teoria de Marx e do marxismo por Horkheimer até os anos 1940, Hans-Joaquim Blank (2005)⁸⁵, em cujo trabalho nos apoiamos significativamente, demonstrou de maneira detalhada e filologicamente rigorosa que o pensamento de Marx é interpretado e incorporado pela teoria crítica inicial à sombra do *corpus* marxista então constituído, ora combatido, ora reelaborado, ora enfim reproduzido.⁸⁶ Vejamos alguns desses pontos mais de perto.

No seminal “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937), Horkheimer (HGS 4, p. 181) escreveu que na base da segunda se encontra um “comportamento crítico”. O comportamento que define a teoria tradicional, segundo o ensaio, formula hipóteses, classificações e diretrizes cuja execução reproduz, no interior da divisão do trabalho dada, a ordem social existente como mera exterioridade: “em regra, pertence ao indivíduo assumir as determinações básicas de sua existência como preestabelecidas e esforçar-se por cumpri-las.” (idem) Já o comportamento crítico opera antes de tudo uma autorreflexão sobre si mesmo e sua posição, a consciência teórica apreendendo a condicionalidade da sua separação em relação ao objeto e seu contexto: “A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos assumem como naturais as barreiras

⁸⁴ A essa altura, a literatura clássica sobre a matéria já se acumula a perder de vista. A esse respeito, o livro *A imaginação dialética*, publicado por Martin Jay em 1973, é a reconstrução mais representativa daquele ponto de vista.

⁸⁵ Para uma abordagem mais extensa, veja-se também o livro de John Abromeit (2011).

⁸⁶ Nas linhas a seguir, destacamos apenas, e seletivamente, alguns aspectos problemáticos nas fronteiras do nosso assunto. De fato, a recepção das ideias de Marx por Horkheimer é multifacetada e mostra uma apropriação que, do ponto de vista dos personagens principais da *nova leitura*, é mais positiva do que negativa. Ver, por exemplo, Backhaus (2000, p. 13-60), que enfatiza, entre outros méritos, a percepção pioneira que Horkheimer tinha da centralidade da noção marxiana de apresentação para a teoria crítica frankfurtiana. Nas considerações seguintes, portanto, procuro trazer à luz dimensões dessa recepção que foram negligenciadas pela própria *nova leitura*.

preestabelecidas à sua atividade, é eliminada na teoria crítica”, com o que a condição da divisão do trabalho e entre as classes se revela como uma “função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planificada e a objetivos racionais.” (idem) Portanto, o comportamento crítico é duplamente constituído. Do lado do conhecimento, autorreflexivo, os sujeitos tomam consciência de que “este mundo não é o seu, mas sim o mundo do capital”, o que conduz em seu verso à orientação prática e emancipatória, na medida em que o “reconhecimento crítico das categorias dominantes na vida social contém ao mesmo tempo a sua condenação.” (idem, p. 181-2)⁸⁷ Em nota, Horkheimer acresceu que o estatuto crítico nesse comportamento não remonta à crítica da razão, mas à “crítica da economia política”, em que se encontra “uma propriedade essencial da teoria dialética da sociedade.” (idem, p. 180, nota 14)

Ao vincular o teor do comportamento crítico à crítica da economia política, Horkheimer parecia sugerir que os escritos maduros de Marx que a elaboram constituem sua referência principal. Contudo, e aqui se começa a puxar o fio de um novelo embaraçado, os principais textos em que Horkheimer presumia encontrar os fundamentos teóricos do seu programa não eram o *Para a crítica da economia política* nem *O capital*, mas antes as descontínuas anotações sobre Feuerbach transformadas editorialmente em texto na “Ideologia alemã” e certos escritos tardios de Engels. Esse o achado de Blank que interessa esquadrinhar com atenção.

Entre 1920 e 1926, o que se pode constatar, ainda de maneira pouco definida, é um interesse pelo chamado materialismo histórico. A partir de 1927, variando o tom com relação às preleções até então sobre história da filosofia alemã e a filosofia contemporânea, Horkheimer volta sua crítica às filosofias idealistas em geral. Na ocasião se opondo particularmente ao intuicionismo de Bergson e às ciências do espírito, ele afirmou que a filosofia já não podia extrair de si mesma o material do conhecimento da realidade, mas passava a dever seu estímulo às ciências — entre as quais não apenas a física, conforme a voga, mas também a psicologia e a economia política (HGS 9, p. 15). Assim, em vez da altissonância com que a filosofia presumia deduzir o curso e as leis da história, devia-se partir das ciências que se ocupavam do processo vital e das formas de intercâmbio empiricamente verificáveis, pois, na medida em que “os seres humanos

⁸⁷ Nessa passagem, Horkheimer faz uma afirmação que será de grande relevância para Adorno: “Assim, as categorias econômicas de trabalho, valor e produtividade são válidas para ele [o pensamento crítico] tal como elas valem nessa ordem, [pensamento crítico esse] que considera toda interpretação diferente como mau idealismo.” (HGS 4, p. 182)

configuram seus relacionamentos, suas relações efetivas, sob as quais eles vivem, eles modificam também suas representações metafísicas, suas ideias religiosas e filosóficas.” (idem) No entanto, tal formulação, nesse grau de generalidade, não evidencia ainda a posição fundamental da “Ideologia alemã” no programa inicial de Horkheimer — exceto talvez, precisamente, pelo grau de generalidade.

Uma evidência mais específica seria fornecida pela crítica de Horkheimer não publicada ao *Materialismo e empiriocriticismo*, de Lenin. Nas palavras de Horkheimer, recuperadas por Blank (2005, p. 60) em texto disponível no *Max-Horkheimer-Archiv*, “Lenin trata do empiriocriticismo e de todo o idealismo subjetivo de maneira inteiramente isolada como teoria filosófica, sem procurar apreendê-la efetivamente a partir dessa prática”. Na caracterização que Alfred Schmidt (HGS 11, p. 421) fez dessa crítica de Horkheimer a Lenin, este teria construído uma “teoria do reflexo” na “forma mais ingênua”, de modo que, “como marxista, Lenin se satisfaz em contrapor ‘abstratamente’ às visões de Mach e seus alunos russos os seus próprios dogmas sobre a matéria, o tempo e o espaço, que ele vê confirmados pelo realismo ingênuo difundido então nas pesquisas naturais”. De acordo com essa leitura, para Horkheimer, o que teria faltado a Lenin foi conduzir suas objeções na forma da “crítica da ideologia” (idem), interpreta Schmidt, cujo significado Horkheimer esclarecia com uma citação da “Ideologia alemã” no final do manuscrito, em que se lê:

Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. [...] Também as formações nebulosas no cérebro dos homens são suplementos necessários de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. (Marx/Engels, 2007, p. 94, trad. modificada)

Se essa passagem da “Ideologia alemã” esclarece o procedimento crítico correto para Horkheimer entre os anos 1920 e 1930, então é difícil afastar a impressão de que ele compartilhasse com os jovens Marx e Engels de meados dos anos 1840 uma concepção em larga medida empirista do conceito. Também fica em aberto se assim o teorema de base e superestrutura pode ser evitado. Diante disso, pode-se legitimamente suspeitar que essas formulações bastante gerais forneceriam apenas uma diretriz para guiar uma exposição em aula, não representando a verdadeira avaliação que Horkheimer tinha do assunto. Todavia, o mesmo entendimento se verifica em textos publicados na primeira

metade dos anos 1930. No ensaio “História e psicologia”, publicado na revista do Instituto em 1932, pensa-se a “teoria correta” como “espelhamento [*Spiegelung*] da estrutura dinâmica da história”, de modo que com os conceitos da “teoria econômica da história” — a concepção materialista na “Ideologia alemã” — se teria almejado “espelhar a dinâmica histórica em sua forma mais determinada possível” (HGS 3, p. 54, 58), embora Horkheimer quisesse evitar, ao mesmo tempo, uma visão conclusiva da totalidade. Também no ensaio “Teoria tradicional e teoria crítica” encontramos construções afins. Numa nota, por exemplo, Horkheimer sugeria conexões imediatas entre “formas de juízos e os períodos históricos”, de sorte que o “juízo categórico é típico da sociedade pré-burguesa”, ao passo que as “formas hipotética e disjuntiva de juízo pertencem particularmente ao mundo burguês”. (HGS 4, p. 201, nota 19)

Nesse tipo de vinculação imediata entre história e categorias lógicas, parece que o problema, em Horkheimer, não está exatamente na relação de reflexo entre ser e consciência, mas na construção deficiente da mediação. Diferentemente do conhecimento obtido pelas ciências naturais, o qual se deve à regularidade e permanência dos processos que elas investigam, a prática real dos sujeitos empíricos, ao alterar seu mundo objetivo, altera aquela relação mesma e produz, por sua vez, configurações de conhecimento diferentes. Em certo sentido, Horkheimer lançava a quinta das teses sobre Feuerbach contra marxistas como Lenin, que, restrito ao materialismo contemplativo anterior, não teria apreendido “o sensível como atividade *prática*.” (Marx, 2007, p. 534)

Por consequência, de acordo com a reconstrução de Blank (2005, p. 49), pode-se dizer que a “Ideologia alemã” formava àquela altura a “base teórica e metodológica mais importante para o enfrentamento crítico da filosofia moderna e contemporânea realizado por Horkheimer, tal como se vê nos ensaios da *Zeitschrift für Sozialforschung*.”⁸⁸ Mas se a tese procede — e as evidências, se não são exaustivas, não deixam de ser fortes —, então quando Horkheimer associou a teoria crítica à crítica marxiana da economia política, ele na verdade a compreendeu por meio do materialismo dos jovens Marx e

⁸⁸ Entre os muitos méritos de Blank, não é menor a precisão com que ele data o desenvolvimento da recepção da teoria de Marx por Horkheimer. Ao mostrar, por exemplo, que Horkheimer incorporava o materialismo da “Ideologia alemã” como fundamento do programa da teoria crítica desde 1926-7, ele lembra que o acesso ao manuscrito de Marx e Engels foi facilitado no âmbito do Instituto em Frankfurt e apresenta evidências de que Horkheimer conhecia o texto na ocasião. Ele explica, além disso, como se chegou à confusão de que a data da publicação do manuscrito passou a registrar o ano de 1928, quando o texto na verdade havia sido publicado já em 1926, ano a partir do qual as referências a ele começaram a ser mais frequentes nos escritos de Horkheimer (explicitamente nos materiais não publicados, muito implicitamente, mas de fácil reconhecimento, nas publicações).

Engels segundo os fragmentos sobre Feuerbach da “Ideologia alemã”. Esse mal-entendido não é desprovido de consequências para o quadro que estamos examinando.⁸⁹

Em outro contexto, ao comentar as interpretações objetivistas da teoria do valor de Marx que a reduzem a uma versão da doutrina clássica do valor-trabalho, Backhaus nota que, com o foco correspondente na determinação quantitativa do valor, dissolve-se a problemática do valor como forma social reificada e, com isso, a essência do fetichismo da mercadoria. Para ele, o motivo desse equívoco consistia em que alguns tomam “algumas frases do capítulo do *Capital* sobre o fetiche e as interpretam conceitual e, no mais das vezes, também terminologicamente à maneira da *Ideologia alemã* — um manuscrito no qual Marx e Engels desconheciam o significado da teoria do valor-trabalho.” (Backhaus, 1997, p. 46) De fato, se a crítica da economia política se inicia, n’*O capital* e no *Para a crítica da economia política*, com a exposição da teoria do valor, e se toda essa teoria está ausente do materialismo histórico da “Ideologia alemã”, supor uma unidade imediata entre os dois textos é bastante problemático.

Mas essa confusão revela ainda outra camada da recepção de Marx por Horkheimer, a saber: a centralidade da tarefa de demarcar materialismo histórico e idealismo, o que prometia superar o enquadramento meramente filosófico das correntes, tal como argumenta o ensaio “Materialismo e metafísica” (1933). Do que vimos acima, o materialismo da “Ideologia alemã” foi um expediente muito útil a esse propósito programático. Quais são, então, os traços mais gerais que distinguem materialismo e idealismo para Horkheimer naquele momento? Nas notas preparatórias para a preleção sobre Hegel e Marx, Horkheimer esboçou o seguinte de esquema.

As leis dialéticas da lógica (unidade dos opostos, interversão de quantidade em qualidade, negação da negação) eram o primário e apenas se expressam nos acontecimentos históricos efetivos. Estes são secundários. Em Marx é o inverso. Porque a estrutura da efetividade histórica é dialética, os princípios dialéticos são válidos para a lógica. A ciência, em suas construções teóricas, deve reproduzir a vida da coisa, e a vida da coisa não é a mera expressão ou consequência das construções teóricas (tal como em Hegel). (Horkheimer apud Blank, 2005, p. 63)

Deixando-se de lado a discutível compreensão de Horkheimer sobre a filosofia de Hegel e o idealismo em geral, o que sobressai na passagem não é tão somente o impulso

⁸⁹ É importante também para uma avaliação da história dos marxismos no século XX. Recentemente, questionando como se deveria lidar com um texto que não era bem um texto — a referência são as notas sobre Feuerbach, que foram depois editorialmente reunidas —, Sarah Johnson (2022) defendeu que o estudo da parte mais célebre e, na mesma medida, problemática da “Ideologia alemã” serve acima de tudo como material para o estudo do marxismo que se consolidou no século passado.

materialista geral em direção ao solo histórico da sociedade, mas com ele o passo adicional de uma conversão direta da dialética em materialidade histórica; quer dizer, o ponto discutível não é que a dialética tenha um campo histórico e determinado de validade, nem que alguns objetos seriam contraditórios e requereriam, pois, a dialética, mas que a história fosse a dialética. Bem pesado, o ponto suscita ainda a seguinte pergunta: a referida efetividade histórica encerraria a história contemporânea ou a história como um todo? O risco envolvido no problema é o da transformação dogmática das categorias lógicas em mero espelhamento da história.

“Poder-se-ia argumentar que essas afirmações correspondem não à posição de Horkheimer e que elas se referem apenas a Marx, a quem ele de fato se refere”, comenta Blank (2005, p. 63-4), que complementa dizendo, porém, que a “isso se contrapõe o fato de que tais formulações não se encontram em Marx, mas antes em Engels, de quem ele extrai as leis dialéticas da lógica acima citadas.”⁹⁰ Com efeito, Engels (MEW 20, p. 481) escreveu que “a dialética da cabeça é apenas reflexo das formas de movimento do mundo real, da natureza e da história”, contrapondo esse tipo objetivo de dialética à “dialética subjetiva, o pensamento subjetivo”, esta última sendo apenas “reflexo do movimento por oposições que se afirma por toda parte na natureza.” Assim é que Horkheimer parecia assentir à divisão entre materialismo e idealismo sugerida por Engels, em cuja obra tardia o teórico crítico achava “o expediente mais frutífero para uma filosofia da história” (HGS 12, p. 373), referindo-se ao segundo capítulo do *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, em que Engels (MEW 21, p. 275) dividira o materialismo e o idealismo a partir do fundamento na natureza ou no espírito, respectivamente. Aparentemente, nem sempre há resistência por parte de Horkheimer à redução engelsiana do idealismo objetivo hegeliano a uma espécie de espiritualismo.

Nessa concepção, o materialismo histórico parece despontar como o único solo da ciência e da crítica, sendo a investigação empírica seu órgão legítimo — na colaboração das múltiplas ciências, o que significa que Horkheimer não subscrevia, porém, à ideia então corrente do marxismo como visão de mundo e ciência unificada —, de modo que em seu entendimento as categorias da crítica da economia tendem a se tornar designações de condições empiricamente verificáveis nos modos de produção e intercâmbio, na

⁹⁰ Essas leis são listadas nos manuscritos do espólio engelsiano publicados pela primeira vez no segundo volume da *Marx-Engels-Archiv*, sob o título de *Dialektik und Natur*. Horkheimer muito provavelmente conhecia o texto, pois, em “Materialismo e moral”, ele se referiu em outro contexto a materiais do *Anti-Dühring* que foram publicados no mesmo volume. (Blank, 2005, p. 64, nota 142)

divisão do trabalho e entre classes. Até aqui, no juízo de Blank (2005, p. 75), “o entendimento sobre Marx e a teoria marxista que se encontra nos escritos de Horkheimer daquele período corresponde a essa concepção”, de maneira tal que inovações e ambiguidades se dariam com referência a uma base mais ou menos comum na tradição.

Do que foi dito, pode-se então tirar a conclusão de que a crítica da economia elaborada por Marx não desempenhou um papel central na constituição da teoria crítica em Horkheimer? A resposta não é simples. Por um lado, como vimos, tal crítica parece acoçada pelo materialismo histórico da “Ideologia alemã” e pelos trabalhos tardios de Engels, que serviram, e não só a Horkheimer, como sedimentação doutrinal. Se o que se viu até aqui está correto, Horkheimer, um crítico da noção de visão de mundo, teria aprendido a teoria de Marx e educado o seu pensamento em textos fundantes do marxismo como visão de mundo.. Por outro lado, contudo, Horkheimer se valeu de muitas partes da crítica marxiana da economia, não obstante compreendida como uma descrição do desenvolvimento histórico. Antes de concluirmos essas considerações, pesemos a evidência mais forte do amálgama entre lógica e história em Horkheimer.

No protocolo de discussão interna no Instituto datado de 15 de abril de 1936, intitulado “O método de Marx e sua aplicabilidade à análise da crise atual”, Horkheimer diz:

As pressuposições lógicas do método de Marx designam ao mesmo tempo as pressuposições históricas do objeto. *A produção simples de mercadorias não é meramente uma simplificação conceitual, mas também um estágio histórico prévio. Mas ele pretende, com a consumação de seu sistema econômico, ter oferecido também uma análise adequada de uma época histórica.* Essa penetração de categorias lógicas e históricas é uma característica importante do método dialético. (HGS 12, p. 400, grifo meu)

Com essa interpretação, Horkheimer aderiria à leitura historicista em voga do método de exposição empregado na crítica da economia, na qual as categorias iniciais da teoria do valor teriam referência empírica em um estágio pré-capitalista. Consequentemente, o desenvolvimento das categorias ulteriores precisaria ser compreendido como espelhamento da evolução histórica, do que se segue naturalmente que, nas passagens subsequentes ao dinheiro e ao capital, se veria por fim a descrição da época histórica liberal do capitalismo concorrencial do século XIX. Horkheimer não deixaria dúvidas acerca da validade daquela unidade para o seu próprio entendimento do método da crítica da economia. No protocolo de 11 de maio de 1936, ele afirmou que “a

teoria marxiana procura espelhar de fato o curso histórico real.” (idem, p. 404) Sobre essa base, evidentemente, a hipótese da emergência da fase pós-liberal do capitalismo não teria correspondência na teoria do valor de Marx, tal como Kautsky já apontara.

No entanto, se para o Marx (MEW 23, p. 89) d’*O capital* a “análise científica” toma “um caminho oposto ao desenvolvimento efetivo”, onde estaria a fonte da leitura compartilhada por Horkheimer? Ainda entraremos em detalhe nesse assunto, no próximo capítulo, mas podemos fazer uma breve antecipação. Essa leitura se acha particularmente sintetizada no texto “Lei do valor e taxa de lucro”, publicado em fins de 1890, de autoria de Engels e que seria anexado como suplemento a edições seguintes do terceiro livro d’*O capital*. Ele escreveu ali: “Aquilo com que essa história começa, com isso se deve começar igualmente o processo de pensamento, sua continuação ulterior não sendo nada mais do que a imagem espelhada, em forma abstrata e teoricamente consequente, do curso histórico.” Aqui comparece, por exemplo, o fatídico conceito de “produção simples de mercadorias”, incorporado por Horkheimer na discussão de 15 de abril de 1936, o que levava Engels a asseverar que “a lei marxiana do valor tem validade geral, na medida em que leis econômicas têm validade em geral, ou seja, até o tempo em que ela experimenta uma modificação por meio da introdução da forma de produção capitalista.” (Engels, 2017, p. 960, trad. modificada) Assumindo essa leitura, podemos começar a entender por que Horkheimer escreveu em “Teoria tradicional e teoria crítica” que esta última procura “deduzir as complicadas relações do capitalismo liberal e, finalmente, do capitalismo de conglomerados a partir do esquema da economia mercantil simples.” (HGS 4, p. 207)

O fundamental a reter dessa leitura empirista e historicista do método de apresentação dialética, bem à maneira da “Ideologia alemã”, é que a produção simples de mercadorias é determinada como um patamar fático que sofre modificações igualmente fáticas ao longo do desenvolvimento histórico. Este era um dado elementar nos debates marxistas na virada do século XIX para o XX, o que se verifica nos escritos de Kautsky, Lenin, Hilferding e Bernstein, para mencionarmos alguns. Portanto, sob esse aspecto particular, mas não sob outros, a leitura de Horkheimer não era tão diferente do que o marxismo consolidava na forma de uma cultura teórica abrangente e em ascensão. Quando a discussão sobre os monopólios se espria, no marxismo e fora dele, e se instala no círculo da teoria crítica frankfurtiana, originando os debates sobre o capitalismo de Estado, sociedade administrada, o Estado autoritário, capitalismo tardio e pós-liberal⁹¹,

⁹¹ Para um estudo detalhado desse complexo com foco no conceito de dominação nos anos 1940, veja-se o trabalho de Ricardo Pagliuso Regatieri (2019).

fixa-se a percepção de que a apresentação crítica das categorias da economia, tal como realizada por Marx, estacou em um estágio aquém dos desenvolvimentos então contemporâneos. Na culminação do novo papel econômico assumido pelos monopólios e pelo Estado, considera-se que as modificações foram de tal modo pervasivas, que a esfera do mercado e da circulação teria sido simplesmente liquidada: “Na medida em que o mercado é eliminado, o poder do dinheiro entra em declínio”, afirmou Horkheimer em “Os judeus e a Europa” (HGS 4, p. 325).

As dificuldades se reproduzem ainda na curiosa atitude que Horkheimer assumiu no contexto do debate em torno do conceito pollockiano de capitalismo de Estado, sobretudo ante as objeções de Franz Neumann, que eram principalmente de duas ordens.⁹²

A primeira objeção de Neumann é teórica, e seu teor pode ser resumido da seguinte maneira: se não há produção para o mercado, não há mercadorias, o que no limite deve significar que não há a mercadoria força de trabalho, de modo que fica injustificado o emprego do conceito de capitalismo no diagnóstico de Pollock. A segunda é de ordem empírica e haveria de interessar particularmente à concepção de materialismo defendida por Horkheimer. Neumann ofereceu uma série evidências, que ele incorporaria em seguida em seu *Behemoth* (1942), contra o conceito de capitalismo de Estado para o caso alemão. Diante disso, Horkheimer concede ao conhecimento de Neumann sobre as relações econômicas na Alemanha nazista, mas continua a defender a construção de Pollock e sua pertinência à teoria do Instituto. Mas como conciliar atitudes tão opostas entre si? O próprio Horkheimer responde: “eu não consigo me livrar da opinião de Engels segundo a qual a sociedade tende a isso”, referindo-se ao estado de coisas que se tipificaria no conceito contemporâneo de capitalismo de Estado. Numa curiosa reversão, o diagnóstico, que deveria ser baseado na análise da vida real, ameaçava volatilizar-se em filosofia da história autonomizada em relação à pesquisa. Na verdade, parece haver aqui um deslizamento sutil entre tipo ideal e filosofia da história. “Por isso, preciso assumir que há grande probabilidade de que esse período ainda nos ameaça”, continua Horkheimer, “o que me parece justificar amplamente o valor da construção de Pollock como base de discussão para um problema atual, apesar de todas as deficiências.” (HGS 17, p. 116)

⁹² Na verdade, as objeções de Neumann à proposta de Pollock são de quatro tipos. Além da teórica e da empírica, que nos interessam de perto, há também uma metodológica, sobre o recurso a tipos ideais, e uma histórico-filosófica, que diz respeito à possibilidade de a nova ordem se perpetuar pela eternidade. (HGS 17, p. 107)

Ao examinarmos criticamente essas formulações, como dissemos, a intenção não era construir um juízo sobre o pensamento de Horkheimer e sua teoria crítica como um todo.⁹³ Na realidade, o objetivo dessas linhas era bem mais restrito, a saber, compreender determinados aspectos do estatuto da teoria de Marx em sua recepção pelo teórico crítico, com atenção especial voltada às ressonâncias que terão em contraste com a compreensão que a *nova leitura* elabora da teoria do valor em particular. Como vimos, sob certos aspectos, podem-se identificar afinidades entre o modo como Horkheimer interpretou a crítica da economia, seu método e objeto, e o cânone marxista que Engels ajudara a construir. Uma dessas afinidades girava em torno de uma leitura historicista da apresentação da teoria do valor. Mas igualmente não se deve concluir, só porque o Marx de Horkheimer talvez fosse em grande medida Engels e companhia, que o texto marxiano estaria por isso salvaguardado em sua verdade contra supostas deformações dos epígonos. A relevância das distinções, nesse caso, não visa à restituição da honra difamada da teoria de Marx, mas, em última instância, deverá servir para ajustar os critérios por meio dos quais sua teoria pode ser adequadamente avaliada e criticada. Este será um dos temas do capítulo seguinte.

No caso de Adorno, que examinamos na primeira parte deste trabalho, será suficiente indicar muito rapidamente certas ambiguidades em sua recepção da teoria de Marx, particularmente sua teoria do valor, durante o mesmo período em que Horkheimer formulou os textos analisados acima. Tal como o tratamento do assunto em Horkheimer, também aqui nos limitamos a aspectos restritos de um conjunto de textos diferente daquele que examinamos na primeira parte desse trabalho. Portanto, destaco aqui, esquematicamente, também elementos do pensamento de Adorno que Backhaus e Reichelt quase sempre ignoraram, mas que fazem parte da recepção da teoria crítica após os anos 1960.

Num quadro de referências afim ao desenvolvido primeiro por Horkheimer, Adorno, na quinta das “Teses sobre a necessidade” (1942), falava em “eliminação do mercado e da concorrência” e, na sétima tese, escreveu que, na “sociedade capitalista, produzir para a necessidade em sua forma mediada e, assim, fixada pelo mercado é um dos principais meios para forçar os seres humanos a fazer o que lhes é imposto.” (Adorno,

⁹³ Quanto à tese do fim da esfera da circulação e do mercado, ela pode ser reformulada numa versão mitigada na qual, ao inteligir modificações reais na estrutura capitalista, as análises materiais de Horkheimer conservam sua relevância e ganham precisão, conforme sugeriu Stefan Breuer (1977, p. 202, 280, nota 88).

2015, p. 232, 234) Nessa formulação, estranhamente, os meios de imposição são aqueles que haviam sido eliminados. Em “Reflexões sobre a teoria das classes” (1942), Adorno (2020, p. 259) afirmara que a “crítica da economia política indica a necessidade histórica que trouxe o capitalismo a seu desdobramento”. Mais adiante, porém, assumiu que “a crítica da economia política significa crítica do capitalismo”. (idem, p. 263) Na fase monopolista deste, o fracionamento da classe capitalista e a hierarquia gestada em seu interior — peça de uma teoria dos *rackets* — teriam instituído o “mando econômico e político não mediado dos grandes” (idem, p. 264), de modo que “o velho caráter de fetiche da mercadoria, que reflete as relações de seres humanos como relações de coisas, culmina no aspecto social total do capital.” (idem) Como qualificar essa mixórdia de afirmações opostas? Seria confortável, mas enganoso, declarar a contradição e simplesmente se recolher nela.

À primeira vista, Adorno pensava aquela culminação como um desdobramento histórico, como se se tratasse de dois tempos ou estágios diferentes, o do fetiche e o do comando — isto é, dominação por meio de coisas *versus* dominação pessoal direta. (Voltaremos a isso.) Nesse sentido, no novo estágio, teria tido fim o “episódio liberal”, dando lugar à “ditadura da elite autoproclamada”, com o que a “economia política” “desfaz-se como transitória”. (idem, p. 265) Evidentemente, se não há economia política, sua crítica não tem objeto. Essa ideia encontra eco ainda no ensaio sobre o *Fim de partida*, peça de Samuel Beckett em que Adorno enxerga a expressão do irracionalismo da sociedade burguesa em decadência que leva de roldão, com a esfera da circulação e do mercado, o espaço histórico e social sobre o qual se podia cultivar a autonomia do indivíduo, por mais ideológico que esta tivesse sido até então. A antiga fase histórica correspondia, escreveu ele no ensaio de 1958, aos “bons e velhos tempos quando uma crítica da economia política ainda podia ser escrita que tomasse a sociedade por sua própria *ratio*”, considerada agora descartada na “sucata e virtualmente substituída pelo controle direto.” (AGS 11, p. 285) Diante dessas teses, poderíamos evocar as objeções de Neumann à concepção de Pollock e questionar se o emprego do conceito de capitalismo ainda se justifica.⁹⁴

⁹⁴ Como mostrou em detalhe Breuer, os mesmos dilemas se encontram no pensamento de Marcuse, que a esse respeito se mostrava como herdeiro e aquele que teria desenvolvido a perspectiva das teorias clássicas do imperialismo: “Como essas, Marcuse viu a característica da época na substituição do ‘primado da economia’ pelo ‘primado da política’, na dissolução de todas as instâncias e instituições mediadoras como concorrência, mercado, regime parlamentar.” (Breuer, 1977, p. 174)

Em todo caso, não se pode deixar de realçar que vestígios dessa ambiguidade se perpetuam na obra posterior de Adorno. Na *Dialética negativa*, por exemplo, afirmava-se a continuidade da dominação após a queda do objeto da crítica da economia política (AGS 6, p. 317) ao mesmo tempo que se admitia, mediando e desinflationando a tese da primazia do poder, a validade do lucro como *telos* dinâmico da sociedade como um todo, o que se relaciona com um conceito enfático de capitalismo. A menos que se compreenda (mal) o lucro em termos utilitários e naturalistas, como se ele fosse sinônimo de mais-produto e apropriação privada e arbitrária de “recursos”, a afirmação simultânea da centralidade do lucro e a substituição do mercado pelo mando não indica uma contradição bem formada. Essa dificuldade teórica não pode ser contornada mediante periodização, pois esse expediente suscita de imediato a pergunta pelo que caracteriza o capitalismo e suas formas de socialização.

Em largos traços, o que se pode dizer sobre o modo como a teoria de Marx é interpretada por Horkheimer e Adorno nesse período específico é que tal teoria em ambos é submetida a uma rápida e abrangente historicização no interesse da apreensão crítica do presente. Mas, como sugerimos, as ambiguidades em Adorno continuam, embora no sentido de uma reavaliação e retomada tardia da crítica categorial da economia.

Se a ambivalência de Adorno, como documentou Braunstein (2011), experimentou aos poucos um desequilíbrio crescente em favor da crítica marxiana da economia política desde seu retorno a Alemanha, em Habermas se dá o exato oposto e se chega a uma decisão. Com efeito, Habermas procurou construir uma teoria da sociedade na qual a teoria do valor, pelo menos na versão marxiana, passava então aos arquivos do desenvolvimento histórico. O enredo da transformação operada por Habermas é revelador e pode ser ilustrado pelo paroxismo da leitura historicista com que se justifica a obsolescência daquela teoria do valor no capitalismo tardio. Antes, porém, cumpre mencionar alguns méritos inegáveis na recepção de Marx por Habermas na parte final dos anos 1950, pois aqui encontra-se um legado relevante para as discussões da *nova leitura* frankfurtiana, o que, no entanto, foi pouco reconhecido por Backhaus e Reichelt.

Na fase inicial seu pensamento, Habermas teve uma consciência precisa das dificuldades envolvidas na avaliação filosófica de uma dialética materialista. Atento na ocasião à pesquisa contemporânea sobre Marx, ele reconheceu sem rodeios a antiga unidade Marx-Engels como um problema. No *Anti-Dühring*, por exemplo, ele enxergou a confirmação de que o marxismo “foi transformado, a partir de uma teoria da revolução, em uma ontologia realista”, a cuja “cosmologia naturalista” resultante haviam contribuído

não só Engels, mas também os *Cadernos filosóficos* de Lenin. (Habermas, 2011, p. 590) Habermas aceitava a distinção, que passava a circular como resultado de pesquisas recentes, entre materialismo histórico e um materialismo monista característico dos séculos XVIII e XIX. Ele rejeitava, assim, o entendimento de que o materialismo de Marx fosse uma “explicação do mundo por excelência” e uma visão de mundo, bem como rechaçava, na esteira de Lukács antes dele, a redução engelsiana da prática revolucionária ao modelo experimental da produção industrial. (idem, p. 591-3) De maneira resoluta, Habermas sublinhava a conversão do materialismo como teoria crítica num conjunto de “leis universais de movimento e desenvolvimento da natureza, da sociedade humana e do pensamento”, que expressaria assim “uma lei ontológica que deve determinar igualmente todos os âmbitos do ser”, com o que ele contrastava o sentido da dialética já no jovem Marx, para quem “a dialética era histórica, e uma dialética da natureza, independentemente de movimentos sociais, era impensável.” (idem, p. 593) Essa avaliação, que ele esmiuçava àquela altura em recensão de contribuições recentes, constituía em sua opinião o patamar básico para toda discussão filosófica sobre o marxismo.

O retorno à forma original do materialismo histórico e seu protesto crítico contra todas as versões posteriores, vinculadas à reinterpretação e complementação de Engels, constitui hoje explícita ou implicitamente o pressuposto de toda discussão filosófica em torno do marxismo. Tal discussão se refere ao esclarecimento concernente à história da filosofia da relação de Marx com Engels. (Habermas, 2011, p. 596)⁹⁵

Nessa interpretação, a dialética não é entendida como lógica da história, mas como lógica histórica, algo que veio a ser, “com toda a contingência que isso supõe” (idem, p. 615), com o que se historiciza, delimita e desinflaciona o campo de validade da dialética. Por consequência, à luz dessa viravolta, o materialismo de Marx “não decide sobre o primado ontológico da ideia ou da matéria” (idem, p. 615-6). No corolário dessa recepção, o materialismo e a dialética são desiludidos da miragem filosófica da ontologia e da visão de mundo.

⁹⁵ Logo em seguida, na mesma passagem, Habermas defendeu que era preciso enfrentar o problema de que formulações de Marx parecem se adequar à visão de Engels. O reconhecimento de que haveria problemas de concepção da dialética em textos de Marx, e não só em suas diluições engelsianas, vai mais longe — não como execução, mas como programa — do que frequentemente se admitia até meados dos anos 1970. Mesmo na reconstrução cuidadosa de Blank e nos dois primeiros ensaios dos *Materials* de Backhaus, tem-se a impressão de que ambos enxergam apenas deturpações do pensamento original de Marx, o que, como veremos, é enganoso. O fato é que, para Habermas (2011, p. 598-605) naquele momento, no universo marxiano há tanto condescendência quanto crítica à deriva cosmológica da dialética.

Contudo, na nota complementar de 1971, acrescida ao balanço original de 1957, Habermas comentou que, nesse intervalo, a situação das discussões e da pesquisa em torno de Marx havia se modificado completamente. A principal razão que ele aduz é o deslocamento do foco na discussão filosófica para um “interesse sistemático em Marx e na teoria marxista da sociedade”, cuja “respectiva literatura” mencionada por ele parece aludir justamente às publicações que marcam as experiências do que se denominaria depois a *nova leitura de Marx*. Todavia, embora Habermas escrevesse que esse interesse sistemático por economia política “não é trivial” (Habermas, 2011, p. 439)⁹⁶, ele nunca confrontaria essa nova literatura com a mesma seriedade com que enfrentou a discussão filosófica dos anos 1950 em diante.

Em vista desse estado de coisas, pode-se levantar aqui a seguinte hipótese para entender a negligência de Habermas acerca da nova literatura. De um lado, desde o começo da década de 1960, ele parecia já convencido por diferentes orientações teóricas, ou paradigmas, quando a nova literatura passou a circular e dar frutos. De outro, simultâneo, o que se pode encontrar em seus escritos em termos de justificação para não se ocupar daquele interesse não trivial concerne à crítica da validade da teoria marxiana do valor. Sem poder examinar o primeiro aspecto, que nos extraviaria de nosso caminho, interessa caracterizar brevemente o segundo, isto é, a crítica que ele dirige à teoria do valor.

No ensaio “Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica”, publicado em 1963 em *Teoria e práxis*, Habermas desenvolve inicialmente sua crítica da teoria do valor marxiana por meio de um exame da suposta lei da queda tendencial da taxa de lucro. Quanto a isso, ele observou que não havia demonstração rigorosa da taxa em que a economia de trabalho corresponderia ao aumento da composição orgânica do trabalho. Quer dizer, a relação entre determinação quantitativa de valor e aumento da produtividade seria indeterminada: “Não basta simplesmente designar de modo impreciso as máquinas que permitem reduzir o trabalho como pertencente às categorias do capital constante.” (Habermas, 2011, p. 394) No fundo, a objeção assinalava que tal lei não é lei nenhuma,

⁹⁶ Em sua avaliação, surgiu ali pela primeira vez na República Federal Alemã “uma pesquisa orientada em termos marxistas” que “era capaz de concorrência”; o fato de que, antes disso, ela só existisse fora da “comunicação usual e, por isso, altamente dogmatizada” indica a riqueza pública das discussões teóricas que emergiam na ocasião. Essa situação, porém, sofreria uma rápida deterioração em seguida com o enfraquecimento do movimento estudantil e a formação subsequente dos chamados *K-Gruppen*. Diremos ainda uma palavra ou outra sobre o assunto. Em todo caso, Habermas reconheceu, a meu ver com acerto, que a “função estimulante” e “catalisadora” para essa “virada na Alemanha” se devia “à chamada Teoria Crítica.” (Habermas, 2011, p. 435)

que haveria divergência entre duas quantidades, a dos valores e a dos ganhos reais resultantes da composição modificada. Para corrigir a não identidade, Habermas recorreu então à condição auxiliar, emprestada de Joan Robinson, segundo a qual a queda da taxa de lucro pode ocorrer quando o capital por trabalhador aumenta mais rapidamente em relação à taxa de avanço do conhecimento técnico, cuja introdução efetiva explicitaria um adicional de valor do capital constante. Esse acréscimo corrigiria aquela indeterminação, ajustando a não identidade entre as grandezas. Por consequência, a teoria do valor deveria incluir o trabalho que, não sendo “propriamente produtivo, é empregado para elevar o grau de produtividade do trabalho.” (idem, p. 394)

Habermas extrai da consideração acima um argumento que explicaria o “desenvolvimento científico das forças técnicas de produção como possível fonte de valor”, que ele supõe encontrar numa versão tida por revisionista nos *Grundrisse* e que Marx depois teria abandonado. Habermas cita a seguinte passagem.

Na medida em que se desenvolve a grande indústria, a criação da riqueza real se torna menos dependente do tempo de trabalho e do *quantum* de trabalho empregado do que do poder dos agentes que são colocados em movimento durante o tempo de trabalho, e o próprio movimento não está por sua vez em nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção, mas depende do estágio geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da utilização dessa ciência sobre a produção. (Marx, 2011, p. 394-5)

Mas aqui começam as dificuldades. De saída, pode-se perguntar se a conclusão que Habermas tira desse trecho condiz com o argumento de Marx. Nele, Marx se refere explicitamente à *riqueza real*, e não à *riqueza de valor*, a forma especificamente capitalista da riqueza social. Em virtude da leitura feita por Habermas, que confunde a distinção, é fácil perceber por que ele entende que, “sob os pressupostos clássicos da teoria do valor-trabalho” — ele pensa Marx como seu continuador —, “não cabe explicar satisfatoriamente o crescimento factual do valor”. (idem, p. 397) Habermas supõe que a teoria do valor de Marx compartilharia com a ciência econômica a pretensão de explicar a formação quantitativa dos preços. Como ele assumiu que a desigualdade concernia a duas quantidades reais, valor e preço, ele era levado a defender que deve haver uma fonte adicional de valor, um “trabalho produtivo de segunda ordem” (idem), definido nos trabalhos científicos de racionalização. Nesse caso, “as condições de equilíbrio da lei do valor só valeriam para um estágio dado das forças técnicas de produção.” (idem, p. 397-8) Aqui, à espreita, a noção de produção simples de mercadorias e o conceito de equilíbrio

econômico. Como se trai já na terminologia empregada, Habermas confunde, *malgré lui*, valor de uso e valor, retrocedendo a uma noção naturalista de produtividade. Por isso, a ideia de que o trabalho que põe valor é trabalho produtor de *mercadorias* tende a ser dissolvida numa representação tecnológica e utilitária do produto social. Nessa confusão, ele projeta nos *Grundrisse* a tese de uma produção automatizada na qual “a criação de valor foi transferida do trabalho imediatamente produtivo para a ciência e a tecnologia” (idem, p. 398).

Assim, nos *Grundrisse*, onde Marx especulara sobre a contradição explosiva entre o desenvolvimento científico de maquinaria que secreta trabalho do processo produtivo, de um lado, e o estreitamento da fonte de valorização, de outro — uma reflexão sobre a crise do modo de produção capitalista e o horizonte emancipatório no qual a riqueza e sua produção não seriam definidas pelo tempo de trabalho —, Habermas enxergou, ao contrário, necessidade de reatualização científica e expansão do conceito de valor para novas fontes. Onde os *Grundrisse* tatearam uma contradição insolúvel do modo de produção capitalista, Habermas buscou um ajuste para restituir a identidade perdida.

Mas de onde provém a interpretação tecnológica de produção e riqueza em Habermas e seu esforço de corrigir a contradição? Ao que parece, ela decorre do problema de verificação empírica e quantitativa da teoria. Novamente, ele se apoiava em Robinson, cuja preocupação transparece na citação feita por ele de uma passagem de *An Essay on Marxian Economics*: “O problema de encontrar uma medida de rendimento real [...] não é resolvido por seu cálculo em termos de *valor*, pois a taxa de troca entre *valor* e rendimento se altera constantemente.” (Robinson, 1966, p. 19-20) A afirmação, em si mesma verdadeira, pressupõe contudo que a tarefa da teoria do valor de Marx fosse determinar quantitativamente preços e rendas. Com base nisso, Habermas afirmaria:

Em primeiro lugar, a convicção desempenha um papel, como se tivesse sido provado que o capitalismo regulado pelo Estado enfrentasse problemas de valorização fundamentalmente insolúveis. Marx havia deduzido sua teoria da crise a partir de suposições básicas da teoria do valor-trabalho. Eu não conheço nenhuma investigação empírica do sistema econômico atual que se baseie numa aplicação da teoria do valor-trabalho. Devemos deixar sua validade em aberto. (Habermas, 1968, p. 9-10)

Diante do mesmo problema, para se obter uma explicação econômica empiricamente adequada, escrevia Robinson — esta passagem, porém, não é incluída por Habermas — que é “mais convincente dizer que tanto o capital como também a aplicação

da ciência na indústria são imensamente produtivos.” (Robinson, 1966, p. 19) Desperta aqui nada menos do que a vetusta teoria dos fatores da produção, segundo a qual o capital, entre outros fatores, faz sua contribuição particular ao agregado de riqueza. Se é assim, os capitalistas estão também justificados em levantar a pretensão de remuneração do seu investimento: o lucro se torna uma espécie legítima de salário do capitalista.⁹⁷ Variando a argumentação, esse tipo de concepção levará Habermas à conhecida formulação de “Técnica e ciência como ‘ideologia’”:

Técnica e ciência se transformam na primeira força produtiva, com o que caem as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho. Já não faz sentido contabilizar as contribuições do capital para investimentos em pesquisa e desenvolvimento na base do valor da força de trabalho desqualificada (simples), uma vez que o progresso técnico-científico se transformou em uma fonte independente do mais-valor, diante da qual a fonte do mais-valor considerada exclusiva por Marx — a força de trabalho dos produtores imediatos — tem cada vez menos importância. (Habermas, 2014, p. 108, trad. modificada)

No que interessa ao nosso propósito de caracterizar o entendimento sobre a teoria do valor na órbita da teoria crítica, é importante reter que, como mostra a natureza do argumento acima, Habermas decide a ambiguidade que vivia ainda nos trabalhos de Horkheimer e Adorno. Essa decisão é tomada no tribunal de uma razão diagnóstica empiricamente lastreada. Desse ângulo, as categorias da economia não são objeto de investigação crítica, mas são assumidas como dadas no interesse de uma atualização histórica. De fato, ao retomar as objeções de Robinson à teoria do valor de Marx, Habermas opera, tacitamente, uma modificação da natureza do argumento original da economista. Afinal, que tipo de argumentação encontramos quando lemos os textos de Robinson citados por Habermas?

Em Robinson, as objeções são essencialmente teóricas e científicas, e a teoria do valor para ela nunca foi, em qualquer estágio do desenvolvimento capitalista, uma teoria correta: “Qualquer que seja o sentido íntimo que a concepção de valor possa ter tido para um aluno de Hegel, para o leitor inglês moderno ele é puramente uma questão de definição.” (Robinson, 1966, p. 3) Em outro lugar, ela afirmara que, em “seu conceito de valor, estão concentrados todos os elementos místicos das ideias de Marx que lhe deram um significado bem além de seu sentido definível.” (Robinson, 1954, p. 145) Daí que ela,

⁹⁷ Sobre essa base, o que sobrevém como objeto de controvérsia é o que constituiria a distribuição justa e qual é o critério de justiça nesse contexto. Em seu ensaio *Filosofia econômica*, Robinson (1962, p. 36) escreveu que, já na discussão clássica, o problema da medida do valor “foi transformado numa justificativa moral dos lucros.”

vendo Marx em unidade com Ricardo e a teoria clássica do valor-trabalho, no que Habermas a seguia, encontrasse na do primeiro apenas um “dogma ortodoxo”, uma “crença metafísica” (Robinson, 1962, p. 34-5) que condicionava sua inaplicabilidade. É essa inutilidade operacional que a levava a rechaçar a teoria marxiana do valor.

Já na versão habermasiana, o conteúdo da objeção de Robinson é transformado numa crítica de tipo histórico. Como vimos, a incorporação da técnica e das ciências nos processos de produção minaria o solo sobre o qual se erguia a teoria de Marx, cuja aplicação, nas condições modificadas, teria perdido a validade que uma vez tivera. Por isso, com a suposição de que “as condições de equilíbrio da lei do valor só valeriam para um estágio dado das forças técnicas de produção” (Habermas, 2011, p. 397-8), tudo se passa como se o equilíbrio tivesse alguma vez sido uma premissa positiva da teoria do valor de Marx e tivesse sido uma característica real na evolução econômica. No entanto, Habermas só pôde chegar a esse julgamento com base numa argumentação de tipo totalmente diferente daquele empregado por Robinson no qual ele se baseava. O que ele realmente adiciona é a suposição, não demonstrada, de um vínculo imediato entre as categorias da teoria do valor e certas condições técnicas e empíricas.

A interpretação problemática que Habermas faz da passagem dos *Grundrisse* acima referida é, na verdade, o sintoma do *quiproquó* entre teoria e diagnóstico. Verifica-se aqui uma pressa do concreto. Em uma palavra, Habermas não se ocupa teoricamente da teoria marxiana do valor porque a história já se teria encarregado de refutá-la, tal como demonstrado, embora não historicamente, pelos economistas da hora. Nesse deslizamento, encontramos um exemplo eloquente do subterfúgio pelo qual o materialismo histórico devora a teoria, ainda que numa versão menos ingênua do que a engelsiana. A partir dessa recepção convoluta da teoria, podemos notar que o dispositivo da historicização faz assim as vezes da teoria. Mas o que explica, antes de tudo, sua força de convencimento naquele contexto? A questão não é óbvia, por mais que o expediente historicista seja com frequência igualado ao cabedal da teoria materialista. Consideremos, à guisa de exemplo, pelo menos uma ocasião em que a questão foi posta.

No contexto da teoria crítica, o problema foi enunciado com clareza no simpósio sobre Adorno realizado em 1984 em Hamburgo, em que Christoph Türcke, Claudia Kalász e Hans-Ernst Schiller se voltaram contra a interpretação do pensamento de Adorno que eles viam se consagrar entre teóricos críticos contemporâneos. Sua referência eram as conferências sobre Adorno proferidas um ano antes, em Frankfurt. O tom, como já se tornava aliás rotineiro, era o papel que a viragem habermasiana desempenhava na

incipiente construção da história interna da teoria crítica frankfurtiana. Reagindo ao arquivamento da teoria da sociedade de Adorno, particularmente, eles escreveram que

a percepção [dos conferencistas de Frankfurt] da falta de sentido em “se agarrar dogmaticamente à figura filológica da Teoria Crítica” se transforma em carta branca para espalhar sobre ela o que confirma as pressuposições das “tentativas contemporâneas de compreensão.” Subjaz a isso um *a priori* da obsolescência, no que se pode suspeitar uma orientação irrefletida mais pelos problemas decalcados do que por questões teóricas. (Turcke, Kalász, Schiller, 1984, p. 160)

A acusação mira Habermas e aqueles em seu entorno. Mas a que se deveria o assim chamado *a priori* da obsolescência, segundo o qual cada nova enunciação supõe a prescrição de uma anterior? De acordo com uma hipótese plausível, embora não exaustiva, essa orientação pode ter obtido sua força de convencimento da sedimentação das discussões sociológicas sobre a sociedade industrial que floresceram nos anos 1950, as quais organizaram um consenso mais ou menos generalizado sobre a função teórica da periodização. Aquilo que Christoph Henning denominou a “tese da sociedade industrial” — ela mesma uma “visão de mundo” “pós-ideológica” e fundamentalmente “tecnológica” — representou à época, sobre a base da difusão de estudos e metodologias empíricos, uma pletora de trabalhos dedicados à demonstração da obsolescência da teoria de Marx, encarada como um conjunto de hipóteses e previsões fracassadas em que, “depois de [se] ter interpretado o marxismo como uma filosofia da história”, aqueles “autores passaram a superá-lo nesse campo”. (Henning, 2005, p. 216-7) A meu ver, essa parece ser a orientação cujos problemas correntes seriam decalcados no *a priori* da obsolescência da antiga teoria. Além disso, o fato de que o próprio marxismo apregoava, e já bem antes da década de 1950, a teoria do valor como parte de uma teoria do desenvolvimento histórico contribuiu, ao fim e ao cabo, para legitimar aquela recepção específica.

No entanto, permanece válido que qualquer diagnóstico e periodização requer, ou pressupõe, uma teoria do objeto e de suas categorias de constituição, sem a qual o diagnóstico se reverte em mera descrição e paira no ar. “Para poder diagnosticar ‘um novo estágio do desenvolvimento capitalista’”, provocam Türcke, Kalász e Schiller (1984, p. 163), “seria necessária uma construção teórica, e não indicações àquilo que se pode ler diariamente nos jornais.” Além disso, devemos acrescentar que uma teoria crítica das categorias econômicas não é anátema ao esforço de pesquisa sobre transformações e novos fenômenos da sociedade capitalista. Essa oposição só pode existir se ambas, teoria

e pesquisa, forem consideradas como ocupando o mesmo nível de significação na construção da teoria.⁹⁸

Convém agora recolher e concluir os argumentos apresentados acima num resumo da recepção da crítica marxiana da economia pela teoria crítica frankfurtiana, sobretudo no que concerne à teoria do valor. Em primeiro lugar, procuramos indicar que há uma tendência — oscilante no caso de Horkheimer e Adorno, decidida em Habermas — a interpretar as categorias da teoria do valor como categorias empíricas. Isso levava à suposição, ligada à noção engelsiana de produção simples de mercadorias, de que o objeto daquela teoria, no primeiro capítulo d’*O capital*, seria uma relação de troca histórica pré-capitalista. Condizente com essa lógica do desenvolvimento histórico e suas respectivas fases, o fundamento da teoria do valor seria modificado pelos adventos, igualmente empíricos, do dinheiro, do capital e dos monopólios, entre outros, cuja soma salgaria o solo de validade da teoria.

Com a generalização dos monopólios, por exemplo, a teoria do valor e do capital de Marx é com frequência restringida ao estágio liberal. Essa restrição decerto tem amplitudes e sentidos distintos nos escritos dos diferentes teóricos críticos. Apesar disso, como argumentam Reinhart Köbler e Hanns Wienold (2018, p. 14, nota 18), dada a persistência da premissa da produção mercantil simples, a teoria crítica frankfurtiana “enxergou a estrutura do valor baseada no trabalho social como já falseada pelo capital, especialmente pelo capital monopolista.”⁹⁹ Sob esse aspecto, a despeito de variações e ambivalências, a teoria crítica guardava semelhanças com a recepção marxista clássica.

Ato contínuo, na resultante ameaça de conversão das relações de produção capitalistas em relação imediatas de poder — plasmadas em certa teoria dos monopólios e dos *rackets* —, os conceitos de reificação e fetichismo perdem o corte. Com efeito, se a teoria da forma-valor era a demonstração do caráter de fetiche no interior da teoria do valor de Marx, a supressão desta leva aquele consigo, do que se segue que não sabemos o que distinguiria a dominação social capitalista das dominações diretas pré-capitalistas.

⁹⁸ Nos *Grundrisse*, Marx (2011, p. 378) rascunhou que “para desenvolver as leis da economia burguesa não é necessário escrever a *história efetiva das relações de produção*.” Com efeito, se uma teoria crítica do capital é possível sem teoria do valor, essa é uma questão que não se resolve tão facilmente mediante historicização e diagnósticos.

⁹⁹ Para os autores, referindo-se aos exemplos de Kautsky, Hilferding e Ernst Mandel — mas também ao de Lukács de *História e consciência de classe*, que coloca em gradiente histórico capitalismo moderno e troca primitiva de mercadorias —, esse era um traço distintivo da recepção propriamente marxista: “*O capital*, especialmente, foi lido não como crítica da economia política, mas como análise imediata da sociedade capitalista, da qual se podia ler um desenvolvimento necessário e natural até o socialismo.” (Köbler e Wienold, 2018, p. 29-7) Na teoria crítica, se o traço historicista é por vezes preservado, não se tira, como se sabe, a mesma conclusão teleológica.

Essa indiferenciação, por sua vez, fornecerá um dos impulsos para os trabalhos de Backhaus e Reichelt.

Nas palavras com que introduziu uma conferência de seu colega Backhaus sobre a análise da forma-valor na Universidade de Konstanz em 1972, Reichelt descreveu assim o aguilhão para o trabalho de ambos:

A preocupação com problemas da análise do capital começou relativamente cedo. Em primeiro lugar, nós queríamos saber o que é efetivamente ‘reificação’. Ao mesmo tempo, em meados dos anos 1960, nós atormentávamos sistematicamente Horkheimer com essas coisas. Nós queríamos saber como elas são interpretadas no quadro da teoria de Frankfurt — uma vez que a teoria de Frankfurt se construiu explicitamente sobre tais questões — e descobrimos afinal que depois de três frases se seguiam longos silêncios... (Reichelt, 1982, p. 166)

Dois anos depois, no primeiro dos *Materialien* (1974), Backhaus (1997, p. 75) lembrou que, em Adorno (2007b, p. 93, trad. modificada), o “princípio da equivalência do trabalho social transforma a sociedade, no sentido burguês moderno, no abstrato e ao mesmo tempo no mais efetivo, exatamente como Hegel ensina com o conceito enfático do conceito.” Na visão de Backhaus (1997, p. 75), supondo nessa base vínculos a serem explicitados, os “conceitos fundamentais da Escola de Frankfurt são, dessa maneira, os conceitos fundamentais da teoria do valor”. E, malgrado todas as restrições à teoria que os diagnósticos frankfurtianos pareciam por vezes impor, Backhaus fazia questão de evocar declarações de Horkheimer no final dos anos 1960 em que este afirmara que “nós não temos nenhuma teoria econômica melhor” e que a teoria de Marx oferecia “a chave para o entendimento do presente”. (HGS 14, p. 351, 520) A mescla entre o tom à primeira vista lamentoso e a resolução quanto à centralidade da teoria encapsula a ambiguidade da teoria àquela altura. E, todavia, Backhaus escreve, citando Adorno:

“A dedução de ideologias a partir da necessidade social¹⁰⁰ (...), sua dedução a partir de leis estruturais como o caráter de fetiche da mercadoria, que designa o *proton pseudos*” (AGS 8, p. 560), repousa sobre uma representação da “teoria da sociedade”, de uma “crítica das categorias sociológicas” (AGS 8, p. 559) que é própria ao sentido da apresentação marxiana e à “crítica da economia política”. O fato de que o conceito de sociedade e ideologia da Escola de Frankfurt só pode ser compreendido a partir da teoria marxiana do valor-trabalho e o de que, todavia, essa dimensão em termos de teoria do valor permaneceu inteiramente ignorada tanto na querela sobre o positivismo alemão quanto nos comentários que

¹⁰⁰ Note-se aqui que a expressão de Adorno é *aus gesellschaftlicher Notwendigkeit*, e não *Bedürfnis*. Estamos no reino de uma lógica social objetiva como segunda natureza, e não no domínio das carências humanas. Deduzir a partir de carências era, com vimos, o ofício do marginalismo. Para marcar a diferença, procuro verter os termos *Notwendigkeit* e *Bedürfnis* por “necessidade” e “carência”, respectivamente.

a apresentavam, esses fatos indicam que Adorno e Horkheimer refletiram de maneira insatisfatória sobre caráter metodológico da fundação da teoria crítica na teoria do valor-trabalho. Embora os conceitos fundamentais da teoria marxiana do valor transcendam, na opinião de Adorno e Horkheimer, a disciplina especializada da economia, aplicara-se um rigor espantosamente mínimo à interpretação desses conceitos fundamentais para a sociologia e filosofia de Frankfurt. Pense-se na função extraordinária que é atribuída a um único “conceito”, o de valor ou de trabalho social, e então se pode apenas ficar abismado com o fato de que Adorno e Horkheimer tenham ignorado a doutrina sociológica e filosoficamente relevante da teoria do valor-trabalho, a saber, a análise da forma-valor. (Backhaus, 1997, p. 75-6)

Assim, as contribuições da *nova leitura* deverão ser compreendidas à luz dessa avaliação. Mas convém fazer uma observação preliminar a esse respeito antes de passarmos ao momento seguinte de nosso estudo. Quando Nadja Rakowitz (2000, p. 22) atribuiu a Backhaus e Reichelt o mérito de terem desenvolvido o teor crítico do conceito de circulação simples de mercadorias (veremos o que isso quer dizer e suas implicações), ela afirmava que Backhaus e Reichelt “dão um passo importante além da Teoria Crítica”. Mas se esse juízo não é inteiramente incorreto, ele ainda nos parece parcial. Em seu último livro, intitulado *Nova leitura de Marx*, publicado originalmente em 2008, ao se perguntar por que continuar se ocupando com a teoria crítica e sua relação com o núcleo econômico, uma vez que ela teria falhado em demonstrar a realidade do universal e da totalidade dos quais ela depende, Reichelt escreve que o “conceito de sistema”, “de uma estrutura objetiva, é o ponto mais dolorido da ciência social”, e que a “Teoria Crítica [...] é a única orientação de pensamento que — apesar de seus déficits — mostra a mais elaborada programática em termos de ciência social”, capaz de precisar o conteúdo de conceitos que são geralmente “jogados ao redor como fichas de um jogo — autonomização, abstração real, objetividade, falsa consciência”; para tanto, pelo menos do ponto de vista da *nova leitura* frankfurtiana, o que se requerer não é um simples ir além da teoria crítica, como sugere Rakowitz, mas um “desenvolvimento de sua programática”. (Reichelt, 2013b, p. 33-4)

É certo que, atualmente, na pesquisa sobre o pensamento de Marx, resultados da *nova leitura* se tornaram independentes de seu contexto de origem na teoria crítica frankfurtiana, estabelecendo as balizas de uma compreensão “aquém da qual as futuras abordagens interpretativas já não podem retroceder”. (Hoff, 2009, p. 220) Entretanto, na perspectiva deste estudo, entender o contexto de origem é importante. Sua relevância é não apenas histórica, mas também teórica, e se deixa exemplificar no seguinte caso.

Por ocasião da reunião de seus principais ensaios no volume *Dialética da forma-valor*, o próprio Backhaus (1997, p. 29) registrou no texto de apresentação, após revisão de suas antigas anotações de um seminário de Adorno sobre Marx em 1962, que ele não pôde negar sua surpresa e embaraço ao constatar que aquilo “que Adorno articulou nesse seminário atravessa meus trabalhos como um fio vermelho e pode me ter determinado, mais ou menos inconscientemente, a pesquisar e investigar a literatura econômica precisamente desse ponto de vista.” Por isso, em vez de um ir além da teoria crítica, mais adequada parece ser a ideia de Reichelt de que se trata de um desenvolvimento autorreflexivo de seu programa.

Antes de passarmos ao momento seguinte, uma observação final. Até aqui, o tom crítico empregado na caracterização da recepção da teoria de Marx pelos marxismos e pela teoria crítica não foi inteiramente justificado, pois ainda não se especificou o que seria a interpretação mais consequente e consistente da teoria do valor. Além disso, frequentemente tomamos como dado que as leituras empiristas e historicistas teriam sido uma injunção de Engels e demais clássicos do marxismo. Por consequência, mal se apontaram problemas na teoria de Marx. No capítulo a seguir, em que nos centraremos nas contribuições de Backhaus e Reichelt, procuraremos extrair aquela justificação e especificação, de um lado, e uma relativização da hipótese de simples injunção, de outro.

Ao apresentar certos traços que consideramos essenciais da *nova leitura* de Backhaus e Reichelt, examinando e reconstruindo em detalhe alguns de seus argumentos e teses, também procuraremos realçar determinados aspectos em que a avaliação crítica da teoria marxiana do valor teve lugar.

Capítulo 2: As novas leituras de Backhaus e Reichelt

Recentemente, respondendo em entrevista a uma pergunta sobre a relação entre a *nova leitura de Marx* e a teoria crítica da sociedade, Heinrich (2021, p. 276) comentou que uma das principais contribuições da *nova leitura* consistia em que a “teoria do valor foi reconhecida como uma teoria social (e não somente como teoria sobre relações de troca), o que colocava no centro da análise a ‘determinação da forma’ [*Formbestimmung*] das relações sociais.”¹⁰¹ De fato, a centralidade que a noção de forma social adquire a partir da *nova leitura* e a reorientação que ela imprime sobre a compreensão do método e do objeto da crítica da economia política tiveram amplas consequências.¹⁰²

Dando-se centralidade à forma social, os conceitos de trabalho e riqueza perderão a simplicidade incômoda que possuíam ainda nas interpretações da crítica da economia que se investiam da antiga concepção do materialismo histórico. Vendo-se retrospectivamente, já o título do primeiro e influente ensaio de Backhaus anunciava uma mudança de horizonte: em “Sobre a dialética da forma-valor” (1969), os conceitos de valor e riqueza, bem como o método empregado em sua apresentação e sua função crítica, vêm a primeiro plano como *problema*, como aliás comentado por Frank Engster sobre o sentido da *nova leitura* frankfurtiana como um todo.

No entanto, na tentativa de uma determinação do conceito marxiano de valor, a nova leitura de Marx gerou mais problemas do que soluções. Isso começa já com o fato de que, na determinação do valor como tal, viu-se um *problema*. O movimento de trabalhadores e a socialdemocracia da primeira hora e, em seguida, os Estados do socialismo real, ao contrário, viram na determinação marxiana do valor sobretudo uma *solução*, a saber, a fundamentação do valor pelo trabalho humano. Elas apelaram ainda a esse trabalho de maneira inteiramente afirmativa, tendo apresentado com Marx menos uma crítica *ao* trabalho do que, antes, uma crítica *em nome* do trabalho. Aqui o conceito de valor de Marx foi constantemente reduzido a uma teoria ricardiana de esquerda, uma teoria objetiva do valor-trabalho; o que é válido, também, aos críticos de Marx. (Engster, 2014, p. 72)

¹⁰¹ Quanto à forma, esta foi um achado pioneiro do economista russo Isaak Rubin (1987), que nos anos 1920 havia destacado, com rigor então incomparável, a dimensão teórico-social da teoria do fetichismo na crítica da economia política como um todo. No entanto, seus ensaios sobre teoria do valor seriam redescobertos apenas na década de 1970.

¹⁰² Isso se deixa constatar, para mencionar apenas um exemplo emblemático, nos trabalhos de Helmut Brentel nos anos 1980. Em seu importante estudo *Forma social e objeto econômico*, ele, um seguidor de Backhaus, ofereceu uma reconstrução abrangente da crítica marxiana como “teoria da constituição da objetividade econômico-social”, encarada “como teoria da forma do trabalho e como teoria crítica da reprodução.” (Brentel, 1989, p. 11)

Na mesma direção, Hoff (2009, p. 12) havia escrito que os “anos de 1960 e 1970 apresentam uma cesura na história da globalização da teoria de Marx, e isso tanto por razões políticas como imanescentes à teoria”, em consequência do que a

crítica de Marx à economia política haveria de ser compreendida como teoria crítica dirigida à investigação da estrutura e das leis de movimento da economia capitalista moderna. A crítica de Marx à economia política pode ser também designada como uma “teoria crítica da sociedade capitalista.” (Hoff, 2009, p. 13)

No entanto, para entendermos como se chega à crítica da economia como teoria crítica da sociedade no sentido enunciado por Hoff, é preciso tentar esclarecer antes o problema identificado já no conceito de valor e sua apresentação. Neste capítulo, portanto, examinamos primeiro a discussão que Backhaus realiza sobre os dois primeiros capítulos d’*O capital*, suas análises da mercadoria e da forma-valor, quais as insuficiências que ele identifica na apresentação marxiana e na literatura sobre o assunto, bem como o sentido que dela emerge. Além disso, tratamos também da modificação de seu programa reconstrutivo que se dá a partir do terceiro ensaio de seus *Materiais para a reconstrução da teoria do valor de Marx* (1978). Esse percurso, analisado em detalhe, nos ajudará tanto a entender a tese de que a teoria de Marx seria uma teoria monetária do valor, cara à *nova leitura* frankfurtiana e influente para além de seu círculo, como servirá para tematizar, num momento posterior, suas possíveis consequências no horizonte de uma teoria crítica da sociedade. Procuramos ainda evidenciar como essa argumentação fornece, ao mesmo tempo, a justificação da objeção a leituras historicistas da crítica da economia, cuja predominância Backhaus e Reichelt procuram explicar pela hipótese de que a apresentação da teoria do valor teria sido submetida, também pelo próprio Marx, a uma popularização crescente.

Na seção seguinte, passamos ao exame da primeira contribuição de Reichelt em seu livro *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Complementar em alguns aspectos, a análise de Reichelt tem por escopo não apenas os dois primeiros capítulos, mas as duas primeiras seções d’*O capital*, incluindo, portanto, também as funções do dinheiro e a transformação do dinheiro em capital.

Nas duas partes deste capítulo, trata-se de acompanhar de perto os argumentos, debates e teses de Backhaus e de Reichelt. O interesse, num primeiro momento, é compreender em profundidade a origem e o sentido de um modo de ler os escritos de Marx sobre a crítica da economia política. Atualmente, esse modo de ler faz parte do

cabedal da discussão contemporânea sobre a teoria madura de Marx, mas ele é com frequência mais aludido do que explicitado, especialmente na pesquisa brasileira.¹⁰³ Sob esse aspecto, franqueia-se também o acesso a uma parte efervescente e decisiva da recepção histórica da crítica marxiana na Alemanha ocidental originada nos anos 1960 e 1970, o que tem seu próprio interesse. Mais do que isso, porém, e num segundo momento — no último capítulo —, o objetivo principal consiste em fazer uma tentativa de extrair um conceito de dominação social inscrito naquela interpretação que interesse à teoria crítica da sociedade.

Quando Hoff et al. (2006, p. 10-52) discriminam três grandes ondas de recepção do pensamento de Marx, conforme vimos no capítulo anterior, a *nova leitura* frankfurtiana aparece como pertencente à segunda. Se é assim, é preciso ter em mente que tal movimento de releitura já é um objeto histórico cuja idade se conta em décadas: “ela não só já não é nova como há muito teve consequências.” (Engster, 2012, p. 29) No entanto, se a *nova leitura* não é nova e teve consequências no âmbito dos estudos do pensamento de Marx, elas são com frequência negligenciadas pela teoria crítica contemporânea. Nesse sentido, Engster (2016, p. 86) observou que a primeira leva da *nova leitura* “poderia ser entendida como a segunda geração ‘não oficial’ da Teoria Crítica” e que ela “produziu uma mudança em como criticar a mediação formada pela mercadoria, em geral, e como ler a análise da forma-valor de Marx, em particular, fundando com isso um novo paradigma de interpretação.” Aqui se trata, pois, de examinar os elementos constitutivos dessa nova interpretação e preparar o questionamento sobre que tipo de impacto ela poderia ter sobre uma teoria crítica do capitalismo.

Hans-Georg Backhaus e o programa de uma teoria monetária do valor

É amplamente reconhecido na literatura que as novas leituras de Marx, a frankfurtiana em especial, caracterizam-se por um esforço reconstrutivo da crítica marxiana da economia política. (Hoff et al., 2006, p. 30-1; Engster, 2012; Heinrich, 2006, p. 15) Nas palavras de Ingo Elbe, diante da variedade de marxismos — que operariam desde a legitimação de uma “economia política socialista” em Estados autoritários, passando pela prevalência de uma reflexão sobre a distribuição quantitativa da riqueza e do mais-valor até a redução do capitalismo a uma forma de dominação pessoal, como em

¹⁰³ Com exceção de contribuições de Cesar Mortari Barreira (2020, cap. 2 e 3; 2022), que se debruçam sobre essa tradição.

certo conceito de monopólio em teorias do capitalismo monopolista de Estado, o “núcleo paradigmático das novas leituras de Marx consiste, ao contrário, em uma *crítica da leitura historicista e empirista da análise marxiana da forma de socialização capitalista* legada ainda pelo marxismo ocidental” e outros marxismos. Essa crítica assume a figura de uma “*reconstrução da crítica da economia política e de suas implicações na teoria do Estado e da revolução.*” (Elbe, 2010, p. 31-2) No caso de Backhaus e Reichelt, as teorias do valor e do capital são o principal objeto de interesse. Em seu início, essa fase reconstrutiva da recepção da teoria de Marx significou um retorno a textos e manuscritos originais, o que foi favorecido de 1975 em diante, quando a retomada dos trabalhos da *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA) passa a disponibilizar textos até então pouco acessíveis.

Mas, a meu ver, já antes se pode notar esse movimento de retorno aos textos, por mais acidental que possa ter sido no princípio.¹⁰⁴ Nos comentários existentes (Hoff, 2009, p. 84; Elbe, 2010, p. 45), é bastante reconhecido que um estímulo fundamental da *nova leitura* adveio do colóquio *Crítica da economia política: 100 anos de “O capital”*, realizado em 1967, na Universidade de Frankfurt, quando de fato Alfred Schmidt levantou questões programáticas que marcarão os trabalhos de Backhaus e Reichelt. No entanto, sem diminuir a relevância inegável do colóquio, cumpre notar que houve pelo menos um impulso anterior, curiosamente também envolvendo Schmidt. Na primeira edição de seu estudo *O conceito de natureza em Karl Marx*, publicada em 1962 — a tese de doutoramento se inicia em 1957 —, consta uma nota preliminar assinada por Horkheimer e Adorno na qual, depois de mencionadas as diversas degenerescências a que a teoria de Marx vinha sendo submetida por seus defensores nos blocos ocidental e oriental, observou-se que “Schmidt evitou essa tentação por meio de um enfoque filológico” e que o “desenvolvimento do conceito central que constitui o objeto do livro traz à luz consequências distintas das tradicionais.” (Schmidt, 1962, p. 7-8)

Ante a aprovação do enfoque filológico por parte de Horkheimer e Adorno, pode-se supor que seus alunos Backhaus e Reichelt se teria encorajado a seguir caminho semelhante. Com efeito, propondo um retorno aos textos de Marx, Backhaus abre seu ensaio “Sobre a dialética da forma-valor” escrevendo que uma “revisão crítica da

¹⁰⁴ De acordo com o mito fundador narrado por Backhaus (1997, p. 29) e Reichelt (2013b, p. 11), os princípios da *nova leitura* frankfurtiana se deram parcialmente ao acaso, isto é, com o encontro da primeira edição d’*O capital* em 1963, àquela altura rara, e sua comparação com as edições posteriores. Aspectos menos casuais teriam sido os seminários de Adorno nos anos 1960. No entendimento de Backhaus, as linhas de investigação que nasciam ali não tinham relação direta com os movimentos sociais e estudantis que eclodiriam poucos anos depois.

literatura secundária sobre *O capital* pode demonstrar que a teoria do valor-trabalho só tem sido recebida ou criticada de uma forma grosseiramente simplificada e muitas vezes totalmente distorcida.” (Backhaus, 1997, p. 41) Mas essas deficiências, convém mencionar desde já, não são atribuídas apenas a equívocos dos intérpretes, devendo-se antes, pelo menos no início, ao caráter fragmentário das apresentações em que a teoria foi legada pelo próprio Marx. Essa é a situação das análises da mercadoria e da forma-valor, que conheceram seis versões diferentes desde a publicação de *Para a crítica da economia política* (1859).¹⁰⁵ Evidentemente, a questão que então se impõe de saída é a seguinte: qual o motivo da diversidade de apresentações do mesmo objeto? Com isso acedemos ao primeiro estímulo aos trabalhos reconstrutivos de Backhaus.

O problema da popularização

Na visão de Backhaus, o que explica as muitas versões das análises da mercadoria e da forma-valor é o esforço cada vez mais maior por parte de Marx em popularizá-las. O exame dessa tese implica, entre outros temas, uma série de problemas sobre os lugares do lógico e do histórico na apresentação com os quais teremos de nos haver. Mas, para não começarmos por *tabula rasa*, podemos antecipar alguns de seus elementos. Backhaus logo destacou que desde 1859, em carta a Louis Kugelmann em 1866, Marx (MEW 31, p. 534) havia ponderado que “mesmo as mentes boas não compreendem muito bem a coisa, por isso deve ter havido alguma deficiência na primeira apresentação, especialmente na análise da mercadoria”. Marx se referia à apresentação em *Para a crítica da economia política*. Portanto, a primeira edição d’*O capital*, publicada em 1867, contém uma nova apresentação da análise da mercadoria. Essa versão, no entanto, também não afastaria as queixas de Engels e Kugelmann, cujas sugestões, conforme mostra em detalhe Backhaus na terceira e quarta partes dos *Materiais* (1978, 1978/9), teriam levado Marx a acrescentar um suplemento ao primeiro capítulo intitulado “A forma-valor”, que, depois integrada ao texto de nova edição, visava atenuar a “dificuldade maior” contida na análise da mercadoria, com o que ele, no que concerne à “análise da

¹⁰⁵ As versões se acham nos seguintes textos: 1) *Para a crítica da economia política* (1859); 2) primeira edição do livro I d’*O capital* (1867); 3) primeira edição com o anexo sobre a forma-valor; 4) segunda edição do livro I (1873); 5) tradução francesa do livro I, revisada por Marx; 6) “Complementos e alterações à primeira edição”, notas de Marx que registram suas últimas reflexões sobre o assunto e que foram publicadas pela primeira vez em 1987. Observe-se que, no ensaio de 1969, Backhaus reconhecia apenas as quatro primeiras versões.

substância e da grandeza do valor”, procurou “popularizá-la o máximo possível.” (Marx, 2013, p. 77)

Portanto, a partir da segunda edição d’*O capital*, a forma didática empregada no apêndice havia sido incorporada ao texto, o que aos olhos de Backhaus (1997, p. 42) significava que as “implicações dialéticas da problemática da forma-valor se desvanecem cada vez mais”, ocasionando em última instância o surgimento de “divergências consideráveis na interpretação sobre o que Marx queria designar com os conceitos de “substância do valor” e “trabalho abstrato.” Ao reconhecer o estado fragmentário da apresentação da teoria do valor, Backhaus pronunciou o traço distintivo de seu programa de pesquisa inicial sobre Marx: “reconstruir o todo da teoria do valor a partir das apresentações mais ou menos fragmentadas e das numerosas observações individuais dispersas em outras obras.” (idem)

De acordo com esse programa, assume-se a possibilidade de uma reconstrução exitosa da teoria a partir dos textos, como se estes, uma vez removidos os entulhos da letra didática, pudessem trazer a lume o seu espírito original.¹⁰⁶ Assim, no primeiro ensaio programático de 1969, Backhaus localiza uma dificuldade central na apresentação de Marx logo na transição entre a análise da mercadoria, na qual se obtém os conceitos de substância do valor e trabalho abstrato, e a análise da forma valor, isto é, na passagem dos dois primeiros itens ao terceiro do primeiro capítulo. Façamos uma primeira aproximação à dificuldade.

Ao partir do valor de troca como equação quantitativa de duas mercadorias (x mercadoria A = y mercadoria B) — no que se assume, pois, uma linha de argumentação imanente às teorias econômicas correntes —, Marx observa, primeiro, que a equiparação mesma supõe que os valores de troca “expressam algo igual” e que, em segundo lugar, “o valor de troca não pode ser mais do que o modo de expressão, a ‘forma de aparecimento’ [*Erscheinungsform*] de um conteúdo que dele pode ser distinguido.” (Marx, 2013, p. 115, trad. modificada). Dessa maneira, partiu-se “do valor de troca ou da relação de troca das mercadorias para seguir as pegadas do valor que nelas se esconde”, em que o trabalho abstrato ocupa o lugar de substância. Aqui, o movimento é do fenômeno à essência. O objetivo do terceiro item (“A forma-valor ou o valor de troca”) será “retornar a essa forma de aparecimento do valor”. (idem, p. 125) Portanto, no primeiro caso, análise da essência;

¹⁰⁶ Pressupõe-se então, como assinalaria anos depois Heinrich (2006, p. 16), “que há um *discurso correto e uniforme* que deve simplesmente emergir dos diversos esboços de Marx, discurso a ser ‘reconstruído’ contra vulgarizações e demarcado ante falsas interpretações.”

no segundo, análise da sua forma de aparecimento. Antes de considerar a correção da análise, deve-se levantar a questão: qual é a preocupação principal de Marx nesses textos de teoria do valor?

Nesse estágio da apresentação, quando Marx escreve que a “objetividade do valor das mercadorias é diferente de Mistress Quickly, na medida em que não se sabe por onde agarrá-la”, nela não se encontrando “um único átomo de matéria natural”, por um lado, e que o valor é aquilo que as mercadorias têm em comum, em contraste com as “variegadas formas naturais que apresentam seus valores de uso”, por outro, pode-se compreender que a intenção pronunciada da análise da forma-valor é a demonstração da “gênese dessa forma-dinheiro” (idem).¹⁰⁷ De acordo com essa intenção, pois, o interesse do conjunto das duas análises é a apreensão teórica da objetividade do valor, cujo padrão demonstrativo conjuga valor e sua forma monetária. Marx constrói ali uma problemática na qual a objetividade do valor não pode ser simplesmente assumida nem simplesmente rejeitada, mas precisa ser deduzida teoricamente. Aqui encontramos uma primeira pista de que, sem análise da forma, a existência do conceito de valor ainda leva uma vida dogmática.

Frequentemente, como sempre insistirá Backhaus, essa problemática nem sequer era reconhecida como tal entre economistas e marxistas. Essa negligência punha economistas neoclássicos, marxistas e neoricardianos na mesma posição.¹⁰⁸ Na verdade, o conceito de valor e de trabalho abstrato eram geralmente encarados como soluções de definição, e essa economia de esforço interpretativo parece ter sido preparada pelo próprio Marx (2013, p. 124, grifos meus) ao escrever que “[t]odo trabalho é, por um lado, dispêndio de forma humana de trabalho *em sentido fisiológico*, e graças a essa sua *propriedade de trabalho humano igual ou abstrato* ele gera o *valor* das mercadorias.” Nessa formulação, a impressão que se tem é que a substância do valor é uma propriedade fisiológica comum intrínseca ao produto do trabalho. Não obstante em versão menos popularizada, terminologia semelhante se acha também na primeira edição. (ver MEGA²

¹⁰⁷ No primeiro tomo de seu *Marx, lógica e política*, Ruy Fausto (1983, p. 154) escreveu, já conhecendo os escritos de Backhaus (Guerra/Serrano, 2021), que a análise da forma-valor se ocupa da “pré-história lógica” do dinheiro. Ele associava a noção de *gênese* a essa pré-história, ao passo que o *desenvolvimento* competia à história lógica na apresentação das categorias: “Gênese é pré-história, no caso pré-história lógica; desenvolvimento é história, no nosso caso história lógica. A primeira designa um processo anterior ao nascimento do ser, no caso o dinheiro, a última um processo posterior ao seu nascimento.”

¹⁰⁸ “Durante muito tempo”, segundo Heinrich (2006, p. 220), “a análise da forma-valor passou amplamente despercebida tanto por críticos da teoria do valor como por autores marxistas”, situação que se modifica com os primeiros trabalhos de Backhaus, em razão dos quais aquela análise “adquiriu um lugar central, pelo menos na discussão na Alemanha ocidental sobre a teoria do valor.”

II.5, p. 24) Se é assim, a dedução teórica da forma de objetividade do valor pegaria um atalho à gênese da forma-dinheiro, ameaçando tal análise de redundância — afinal, já teríamos a definição do conceito antes da análise da forma-valor. Identificando a dificuldade, Backhaus elabora uma crítica aberta da apresentação marxiana: a “análise da essência, feita independentemente da forma de aparecimento, agora leva Marx a retornar, de modo não mediado e sem uma indicação da sua necessidade interna, à análise da forma de aparecimento”. (Backhaus, 1997, p. 43) Isso significa que a passagem da análise da essência e da grandeza de valor à forma do aparecimento seria arbitrária, feita por definição genérica.

No fundo, a questão que se coloca para Backhaus é se o procedimento é legitimamente dialético. Bem entendido, nem todo argumento n’*O capital* e na crítica da economia política como um todo deve ser entendido como dialético, mas no caso da transição entre as análises da substância e da forma a ausência de dialética selaria o destino da teoria do valor de Marx àquele dos clássicos, tornando o sentido da *crítica* da economia política opaco — ao fim e ao cabo, os clássicos já haviam estabelecido, a seu modo, o trabalho como substância do valor e sua grandeza em termos de tempo de trabalho. Segundo Backhaus, a maneira como Marx (não) constrói a passagem do trabalho abstrato até sua forma de aparecimento nesse momento da apresentação contém nada menos que uma ruptura:

A mediação insuficiente de substância e forma do valor já está expressa no fato de que uma ruptura pode ser vista no desenvolvimento do valor: a passagem da segunda para a terceira seção do primeiro capítulo já não é compreensível como passagem *necessária*. Por isso, o que o leitor retém é a doutrina da substância do valor e do duplo caráter do trabalho, aparentemente de fácil compreensão, que se desdobra nas duas primeiras seções. Mas a terceira seção — a doutrina da forma-valor — é geralmente entendida apenas como uma prova adicional ou como um ornamento “dialético” do que já foi derivado nas duas primeiras seções. (idem, p. 44)¹⁰⁹

O que ainda está em jogo no problema, também do ponto de vista da consideração filosófica da análise das categorias, é se a objetividade do valor pode ser concebida de

¹⁰⁹ No interior do campo inaugurado pela *nova leitura*, há pelo menos três críticas à tese de Backhaus. Heinrich (2006, p. 223-224) considera que a tese, contra o próprio achado fecundo de Backhaus, suporia a possibilidade da apresentação do valor fora de sua forma de aparecimento, a qual se completa apenas em momentos seguintes da apresentação. Consistente com essa objeção, Murray (2016, p. 231-238) propõe defender a análise de Marx contra a crítica de Backhaus mostrando que o intérprete alemão negligenciou a função da ação social no processo de troca para a fixação da validade da forma-valor. (Examinaremos a função da ação no processo de troca quando discutirmos a contribuição de Reichelt.) Por fim, Dieter Wolf (2002, p. 151-165) acusa Backhaus de sobrepor a dialética hegeliana à de Marx.

maneira independente de sua forma de aparecimento, isto é, se o valor pode ser determinado como existente sem se apresentar simultaneamente como fenômeno; se o modo como este se nos apresenta é apenas uma camada fenomenológica que se acresce a um ser eidético ou natural prévio e autossubsistente. É evidente pela simples colocação da objeção por Backhaus que ele rejeita a última alternativa. A esse respeito, porém, deve-se ter em mente que tal alternativa define o núcleo das concepções substancialistas do valor, que constituem até hoje uma corrente interpretativa bastante difundida, implícita ou explicitamente.¹¹⁰ Se este é o caso, então a teoria do valor de Marx será quando muito uma variação daquela de Ricardo, e as leituras marxistas correntes e as críticas que economistas de ofício lhe dirigem estariam bem justificadas.

Mas se o desenvolvimento valor de troca/valor/forma-valor já não é compreensível como um “movimento” dialético “do ‘ser’ imediato que passa, por meio da ‘essência’, à ‘existência’ mediada, de tal forma que “a imediatidade é suprassumida e posta novamente como existência mediada”¹¹¹, então a origem daquelas “interpretações dialéticas” que resultam em uma caricatura da dialética torna-se compreensível. (idem)

Por isso, Backhaus (idem) considera que a “análise da mercadoria realizada por Marx se apresenta então como um ‘salto’ — não mediado — ‘do simples para o complexo, da substância para a forma de aparecimento’”¹¹², de modo que a “essência, diferentemente da forma de aparecimento, é determinada, à maneira da lógica formal, como o “universal, o típico e o principal”. Se é assim, não há razão teórica rigorosa para se falar em dialética, e a “mediação entre essência e forma de aparecimento só pode ser construída como um movimento pseudodialético de contradições pseudodialéticas”. (idem) A razão para esse juízo é que o “método dialético não pode se limitar a apenas

¹¹⁰ Não convém fazer uma enumeração nem sequer amostral dos exemplos, que são bastante numerosos e talvez representem a corrente dominante ainda hoje, embora haja grandes variações entre seus representantes. Nos últimos anos, porém, uma versão substancialista curiosa tem sido defendida por Guglielmo Carchedi, que propõe o que poderíamos denominar uma teoria calórica do valor: o “metabolismo humano”, a despeito da diferença entre as pessoas, “produz o *mesmo* tipo de energia e, dessa maneira, consome o *mesmo* tipo de energia, não importando a atividade específica na qual elas estão engajadas”; na primeira fase, “anabólica”, a “energia conservada não é nada mais do que nossa força de trabalho”, fase que é sucedida pela “catabólica”, o “uso da energia conservada”. Daí sua conclusão: “Tanto a conservação como o dispêndio de energia humana, de calorias, é um processo material”; logo, a “*energia humana em abstrato existe de fato, é material e seu dispêndio pode ser mensurado*”, o “trabalho abstrato é um processo real”, no sentido de um processo ‘fisiológico’, um processo ‘material’.” (Carchedi, 2011, p. 63-4) Não é necessário que toda teoria substancialista do valor seja pitoresca, mas é necessário a cada uma delas supor que a substância-valor seja uma realidade quantitativa independente de sua forma de aparecimento.

¹¹¹ A citação feita por Backhaus se acha no ensaio de Marcuse intitulado “Sobre o conceito de essência”, publicado em 1936 na revista do Instituto.

¹¹² Backhaus faz referência aqui a um texto de Rodolfo Banfi intitulado “*Probleme und Scheinprobleme bei Marx und im Marxismus*”, publicado em 1972 no volume *Folgen einer Theorie*.

atribuir a forma de aparecimento à essência: ele deve também mostrar a razão pela qual a essência assume precisamente esta ou aquela forma de aparecimento.” (idem)

Embora a ideia de uma teoria monetária do valor se consolidará terminologicamente poucos anos depois, o passo fundamental em sua direção é dado por Backhaus já no ensaio de 1969. De fato, enquanto a teoria do valor-trabalho era tradicionalmente tomada como uma parte autossubsistente na apresentação marxiana, Backhaus a descobre como um momento do esforço mais amplo da dedução da forma-dinheiro, pelo que se torna rigorosamente inteligível a diferença entre a economia política e sua crítica por parte de Marx. A novidade não é pequena. Em vez do procedimento de recorrer a reflexões externas sobre o dinheiro como complementos à teoria do valor, Backhaus nota que “os conceitos fundamentais da teoria do valor só são compreensíveis se possibilitam, por sua vez, o entendimento dos conceitos fundamentais da teoria monetária.” (idem. P. 45) É aqui que se localiza a ideia, que fará fortuna desde então em parte da pesquisa contemporânea sobre Marx, da teoria do valor “*como análise da forma-valor.*” (idem, p. 46) Mas esse aspecto não é o único interesse dessa teoria.

Para Backhaus, mais do que isso, o interesse da análise da forma comporta a um só tempo um teor de crítica teórica e de crítica da sociedade capitalista, e a consideração de ambos os momentos colabora no esclarecimento do propósito daquela análise. Vejamos como esses dois lados estão imbricados.

Significação teórica e crítica na análise da forma-valor

No primeiro capítulo, ao consideramos a objeção de Joan Robinson à representação neoclássica de uma economia de mercado não monetária — uma objeção inteiramente justificada —, estava em questão uma disputa interna à ciência econômica e sua pertinência ao objeto. Nas reflexões de Backhaus, por sua vez, a forma monetária do valor assume uma função ainda mais crucial e que a liga às pretensões de uma teoria crítica da sociedade. Isso porque, nas interpretações pré-monetárias do valor, em sua opinião, o “nexo entre a doutrina do valor-trabalho de cunho marxista e o fenômeno da reificação continua opaco.” (idem, 46) Começava-se a exumar, assim, um interesse crítico de uma querela na ciência econômica.

Na medida em que Marx reconhece, na análise da mercadoria, o tempo de trabalho socialmente necessário como um segredo oculto dos movimentos contingentes dos valores relativos, muitos marxistas teriam visto naquela determinação precisamente o

conteúdo da teoria do caráter de fetiche da mercadoria. Por esse prisma, o segredo do fetiche seria a determinação da grandeza de valor pelo tempo de trabalho, e não sua forma objetiva de aparecimento. Evidentemente, essa ideia levanta de imediato a pergunta: por que então a solução do enigma do fetiche e o conceito de reificação não são atribuídos já aos clássicos, que de fato se ocuparam, ainda que incompletamente, dessa determinação? Essa contestação à concepção marxista aponta claramente que, para Backhaus, a análise da forma-valor deverá preparar a justificação adequada do conceito de reificação. Se lembrarmos que tanto ele como Reichelt se queixavam da irreflexão dos teóricos críticos quanto a esse conceito e a sua relação inextricável com a teoria do valor, então podemos começar a aquilatar o que está em jogo na interpretação monetária do valor tanto para a compreensão da teoria de Marx como para a teoria crítica.

Onde poderíamos começar a detectar os obstáculos que a orientação quantitativa, herdada pelo marxismo, impõe ao entendimento daquela teoria? Primeiro indício, Backhaus considera a interpretação problemática que se faz do caráter de fetiche por meio do modo analítico da “Ideologia alemã”. A legitimidade dessa projeção é decerto questionável, uma vez que Marx não tinha muito que dizer sobre teoria do valor nos anos 1845-6. Mas creio haver pelo menos uma razão mais profunda. Na “Ideologia alemã”, o acesso epistemológico à realidade social não experimenta um obstáculo relevante à descrição empírica direta. Nesse universo teórico, o método da análise é cientificamente trabalhoso e nada banal, mas seu teor é relativamente simples e intuitivo, pois requer do teórico que ponha as representações entre parênteses e descreva situações fáticas correspondentes. Nesse regime analítico, as categorias mesmas não são submetidas a um exame imanente — elas tendem a decair em meras formas reflexas de consciência —, mas são criticadas a partir daquelas situações fáticas. Sobre essa base, o saldo crítico consiste em notar como as ideias expressam e distorcem estados empíricos.¹¹³

No universo maduro da crítica da economia, porém, a realidade social se torna mais misteriosa. Já em *Para a crítica da economia política*, descrevendo a inversão das

¹¹³ Segundo Heinrich (2006, p. 153), na “Ideologia alemã” a “efetividade social” podia ser simplesmente constatada, conforme a “autocompreensão empírica” de Marx e Engels de então. Com efeito, ao longo dos fragmentos manuscritos, encontram-se passagens como as seguintes: “Aliás, nessa concepção das coisas tal como realmente são e tal como se deram, todo profundo problema filosófico é simplesmente dissolvido num fato empírico” (Marx/Engels, 2007, p. 31); “A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção.” (idem, p. 93) Naturalmente, se o procedimento será inadequado na crítica madura, isso não significa que o modo de produção a ser apresentado em suas categorias não tenha condições empíricas nem possa ser empiricamente investigado. O que se quer dizer é somente que o método de desenvolvimento das categorias, sobretudo na teoria do valor, não pode empregar um método empírico. Aprofundaremos a seguir essas questões.

relações sociais de produção em objetividade diante dos indivíduos, Marx (MEW 13, p. 35) afirmou que se trata de uma “inversão não imaginada, mas mistificação prosaicamente real” que “caracteriza todas as formas sociais do trabalho que põe valor de troca.” Nesse universo social, aos produtores e economistas que agem e pensam por representações cotidianas, “as relações sociais entre seus trabalhos privados *aparecem* como aquilo que elas *são*, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações sociais entre pessoas e relações sociais entre coisas”. (Marx, 2013, p. 148, trad. modificada) O que essa passagem sobre o caráter de fetiche salienta é que a consciência dos agentes se refere a um estado social que não coincide inteiramente com o que é descrito na “Ideologia alemã”.

Por consequência, o fetiche parece exigir um método de apresentação próprio. Mas o que essa apresentação teria que ver com a análise das formas do valor e a gênese da forma-dinheiro? A esse respeito, é preciso lembrar antes de tudo que a subseção independente sobre o caráter de fetiche da mercadoria não existia ainda na primeira edição de 1867 d’*O capital*, de modo que seu conteúdo já estava integrado à análise da forma-valor. Do ponto de vista da primeira edição, o fetichismo não é um refinamento filosófico ou sociológico da matéria econômica anterior, mas é parte integrante desta. Por isso, articulando teoria do valor, fetiche e reificação, uma das primeiras questões programáticas de Backhaus (1997, p. 47) é a seguinte: “Como é estruturada, em Marx, a ‘relação social entre coisas’?” Se a gênese da forma-dinheiro era momento necessário do conceito da objetividade do valor, podemos esperar que sua demonstração coincida com a fundamentação do conceito de reificação. Assim, em vez de se dirigir a teoremas que ocupam um lugar bem posterior na apresentação d’*O capital*, como a teoria da acumulação ou a suposta lei da queda tendencial da taxa de lucro, ou ainda de retornar a enunciados do *Manifesto comunista* (1848) sobre a polarização crescente entre as classes e a pauperização, Backhaus se debruça sobre a análise das categorias elementares da teoria do valor.

Mas essa escolha não é isenta de riscos para uma teoria crítica da sociedade, pois a “forma-valor”, cerrada na análise lógica das categorias, “cuja figura acabada é a forma-dinheiro, é muito simples e desprovida de conteúdo”, em que simplicidade não é sinônimo de uma tarefa fácil, mas antes o contrário, uma vez que “é mais fácil estudar o corpo desenvolvido do que a célula que o compõe” — tarefa para a qual, aliás, só se dispõe da “força de abstração” —, de modo que, para “o leigo, a análise desse objeto parece se perder em vãs sutilezas.” (Marx, 2013, p. 77-80) E é dessas sutilezas que dependem os

conceitos de forma de objetividade do valor e de reificação. Isso porque, no interior do universo do fetiche, não temos apenas relações sociais, mas *relações sociais entre coisas*: “Que a relação entre mercadoria e dinheiro seja compreensível apenas como relação social, mas não como relação coisal, esta percepção, em si mesma trivial, é proferida também por representantes da economia subjetiva.” (Backhaus, 1997, p. 61) A dificuldade, pois, não parece residir apenas em descobrir relações sociais por trás das coisas — isso continuará imprescindível —, mas apreender a *constituição* das relações *como* coisas. Aqui, já o sabemos, Backhaus pretende desenvolver, na teoria do valor, a intuição adorniana de que a teoria de Marx seria uma teoria das categorias de constituição da experiência.

Quando lemos os *Materiais para a reconstrução da teoria do valor de Marx*, nos quais Backhaus aprofunda, não sem descontinuidades (veremos), a análise pormenorizada dos textos marxianos contra o pano de fundo das controvérsias sobre teoria do valor, não podemos perder de vista o impulso programático inicial formulado em “Sobre a dialética da forma-valor”. O objetivo continua sendo entender criticamente a constituição daquele estado de *coisas*. Dessa perspectiva, a meu ver, a ideia de uma unidade entre teoria do valor e teoria do dinheiro, desdobrada ao longo dos *Materiais*, deverá ser lida pelas lentes da preocupação do primeiro ensaio, em que os conceitos críticos de fetiche e reificação são também condutores da interpretação de Marx. (Também por isso não seria correto dizer somente que, para a *nova leitura*, a teoria do valor justifica o programa da teoria crítica frankfurtiana, mas deve-se reconhecer que a teoria crítica instrui de partida a abordagem da teoria do valor.)

No contexto dessas preocupações, Backhaus faz notar que, na apresentação marxiana, os valores de uso que comparecem inicialmente na relação de valor já estão pressupostos na forma-preço. Nesse sentido, Backhaus (1997, p. 48) chama atenção para o fato de que “o modo de dizer segundo o qual a igualação de dois valores de uso cria uma ‘relação’ é equivocado: casaco e linho não se *tornam* iguais, mas já *estão* sempre igualados.” Que significa essa diferença entre tornar-se igual e já estar igualado, e para que desenvolvimentos ela aponta?

Essa observação, aparentemente uma vã sutileza, na verdade está cheia de repercussões. Nas teorias objetivas do valor-trabalho, uma mercadoria isolada conteria quantidade determinada de valor antes de sua expressão formal e antes de toda troca, o que permitiria que ela fosse comparada economicamente com outras segundo o tempo de trabalho incorporado em cada uma delas. Nos termos dessa comparação de valor, uma

vez que as duas mercadorias isoladas se equivalem na quantidade de sua substância comum, obtém-se a relação de valor característica da equivalência que fundamentaria a troca. No entanto, se os valores de uso já se encontram inicialmente relacionados sob a forma-preço, como assinala Backhaus, esta mesma uma forma monetária do valor, isso significa que a comparabilidade em que se acham as duas mercadorias não pode ser satisfatoriamente determinada a partir de quantidades de trabalho contidas nas mercadorias isoladas. Em outros termos, ao constatar que os objetos entram na equação na forma do preço, Backhaus assinala duas coisas importantes. A primeira é metodológica: Marx não parte de uma troca genérica de produtos do trabalho, como se assumia na teoria da produção simples de mercadorias, mas da mercadoria contemporânea (ainda não logicamente desenvolvida) no modo de produção capitalista. Isso aponta para o sentido lógico do desenvolvimento das categorias da teoria econômica. A segunda é teórica: os objetos não se reproduzem como mercadorias porque sujeitos concordam em trocar produtos, nem tampouco em virtude de uma substância quantificada de valor prévia que condicionaria a troca posterior.

Portanto, os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas como meros invólucros materiais de trabalho humano de mesmo tipo. Ao contrário. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Eles não sabem disso, mas o fazem. (Marx, 2013, p. 149)¹¹⁴

Nos limites desse nível da apresentação, ainda primeiro momento no interior da circulação simples, o que se demonstra é que não são as relações entre os produtos nem a decisão dos atores da troca que engendram a objetividade do valor destes, mas que a “igualação é consumada porque eles são igualados a um terceiro, o ouro, e por essa via são iguais entre si.” (Backhaus, 1997, p. 48) Portanto, a relação de valor, que a teoria econômica presume segundo um padrão substancialista ou meramente subjetivo, é sempre *expressão de valor*.¹¹⁵ A expressão de valor diz algo mais que a relação de valor. De fato, a relação de valor mais simples (x mercadoria A = y mercadoria B) supunha uma

¹¹⁴ Essa passagem, bastante conhecida, pode soar trivial. Mas quando lemos o que Engels teve a dizer sobre a suposta produção simples de mercadorias e as consequências que essa noção teve no marxismo, a ideia se torna muito menos evidente. Retomo o assunto adiante.

¹¹⁵ Como relação (R) de equivalentes (M), ela é reflexiva, simétrica e transitiva: “para cada elemento x , y , z da quantidade M, aplica-se: (1) xRx (reflexividade), (2) de xRy segue-se yRx (simetria) e (3) de xRy e yRz segue-se xRz (transitividade).” (Heinrich, 2006, p. 199) Como *expressão de valor*, isto é, em última instância, como relação *monetária*, afeta-se a estrutura da série, pois o dinheiro não é apenas mercadoria, mas precisa se destacar como um terceiro fora das equações.

igualação quantitativa. No entanto, com respeito à forma de expressão do valor, Backhaus (idem) observa que ocorre uma desigualação: “um produto se torna mercadoria, o outro, dinheiro.” Com isso, a análise mostra que a identidade inicial da mercadoria se reverte em sua não identidade na desigualação formal de si mesma em um outro, cujo *corpo* serve de *expressão* de valor da primeira, que assumirá ao final da análise a forma de equivalente.

Disso se segue não apenas que o valor das mercadorias não pode ser expresso nela mesma, isoladamente, segundo quantidades de trabalho, mas que a imagem costumeira às noções de equilíbrio segundo a qual, na relação de valor, estaríamos como que diante de uma balança na qual duas mercadorias seriam sopesadas e então trocadas como equivalentes, essa imagem ignora que o interesse da análise da forma-valor não é primariamente o aspecto quantitativo, mas demonstrar a necessidade de que uma mercadoria seja excluída da relação direta entre mercadorias e, na forma de equivalente, ceda seu *valor de uso* para expressar o valor das demais mercadorias. A rigor, essa é a *gênese do preço como forma*, cujo desenvolvimento posterior garantirá a expressão quantitativa. Delineia-se assim a sequência de uma gênese lógica que vai do valor e do trabalho abstrato para a forma-dinheiro, chegando ao preço como preço, de cuja dedução se ressentem as teorias econômicas, obrigadas então a tomar o preço seja como empiria em diferença absoluta com o valor, seja como identidade absoluta com ele. É o caráter de forma da expressão que garante afinal a comparabilidade que se presumia no início.

Como preços, os produtos são apenas “quantias diferentes do *mesmo* objeto” (MEW 13, p. 33), “apenas quantias de ouro representadas, de grandeza diferente.” (idem, p. 54) Caso as mercadorias já estejam apresentadas como “preços monetários, [...] posso compará-las; elas já estão, de fato, comparadas. Mas, para apresentar os valores como preços, o valor das mercadorias deve ter se apresentado antes como dinheiro”. (MEW 26.3, p. 161) (Backhaus, 1997, p. 48)

Sem a duplicação da mercadoria em mercadoria e dinheiro, que corresponde à transição da análise da essência à análise da forma, o valor é mera substância, decerto racional, mas em todo caso uma noção dogmática, ou então simplesmente entidade que se dissolve em valores de uso incomensuráveis, como veremos em detalhe adiante. Daí a ideia de que o “conteúdo da análise formal de Marx é a gênese do preço como preço”, (idem) categoria que, embora elementar e sempre pressuposta, nunca havia sido deduzida pela teoria econômica:

Uma das deficiências fundamentais da economia política clássica está no fato de ela nunca ter conseguido descobrir, a partir da análise da mercadoria e, mais especificamente, do valor das mercadorias, a forma do valor que o converte precisamente em valor de troca. (Marx, 2013, p. 155)

Sem a dedução da forma-dinheiro, não há dedução da forma-preço, o que sentencia o valor ao calabouço da má metafísica. Um resultado central da longa e intrincada objeção à teoria clássica que Marx desenvolve em sua teoria do valor reside em ter procurado demonstrar que ela foi incapaz de cumprir seu programa científico de fundamentar a tese de que o valor é determinado pelo tempo de trabalho: “o fundamento da determinação e o objeto dessa determinação”, isto é, o trabalho e a forma-valor que seus produtos assumem, “permanecem diversos e não têm qualquer ‘nexo interno’.” (Backhaus, 1997, p. 48) Ou seja, não se sabe como nem por que uma certa substância e duração de tempo de trabalho precisam aparecer na forma monetária do preço. Aqui desponta com clareza o horizonte programático em que a função que o trabalho tem a desempenhar na sociedade capitalista não pode ser indiferente à forma monetária de aparecimento.

Segundo Marx, a exterioridade absoluta entre valor e preço se deve à indeterminação do conceito de trabalho na economia política. Ante um conceito genérico de trabalho, ele observou nas *Teorias do mais-valor* que Ricardo “não compreende o nexo deste trabalho com o dinheiro”, do que resulta “sua falsa teoria do dinheiro” (MEW 26.2, p. 161), “pois ele não examina de modo nenhum o valor segundo a forma, mas apenas a grandeza de valor” (MEW 26.2, p. 169). Esse comentário vincula a objeção fundamental contra as concepções substancialistas do valor-trabalho e as representações pré-monetárias da mercadoria, pois elas pressupõem uma medida não apenas imanente, mas autossubsistente do valor, que, confinada não obstante em pura interioridade, nunca se deixa mostrar objetivamente. Isso é indicado quando Marx escreve: “a falsa pressuposição de Ricardo de que o dinheiro se troca como mercadoria por mercadoria.” (MEW 26.2, p. 198) Segundo os *Grundrisse*, na base dessa falsa pressuposição, encontra-se o substancialismo sem forma, espécie de equivalência quantitativa autônoma do valor-trabalho: “Uma jornada de trabalho sempre se troca por uma jornada de trabalho. Esse é o pressuposto. A própria troca, por conseguinte, pode ser inteiramente deixada de lado.” (Marx, 2011, p. 263) Essa objeção de Marx à teoria clássica investe contra a representação segundo a qual trabalhos seriam trocados por trabalhos na razão de sua medida temporal intrínseca.

Com isso, na contramão das tentativas de incluir Marx no álbum de família da teoria clássica do valor-trabalho, Backhaus traz à tona um aspecto bastante incomum na tradição. Ele lembra que Marx levou a sério as objeções de Samuel Bailey à doutrina do valor-trabalho, encarando seus argumentos no sentido filosófico de uma objeção cética ao conceito de valor absoluto de Ricardo e seus seguidores.

Bailey colocou a seguinte questão: “‘Possuir um valor’, ‘transferir uma parte do valor’ [...], ‘a soma ou integralidade dos valores’, etc. — não sei o que tudo isso quer dizer” (Bailey apud Marx, MEW 26.3, p. 129) Ele antecipa a crítica realizada pelo subjetivismo moderno quando repreende Ricardo: “Uma coisa não pode tampouco ser valiosa em si sem referência a outra coisa”. (idem, p. 140) “O valor de uma mercadoria deve ser o seu valor em algo. [...] É impossível *determinar* ou *expressar o valor* de uma mercadoria, a não ser mediante uma *quantia de qualquer outra mercadoria*”. (idem, p. 144) (Backhaus, 1997, p. 49)

É claro que não pode haver dúvida de que Marx estimava muito mais o esforço científico de Ricardo que o de Bailey, considerado vulgar. No entanto, o desafio imposto pela objeção cética não podia ser rechaçado por asseveração de princípios. “Se os ricardianos respondem a Bailey de maneira grosseira e não convincente”, comentou Marx (2013, p. 158, nota 36) depois n’*O capital*, “é apenas porque eles não encontram no próprio Ricardo qualquer explicação da conexão interna entre valor e *forma-valor* ou *valor de troca*.” Mas também é evidente que Marx pretende levar o argumento cético para além de si mesmo, na medida em que a concepção nominalista do valor que lhe é subjacente acarreta a liquidação imaginária do valor em formas arbitrárias e sem conteúdo. O resultado, entretanto, é o mesmo que se verificou na teoria ricardiana, qual seja, a ruptura do nexos entre valor-substância e forma-dinheiro: “Como ele [Bailey] a encontra expressa na expressão monetária, ele não precisa ‘aprender’ o que torna esta expressão possível [...] e *o que* ela de fato realmente expressa”. (MEW 26.3, p. 155) Com efeito, a proposição de uma substância sem forma é tão insatisfatória quanto a de uma forma sem substância.

Como se vê, os três primeiros itens d’*O capital*, compreendendo a análise da mercadoria e a análise da forma-valor, ocupam-se de uma antinomia interna à teoria econômica, na qual valor e dinheiro são separadamente hipostasiados como fundamentos autossuficientes na ciência econômica, originando diversas escolas de pensamento. Que a tarefa imediata da teoria do valor de Marx seja resolver essa antinomia, essa é uma descoberta crucial e rica em consequências de Backhaus, que chega a sugerir que “a teoria do valor de Marx deve ser concebida como ‘síntese de Ricardo e Bailey, como

‘suprassunção’ metacrítica da ‘antítese’ de Bailey na teoria do valor.” (Backhaus, 1997, p. 169) Com essa afirmação, Backhaus percebe que a perspectiva relacional de Bailey deve ser integrada à teoria do valor. Na interpretação do autor, a natureza da resolução leva o rótulo de uma teoria monetária do valor, que a rigor designará a decifração da antinomia como lógica da contradição dialética.¹¹⁶

Esse é um dos principais argumentos que serão aprofundados nos *Materiais* de Backhaus. Seu teor consiste em demonstrar que a análise da forma-valor de Marx é em primeiro lugar um *argumento apagógico* contra a concepção substancialista e pré-monetária das teorias clássicas do valor-trabalho. Essa a ideia fundamental: o objetivo dessa análise é mostrar, via *reductio ad absurdum*, que a teoria do valor não pode ser separada da teoria do dinheiro, que o tempo de trabalho não basta como substância sem forma. De certa maneira, este sempre foi o caráter da interpretação de Backhaus, mas ele se tornará mais explícito e decisivo a partir de 1978. Para sustentá-lo, porém, é preciso demonstrar que o desenvolvimento que vai da substância do valor até a forma de seu aparecimento é uma apresentação lógica das categorias, e não um desdobramento histórico nem empírico. Isso requer um novo enfrentamento da controvérsia sobre a lógica e a história no método de desenvolvimento.

Contudo, aqui é necessário fazer uma observação preliminar antes de continuarmos. Aquele duplo movimento da argumentação de Backhaus, que se ocupa de demonstrar o caráter apagógico da análise da forma-valor e o teor lógico do método de desenvolvimento, é particularmente convoluto em seus ensaios, o que nos coloca uma dificuldade de exposição que não é desprezível. De fato, ele transita entre vários temas e regimes de argumentação, variando entre a análise do texto e a interpretação dos conceitos, reflexões sobre o conceito analítico e dialético de ciência, a relação entre o lógico e o histórico no método de apresentação, defesa e crítica de Marx, tudo isso com intercalações frequentes voltadas à avaliação de diversas posições então em disputa. Para piorar, na terceira parte dos *Materiais* (1978), Backhaus declara nada menos que a falência de seu programa reconstrutivo anterior. Então precisamos compreender também essa ruptura, pois seu significado não implicará simplesmente a anulação das teses

¹¹⁶ A percepção de que a teoria marxiana do valor é a apresentação dialética e crítica da antinomia mencionada estava muito longe de ser difundida. Assim, por exemplo, Backhaus (1997, p. 86, nota 6) lembra a perplexidade de Karl Muhs em *Anti-Marx* (1927): “De um lado, o valor de troca não contém nenhum átomo de valor de uso; de outro, o valor de uso se expressa na utilidade da mercadoria. [...] A contradição é gritante: ou o valor de troca é independente do valor de uso. [...] Ou o valor de troca está ligado à condição da utilidade.” De fato, a contradição é gritante, mas nem todos parecem tê-la ouvido.

anteriores, mas uma rearticulação dos procedimentos de justificação. Como não se pretende aqui oferecer uma sinopse de teses, mas tentar compreender a origem, o espírito, os argumentos e a direção do esforço que move a *nova leitura* como teoria crítica calcada numa leitura determinada da teoria do valor, então não podemos senão separar o que lá vem reunido. Essa opção não é isenta de inconvenientes, pois ela ocasiona por vezes justaposições e repetições. Em vista dessas dificuldades, optamos por examinar mais detidamente a problemática do lógico e do histórico, que é posta no centro no terceiro dos *Materiais*, para então realçar a interpretação da análise da forma-valor como argumento apagógico contra a teoria clássica do valor-trabalho. Esse caminho me parece o mais adequado porque, a partir da ruptura com o programa reconstutivo anterior, a justificação da tese de que a análise da forma é um argumento apagógico não poderá ser mais sustentada por exame filológico dos textos de Marx.

Reconstrução crítica e reorientação para o objeto

De “Sobre a dialética da forma-valor” (1969) até a segunda parte dos *Materiais* (1974), Backhaus assumia que o método de desenvolvimento das categorias da teoria do valor marxiana deve ser compreendido como possuindo natureza lógica. No terceiro ensaio dos *Materiais* (1978), Backhaus escreveu que os dois ensaios tinham por objetivo esclarecer a teoria monetária do valor a partir da discussão do historicismo e do empirismo transmitidos pela leitura engelsiana. Com isso, as controvérsias sobre a relação entre o lógico e o histórico pareciam ter ficado para trás: a “interpretação ‘lógica’”, advogada por Backhaus e outros seus contemporâneos, “havia revelado de maneira tão evidente a superioridade argumentativa de sua ‘nova leitura de Marx’ que já não poderia haver ocasião para levar a sério uma controvérsia considerada antiquada.” (Backhaus, 1997, p. 131) Ele admitia agora, entretanto, que aquela relação problemática se mantém viva graças a passagens de Marx que admitem interpretação historicista, o que o leva a abandonar as pretensões originais de sua reconstrução.

Dessas constatações resultou principalmente a necessidade de revisar fundamentalmente o conceito de “reconstrução” subjacente às duas primeiras partes dos *Materiais*. Esse conceito decorre de maneira mais ou menos tácita da representação, que me parece de agora em diante bastante ingênua, de que a crítica marxiana da economia política seria como que composta por duas camadas sobrepostas uma à outra e que poderiam ser claramente diferenciadas entre si: entre uma superfície exotérica e uma camada profunda esotérica. [...] Evidentemente, nesse *modelo de duas camadas*, deve-se poder diferenciar entre

o método esotérico de um desdobramento “lógico” das categorias econômicas, característico de uma interpretação ou “*reconstrução* lógica”, e o falso método de um desenvolvimento “lógico-histórico” dos estágios econômicos da produção. (Backhaus, 1997, p. 132)

Backhaus observa então que se havia de reconhecer na própria teoria de Marx o que este havia localizado na de Smith, a saber, uma dualidade entre dimensões exotérica e esotérica, com a diferença de que, na do primeiro, os elementos não se interpenetrariam de maneira inextricável como na do segundo — daí a possibilidade da primeira concepção reconstrutiva. Contudo, em vista de certas passagens nos textos de Marx que eram amplificadas nas controvérsias durante os anos 1970 pelos aderentes à leitura lógico-histórica, Backhaus admite que a interpretação lógica “se revelou como uma simplificação da problemática da ‘apresentação’” e que tal problemática “procede de razões objetivas, e não apenas meramente didáticas.” (idem, p. 133) A partir de então, os problemas na teoria do valor de Marx não serão identificados apenas na apresentação fragmentária, mas reconhecidos como tendo base na própria concepção *teórica* de Marx. Por isso, Backhaus admitirá doravante que apenas a “percepção de certas ambiguidades transmite uma imagem adequada da teoria do valor de Marx.” (idem) A partir da revisão do programa ocorrida em 1978, portanto, trata-se não de justificar a reconstrução lógica com base na boa exegese dos textos marxianos, mas de questionar teoricamente sua consistência.

No entanto, essa consciência não foi um raio em céu azul e convém dizer algumas palavras sobre seu contexto de surgimento. Ela se origina na avaliação de controvérsias marxistas que se acirram ao longo dos anos 1970 em torno do método empregado na crítica da economia política. Backhaus constrói, em largos traços, uma tipologia das interpretações em disputa. Em primeiro lugar, havia a interpretação lógico-histórica da antiga ortodoxia. Em segundo, a interpretação baseada em modelos puramente metodológicos. Por fim, a interpretação lógica à qual Backhaus adere e agora pretende rediscutir. A primeira e segunda leituras da teoria do valor de Marx assumem a noção engelsiana de produção simples de mercadorias, portanto, de uma economia natural e pré-capitalista de troca de mercadorias pré-monetárias. Todavia, elas se diferenciam uma da outra quanto ao teor de realidade atribuído à premissa. Enquanto a antiga ortodoxia considerava a produção simples de mercadorias um estágio histórico real, a interpretação baseada em modelos típicos a encarava apenas como uma construção metodológica

necessária para garantir coerência e aplicação da teoria à produção capitalista.¹¹⁷ Já para a leitura lógica, as categorias da teoria do valor não são empíricas nem históricas no sentido anterior, mas momentos do desenvolvimento das categorias da história contemporânea do modo de produção capitalista. No entanto, cada um desses tipos interpretativos teria passagens textuais de Marx a tiracolo que pareciam justificar suas respectivas posições.

Na origem da revisão autocrítica de Backhaus, podemos notar que um debate específico no contexto alemão, inflamado em 1974, entre as leituras lógico-histórica e a lógica serviu de impulso para aquela reorientação. No primeiro partido, o psicólogo marxista-leninista Klaus Holzkamp; no segundo, Joachim Bischoff e seu grupo *Projekt Klassenanalyse*. Na terceira parte dos *Materiais*, Backhaus mostra que ambos os lados são capazes de legitimar suas interpretações em passagens do próprio Marx, de modo que “um comentário direto e contínuo do texto não me parece levar longe.” (Backhaus, 1997, p. 133) Mais do que isso, o debate se dá em forma extremamente dogmatizada, questões teóricas com frequência encobrendo disputas políticas.¹¹⁸ Diante disso, para Backhaus (1997, p. 213-215, nota 6), a avaliação do debate não depende apenas do esclarecimento do objeto da controvérsia, mas também da forma como a discussão é conduzida. Disso ele tira três conclusões. Primeiro, que certas formas de filologia de Marx podem se interverter em dogmatismo baseado em crença na autoridade, tal como ocorria com Aristóteles na escolástica tardia. Em segundo lugar, que nenhum dos lados se mostra capaz ou disponível a levar a sério a posição adversária de maneira racional e argumentativa. Por fim, verifica-se a renúncia à tentativa de construção coletiva de uma interpretação vinculativa dos textos canonizados por cada um dos partidos, o que implica que os leitores eram levados a decidir como interpretar esses textos por afinidades políticas truncadas e implícitas.¹¹⁹

¹¹⁷ Um exemplo paradigmático da interpretação baseada em modelos metodológicos se acha no economista marxista Ronald L. Meek, para quem a troca natural de equivalentes denota um construto metodológico abstrato — um modelo — com o objetivo de determinar a influência das relações de produção sobre os preços de bens naquela forma de sociedade abstrata pré-capitalista. Meek se precava de uma maneira inusitada da acusação de que esse modelo abstrato fosse um mito: “O postulado de Marx de uma sociedade pré-capitalista abstrata [...] não era um mito, mas antes uma *mitodologia* [*mythodology*].” (Meek, 1973, p. 303, grifo meu)

¹¹⁸ Holzkamp fazia parte da ortodoxia do Partido Comunista Alemão, enquanto Bischoff e seu grupo eram membros da ala crítica do mesmo partido.

¹¹⁹ A degradação do debate marxista na Alemanha a essa altura transparece também retrospectivamente, situação que se modificaria uma vez mais anos depois. Em 1992, por iniciativa de Backhaus, Diethard Behrens e Hans-Joachim Blank (este um ex-orientando de Horkheimer), organizou-se em Frankfurt um fórum de discussão sobre vários problemas na teoria de Marx. Dele participaram tanto pessoas do ambiente acadêmico como fora dele, a despeito das facções políticas e das demarcações disciplinares. O *Marx-*

Além disso, os debates marxistas àquela altura também se engalinhavam em um sem-número de diagnósticos do capitalismo contemporâneo.¹²⁰ Diante dessas querelas, que versavam sobre os monopólios, os processos inflacionários, as recomposições das classes sociais e as crises monetárias, ele considerava inviável “examinar sob quais limites se pode dizer algo de determinado sobre ‘problemas de moeda e inflação no capitalismo monopolista hoje’, quando nem sequer existe uma teoria marxista do dinheiro que seja uniforme.” Em sua visão, as análises marxistas “sobre a crise da moeda carecem quase sem exceção de determinidade categorial”. (Backhaus, 1997, p. 73) Quando Backhaus se dirige às categorias da teoria do valor e do dinheiro em Marx, este é sem dúvida um movimento de volta aos fundamentos da teoria, o que pode provocar certo estranhamento, se nos lembrarmos de que a *nova leitura* frankfurtiana reivindica a teoria crítica, cujo interesse não pode deixar de incluir a crítica do presente. Para esclarecer tal movimento, o seguinte resumo do estado de coisas me parece uma hipótese adequada.

À proposta de Backhaus de voltar às categorias da teoria do valor subjaz, como indicamos, a percepção da barafunda de posições que mal se reconheciam umas às outras em sua proximidade ou diferença, convertendo os debates teóricos marxistas e a profusão de diagnósticos àquela altura em múltiplas asseverações incapazes tanto de explicitar o significado dos conceitos empregados na análise como de estimar a pertinência de objeções. O estado de coisas a que se refere o diagnóstico — não do capitalismo, mas do debate sobre o capitalismo — havia de se agravar ao longo dos anos 1970 com o

Kolloquium, como foi chamado, fornecia um mapa dos temas da discussão contemporânea sobre a teoria marxiana. (Nesse contexto, a teoria crítica frankfurtiana, particularmente nas versões de Horkheimer e Adorno, fazia parte dos interesses.) Assim, o que sobressai no relato que Kornelia Hafner (1997, p. 15-39) fez daquelas contribuições e debates é que o resultado mais relevante não consistiu na uniformização das interpretações e posições, mas no reconhecimento compartilhado dos problemas envolvidos na crítica da economia e que exigiam reflexão. Do colóquio se originou, em 1994, a *Marx-Gesellschaft*, que durante alguns anos pôs em contato pesquisas e organizou debates sobre os problemas que haviam sido consolidados no colóquio.

¹²⁰ Sem pretender inventariar à exaustão o repertório daqueles dias, podemos mencionar os seguintes exemplos: a crítica de Wolfgang Müller e Christel Neusüß a certas concepções do Estado social; o estudo do mercado mundial e a crise monetária realizado por Neusüß, Elmar Altvater e Bernhard Blanke; os quentes debates sobre a teoria do capitalismo monopolista de Estado, cognome *StamoKap*, e sobre o intervencionismo estatal por Altvater; o exame da relação entre acumulação e processos inflacionários feito por ele e outros. Grande parte desse debate passou pela revista marxista alemã *Probleme des Klassenkampfes*, fundada em 1971 e depois rebatizada em 1976 como *Prokla*, até hoje a publicação mais importante para discussões teóricas e políticas vinculadas ao pensamento de Marx. No que se refere à crítica da teoria do capitalismo monopolista de Estado e sua tendência a dissolver o conceito de mais-valor na ideia naturalista e tecnológica de produção, veja-se a brochura do então influente coletivo teórico *Projekt Klassenanalyse* (1975). Paralelamente, Claus Offe, com seu *Problemas estruturais do Estado capitalista*, e Habermas, com *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, ambos os livros publicados em 1973, desenvolveram suas teorias sobre o capitalismo tardio voltando-se à apreensão das dinâmicas de legitimação política no novo contexto.

arrefecimento da cultura prática e teórica anteriormente cultivada e liberada pelo movimento estudantil antiautoritário, cujo refluxo deu lugar à formação subsequente de organizações de quadros de tipo leninista conhecidas como *K-Gruppen*.¹²¹ Essa transformação descreve um nítido empobrecimento, dogmatização e recrudescimento sectário das práticas e do pensamento crítico no contexto alemão ocidental. É esse cenário que me parece ter levado Backhaus a sentenciar que uma “discussão marxista e racional parece às vezes uma ‘*contradictio in adjecto*’.” (Backhaus, 1997, p. 140) Também esse diagnóstico está por trás de seu emprego quase sempre crítico do termo “marxismo”.

Portanto, quando Backhaus passa a afirmar que a leitura lógica constituía então uma “neo-ortodoxia”, ele sinalizava que a dogmatização e o sectarismo também se transmitiram às exegeses e à pesquisa dos textos marxianos: a partir dessa “ortodoxia antidogmática” se pôde desenvolver um ‘novo dogmatismo’ da filologia de Marx”, uma crença em textos “que costuma confundir uma ‘interpretação correta’ dos textos marxianos com uma explicação capaz de gerar consenso e com uma solução de problemas materiais econômicos e metodológicos.” (idem, p. 138) Na consideração que estamos fazendo sobre o contexto de origem e desenvolvimento da *nova leitura*, convém enfatizar que essa observação quanto à ortodoxia antidogmática contém ela mesma uma autocrítica da *nova leitura* frankfurtiana. Backhaus comenta que a “*Neue Kapital-Lektüre*”, a neo-ortodoxia da interpretação lógica, teve início no círculo da Escola de Frankfurt e “se deve, por isso e sobretudo, à crítica frankfurtiana da teoria do reflexo e da dialética da natureza, bem como do teorema base-superestrutura”; além disso, ela “se comporta de maneira ortodoxa apenas ante a crítica marxiana da economia, mas de modo inteiramente revisionista frente a certas representações diretrizes de Marx e Engels”¹²², sendo essa “atitude ambivalente” o que justifica a caracterização da “orientação ‘lógica’ da interpretação d’*O capital* como *neo-ortodoxa*”. (idem, p. 38)

Em meio a esse ambiente complexo, o programa reconstrutivo de Backhaus assume uma nova posição: as contradições entre interpretações se ancoram em

¹²¹ Esse é um desenvolvimento complexo. Para um estudo detalhado dessa transição, bem como da miríade dos grupos comunistas que proliferaram durante a década de 1970 e suas relações com a teoria crítica frankfurtiana, veja-se o livro *Von Adorno zu Mao*, de Jens Benicke (2013).

¹²² Muitos anos depois, refletindo sobre a recepção de Marx por Adorno, Backhaus (2004) indicou que a *nova leitura*, seguindo Adorno, era revisionista quanto aos elementos de filosofia da história de Marx. Esse é um juízo que se confirma sem dúvida em seus ensaios. Entretanto, esse não é o caso de Reichelt, que com frequência ponderou aquela filosofia da história, primeiro positivamente, mas depois de maneira crítica. Em seu último livro, Reichelt (2013b, p. 339-358) submete à crítica os pressupostos de filosofia da história na crítica da economia de Marx. No centro da mudança de avaliação por parte de Reichelt está a noção de um “ponto de culminação histórico-mundial” como fiança da crítica, que ele passa a rejeitar, diferentemente do que fazia nos primeiros escritos.

ambiguidades nas elaborações do próprio Marx. (idem, p. 140) Mas, curiosamente, e isso nem sempre transparece com clareza na literatura de comentário, essa revisão afeta o procedimento de justificação, e não o *conteúdo* teórico do projeto de Backhaus. Isso porque ele *não abandona a interpretação lógica do desenvolvimento das categorias da teoria do valor e do dinheiro, bem como a tese de uma teoria monetária do valor, mas antes renuncia à pretensão de que ela seja o sentido unívoco da concepção de Marx.* Nesse sentido, a figura pós-reconstrutiva, ou de uma reconstrução crítica, da interpretação lógica implica também críticas fortes a concepções materiais de Marx, que Backhaus passa a considerar como estando aquém de suas próprias descobertas e análises.¹²³ Por isso, depois de recentrar a problemática na relação entre o lógico e o histórico na apresentação da crítica da economia política — entraremos nisso em seguida —, Backhaus afirma:

Esses problemas que emergem de maneira nova podem relativizar a *reconstrução* “lógica” da teoria do valor apenas como interpretação. *Não cabe dúvida de que a problemática objetiva na teoria do dinheiro não admite de modo algum tal “historicização” do “lógico”.* Por isso, a recepção “lógica” da análise categorial de Marx só pode ser criticada como interpretação (Backhaus, 1997, p. 155, grifo meu).

No que se deve ler: a interpretação lógica é relativizada como leitura do texto de Marx, que a esse respeito é em si mesmo ambivalente e objetável. Isso implica que sua consistência deve ser avaliada em seu *conteúdo* teórico e metodológico de acordo com definição rigorosa da problemática naqueles textos — para tanto a filologia continua importante —, o que prevê por sua vez desacordos com certos textos marxianos. Na continuação do trecho acima, todavia, Backhaus afirma que “não se pode perder de vista que essa interpretação deve ser vista como um patamar de passagem para uma compreensão adequada da tentativa de Marx de superar aporias na teoria do dinheiro e do

¹²³ Nessa linha, Backhaus assente à tese de Schmidt (1974), exposta no colóquio de 1967, de que as análises materiais de Marx são superiores à sua autocompreensão. Backhaus defende ainda que nisso há um ponto de convergência entre a teoria crítica de Frankfurt e a escola estruturalista de Althusser: “Suas concepções têm o denominador comum de que a ‘estrutura interna efetiva’ do sistema concorda apenas parcialmente com a ‘forma conscientemente apresentada’ por Marx”, acrescentando que este não conseguiu escrever o esboço sobre a dialética não por razões acidentais, mas por “preconceitos de visão de mundo”, que assentavam sua autocompreensão e declarações metateóricas. (Backhaus, 1997, p. 206) Contudo, no que se refere à relação entre teoria crítica e estruturalismo, trata-se para Backhaus de uma convergência negativa, pois de resto as diferenças são muitas, sobretudo quanto ao papel da dialética. Na crítica ao marxismo estruturalista da escola althusseriana que elabora em *História e estrutura*, Schmidt (1971) sustentou que os althusserianos, incapazes de criticar o caráter reificado de segunda natureza da estrutura, teriam dela um entendimento cientificista e afirmativo.

capital.” (idem) O que se visa com a proposição é que os saldos formativos da leitura lógica neo-ortodoxa não podem ser descartados, pois “apenas *ex post* se tornou possível a constatação de que a ela subjazia um conceito bem ingênuo de reconstrução” (idem). Para ele, esse é o mérito da recepção lógica aquém do qual não se poderia retroceder. Do ponto de vista do método e da concepção do objeto teórico, portanto, não é outro o significado da revisão do programa reconstrutivo de Backhaus.¹²⁴ A revisão do programa se reflete, por sua vez, na interrupção dos *Materiais* em favor de ensaios em que dali em diante Backhaus procederá à análise e à crítica imanente das teorias econômicas e suas problemáticas específicas, procurando justificar o caráter dialético da crítica da sociedade capitalista por meio da reflexão das antinomias naquelas teorias.

Vejamos agora como Backhaus defende a leitura lógica da teoria do valor contra o consórcio entre historicismo, empirismo e substancialismo *depois* da revisão de seu programa. Os meios para tanto não podem ser, como vimos, apenas a filologia e a exegese — embora não se abdique de modo algum delas —, mas propriamente analíticos e teóricos. Por isso, no terceiro dos *Materiais* (1978), interessa levar o argumento historicista a sério e verificar se ele é capaz de satisfazer os seus próprios critérios.

Quando lemos a primeira seção d’*O capital*, encontramos uma série de exemplos ou ilustrações históricas que se referem a sociedades pré-capitalistas. No debate de 1974 entre Joachim Bischoff (junto ao coletivo teórico *Projekt Klassenanalyse*) e Klaus Holzkamp (apud Backhaus 1997, p. 155), este questionou com toda razão seus interlocutores sobre “que interesse Marx teria realmente perseguido com suas observações históricas, se elas não devessem contribuir de fato para a compreensão da sociedade burguesa.” Os representantes da interpretação lógica entendiam aquelas observações como meras ilustrações do método lógico. Mas essa solução de compromisso

¹²⁴ Por essa razão, não concordo com a conclusão que Cesar Mortari Barreira tira da revisão programática de Backhaus. Para ele, que de resto faz uma caracterização competente do problema, “o canto do cisne da tentativa de reconstrução filológica constitui um verdadeiro réquiem para a distinção entre o ‘lógico’ ou ‘histórico’ como chave de leitura da crítica da economia política.” (Barreira, 2020, p. 121) Até onde posso ver, o que cai não é a relevância metodológica da distinção, mas a hipótese de que ela fosse, por trás dos didatismos, observada pelo próprio texto marxiano — esta a “pretensão ingênua” com que Backhaus caracterizou sua abordagem filológica inicial. Com base em sua conclusão, Mortari afirma ainda que a análise da forma-valor “perde o estatuto de centro de gravidade a partir do qual todas as questões subjacentes à crítica da economia política poderiam ser resolvidas.” (idem, p. 122) A meu ver, esse é um juízo apressado. Ele toma o esforço e foco delimitados de Backhaus em esclarecer a especificidade da análise da forma-valor por um fundamento autossuficiente da crítica da economia como um todo e, com isso, do modo de produção capitalista. Na verdade, para Backhaus (1997, p. 151), “o valor não é apenas ‘fenomênico’ e, como tal, dinheiro; valor em sentido enfático é ‘valor em processo’ e assim capital. De acordo com isso, a teoria do valor, entendida no sentido estrito de teoria do dinheiro, é também apenas teoria do capital em sentido próprio e amplo.” No nível da categoria posta de capital, surgem outros problemas.

parece a Backhaus pouco convincente. Por que um procedimento lógico requereria ilustrações históricas, além do mais pré-capitalistas? Por que não utilizar ilustrações contemporâneas, uma vez que o objeto de investigação seria ele mesmo contemporâneo, conforme queria o partido lógico?

No prefácio da primeira edição d'*O capital*, Marx (2013, p. 77) escreveu que o conteúdo de *Para a crítica da economia política* “está resumido no primeiro capítulo”¹²⁵ do novo livro e que neste a “exposição foi aprimorada”. Ele reconhece em seguida que a análise da mercadoria “apresentará a dificuldade maior” e que nela, “no que se refere mais concretamente à análise da substância e da grandeza do valor, procurei *popularizá-la o máximo possível.*” (idem, grifo meu) Poderíamos esperar, portanto, uma inflexão historicista na análise da mercadoria, mas não na análise da forma-valor.

No entanto, Backhaus lembra que também no interior da análise da forma, nomeadamente, no item “A forma-valor universal”, encontra-se uma indubitável referência lógico-histórica. Ali, da segunda edição d'*O capital* edição em diante, Marx associa a forma simples do valor a uma “prática nos primórdios mais remotos, quando os produtos do trabalho são transformados em mercadorias por meio da troca contingente e ocasional.” (idem, p. 141). Em seguida, ele afirma que a forma desdobrada “se mostra pela primeira vez apenas quando um produto do trabalho, por exemplo, o gado, passa a ser trocado por outras mercadorias diferentes não mais excepcional, mas habitualmente.” (idem). É evidente que os correlatos empíricos nessas observações históricas se acham em sociedades pré-capitalistas, razão pela qual Backhaus conclui, contra a exegese neo-ortodoxa, que elas são ali concebidas por Marx como “‘momentos’ da construção lógica” (Backhaus, 1997, p. 156), e não apenas ilustrações. Backhaus não enxerga uma terceira alternativa entre as leituras lógica e lógico-histórica, de modo que a justificação da primeira só pode se dar “na figura de uma reconstrução crítica” (idem, p. 157).

Essas passagens de Marx passam a relativizar, para Backhaus, a suposição de que Engels e os supostos marxistas tradicionais teriam distorcido o método de desenvolvimento da apresentação de Marx. Mas, convém sublinhar, isso não elimina por si só a contribuição de Engels para a consolidação daquela tradição. Por esse motivo, a tarefa que se coloca Backhaus será examinar os critérios implícitos que a leitura historicista deve postular para se confirmar. Um dos principais argumentos que Backhaus avança nesse sentido é tão simples quanto contundente. Se o método que Marx emprega

¹²⁵ Nas edições seguintes à primeira, Marx subdividiu o antigo primeiro capítulo, então um texto contínuo, em uma seção com vários capítulos.

nas análises da mercadoria e sobretudo da forma-valor é essencialmente histórico, então seu critério de verificação deve ser igualmente histórico: “Não se deveria apenas falar sobre o ‘histórico’, este precisaria antes ser finalmente pesquisado.” (idem, p. 164) Se os historicistas querem defender a teoria do valor como uma teoria do desenvolvimento histórico, então tal teoria depende inteiramente daquela pesquisa.

Quando Wolfgang Fritz Haug (1974, p. 6), intérprete contemporâneo e crítico da *nova leitura*, afirmava que a “progressão da apresentação transcorre mediante a análise e desenvolvimento da forma-valor porque também a história real procedeu mediante o desenvolvimento da forma-valor”, Backhaus nota, não sem um quê de troça, que todo “etnólogo e historiador da economia se deve perguntar com surpresa como Haug foi capaz de obter seu conhecimento.” (Backhaus, 1997, p. 164) De fato, e isso deve ser realçado, a ideia de que o desenvolvimento das formas do valor fosse um desdobramento histórico transformava a análise marxiana da gênese lógica da forma-dinheiro em uma *hipótese empírica*. No entanto, sem pesquisa histórica, tal hipótese não pode ser verificada.

Com a conversão da análise da forma-valor em hipótese empírica, o objeto da teoria do valor de Marx é transportado a tempos adâmicos, e cada forma do valor seria o reflexo de um estágio da evolução das sociedades. Uma vez mais, Haug o explicita:

Investigar atentamente a forma do valor significa concebê-la como reflexo de uma forma historicamente específica de sociedade. As formas do valor [...] surgiram como relações particulares e são concebidas como se desenvolvendo de determinado modo. Com a forma, a forma da sociedade é historicizada. A lei de desenvolvimento da forma se transforma na lei da forma de sociedade, cuja natureza trans-histórica pode ser assim concebida. Crítica significa aqui, portanto, também identificar o caráter histórico de uma forma de sociedade. (Haug, 1974, p. 190)

Dito de outro modo, a substância-valor, tornada invariante, encontraria várias formas de expressão ao longo da evolução social. Crítica, tal como no teorema da base-superestrutura e no seu suplemento epistemológico, a teoria do reflexo, significa apenas o ajuste de representações a seu solo fático. Backhaus (1997, p. 267) considerava esse tipo de interpretação uma “trivialização historicista” da teoria de Marx. Mas se este não legou uma concepção unívoca de seu método e de seu objeto teórico — basta evocarmos, entre outras, as formulações fisiológicas do conceito de trabalho humano abstrato n’*O capital* —, Engels ainda assim desempenhou, como dissemos, um imenso papel na história da constituição da leitura marxista da teoria do valor de Marx. Propondo uma imagem sugestiva, Backhaus diz que Engels serviu como uma “lente de aumento” sobre

“certas fraturas na concepção de Marx.” (idem, p. 249) Dessa maneira, as fraturas estão lá, as deficiências são internas à teorização marxiana, mas que precisamente elas e não outras se tenham erigido em cânone, *isso* exigiu esforços particulares.

Mas onde se encontra aquela lupa e como ela se constitui? Com ela, deparamos novamente a noção de produção simples de mercadorias. Ao longo da segunda parte deste trabalho, tocamos várias vezes nos pontos relevantes a essa discussão. Convém agora examiná-los mais de perto. O *locus* mais explícito da construção engelsiana é o texto intitulado “Lei do valor e taxa de lucro”, publicado postumamente em 1894-5, primeiro no jornal *Die Neue Zeit*, editado por Kautsky, e depois incluído como apêndice no terceiro livro d’*O capital*. Ali lemos a célebre formulação da teoria da produção simples de mercadorias.

[A] lei marxiana do valor tem validade geral, desde que as leis econômicas valham para todo o período da produção simples de mercadorias, portanto, até o tempo em que esta experimenta uma modificação por meio da introdução da forma de produção capitalista. Até então, os preços variavam na direção dos valores determinados pela lei marxiana e gravitam em torno desses valores, de modo que, quanto mais desenvolvida a produção simples de mercadorias, tanto mais os preços médios de períodos mais longos, não interrompidos por crises violentas e de origem externa coincidem com os valores, podendo-se desprezar os pequenos desvios. Portanto, a lei marxiana do valor tem validade econômica geral para um período que se estende desde os primórdios da troca que transforma os produtos em mercadorias até o século XV de nossa era. Mas a troca de mercadorias tem origem numa época anterior a toda a história escrita; numa época que, no Egito, remonta a pelo menos 3.500, talvez 5.000, e na Babilônia, a 4.000, talvez 6.000 anos antes de nossa era; a lei do valor vigorou, pois, por um período de cinco a sete milênios. (Engels, 2017, p. 960-1)

Essa passagem concentra muitos dos elementos que caracterizarão a recepção canônica da teoria do valor de Marx até os anos 1960. Nela se acha um estrito paralelismo entre desenvolvimento categorial e empírico, bem à maneira da “Ideologia alemã”.¹²⁶ Em primeiro lugar, tem-se o fatídico conceito de produção simples de mercadorias, estágio no qual mercadorias portadoras de valor-trabalho se trocariam diretamente entre si de

¹²⁶ Como argumentou Simon Clarke (1991), especialmente nos primeiro e segundo capítulos, a suposta ciência materialista da história contida nesses rascunhos é essencialmente a filosofia da história que Smith desenvolve com seu conceito de divisão do trabalho. Considerados desse ângulo, certos fragmentos desses materiais dão a impressão de que Marx e Engels simplesmente jogam a ciência social mais avançada da época, a economia política, contra as fabulações sobre religião e autoconsciência projetadas pelos jovens hegelianos e socialistas alemães. É curioso como as fabulações, não obstante outras, vingam-se de Marx anos depois, quando a mercadoria o obriga a descrevê-la de partida como dotada de “sutilezas metafísicas e melindres teológicos” (Marx, 2013, p. 146), os quais já não vão poder ser decifrados com descrições fáticas.

acordo com quantidades transparentes e imediatas de tempo de trabalho: “O camponês da Idade Média tinha plena ciência, portanto, do tempo de trabalho requerido para produzir os objetos que recebia na troca”, isto é, o “ferreiro e o segeiro da aldeia trabalhavam diante de seus olhos” (idem, p. 958), com o que Engels assinalava que o tempo de trabalho seria uma substância transparente à consciência daqueles que contraem relações de troca. Por isso, de acordo com ele, o “tempo de trabalho despendido nesses produtos não era apenas o único padrão de medida adequado para determinar quantitativamente as grandezas a serem trocadas; mais que isso, não havia outro além dele”, argumento que ele encerra com um arroubo retórico: “Ou quem acreditaria que o camponês e o artesão fossem estúpidos a ponto de trocar o produto de dez horas de trabalho de um deles pelo produto de uma única hora de trabalho do outro?” (idem, p. 958-9)

No entanto, a “troca direta” (idem, p. 959) de mercadoria por mercadoria — o conceito atávico de *barter* dos economistas clássicos e neoclássicos — teria sua primeva e tranquila transparência distorcida a “partir do momento em que o dinheiro penetra nesse sistema econômico”, do que decorre que a tendência para a adequação à lei do valor marxiana, sob certos aspectos, “já se vê perturbada pela intervenção do capital usurário e da espoliação fiscal.” (idem, p. 959) Na interpretação favorecida e dilatada pela lupa de Engels, “a função da teoria do valor se esgota em regular a relação de troca de uma mercadoria por outra”, tornando-se indiferente “se os valores são expressos como preços monetários e se a troca é mediada ou não por dinheiro.” (Backhaus, 1997, p. 95) É interessante observar quão pouco a teoria da produção simples de mercadorias diverge das concepções clássicas e marginalistas — variações se acham apenas na fonte do valor: utilidade, trabalho, preferência revelada, etc. Em ambas as orientações, economia real e monetária se separam em esferas discretas, só exteriormente relacionáveis entre si. De acordo com essa cisão tradicional, a economia real é o mundo-detrás habitado por quantidades autossustentadas de valores-trabalho, aliás em equilíbrio — afinal, quem trocaria cem por um? —, recoberto, contudo, pela maia enganadora do dinheiro, que vem perturbar seu regime equânime de direito natural.

Mas há problemas no paraíso. Diante do consórcio ortodoxo entre hipótese empírica, método historicista e conceito substancialista do valor, podemos nos perguntar por que, dentre todas as objeções que Marx lança aos economistas, nenhuma delas diz respeito à gênese histórica do dinheiro. Essa é uma pergunta crucial, que, no entanto, nem sequer emerge na tradição marxista, pois a resposta historicista já contava como pressuposta. Em certo sentido, a teoria marxiana, incluindo sua crítica das categorias

econômicas, era encarada ali como a resolução de quaisquer ideias no desenvolvimento histórico. O que os defensores da “concepção materialista da história” transportada à análise da forma não teriam percebido, e Marx nem sempre ajudou, é que essa análise não visa a tempos antediluvianos, e sim a um enigma específico do dinheiro, tal como articulado nas controvérsias das diferentes escolas do pensamento econômico de sua época.

Dessa perspectiva, Backhaus (1997, p. 166) sublinha que eles ignoram que não se trata ali de um “‘enigma do dinheiro’ *qualquer*, mas de aporias bastante determinadas da teoria tradicional do dinheiro.” Portanto, Marx estava interessado na essência do dinheiro na medida em que a questão era a relação dos distintos meios de circulação que se denominam todos dinheiro. Nesse terreno, por exemplo, uma questão teórica era se notas bancárias e outras ordens de pagamento poderiam ser identificadas como dinheiro. “A pergunta pela ‘essência’ do dinheiro é, pois, entre outras coisas, também a pergunta pela relação entre dinheiro e crédito.” (idem, p. 167) Em suma, Marx tem em vista “problemas materiais da teoria do dinheiro”. (idem) Essa intenção teórico-imanente se patenteia quando Marx acusa a economia política de não ter descoberto o nexos entre o valor da mercadoria e sua forma monetária de existência, o que explica para ele que, “dentre os economistas que aceitam plenamente a medida da grandeza de valor pelo tempo de trabalho, encontram-se as mais variegadas e contraditórias noções do dinheiro”, como “no tratamento do sistema bancário, em que parece não haver limite para as definições mais triviais do dinheiro.” (Marx, 2013, p. 155, nota 32) Nada disso é resolvido por uma construção do desenvolvimento histórico.

Antes, encontramos indicações contrárias em Marx, como no comentário seguinte:

Seria impraticável e falso, portanto, deixar as categorias econômicas sucederem-se umas às outras na sequência em que foram determinantes historicamente. A sua ordem é determinada, ao contrário, pela relação que têm entre si na moderna sociedade burguesa, e que é exatamente o inverso do que aparece como sua ordem natural ou da ordem que corresponde ao desenvolvimento histórico. (Marx, 2011, p. 60)

A esse respeito, cabe aqui tecer um comentário sobre a destinação da teoria de Marx e seu objeto. Tudo somado, a linha que costura as formulações pioneiras de Engels até as controvérsias nos anos 1970 dá um colorido curioso à avaliação das críticas dirigidas à teoria do valor marxiana. Ao longo de grande parte do século XX e até hoje,

entre simpatizantes e opositores e em diferentes correntes de pensamento, é comum o juízo de que a crítica da economia política elaborada por Marx teria perdido o seu objeto e que sua teoria do valor teria expirado. Conforme vimos anteriormente, também a teoria crítica, e não só em versões pós-habermasianas, nem sempre resistiu a investir algo de seu quinhão nessa alavancagem. Na verdade, se as categorias da teoria do valor fossem empíricas, se seu método de desenvolvimento fosse histórico, como apregoava Engels, ela só teria tido validade e “aplicação” num período que, “no Egito, remonta a pelo menos 3.500, talvez 5.000, e na Babilônia, a 4.000, talvez 6.000 anos antes de nossa era”, em todo caso teria tido validade “até o século XV de nossa era”. (Engels, 2017, p. 961, grifo meu) Assim, as inúmeras acusações de queda do objeto da crítica da economia teriam arrombado uma porta aberta, pois a teoria do valor que lhe sustenta *jamais teria tido o capitalismo como objeto de referência*.

Mas no quarto ensaio dos *Materiais* (1978/9), publicado pela primeira vez no volume de 1997, Backhaus vai além da crítica da leitura historicista e empreende o esforço notável de reconstrução de sua gênese até o interior da concepção de Marx. Essa orientação diferenciava o trabalho de Backhaus da neo-ortodoxia lógica, que, para afirmar o seu Marx unívoco, precisava negligenciar toda ambiguidade de seus textos, blindando-os de crítica.

Sem reproduzirmos a investigação em todos os seus detalhes, o resultado da sua investigação genética sobre a leitura historicista pode ser descrito da seguinte maneira. Logo depois da publicação de *Para a crítica da economia política* (1859), enquanto Engels estudava ciências naturais, ocupando-se em seguida de assuntos de estratégia militar — o contexto era a expectativa, compartilhada por ele e Marx, de um ascenso revolucionário —, Marx o insta a redigir e publicar uma resenha do livro. O motivo de sua insistência vinha da recepção desfavorável do escrito entre pessoas de quem se esperava aprovação. Backhaus (1997, p. 255ss) recupera um caso emblemático relatado pelo próprio Marx. Wilhelm Liebknecht, membro fundador do SPD, teria comunicado a Elard Biskamp, então diretor do jornal *Das Volk*, órgão da associação dos trabalhadores de Londres, que nunca um livro o havia decepcionado tanto. Nesse contexto, Marx (MEW 29, p. 463) comunica a Engels que “o próprio Biskamp me disse que ele não vê a utilidade” do livro. No comentário de Backhaus (1997, p. 256), o escrito, sobre cuja recepção Marx se mostrava cada vez mais reticente, devia ter decepcionado os revolucionários interessados na aplicação politicamente útil da crítica da economia.

Embora Engels defendesse a apresentação de Marx face à acolhida negativa nos círculos socialistas, ele mesmo havia expressado algum desconforto com a sua argumentação excessivamente lógica. Depois de ter lido o resumo que Marx lhe enviara em abril de 1858, Engels (MEW 29, p. 319) escreveu em resposta que lhe era preciso grande esforço para “procurar as passagens dialéticas”, uma vez que “o raciocínio abstrato se me tornou muito estranho”, dificuldade que ele presumia sanar ao “reunir as bases históricas” do desenvolvimento. Finalmente, os termos da recensão de Engels cristalizam um entendimento que se tornará o padrão da leitura marxista da crítica da economia política:

A crítica da economia política [...] podia ser formulada ainda de duas maneiras: histórica ou logicamente. [...] O modo de consideração lógico era, pois, o adequado. Mas, na verdade, ele não é senão o modo de consideração histórico, apenas despido da forma histórica e de acidentes perturbadores. Aquilo com que a história começa, com isso deve igualmente começar o processo de pensamento, e sua progressão será somente a imagem refletida [...] do curso histórico [...], mas corrigida de acordo com as leis que o próprio curso histórico real disponibiliza. (MEW 13, p. 474)

Nessa concepção, “a mercadoria do primeiro capítulo é caracterizada como o ‘histórico’, uma mercadoria pré-monetária”, isto é, “um fato exibível pré-histórica e etnologicamente” (Backhaus, 1997, p. 243). Em sua interpretação, o que importava a Engels era a construção de uma visão de mundo materialista. Ele enfatiza que, para Engels (MEW 13, p. 474), o método lógico da apresentação é o método dialético “despido de seus invólucros idealistas”. Na reconstrução de Backhaus, portanto, já na primeira edição d’*O capital*, a popularização da apresentação — espécie de solução de compromisso de Marx — é a resposta à recepção insatisfatória de *Para a crítica da economia política*. Assim, nos textos subsequentes d’*O capital* se imiscuiriam cada vez mais referências históricas como que para apaziguar a impressão de que se argumentava segundo um padrão lógico excessivamente hegeliano.¹²⁷ Durante a impressão do primeiro livro d’*O*

¹²⁷ A meu ver, as palavras sumárias e toscas com que Marx (2013, p. 90) se diferenciou de Hegel no posfácio da segunda edição — ao propor virar de ponta-cabeça a dialética hegeliana, ele como que igualou a filosofia de Hegel ao esquema de uma ideia-cartola da qual o filósofo-mágico tira o coelho-realidade — devem ser lidas, não sem crítica pertinente, de acordo com esse contexto de enunciação. Aqui não tenho condições de desenrolar esse intrincado e já secular novelo. Convém mencionar, e não mais do que isso, a posição de Andreas Arndt (2020), que, contra o autoentendimento de Marx, sua incompreensão do estatuto da *Ciência da lógica* e as tentativas de separação estanque entre dialética materialista e idealista, sustenta que ela é a mesma em um e outro, respeitando-se seus diferentes objetos e níveis de significação. Partindo da tese de Arndt, Emmanuel Nakamura (2022) recolocou recentemente o problema à luz do esclarecimento normativo insuficiente na teoria marxiana, que suporia uma ideia de liberdade sem efetivamente defini-la. A objeção é antiga. Se é preciso respeitar os diferentes objetos — liberdade em Hegel, dominação em Marx, digamos

capital, Marx envia as folhas corrigidas a Engels, que responde em termos semelhantes à carta mencionada de abril de 1858:

Não seria excessivo demonstrar historicamente, de maneira algo mais extensa, o que foi aqui produzido dialeticamente, tirar a prova a partir da história, por assim dizer, embora para tanto o necessário já tenha sido dito; mas você tem tanto material sobre isso que decerto você pode fazer a esse respeito um bom excuroso que demonstra ao filisteu, por meios históricos, a necessidade da formação do dinheiro e o processo que nele ocorre. Você cometeu o grande erro de não ilustrar o processo de pensamento desses desenvolvimentos abstratos por meio de pequenas subdivisões e títulos separados. [...] A coisa teria parecido algo professoral, mas o entendimento para uma grande classe de leitores teria sido facilitado. (MEW 31, p. 303)

Depois disso, Marx prepara o apêndice popularizado “A forma-valor” (MEGA² II.5, p. 626ss) para a primeira edição, que lhe servirá de modelo para a segunda edição. Na visão de Backhaus (1997, p. 258), essa segunda edição mina o conceito de uma teoria dialética do valor e do dinheiro e, na versão vulgarizada e historicizada da segunda edição, resulta num texto que dá margem à teoria da produção simples de mercadorias e sua contraparte historicista. O fato de que Marx nunca tenha dado uma resposta satisfatória àqueles questionamentos de Engels permite a Backhaus supor que o primeiro não tivesse plena convicção do seu método de desenvolvimento.¹²⁸ Ainda assim, Marx não cedeu completamente à insistência de Engels, propondo mesmo uma solução de compromisso que procurava preservar o caráter lógico da apresentação. A resposta de Marx a Engels na ocasião foi a seguinte:

Quanto ao desenvolvimento da *forma-valor*, eu segui e *não* segui o seu conselho, a fim de me comportar dialeticamente também sob esse aspecto. Quer dizer, 1) eu escrevi um *apêndice* em que eu apresento *a mesma coisa* de maneira tão fácil e professoral quanto possível, e, 2) conforme o seu conselho, dividi os parágrafos em §§, etc., *com títulos próprios*. No *Prefácio*, eu digo então ao leitor “*não dialético*” que deve pular as páginas x-y e começar a ler o apêndice. (MEW 31, p. 306)¹²⁹

provisória e esquematicamente —, é necessário considerar ao mesmo tempo a possibilidade, como será o caso em Adorno, de que a norma não possa ser simplesmente posta e definida. Naturalmente, não creio que essa observação resolva a dificuldade, mas há de se supor que a antiga objeção possa ter também seus pontos cegos. Discuto o conceito de dominação no último capítulo.

¹²⁸ Em 2006, Michael Krätke (2015) pôs em dúvida a separação teórica e metodológica entre Marx e Engels. Seu argumento se apoia na ideia, cogitada inicialmente por Backhaus, de que a intimidade entre ambos haveria de dar oportunidade a Marx de rejeitar as leituras de seu amigo. Krätke radicaliza a ideia na medida em que a incerteza de Marx, como sugeria Backhaus, torna-se em seguida prova de que não há divergência. No ano seguinte, Elbe (2007) faz uma crítica persuasiva à proposta de Krätke.

¹²⁹ Para além dessa controvérsia, Engels também queria que Marx enfatizasse o sentido político e polêmico contra os socialistas “filisteus” que, como Proudhon, queriam uma sociedade mercantil sem dinheiro, uma sociedade de divisão privada do trabalho social sem capital. Marx (MEW 31, p. 306) responde a Engels:

Note-se o problema que Marx preparou: se o mesmo conteúdo puder ser articulado independentemente da forma dialética de apresentação, então esta se reduz a estilo. Esta, aliás, a vulnerabilidade que espreita toda teoria que se presume dialética.¹³⁰

Por essa razão o critério para a avaliação da correção da apresentação já não pode ser meramente exegético. De acordo com Backhaus (1997, p. 260), a ambivalência de Marx resulta em aporia: se o desenvolvimento do dinheiro ali é histórico, então desaparece sua peculiar lógica reflexiva, e o conceito é reduzido a reflexo abstrato e corrigido da história — reflexão se converte em reflexo. Se o desenvolvimento é lógico, isto é, uma tentativa de definição de essência do dinheiro no capitalismo, então desaparece a primazia do desenvolvimento histórico para a crítica das categorias.

A partir das críticas de Backhaus, parece que se o método de apresentação empregado por Marx fosse lógico-histórico, a teoria do valor e das suas formas teriam todos os traços de uma má historiografia. Com efeito, é difícil negar que um trabalho historiográfico que prescindisse da análise de fontes históricas, que não as explicitasse — como se o leitor devesse presumir a pertinência entre tal análise e a apresentação que dela se extrai —, teria uma representação idiossincrática de ciência empiricamente orientada. Fosse assim, então o que se encontraria na análise marxiana seriam antes “construções de escrivantina” (idem, p. 248). Mais importante ainda, como Backhaus observa, a meu ver, de maneira convincente, a narração histórica do dinheiro supõe em primeiro lugar um conceito teórico de dinheiro, do contrário não se sabe ao certo nem por onde começar a própria construção histórica: “Na maioria das vezes, os fatos históricos são mudos, se eles não são interpretados com o auxílio de um aparato conceitual teórico-monetário ‘logicamente’ produzido.” (idem, p. 187) Portanto, se a abordagem do materialismo histórico se revela insatisfatória, a problemática nos conduz ao papel que a reflexão desempenha na construção teórica.

“Não se trata aqui apenas de filisteus, mas da juventude sequiosa de conhecimento e assim por diante. Além disso, a coisa é muito decisiva para todo o livro.”

¹³⁰ Veja-se um episódio brasileiro do problema. Na resenha que escreveu sobre o segundo tomo de *Marx, lógica e política*, de Ruy Fausto, Bento Prado Jr. (1987) questionou se a “Crítica da Economia Política poderia ter uma *Darstellung* num jargão diferente do hegeliano”, tomando-se assim ao pé da letra, e não como cifra, o flerte que Marx anunciara com a dialética.

Lógica do reflexo e lógica da reflexão

No limite, Backhaus reabilita, no âmbito da crítica das teorias econômicas, a legitimidade da pergunta pela essência que Adorno havia levantado em sua crítica das categorias sociológicas. Invertendo o ditado existencialista, por assim dizer, ele assinala que

Engels, e com ele não apenas toda a literatura secundária, mas também a corrente principal da economia acadêmica, coloca-se sempre a mesma pergunta pela mera *existência* do dinheiro, de seu *que é*. Na doutrina da essência do dinheiro, pergunta-se primariamente: mas por que o dinheiro existe? Marx e ao seu lado alguns poucos autores, como Simmel, diferenciam-se das escolas econômicas de proveniência marxista, neoclássica e também neorricardiana ao antepor a questão da *essência* àquela da *existência*. Para eles, é um procedimento inteiramente sem sentido querer descobrir por que uma coisa existe quando ninguém sabe dizer ao certo *o que é* isso cuja existência deve ser problematizada. (Backhaus, 1997, p. 261)

Dessa perspectiva, Engels e a teoria marxista com frequência teriam equiparado o conhecimento da essência do dinheiro às suas configurações na história. Todavia, sem antepor a questão teórica da determinação do objeto, aliás contemporâneo, “não se pode decidir se em determinado fenômeno estamos lidando já com o dinheiro, com um *sucedâneo do dinheiro* ou ainda com uma *pré-forma* do dinheiro.” (idem) Até onde posso ver, esse argumento de Backhaus tem uma implicação teórica mais abrangente do que seu contexto de referência direto. Uma de suas consequências indica que a teoria não é apenas paciente do processo da história — *reflexo* —, mas *reflexão* que penetra em primeiro lugar a constituição das categorias. Nas versões tradicionais do materialismo histórico aplicado à crítica das categorias econômicas, conforme vimos anteriormente, a história devora a teoria e converte as categorias em representações diretas. Consequência disso, deve-se enfatizar que o expediente da historicização ou de periodizações não faz as vezes da teoria, que pode ser inclusive interdita por aquele expediente. Essa crítica, diga-se, já estava presente na primeira investida de Marx contra a economia política. Nos chamados *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx (MEGA² I.2, p. 364) criticara o economista que, como o teólogo, “assume na forma do fato, do acontecimento, o que ele deve deduzir, nomeadamente, a relação necessária entre duas coisas, por exemplo, entre a divisão do trabalho e troca”; de modo geral, “ele assume como um fato, na forma da história, o que ele deve explicar.”

Desse ponto de vista, parece plausível assumir que as interpretações canônicas da teoria do valor e do dinheiro sejam, na verdade, a transfiguração apressada da crítica

teórica imanente a uma antinomia do pensamento econômico em desenvolvimento trans-histórico. Mas esse desfecho, a que em outro contexto denominamos pressa do concreto, tem interesse filosófico tanto com relação à teoria da história como em vista do problema da teoria do conhecimento. No primeiro caso, a noção de substância, que na tradição evoca, geralmente, o aspecto de invariância, substrato ou estabilidade identitária em um ser, objeto, processo ou juízo, reverte-se em fundamento positivo do movimento da história. Isso não sinaliza apenas que historicização e periodizações por si sós não são substitutos para a teoria, mas igualmente que elas não previnem a recaída na ontologia, que é afinal o fundo falso do conceito substancialista e historicista do valor. Esse é, finalmente, o estado da recepção da teoria marxiana do valor que leva Backhaus (1997, p. 69-70) a afirmar, antes de sua revisão, que a “teoria do valor *marxista* havia de bloquear o entendimento da teoria do valor de *Marx*”. Quanto à teoria do conhecimento, pode-se dizer que a interpretação lógico-histórica precisa se amparar na teoria do reflexo, ao passo que a interpretação lógica, voltada à extração categorial das camadas de um objeto contemporâneo, promete contornar por completo seus becos sem saída por meio de uma lógica da reflexão.

A esse respeito, entretanto, faríamos uma imagem incompleta da reconstrução da leitura historicista por Backhaus se não mencionássemos que ele também identificou ambivalências das mais interessantes na recepção do próprio Engels. De fato, o engelsismo, na acepção pejorativa de uma leitura historicista e didática, era na ocasião e ainda é em alguma medida o alvo preferencial das interpretações lógicas.¹³¹ Diante disso, Backhaus faz um giro insólito. Ele se serve justamente de Engels para mostrar que também as interpretações lógicas neo-ortodoxas não apreenderam o significado propriamente dialético do método lógico da crítica marxiana.¹³² Backhaus (idem, p. 290) escreve que em “suas recensões e *Konspekt* sobre a primeira edição d’*O capital*, ele [Engels] fornece uma caracterização de todo correta do desenvolvimento lógico das categorias na teoria do valor: ele sublinha o ‘investimento dialético do todo’, a saber, ‘o modo como no conceito de mercadoria o dinheiro é apresentado como um existente em si’.” (MEW 16, p. 208) Por isso, continua Backhaus (idem), em vez do título

¹³¹ Heinz-Dieter Kittsteiner (1974, 1977) publicou dois influentes ensaios sobre o assunto na década de 1970. Reconhecendo o peso do pensamento de Engels na autocompreensão do assim chamado socialismo real e do marxismo-leninismo, ele considerava a crítica da unidade engelsiana entre o lógico e o histórico parte da crítica daquela experiência e modo de pensamento.

¹³² Nesse sentido, Backhaus (1997, p. 135, 141, 158, 202 et passim) aceita a crítica de Althusser ao historicismo, mas rejeita a orientação estruturalista de sua interpretação. Em lugar desta, Backhaus visa a uma reconstrução mais próxima de figuras de pensamento hegelianas.

“Mercadoria”, escolhido por Marx, Engels (idem, p. 245) escolheu o título bem melhor de “*Mercadoria em si*”. Backhaus supõe exumar passagens inteiramente novas de Engels a favor da interpretação lógica, como a seguinte: “uma mercadoria determinada precisa assumir o papel [de equivalente geral]”, “e apenas dessa maneira a mercadoria se torna completamente mercadoria. A mercadoria particular [...] é *dinheiro*.” (MEW 16, p. 246)¹³³

Se a mercadoria do começo é uma *mercadoria em si*, ela não pode ser a mercadoria fática dos primórdios da história, objeto de *barter* originário e empiricamente localizável. Em um ensaio posterior, de 1984, Backhaus (1997, p. 324) aproxima a noção de *mercadoria em geral* (Marx) e a noção de *mercadoria em si* (Engels) e afirma que as características universais do valor “só podem ‘aparecer’ no dinheiro”, isto é, só nele são “‘efetivas’ ou existem”, de modo que “na ‘mercadoria em geral’” aquelas características universais do valor “são por conseguinte apenas ‘em si ou para nós’, isto é, para nós que fazemos a análise”. O ganho relevante nessa determinação da mercadoria que se apresenta no princípio da teoria do valor é que, evidentemente, uma “tal ‘mercadoria em si’ não pode ser trocada; a *construção* de tal ‘processo de troca’ daquelas ‘mercadorias em si’ pré-monetárias ou ‘mercadorias em geral’ conduz necessariamente a ‘contradições’” (Marx, 2013, p. 178), argumenta Backhaus (1997, p. 324, grifo meu). Porque a crítica ataca a construção teórica de um processo natural de troca, tal construção não é simplesmente assumida como reflexo de uma fase histórica, mas é antes desmistificada e negada *como representação*.¹³⁴

Aqui se repete a ideia fundamental de Backhaus: a teoria monetária do valor é, no nível filosófico da análise das formas do valor, *argumento apagógico* contra as *construções teóricas* da economia. Em seu modo de ver, apenas a interpretação lógica seria capaz de apreender essa natureza específica do argumento e o sentido crítico-imanente da análise de Marx.¹³⁵ Consideremos agora mais de perto as razões dessa interpretação, depois de termos examinado os problemas à luz da autorrevisão do conceito de reconstrução de Backhaus.

¹³³ Segundo entendo, essa tese de Backhaus precisaria ter demonstrado que Engels *não* entendeu o *em si* no sentido organicista e cosmológico de sua dialética da natureza. Se nessas passagens sugestivas Engels entendeu o desenvolvimento em sentido lógico-dialético ou de maneira naturalista, essa questão me parece em aberto.

¹³⁴ No último capítulo, discuto essa representação como ideologia.

¹³⁵ Nas palavras de Brentel (1989, p. 290), que segue aqui Backhaus, o “desenvolvimento do dinheiro a partir de uma troca pré-monetária leva a aporias. Em suas determinidades formais, ele só pode ser explicado como relação total de uma *circulação* dinheiro-mercadoria sempre já posta, isto é, precisamente como forma-dinheiro sempre já ‘desenvolvida’, e não como forma-valor simples historicamente generalizada.”

Na análise das formas do valor, tanto na primeira como na segunda edições d' *O capital*, encontramos uma quarta forma do valor. Na segunda, ela é denominada “D) Forma-dinheiro”, ao passo que, na primeira, recebe apenas o nome de “Forma IV”. No texto da primeira edição, Marx afirma o seguinte: “O que vale para o linho vale para toda mercadoria”, com o que “obtemos, finalmente: *Forma IV.*” (MEGA² II.5, p. 42ss) O que Marx queria dizer com isso é que o resultado, diferentemente da estrutura na segunda edição do livro, não é o dinheiro, mas a seguinte construção:

20 braças de linho = 1 casaco *ou* = u de café *ou* = v de chá *ou* = x de ferro *ou* = y de trigo
= etc.

1 casaco = 20 braças de linho *ou* = u de café *ou* = v de chá *ou* = x de ferro *ou* = y de trigo
= etc.

u de café = 20 braças de linho *ou* = 1 casaco *ou* = v de chá *ou* = x de ferro *ou* = y de trigo
= etc. (MEGA² II.5, p. 43)

Que significa essa série de equações? Vista de perto, ela significa que cada mercadoria particular se apresenta simultaneamente como equivalente universal. Há uma pluralidade de equivalentes universais, conforme a representação costumeira de que cada mercadoria, como equivalente universal-particular, deixa-se trocar diretamente por outra igualmente universal-particular. Mas tal resultado é antes uma contradição, uma vez que as mercadorias só podem se relacionar entre si como valores na medida em que uma delas se fixa e exclui da série infinita como equivalente geral. A rigor, multiplicidade de universais significa o mesmo que nenhum universal, o que significa: diversidade de particulares. Novamente, o resultado crítico-negativo se confirmaria no texto da primeira edição, e não no da primeira:

A forma geral do equivalente só se aplica a uma mercadoria em oposição a todas as outras mercadorias; mas ela pertence a cada mercadoria em oposição a todas. Mas se cada mercadoria contrapõe sua própria forma natural a todas as outras mercadorias como forma universal de equivalente, então todas as mercadorias excluem todas as demais da forma universal de equivalente e, portanto, exclui-se evidentemente da apresentação socialmente válida de suas grandezas de valor. (MEGA² II.5, p. 43)

Por consequência, a “Forma IV” diz: a mercadoria na posição de equivalente universal se exclui da mera forma relativa do valor, segregando-se da série infinita, e empresta seu corpo para que por meio dele as mercadorias se relacionem entre si como valores. No entanto, *simultaneamente, cada mercadoria particular levanta a mesma pretensão de universalidade.* Sendo assim, o saldo é a expulsão de cada uma das

mercadorias da apresentação socialmente válida de suas grandezas de valor, isto é, *as mercadorias se dissolvem em seu valor de uso, em sua particularidade útil*, sendo completamente alijadas do conceito de valor. Essa construção clássica, portanto, dissolve o *conceito* de mercadoria como tal, reduzida afinal a mero produto natural. Em comparação com a segunda edição d’*O capital*, que ameaça introduzir o dinheiro já na análise da forma, a primeira edição põe em primeiro plano o caráter crítico-negativo da argumentação dirigida contra a construção teórica da economia. “A passagem afinal para o dinheiro”, como notou Brentel (1989, p. 331), “não pode ser adequadamente realizada no nível de desenvolvimento da forma desenvolvida da mercadoria — da *forma* de equivalente universal, da *forma*-dinheiro.”

Seguindo-se Backhaus, o sentido negativo da argumentação apagógica se desdobra no segundo capítulo, dedicado ao processo de troca. Nesse nível da apresentação, em que os agentes que levam as mercadorias ao mercado são postos pela primeira vez, a ação de troca de mercadorias pré-monetárias é “um ‘processo’ que não ocorre e que não pode ocorrer em absoluto.” (idem, p. 286) Essa redução ao absurdo da representação econômica encontra apoio na seguinte formulação de Marx no segundo capítulo, em que se recupera a significação aporética na Forma IV:

Observando a questão mais de perto, vemos que todo possuidor de mercadorias considera toda mercadoria alheia como equivalente particular de sua mercadoria e, por conseguinte, sua mercadoria como equivalente universal de todas as outras mercadorias. Mas como todos os possuidores de mercadorias fazem o mesmo, nenhuma mercadoria é equivalente universal e, por isso, tampouco as mercadorias possuem qualquer forma de valor relativa geral na qual possam se equiparar como valores e se comparar umas com as outras como grandezas de valor. Elas não se confrontam, portanto, como mercadorias, mas apenas como produtos ou valores de uso. (Marx, 2013, p. 161)

Isso significa que também a ação de troca não pode constituir de maneira satisfatória o conceito enfático de mercadoria. Como na análise da forma-valor, seu resultado é a contradição, pois faz o valor de troca desabar em valor de uso. Quando muito, ela pode designar um processo genérico em que valores de uso passam de mãos em mãos, mas o objeto fica aquém da determinação conceitual da mercadoria.¹³⁶ O que interessa a Backhaus é reter precisamente aquela contradição como *teor e propósito* da análise marxiana, pois ela contém um desdobramento do longo argumento apagógico

¹³⁶ Aqui se acharia uma pista para distinguir entre mero comércio, que ocorre ao longo da história, e processo sistemático de produção e circulação de mercadorias.

contra as representações antediluvianas da economia política baseadas na suposta equivalência originária do valor-trabalho.

Porque no modelo de uma economia natural de troca pré-monetária e ao mesmo tempo organizada segundo divisão do trabalho uma multiplicidade de mercadorias deve poder ser pensada de modo tal que aquelas mercadorias se haveriam de encontrar na forma II pré-monetária, um tal modelo é uma *impossibilidade de pensamento*: do contrário, cada mercadoria precisaria poder “aparecer simultaneamente em ambas as formas” [relativa e equivalente]. (Backhaus, 1997, p. 285)

Porque a mercadoria em si ainda não é nenhuma mercadoria efetiva, então também ficaria claro que o processo de troca analisado Marx no segundo capítulo, para Backhaus, não apresenta algo efetivo. Uma passagem lapidar para ele a esse respeito é a seguinte afirmação de Marx (2013, p. 178): “o processo de troca de mercadorias inclui relações contraditórias e mutuamente excludentes. O desenvolvimento da mercadoria não elimina essas contradições, mas cria a forma em que elas podem se mover.” Nesse sentido, o capítulo sobre o processo de troca consome a redução da representação pré-monetária ao absurdo: a troca não resolve a aporia identificada na análise da forma-valor, mas a leva adiante. Com a redução daquela representação ao absurdo, convém sublinhar, desfere-se um duro golpe no consórcio entre empirismo, substancialismo e historicismo. À luz da transição da análise da forma para o processo de troca, verifica-se, aliás, que as mercadorias não são trocadas, mas *circulam*. Qual a diferença?

Uma indicação da resposta nesse sentido se encontra de fato em Marx, que escreveu que a “circulação de mercadorias distingue-se da troca direta de produtos não só formalmente, mas também essencialmente” (Marx, 2013, p. 185) e que “troca efetiva de mercadorias, isto é, o metabolismo social, ocorre em uma mudança de forma” e que a “apresentação dessa mudança de forma é a apresentação da circulação.” (Marx, MEW 13, p. 69) Para Backhaus, apenas no terceiro capítulo, quando são introduzidas as funções do dinheiro — medida do valor, meio de circulação, dinheiro como dinheiro —, é que então se designam as diferentes funções da circulação do valor das mercadorias na esfera da circulação simples.¹³⁷ Por isso, afinal de contas, o que se discute no segundo capítulo é o “paradoxo de um processo de troca de ‘mercadorias’ que não possui formas *efetivas*.” (Backhaus, 1997, p. 292) O “‘processo de troca’ — isolado de suas ‘formas de movimento

¹³⁷ Backhaus não se detém tanto na análise das funções do dinheiro. Para tanto, precisaremos aguardar a exposição de Reichelt, que examinaremos na próxima seção.

efetivas' — é uma mera abstração, um *ens rationis* e, por isso, é igualmente em si como seu objeto, a 'mercadoria em si'." (idem)

Portanto, de acordo com a leitura de Backhaus, toda a argumentação apagógica desenvolvida por Marx nesses textos tem o objetivo de demonstrar o absurdo que é o modelo teórico que afirma a relação de dois valores relativos pré-monetários entre si, da constituição dos valores das mercadorias sem sua forma de aparecimento. Essa era e continua sendo, como vimos no exame do marginalismo e da concepção neoclássica, a premissa dominante na ciência econômica. De acordo com ela, o dinheiro é um meio pragmático que facilita a realização da equação daqueles valores relativos em contextos de crescente complexificação da divisão do trabalho. Para Marx, ao contrário, a forma-dinheiro é a forma da síntese em que a unidade da divisão social *privada* do trabalho se apresenta como coisa, sendo a condição de possibilidade da constituição do universo das mercadorias como relação de valor antes de tudo. De fato, na reflexão sobre a forma universal do valor, Marx (2013, p. 142) afirma que essa “forma é, portanto, a primeira que relaciona efetivamente as mercadorias entre si como valores, ou que as deixa aparecer uma para as outras como valores de troca.”

Assim, as representações de que parte a análise da mercadoria e das formas do valor não são tomadas como reflexos históricos, mas categorias explicativas submetidas à crítica teórica. A lógica dessa explicação, por seu turno, é certa lógica da reflexão. Tomando-se o todo dessa argumentação crítico-imanente, como podemos perceber no exame de Backhaus, as dificuldades não são todas dirimidas. Na verdade, elas começam a ser reconhecidas como dificuldades em primeiro lugar. Mas também isso é importante para avaliar criticamente as soluções do próprio Marx, em vez de repousarmos na quietude das definições de trabalho abstrato e valor que se encontram no primeiro capítulo. Uma das dificuldades subsequentes, a partir das quais se pretende ir além do caráter crítico-negativo e apagógico da análise, diz respeito à decisão de Marx de proceder da mercadoria, e não do dinheiro, em sua análise inicial da forma mercantil da riqueza capitalista. A essa complicação se vincula, por sua vez, o problema do estatuto da relação entre desenvolvimento das categorias e realidade. Se a dedução é lógica, se se trata de uma lógica da reflexão em sentido forte, qual sua relação com a realidade capitalista?

Forma e experiência

Em 1973, Jürgen Ritsert publicou um interessante ensaio em que discutiu algumas contribuições então contemporâneas em torno da crítica da economia política.¹³⁸ Um de seus principais objetivos era examinar um problema duplo e conexo. De um lado, o eterno espinho de toda teoria que se quer dialética, a saber, o problema do começo. De outro, o sentido da dedução na construção da teoria. Ele se opõe à noção — idealista, em sua opinião — da mercadoria como “forma econômica celular”. (Marx, 2013, p. 77-8) Para ele, tomar essa forma por começo da apresentação implicaria assumir que a totalidade capitalista estivesse inteiramente contida nela. Se assim fosse, o método da crítica da economia política seria inteiramente lógico-analítico, o que ele rejeita. (Ritsert, 1973, p. 13)¹³⁹

Em lugar do procedimento nomológico-dedutivo, ele vê em Marx um procedimento de localização e determinação de elementos na conexão geral da teoria sistemática. A essa conexão geral ele denomina essência, cujo significado ele aproxima parcialmente da noção de paradigma desenvolvida por Thomas Kuhn. Nesse sentido específico, ele denomina a “essência” uma *representação fundamental* [*Grundvorstellung*] ou *representação nuclear* [*Kernvorstellung*]. Assim, a construção teórica da crítica marxiana da economia política deveria ser entendida como um esforço de orientação prática, de um lado, e de localização científica de achados de pesquisa naquela representação, de outro. No entanto, Ritsert nem sempre esmera a conexão entre a crítica da economia e a pesquisa empírica. Para ele,

não há um conceito, complexo de categorias (“determinações”) ou mesmo subconjuntos de afirmações sobre relações (“relacionamentos”) a cujo sentido (conotação) não pertencem, diretamente ou por meio de afirmações intermediárias, proposições sobre a representação nuclear e que nas quais não se poderia indicar uma relação empírica com momentos da estrutura nuclear (contexto de referência empírico). (Ritsert, 1973, p. 38)

Esse entendimento, bastante razoável em uma cultura teórica na qual as técnicas empíricas se encontram consolidadas nas ciências sociais, exige implicitamente, contudo,

¹³⁸ Os livros discutidos por ele são os seguintes: Jindrich Zelený, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und ‘Das Kapital’* (1962); Helmut Reichelt, *Sobre a estrutura lógica do conceito do capital em Karl Marx* (1970); Karel Kosik, *A dialética do concreto* (1971); Maurice Godelier, *Racionalidade e irracionalidade na economia* (1972).

¹³⁹ De fato, seria surpreendente se o cientista social Ritsert não criticasse esse entendimento. “A quantidade de todas as proposições sobre a coisa e a categoria ‘mercadoria’, mesmo quando todas as possibilidades de ‘desdobramento’ estivessem esgotadas, não é idêntica à quantidade de proposições sobre o capitalismo como um todo.” (Ritsert, 1973, p. 15)

uma contrapartida menos modesta. Ela parece requerer que toda categoria, argumento e desenvolvimento deve poder possuir uma referência empírica como condição de validade: “a apresentação está sempre referida ao ‘histórico-fático’, diz Ritsert (1973, p. 75), de sorte que o “material histórico-empírico detalhado ilustra e subsidia aqui as proposições sobre a conexão concebida de modo geral.” (idem) Daí que Ritsert, na recensão que faz da literatura na ocasião e depois de empregar o instrumental metodológico atualizado da ciência social, deslize ainda assim sobre a unidade entre o lógico e o histórico, a despeito do grau de inteligência e competência incomparável de suas reflexões ante as ontologias marxistas.

Evidentemente, esse é um problema para a compreensão da teoria do valor de Marx, segundo a *nova leitura*. Afinal de contas, para ela, as categorias iniciais da teoria do valor não possuem contexto de referência empírico imediato. Backhaus (1997, p. 192) enuncia diretamente o impasse: “como uma teoria não falseável do dinheiro e do capital é possível como ciência”? Que tipo de referência se encontra nessa teoria? Para o historicismo e seu corolário epistemológico, a teoria do reflexo, o problema nem sequer existe. De fato, na tematização dos objetos da teoria econômica, a dificuldade é aguda.

O objeto de conhecimento da economia teórica não pode ser compreendido como um objeto ou processo natural sensivelmente disponível à experiência, nem tampouco como um contexto de ação ou sentido, seja individual, seja social. A disjunção entre explicação e compreensão, procedimentos hermenêuticos e da ciência natural, afirmações *a posteriori* e *a priori* não faz justiça aos objetos, conceitos e problemas da economia tradicional. Seu objeto é sempre tratado como uma coisa individual sensivelmente disponível à experiência e, ao mesmo tempo, como coisa não individual, não disponível à experiência, e ainda, simultaneamente, como um contexto de sentido ou ação supraindividual. Por isso, seus conceitos escapam, pelo menos parcialmente, a definições operacionais, e igualmente suas afirmações, pelo menos parcialmente, ao falseamento empírico. (idem, p. 152)

Porque as categorias econômicas parecem ensejar um jogo de espelhos no qual nosso olhar, apontando em uma direção, é desviado imediata e involuntariamente para outra, as teorias analíticas da ciência parecem se impacientar e baixar por decreto um critério de validade empírico. Ou então, pondo-se entre parênteses a pergunta sobre a objetividade e gênese daquelas categorias, o cientista social pode se interessar exclusivamente pelo conteúdo hermenêutico da ação social que elas de alguma forma designam. Dessa maneira, entretanto, o problema da constituição, para evocarmos Adorno, não é enfrentado, mas deslocado. De acordo com Backhaus (idem, p. 153), a

solução requer um “método *sui generis*”, “para além do dualismo entre empirismo lógico e hermenêutica.” Mas esse método não pode ser desenvolvido na chave de uma filosofia primeira, mesmo que materialista. Nessa esteira, ele rejeita também se apoiar em convicções metateóricas de Marx e Engels. O que resta, pois, são apenas as antinomias analisadas, e a concepção metódica e teórica adequada é aquela que permite extrair a dialética das antinomias específicas da teoria econômica e apontar para além do horizonte imanente da economia. Qual é então o procedimento adequado à apresentação teórica do valor, do dinheiro e do capital? Para Backhaus, a filosofia hegeliana fornece o caminho mais promissor.

Se a “leitura” das determinações dialéticas pode ser reconstruída com validade universal *a partir das categorias econômicas*, ou seja, não devendo se revelar como “*projeção de uma leitura*” sobre elas; portanto, se a “redescoberta” das figuras de pensamento que lhe são familiares a partir da filosofia idealista deveria realmente ter uma razão na “coisa”, então essas descobertas seguramente não podem ser compreendidas com os meios de pensamento da filosofia pós-hegeliana, incluindo as abordagens materialistas. (idem, p. 206)

Isso quer dizer que, se uma reconstrução crítico-dialética da teoria do valor é possível, ela se dá por via afim à lógica hegeliana. De fato, em carta a Ferdinand Lassalle de novembro de 1858, Marx (MEW 29, p. 567, grifo meu) comunica que “a economia como ciência, *no sentido alemão*, ainda está por fazer”, o que revela uma filiação à filosofia de Hegel. Mas isso não significará em Backhaus a construção de uma homologia estrita entre a *Ciência da lógica* e *O capital*, como será o caso, por exemplo, em Christopher Arthur.¹⁴⁰ Essas considerações nos levam de volta à problemática de “Sobre a dialética da forma-valor”, mais especificamente, ao complexo da relação entre teoria monetária, fetiche e reificação. Isso, todavia, à luz da querela sobre o começo da apresentação e o modo da dedução lógica. Como se justifica, afinal, partir da *mercadoria em si*, esse objeto não empírico?

Como mencionamos, a filosofia de Hegel, particularmente sua lógica, terá um papel decisivo em toda a *nova leitura*. No entanto, também aqui ocorrem novidades. Elbe (2010, p. 67) comenta com razão que o hegelianismo não é o que distingue a orientação da *nova leitura* frankfurtiana. Mas o que ele não explicita é o modo particular como a

¹⁴⁰ Arthur (2016, p. 20, trad. modificada) sustenta uma “*homologia* marcante entre a estrutura da *Lógica* de Hegel e o *Capital* de Marx, ou, pelo menos, uma homologia à condição de algum trabalho de reconstrução menor em um deles ou ambos.” O autor talvez seja o principal expoente da abordagem que às vezes se denomina “nova dialética” ou “dialética sistemática.” Algo desse espírito se encontra de fato na *nova leitura*, mas neste caso sem a convicção de um paralelismo forte na construção de cada uma das teorias.

dialética de Hegel comparece nela. Backhaus observa que, para os economistas, a análise da forma-valor seria apenas penduricalho hegeliano e prestidigitação científica. Já para alguns marxistas, entre os quais Lenin, seria preciso como que entender toda a *Ciência da lógica* de Hegel antes de ingressar no universo d’*O capital*. Este tipo de exigência, conforme citação que Backhaus (1997, p. 78-9) faz do marxista Ottmar Lende, pretende ajuizar a correção e verdade da crítica marxiana da economia com base na “concordância com os princípios e as leis do materialismo e da dialética.” Tal pretensão supõe tomar tanto o materialismo e a dialética como um sistema filosófico autônomo, o que é antes, para Backhaus, um subterfúgio em relação aos problemas materiais e imanentes da teoria do valor. Em vez de seguir esse caminho, ele propõe que o “método de Marx deveria ser reconstruído como a tentativa de resolver os dilemas fundamentais do pensamento econômico — de um pensamento que encontra sua expressão tanto na teoria do valor marxista como na burguesa.” (idem, p. 80) Dessa maneira, por meio da caracterização de uma antinomia bem formulada, Backhaus quer fazer a dialética aflorar da análise imanente: “Por isso, ocupar-se com a teoria monetária burguesa me parece uma exigência, pois a partir de questionamentos sobre a teoria do dinheiro se pode precisar melhor a oposição entre teorias dialética e analítica da ciência.” (idem) Esse caminho inverte a expectativa anterior: em vez de partir da ciência dialética em direção ao objeto, propõe-se partir deste, reconhecendo as antinomias de sua conceitualização como matéria e princípio.

Como se viu, Backhaus se refere constantemente ao interesse da teoria do valor em oferecer um conceito da essência do dinheiro. Repetindo o movimento tardio de Adorno nas disputas em torno da teoria da sociedade, também na crítica dialética da economia se pretende redimir o pensamento sobre a essência. Segundo Backhaus (1997, p. 82-3), “a economia não percebe seus objetos: ela não *vê dinheiro e capital*, mas sempre apenas metal e papel”, e se se supõe que haja tão somente “objetos singulares e sensivelmente perceptíveis, então não se pode falar em absoluto de um objeto como o ‘dinheiro’”, visto que quando se fala em quantidade de dinheiro, esta quantidade naturalmente se refere a uma qualidade, um algo “de modo nenhum observável” e que deve ser “*mais* do que um pensamento, uma coisa de pensamento ou uma norma.”

Se nas concepções subjetivas não se pode chegar ao conceito do dinheiro, conforme indicamos anteriormente, o caminho mais promissor parece ser perfilado no conceito de trabalho. Aqui entramos no trilho que levará além do caráter apagógico da análise da forma-valor: “Se faz sentido falar nas categorias de essência e fenômeno na

teoria do valor, então só o trabalho serve como determinação da essência”, pois, segundo Backhaus (1997, p. 97), apenas “tendo o trabalho como base pode haver um conceito de dinheiro como forma de aparecimento do valor, ao contrário da utilidade.” Mas, feita a crítica à miragem da produção simples de mercadorias, deve-se estar precavido contra definições substancialistas. Isso porque, nessas versões, “o trabalho, como razão determinante da grandeza de valor, é tão pouco mensurável quanto a utilidade.” (idem) Essa afirmação é central e precisamos tê-la sempre em mente se quisermos tirar todas as consequências de uma teoria monetária do valor, pois nela já desponta um conceito de trabalho que se diferencia daquele inscrito na doutrina clássica do valor-trabalho e em vários marxismos.

De fato, o tempo de trabalho não nos diz nada de socialmente válido sobre sua grandeza de valor, pois seu conceito genérico não franqueia a *forma* na qual produtos aparecem e existem como valores comensuráveis em primeiro lugar. Mesmo com a qualificação do tempo de trabalho como socialmente necessário não se obtém de saída uma determinação completa e satisfatória da grandeza do valor.¹⁴¹ Por isso, o conceito de tempo de trabalho socialmente necessário que é relevante para o valor não se deixa traduzir num agregado tecnológico nem fisiológico de atividades produtivas, quaisquer que sejam suas características, e espera ainda determinações ulteriores para poder reivindicar efetividade. Disso se segue que o conceito de trabalho que pode servir para a gênese lógica do dinheiro e como desenvolvimento da antinomia nos conduz ao problema de sua *forma social*.

Para Backhaus, é a forma social do trabalho que será o princípio e contexto de referência da constituição do valor como um tipo específico de objetividade social. Também será ele que comporá o lado da essência do qual o dinheiro constituirá a forma de aparecimento. Como tal, ele é “inteiramente diferente dos objetos e processos apreensíveis psicologicamente e pelas ciências naturais”, seu modo de existência não sendo “tampouco normas ideais nem essencialidades inteligíveis.” (idem, p. 101) Essas afirmações apontam novamente para a dessublimação filosófica do objeto econômico, nelas ressoando uma vez mais formulações tipicamente adornianas.

¹⁴¹ Assim, por exemplo, das atividades de plantio e colheita em diferentes comunidades antigas, supondo-se técnicas diferentes ou ritos que impliquem divergência na duração temporal da atividade, pode-se extrair uma média numérica, mas isso por si só não significa nenhuma representação de valor-trabalho socialmente médio do produto, nem tampouco a constituição de uma instância social de validação das atividades particulares. Isso talvez fosse possível no cenário bucólico construído por Engels com sua teoria da produção simples de mercadorias.

Diferentemente da teoria clássica do valor-trabalho, para Marx o valor não é apenas o fundamento da determinação da grandeza de valor, mas é, em seu “movimento mediador”, aquele constituinte que constitui a relação antes de tudo como relação. Para Marx, portanto, o valor não é uma substância imóvel em fixidez indiferenciada, mas um desdobrar-se em si mesmo em diferenciações: sujeito. (Backhaus, 1997, p. 56)

Como se vê, um genuíno problema de constituição, na acepção de Adorno. Pondo-se entre parênteses, por enquanto, a carregada associação entre valor e sujeito¹⁴², o que está em jogo para Backhaus é a tarefa de determinar a qualidade específica das relações sociais envolvidas no conceito de trabalho social que em última instância condicionam a validade das categorias da economia:

[A] duplicação da mercadoria em mercadoria e dinheiro é apenas decifrada do seguinte modo, a saber, quando se pode demonstrar que essa relação antagônica entre coisas expressa uma relação entre seres humanos, que do mesmo modo é estruturada antagonicamente. Inversamente, essas “relações sociais entre pessoas” têm de ser determinadas de modo que a “relação” antagônica “entre as coisas” se torne compreensível a partir da estrutura daquelas relações. [...] A coisa sensível-suprassensível designa uma realidade *sui generis* que se não se deixa reduzir nem aos aspectos tecnológicos e psicológicos do processo de trabalho nem aos conteúdos conscientes ou inconscientes dos seres humanos. Para Marx, a objetividade abstrata de valor é objetividade social por excelência (Backhaus, 1997, p. 57)

Desse modo, o conceito de trabalho em jogo tem algo que o diferencia de valores sociais e de atividades que hoje denominaríamos instrumentais. Nesse horizonte assoma um dos principais legados *nova leitura*. No ricardianismo de esquerda, que estaria na base da leitura marxista, o reconhecimento do trabalho como medida interna e autossustentada do valor das mercadorias conduzia então, no verso prático da teoria, à proposta de substituir o cálculo em termos de valor pelo cálculo conforme unidades de tempo de trabalho. Em contraposição, Backhaus (1997, p. 51) chama atenção para o fato de que, em Marx, a razão da existência do valor repousa “na contradição, eminentemente significativa para sua teoria da sociedade, entre trabalho privado e social”; que “na

¹⁴² A meu ver, essa associação feita por Backhaus é injustificada antes da introdução do conceito de capital na apresentação de Marx. Se a compreensão do capital como sujeito já é controvertida em si mesma, no nível do que corresponderia à circulação simples ela só poderia se justificar como antecipação de níveis posteriores da apresentação. No entanto, Backhaus entenderá a teoria do valor como uma teoria do capital em si. Em ensaio tardio, em sentido semelhante, ele afirmará o seguinte: “o dinheiro, por sua parte, corresponde a seu conceito apenas como capital, no sentido do conceito ‘objetivo’ de Adorno.” (Backhaus, 1998, p. 360)

produção de mercadorias o trabalho social só é realizado como trabalho *social* de produtores *privados*". Essa contradição entre trabalho social e produção privada, *locus* do conceito de trabalho social como síntese, pavimenta o caminho que torna o conceito de trabalho mais promissor para a gênese do dinheiro. Cumpre enfatizar aqui que o trabalho é o candidato adequado para a apreensão da reflexão de essência e fenômeno na teoria monetária do valor por causa de sua forma social, e não por uma propriedade intrínseca qualquer.

Curiosamente, contudo, Backhaus não gasta a tinta necessária para esclarecer a relação entre tal conceito de trabalho e a síntese social. Embora a teoria crítica, sobretudo em Adorno, aponte nessa direção (veja-se nossa discussão sobre sua relação com a teoria de Sohn-Rethel na primeira parte), também não se acham muitos desenvolvimentos a esse respeito. Tentemos examinar a coisa mais de perto.

No início do item "2. O duplo caráter do trabalho representado nas mercadorias" d'*O capital*, somos lembrados da sabedoria comum de que uma diversidade dada de produtos úteis supõe uma diversidade correspondente de trabalhos úteis. Na escala da sociedade, essa diversidade compõe a divisão social do trabalho. A mera existência da divisão do trabalho, condição necessária para a produção de mercadorias, não transforma por si mesma, porém, os produtos em mercadorias. "Na antiga comunidade indiana", por exemplo, "o trabalho é socialmente dividido sem que os produtos se tornem mercadorias." (Marx, 2013, p. 120) Pode-se acrescentar que essa condição vale em sentido diferente para os trabalhos no interior da empresa: aqui trabalhadoras e trabalhadores empregados em funções diversas e complementares não trocam os componentes entre si na forma da mercadoria. Na sequência, referindo-se agora não apenas à divisão do trabalho em geral, mas à divisão *privada* do trabalho, Marx (*idem*) escreveu que apenas "produtos de trabalhos privados, separados e mutuamente independentes uns dos outros confrontam-se como mercadorias."

Numa sociedade cujos produtos assumem genericamente a forma da mercadoria, isto é, numa sociedade de produtores de mercadorias, essa diferença qualitativa dos trabalhos úteis, executados separadamente uns dos outros como negócios privados de produtores independentes, desenvolve-se como um sistema complexo, uma divisão social do trabalho. (*idem*)

Vendo-se por esse prisma, que é o da mercadoria em sua diversidade sensível como valor de uso, a significação principal é a da *separação*, momento negativo-analítico do conceito de trabalho numa sociedade com divisão privada do trabalho social. Desse

ponto de vista, a unidade entre diferentes trabalhos está *pressuposta* como sistema de carências. Nesse cenário, por exemplo, os pneus de um automóvel, produzidos privadamente, supõem uma relação de complementação material com o restante das demais partes, fabricadas de maneira igualmente privada. Mas quando passamos em seguida “da mercadoria, como objeto de uso, para o valor-mercadoria” (idem, p. 121), o que encontramos nas mercadorias, sob a produção capitalista, “são coisas de igual substância, expressões objetivas do mesmo tipo de trabalho”, trabalho humano reduzido à simplicidade abstrata e desprovido de toda qualidade. (idem, p. 122) Diferentemente do primeiro ângulo de consideração, em que a síntese como que repousava na conexão pressuposta das atividades diferenciadas, agora predomina uma qualidade peculiar da unidade posta, de modo que o momento positivo-sintético do trabalho social se acha antes no conceito de valor.

Assim como os valores de uso casaco e linho constituem nexos de atividades produtivas orientadas a um fim e realizadas com o tecido e o fio, ao passo que os valores casaco e linho são, ao contrário, simples geleias de trabalho, também os trabalhos contidos nesses valores não valem pela relação produtiva que guardam com o tecido e o fio, mas tão somente como dispêndio de força humana de trabalho. (idem, p. 122)

Na primeira edição d’*O capital*, Marx expressa o caráter sintético do conceito de trabalho da seguinte maneira:

Como objetos de uso ou bens, as mercadorias são coisas *corporalmente distintas*. Seu ser-valor forma, por outro lado, sua *unidade*. Essa unidade não surge da natureza, mas da sociedade. A *substância social comum* que apenas se apresenta em diversos valores de uso é *o trabalho*. (MEGA² II.5, p. 19)

Substância *social*, deve-se frisar. No *Urtext*, o primeiro manuscrito de *Para a crítica da economia política* — portanto, antes de estabelecer a distinção entre trabalho concreto e abstrato —, Marx sintetizara a diferença entre unidade como sistema de carências e unidade segundo a forma-valor da seguinte maneira:

A divisão do trabalho no interior da sociedade corresponderia ao princípio da divisão do trabalho dentro de uma fábrica mais na sociedade egípcia do que no sistema moderno. A repulsão recíproca do trabalho social em trabalhos livres, independentes entre si e vinculados numa totalidade e unidade apenas por meio de sua necessidade interna (não como naquela divisão por análise consciente e combinação consciente do que é analisado) [e a antiga divisão social do trabalho] são coisas totalmente distintas (MEGA² II.2, p. 55)

Assim, o momento negativo-analítico da separação é o da “repulsão recíproca do trabalho social”, em que a divisão do trabalho é posta e realizada em unidades independentes umas das outras. A articulação entre diferentes produtos, atividades e carências está pressuposta. O momento positivo-sintético, por sua vez, não deriva da articulação segundo o conteúdo concreto, mas põe a unidade na forma socialmente específica do trabalho abstrato e do valor.

Com a formulação do trabalho abstrato como elemento sintético, dá-se um primeiro mas decisivo passo. A significação social da substância-valor reaparece nas edições subsequentes, na reflexão sobre o conteúdo da forma-valor relativa: Marx afirma que geralmente “se vislumbra na relação de valor apenas a proporção em que quantidades determinadas de dois tipos de mercadoria se equiparam”, com o que “[n]egligencia-se que as grandezas de coisas diferentes só podem ser comparadas quantitativamente depois de reduzidas à mesma unidade.” (idem, p. 127) É precisamente essa unidade que Backhaus parece ter em mente ao evocar a ideia de Adorno de que o trabalho social opera a síntese da totalidade social. Mas dado que, no modo de produção de mercadorias, a distinção entre trabalho útil e trabalho abstrato não discrimina temporal e espacialmente dois tipos ou esferas diferentes de atividade, a unidade mesma é contraditória: ela é a contradição entre os momentos negativo-analítico (separação) e positivo-sintético (unidade). Em certo sentido, *a contradição é a própria unidade*.

No entanto, e pelo que foi dito já se pode pressentir, ainda não podemos dizer que a contradição esteja bem formada antes da gênese da forma-dinheiro e de sua posição como dinheiro. Sem o desdobramento monetário, um dos lados — o da substância do valor — ainda não está posto no *mesmo nível de realidade da diversidade dos valores de uso*. Sem o dinheiro, separação e unidade estão elas mesmas ainda separadas. Sem o dinheiro, em uma palavra, o trabalho abstrato ainda é *mera abstração*. Por conseguinte, é somente o dinheiro que, como coisa no mundo social, põe a unidade abstrata do valor no mesmo regime de realidade da separação, justificando que se fale propriamente em contradição como unidade.¹⁴³

¹⁴³ Realçando os vínculos entre forma, mediação, troca e trabalho social, Brentel (1989, p. 158-9) descreveu o movimento acima como um modo de socialização contraditório do trabalho social no capitalismo, modo esse que não pode ser apreendido sem o processo monetário de troca: “Apenas como *valor* é que o trabalho privado é posto em relação como trabalho social. Mas o fundamento do ‘valor’ repousa na referência *contraditória* dos trabalhos uns aos outros. Com ele se interdita a expressão de sua socialidade simplesmente pelo tempo de trabalho concretamente despendido. Como trabalhos privados, eles são antes essencialmente determinados pelo fato de serem sempre valores de uso e não valores de uso, sempre valores

A meu ver, esse problema está sugerido não apenas pela estrutura da apresentação — a análise da forma-valor sucede a da substância —, mas já na escolha inicial de Marx em denominar o trabalho abstrato como *geleia* [*Gallert*]. Antes de tudo, a noção de geleia significa substância sem forma — a rigor, ela designa a negação absoluta da forma. Como redução dos trabalhos úteis a trabalho humano abstrato, dos seus produtos “não restou mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples geleia de trabalho humano indiferenciado, *i.e.*, de dispêndio de força de trabalho humana, sem consideração pela forma de seu dispêndio.” (idem, p. 116). No entanto, essa redução não é a solução definitiva da questão: a substância-trabalho não é o ponto de chegada, mas um ponto central para o desenvolvimento subsequente da análise.

Logo no quarto parágrafo d’*O capital*, Marx explicita que, na “forma de sociedade que iremos analisar”, os valores de uso “constituem, ao mesmo tempo, os portadores materiais do valor de troca.” (idem, p. 114) Depois, no parágrafo com que se inicia a análise da forma-valor, ele escreve que as mercadorias “só aparecem como mercadorias ou só possuem a forma de mercadorias na medida em que possuem esta dupla forma: a forma natural e a forma de valor.” (idem, p. 124) Os dois lados devem estar conjugados, sem o que a unidade paira como essencialidade sobre o mundo. Portanto, assim como não pode existir objeto sem uma extensão qualquer, por mais abstrata que seja, também não pode *existir* uma substância sem forma. Nenhum objeto pode participar do mundo sublunar sem estar a caráter.¹⁴⁴ Dessa maneira, a redução fantasmagórica — categoria não empírica — só vem a assombrar o mundo quando assume a forma monetária, que designa por isso o modo de existência válido da síntese da divisão privada do trabalho social. Por conseguinte, o dinheiro é tanto a forma de aparecimento da essência quanto o modo como a forma social do trabalho se torna experiência.

e não valores ao mesmo tempo. Sua *dimensão social*, sempre, é tanto modificável no tempo bem como potencial ou *latente*, sendo realizada apenas pela troca efetiva ou pelo ato de circulação.” Pode-se inferir dessas considerações que, no modo de produção capitalista, uma mercadoria não vendida revela que o trabalho que a produziu não produziu nenhum valor, isto é, que o trabalho privado que a produziu não realizou qualquer função social sintetizante, permanecendo valor de uso separado, não plenamente social, cuja utilidade em última instância foi igualmente suspensa. Voltaremos ao assunto mais à frente.

¹⁴⁴ Essa interpretação se aproxima da leitura feita por Nadja Rakowitz (2000, p. 95), que segue aqui a linhagem da *nova leitura*: “Fora de sua relação entre si — a relação em que eles se igualam —, nem casaco nem linho possui *objetividade de valor*”. Vimos que essa visada, para Backhaus, é resultado da incorporação da objeção cética de Bailey no âmbito da teoria do valor. Segundo Brentel (1989, p. 309), a “assunção do ‘trabalho abstratamente humano’ como medida do valor comum é primeiramente nada mais que *abstração para nós*” e, como tal geleia e objetividade fantasmagórica no primeiro nível da apresentação, ainda não tem “*existência real*” — “*Realmente existente*, ele [...] é apenas em uma *forma de objetividade coisal do valor*: como dinheiro.”

Objetividade social como reflexão do valor

Podemos agora caracterizar a análise da forma-valor e a gênese da forma-dinheiro como o desenvolvimento necessário, para além do argumento apagógico, da unidade contraditória do trabalho social. Ao invés de liquidar o dinheiro como mero véu ou expediente ancorado numa esfera de realidade anterior e independente, a apresentação procura demonstrar como aquela objetividade inicialmente fantasmagórica *precisa* se mostrar como coisa, isto é, como uma pura abstração só vem a existir quando se reifica: a “‘unidade’ de valor e valor de uso, a unidade na autodiferenciação, apresenta-se como duplicação da mercadoria em mercadoria e dinheiro.” (Backhaus, 1997, p. 56) Mas, na apresentação monetária do valor, a célebre fórmula da abstração real designa não tanto uma solução, mas um problema teórico. Com o dinheiro, o trabalho como unidade da contradição é posto no âmbito do real, posição que não supera ou pacifica a contradição, mas que prepara novas formas em que ela se moverá. Logo, também o enunciado da contradição não é solução, mas preparação de uma nova tarefa.

Que na análise da unidade contraditória a mercadoria em si se duplique necessariamente em mercadoria e dinheiro, isso não tem nada que ver com a descrição de um processo natural nem trans-histórico. Nesse caso, a reificação é um fato inteiramente social e contemporâneo, inscrito na forma capitalista da divisão do trabalho social, este sendo finalmente o contexto de referência do desenvolvimento das categorias, não obstante seja um conceito cujo acesso empírico é problemático: empírico é o objeto monetário no qual se plasma e oculta aquela forma social do trabalho. Nessa relação de reflexão, em que o essencial necessariamente aparece — ainda que se ocultando *como essência*¹⁴⁵ —, o trabalho social vem a existir numa forma de aparecimento coisal. Dado que nessa lógica da reflexão, entre essência e aparecimento, há elos não empíricos, o ponto agora é especificar em que medida a dialética não recai em ontologia. Backhaus enfrenta o problema em uma visada crítica das dialéticas da natureza — na verdade, crítica de toda tentativa de ontologização da dialética —, considerando-se a diferença entre o padrão de medida do valor e o de uma propriedade natural.

Assim, um litro de água, como medida de peso, é denominado quilograma. Um *quantum* de água é definido pela unidade de peso. Mas isso não significa de modo algum que o peso de uma coisa “aparece” e se “realiza” na dimensão espacial da água. Não é a água como água que é a forma de aparecimento do peso. A coisa

¹⁴⁵ Na formulação feliz de Fausto (1997, p. 31-32), “há um momento de ilusão da essência, em que ela ‘esquece’ que é da essência da essência aparecer.”

como “objetivação” do peso não está em uma relação dialética com a água real de tal maneira que, na qualidade de peso, ela seria idêntica à água como um fenômeno extensivo e, simultaneamente, diferente da água como algo qualitativamente determinado. A coisa não se “divide” e “duplica” num “portador” de peso e água — a coisa não é ao mesmo tempo si mesma e seu outro. Mas é precisamente dessa maneira que se constitui a relação entre mercadoria e dinheiro. (idem, p. 53-54)

Como podemos perceber, para Backhaus, contradição, lógica da reflexão e reificação não pertencem ao domínio natural ou a uma cosmologia filosófica holística qualquer, mas são antes a vida interna de uma forma econômico-social delimitada. Deve-se observar nessa ocasião uma consequência importante e mais abrangente de sua contribuição, embora por ele não explicitada. Trata-se de reconhecer que o esforço de demarcação entre o lógico e o histórico não tem por efeito esvaziar a dialética marxiana de conteúdo histórico, mas antes de ancorá-la, justificando o seu campo legítimo de validade, o que significa: restringir a própria dialética ao espaço histórico da sociedade capitalista, impedindo a sua extrapolação em discurso sobre a natureza, a história das sociedades e objetos em geral.¹⁴⁶ Dessa perspectiva, o suposto logicismo da *nova leitura* representa um cuidado com o histórico que os historicistas não teriam. A julgar pelos termos e ênfases dos discursos — um na lógica, outro na história —, esse é um rearranjo pouco intuitivo. Mas é por esse motivo que, em um ensaio bem posterior, Backhaus (2006, p. 22-3) sintetiza a ideia na afirmação, que igualmente demarca o campo de validade da dialética e desinflatona seu antigo teor ontológico geral, de que “somente o ‘produto’ como ‘mercadoria’, isto é, na ‘forma’ da ‘mercadoria’, pode ser racionalmente tematizado sob os aspectos dialéticos do ‘ser duplo’, do ‘duplicado’”.

Mas uma vez que a análise da forma-valor demonstra que a identidade inicial é, antes, não identidade e duplicação, demonstra-se a um só tempo que só ocorre reificação da abstração com o processo concomitante da *inversão* contido na duplicação. Nos *Grundrisse*, vemos que, no dinheiro, “[t]odas as propriedades da mercadoria como valor de troca aparecem como um objeto diferente dela” (Marx, 2011, p. 80) e que o “valor de troca ganhou uma existência independente dela, existência autonomizada em um material próprio” (idem, p. 119) Na primeira edição d’*O capital*, como lembra Backhaus, a análise é construída explicitamente como uma lógica da reflexão de essência e fenômeno. Na medida em que o linho

¹⁴⁶ Também por isso Backhaus manifesta reservas quanto a convicções metateóricas de Marx e Engels, sobretudo em suas declarações sobre a história como um todo.

se *igual* ao casaco como *valor*, enquanto o primeiro ao mesmo tempo se *diferencia* do segundo como *objeto de uso*, o casaco se torna *forma de aparecimento do valor* em oposição ao corpo deste [...]. Dado que o linho como valor é da mesma essência do casaco, a forma natural deste se transforma assim na forma de aparecimento do próprio valor daquele. (MEGA² II.5, p. 30)

“Em vez de se desintegrarem, as determinações opostas da mercadoria se refletem aqui umas nas outras” (idem, p. 61). Daí que, com o dinheiro, “algo particular aparece imediatamente como o seu próprio contrário, como algo universal.” (Backhaus, 1997, p. 54) No dinheiro, portanto, temos a anteriormente mencionada unidade entre separação e unidade, sem a qual o valor é ainda *mera* abstração. A meu ver, nessa estrutura de duplicação e inversão inscritas na gênese da forma-dinheiro se explicita a justificação, do ponto de vista da *nova leitura*, do conceito de reificação que na teoria crítica seria mal explicado, dando os contornos de um novo conceito de objetividade social. Em certo sentido, a vida filosófica da teoria do valor como teoria da constituição é certa lógica da reflexão, com o que se pode tematizar o que de outro modo ficaria a cargo da ontologia.

Essa orientação tem consequências sobre certos compromissos da teoria crítica. A despeito da fertilidade que o conceito de reificação possui nessa tradição intelectual, a suposta insuficiência de sua justificação afetaria a cogência do conceito de totalidade social. Em vista disso, Backhaus critica a irreflexão da teoria crítica frankfurtiana quanto à indeterminação daquele conceito: “a partir de um conceito indefinido de troca e valor, a totalidade não pode ser racionalmente explicitada”. (idem, p. 75)¹⁴⁷ Em todo caso, a apreensão daquela estrutura significa que, no âmbito da apresentação marxiana da circulação simples, *a dedução teórica da objetividade do valor e a decifração da lógica*

¹⁴⁷ À primeira vista, Adorno assentiria plenamente à ideia de que a totalidade não se deixaria explicitar racionalmente. Esse era o seu argumento com referência ao capitalismo à época. Sob esse aspecto, Backhaus não se teria dado conta da ingenuidade da objeção. Com isso não quero sugerir que Adorno admitisse um acesso aconceitual à totalidade, mas que a teoria precisaria apreender a irracionalidade substantiva do todo como tal — essa apreensão seria para ele conceitual, teórica e racional, motivo pelo qual Adorno (2007, p. 307) exige uma “dedução racional dessa irracionalidade.” Por outro lado, uma concepção de totalidade social capitalista que não examine a conexão mencionada por Backhaus parece de fato insuficiente do ponto de vista teórico. Se o que se deixava conhecer já não era a totalidade em seu conteúdo, mas as leis de autonomização que estão na sua gênese, como queria Adorno, dinheiro e valor são determinações imprescindíveis daquelas leis. Na esteira da *nova leitura*, só se pode falar rigorosamente em totalidade capitalista a partir da conexão entre dinheiro e valor, pois sem tal nexos não se produz o conceito de capital, o que coloca em xeque o conceito do capitalismo. Sem relação com a teoria crítica, Napoleoni (1985, p. 18) ofereceu uma sinopse desse conjunto de ideias: “o capital é o valor convertido em universal e, por isso mesmo, capaz de constituir uma sociedade; a sociedade, precisamente em função de sua origem, é um conjunto de ‘relações materiais entre pessoas e relações sociais entre coisas’. Isso significa que, no pensamento de Marx, o conceito de sociedade capitalista não pode ser desligado da categoria do valor.” O único obstáculo a essa elaboração é a suposição de que as categorias mencionadas teriam sido liquidadas. Mas se este fosse o caso, o conceito enfático de capitalismo, tão caro a Adorno, seria vazio: “O conceito de uma sociedade capitalista não é nenhum *flatus vocis*.” (AGS 6, p. 60)

da reflexão entre valor e dinheiro são a mesma coisa. Creio que esta é uma das consequências mais fundamentais da contribuição de Backhaus. Pode-se dizer, pois, que a lógica da reflexão assume agora não apenas o lugar da ontologia, mas também o do antigo materialismo histórico, com o que o foco da análise se desloca da formação histórico-evolucionária de objetos econômicos para a análise lógica de sua constituição presente — a teoria do valor como teoria social da constituição da objetividade econômica capitalista.¹⁴⁸ Com essa lógica da reflexão específica, Backhaus aduz uma célebre passagem da primeira edição d’*O capital*, eliminada nas edições posteriores:

É como se, ao lado e além de leões, tigres, lebres e todos os demais animais reais [...], existisse igualmente *o animal*, a encarnação individual do reino animal como um todo. Tal singular, que compreende em si mesmo todas as espécies realmente existentes da mesma coisa, é *um universal*, como *animal*, *Deus* e assim por diante. (MEGA² II.5, p. 37)

Contra a crítica de Ritsert à metáfora da mercadoria como célula econômica e as teorias analíticas da ciência, que suporiam, ambas, uma referência empírica imediata das categorias, mas também em desacordo com o marxismo estruturalista, a orientação da abordagem de Backhaus sobre os problemas da teoria do valor e do dinheiro em Marx encontra sua formulação emblemática na seguinte passagem do terceiro ensaio dos *Materiais*:

O valor não existe além e independentemente de sua forma de aparecimento “adequada”. Como “dimensão econômica” das coisas — só dessa maneira o valor “existe”. Negar sua “existência” significaria questionar a “existência” de dinheiro e preço. Por isso, Marx apreende o problema do valor “absoluto” como o problema do dinheiro e vice-versa. Mas se o valor não pode ser pensado sem dinheiro, e o dinheiro não é concebível senão como “existência” do valor “absoluto”, então igualmente não se pode construir uma teoria do valor antes e ao lado de uma teoria do dinheiro. O nexo orgânico de valor e preço acha sua expressão teórica em que a teoria do valor deve ser “suprassumida” numa determinada teoria do dinheiro. A “metáfora da célula germinal” tem agora propriamente seu núcleo racional. (Backhaus, 1997, p. 150)¹⁴⁹

Vê-se que essa abordagem requer menos pressa do concreto, o que significa que a construção completa do contexto de referência empírico precisará esperar níveis

¹⁴⁸ Brentel (1989, p. 310), também nesse aspecto, segue a visada adorniana de Backhaus: “A análise marxiana da *forma-valor* implica nisso uma *teoria da constituição do valor*.”

¹⁴⁹ Aos olhos de uma teoria monetária do valor, a vinculação entre valor e dinheiro exigiria um outro padrão teórico para a demonstração da perda de validade da teoria do valor. Nesse caso, não bastaria apontar modificações nos processos técnicos de produção e de formação dos preços. Antes, seria preciso demonstrar que a socialização passa ao largo da forma-dinheiro.

diferentes da apresentação. Em uma palavra, para insistirmos mais uma vez, no que diz respeito à teoria do valor, o programa de Backhaus queria evitar o deslizamento da lógica da reflexão em ontologia e em lógica do desenvolvimento histórico, cujo expediente epistemológico correspondia a uma lógica do reflexo.

Resultados e horizontes

Façamos então um balanço das considerações que fizemos desde a introdução do problema apresentado por Ritsert. Encontramos o seguinte complexo: trabalho social, isto é, a unidade entre trabalhos privados e trabalho abstrato, de um lado, e duplicação, inversão e forma monetária do valor como forma de existência objetivada e autonomizada da unidade da sociedade, de outro. Se as categorias da teoria do valor não são empíricas, se a mercadoria é a célula econômica do capitalismo não no sentido de um desenvolvimento empiricamente verificável, mas núcleo que integra uma lógica da reflexão que decifra a constituição do nexos contemporâneo, seus conteúdos, por sua vez, revelam que a “análise da estrutura lógica da forma-valor não pode ser separada da análise de seu teor histórico-social.” (Backhaus, 1997, p. 50) O específico desse teor, porém, está em que ele não pode ser deduzido de supostas leis materialistas de evolução social, do curso fático da história, da dialética, da natureza ou mesmo da produção em geral, mas apenas mediante análise imanente de uma antinomia que tem por campo de validade e referência o modo de produção capitalista.

Diante disso, deve-se recobrar toda a linha geral perseguida até aqui e sublinhar que a lógica da reflexão de valor e dinheiro investe frontalmente contra as representações clássicas e marginalistas do econômico. Se a circulação de dinheiro é concebida apenas como “‘véu monetário’ dos fluxos de bens, então a circulação de dinheiro é de modo geral apenas um movimento secundário.” (Backhaus, 1997, p. 58) Nesse quadro, há apenas esferas diferentes de realidade, mas não reflexão: x compara-se e relaciona-se com y , mas não há autorreflexão de x . No primeiro caso, como que num regime que lembra o padrão da mecânica na Doutrina do Ser da *Ciência da lógica* de Hegel, encontramos x : a esfera da produção como tal organizada tecnicamente com vistas à disponibilização de utilidades que causam satisfação de carências humanas. (Convém relembrar a definição de *bem* dada por Menger, que examinamos no capítulo anterior.) Ao seu lado, externamente, temos y : dispositivos que institucionalizam a solução de problemas em x ,

âmbito no qual, mediante sanções, podem ser operadas causalidades sociais.¹⁵⁰ Filosoficamente, em suma, pode-se assim diferenciar entre a teoria monetária do valor (lógica da reflexão) e as teorias do valor empíricas e historicistas (lógicas do reflexo).

Mas isso não é tudo. A lógica da reflexão também tem como adversária a indiferença teórica keynesiana ante a essência, uma vez que ela a despreza com a altivez típica do *commom sense*. Dessa perspectiva, como mencionamos no capítulo anterior, Joan Robinson podia censurar na teoria do valor de Marx sua inutilidade para a construção de conceitos empiricamente operacionalizáveis. No exemplo que demos, a teoria do valor, entre outras deficiências, não seria nem sequer capaz de contabilizar a renda nacional: a completa incongruência quantitativa minaria as pretensões científicas da teoria. Mas se acompanhamos a orientação proposta pela *nova leitura* — e, neste particular, nela se entende ainda outra vez o nexa Marx-Adorno —, então não faz sentido esperar que a teoria do valor de Marx seja uma explicação quantitativa da realidade econômica, e sim que ela tenha fornecido uma crítica das categorias da economia pressupostas naquelas próprias explicações e na constituição de seu objeto. O interessante é que o próprio Marx parecia consciente do objetivo qualitativo de sua teoria.

O economista vulgar não tem a menor ideia de que as relações de troca reais e cotidianas e as grandezas de valor *não podem ser imediatamente idênticas*. [...] E então o vulgar acredita fazer uma grande descoberta quando, diante da revelação do nexa interno, insiste em que as coisas parecem ser diferentes no fenômeno. (MEW 32, p. 553)

Naturalmente, o teor qualitativo da teoria marxiana não pode dispensar toda determinidade quantitativa, pois tal característica faz parte do conceito de existência da essência: para existir, o valor não apenas tem de assumir uma forma de aparecimento

¹⁵⁰ Sem supor que o esquema esgote sua concepção teórica como um todo, em *Teoria da ação comunicativa*, Habermas faz uma curiosa fusão entre mecânica e lógica da reflexão na interpretação de Marx. “Marx analisa a forma dupla da mercadoria como valor de uso e valor de troca e de sua transformação em forma-valor com ajuda do conceito hegeliano de abstração, no que *valor de uso e valor de troca se relacionam entre si como essência e fenômeno*.” (Habermas, 1982, p. 477, grifo meu) Se fosse assim, a produção de valores de uso seria a essência que apareceria nos valores de troca. Por consequência, a representação da economia se torna indiferenciada e tende ao naturalismo, como nas concepções marginalistas e neoclássicas. A introdução de relações de classe nesse âmbito não resolve o problema, pois ela mesma é pensada naqueles termos e opera somente como interveniência sociológica. Que o conceito de essência designe antes o valor e o trabalho abstrato, isso parece ter-lhe escapado. O fato de que ele mencione nesse contexto as dificuldades não esclarecidas da relação entre Marx e a lógica da essência de Hegel, tendo nisso razão, justifica a seu ver que ele não entre na “análise da forma.” (idem, p. 478) Entretanto, que Habermas reconhecesse o problema e não o tenha enfrentado e nem tampouco considerado a literatura que o fazia, essa decisão indica, a meu juízo, que ele já estava previamente convencido por outras orientações teóricas e se interessava por outros objetos.

determinada (forma-dinheiro), mas tem de fazê-lo em quantidade determinada (preço). Dessa maneira, a essência só obtém forma de aparecimento válida em certas quantidades. Aqui é preciso destacar o significado radical da reflexividade lógica no coração da teoria do valor em sentido amplo. A partir da interpretação de Backhaus, não há duas quantidades distintas, valor e preço, mas a própria quantidade é momento fenomênico da relação de reflexão: o valor *existe* apenas na forma das taxas (Backhaus, 1997, p. 219, nota 28).¹⁵¹ Ora, a categoria de taxa não abrange apenas o processo de trabalho na produção, como na taxa do mais-valor examinada no primeiro livro d’*O capital*. Ela compreende também as velocidades variáveis das rotações do valor e do mais-valor na circulação do capital, como no segundo livro d’*O capital*, bem como o intrincado mecanismo de formação de taxas de lucro e dos preços de produção, examinado no terceiro livro. Ocorre, portanto, que a determinação quantitativa não pode ser definida já no nível analítico da teoria do valor em sentido estrito, tal como desenvolvida nos dois primeiros capítulos do primeiro livro.¹⁵² Desse modo, não se pode assumir que o valor tenha existência válida antes que ele tenha passado pela aventura dos níveis de significação de cujas categorias os três livros d’*O capital* se ocupam.¹⁵³

O ponto para Backhaus é que, na teoria de Marx, o nexos entre valor e dinheiro representa uma antinomia insolúvel no interior da ciência econômica. “Dinheiro não é para Marx ‘mero signo’”, argumenta Backhaus (1997, p. 58, grifo meu), “mas aparência [*Schein*] e realidade ao mesmo tempo: *nexo social objetivado dos indivíduos isolados*”. Assim, o corolário dessa lógica da reflexão não pretende explicar a forma de aparecimento de uma substância econômica, mas o objeto econômico como forma de

¹⁵¹ Nesse sentido, não haveria o famigerado *problema da transformação* de valores em preços, pois, para uma teoria monetária do valor, centrada na lógica da reflexão, não há duas quantidades discretas comensuráveis entre si.

¹⁵² Discutiremos parte dessa problemática na contribuição de Reichelt, sobretudo quanto ao conceito de tempo de trabalho socialmente necessário. Em todo caso, convém assinalar que a interpretação acima destacada franqueará na literatura algumas objeções à teoria de Marx. Heinrich (2006, p. 284-310), por exemplo, sustenta que numa teoria monetária do valor a determinação quantitativa deve incluir, entre outros, processos relacionados ao crédito. Vários desses processos não podem ser simplesmente fixados na teoria do valor conforme os dois primeiros capítulos do primeiro livro d’*O capital*, como se fosse uma teoria causal encerrada em si mesma. Geert Reuten (1988) propôs uma interpretação do crédito que mantém as noções de dinheiro e forma-valor no centro. Diethard Behrens (1993, p. 165-190) criticou o uso por parte de Marx de quantidades definidas nos primeiros capítulos, o que sugeriria, erroneamente, que a validade quantitativa pudesse ser determinada já naquele nível de apresentação.

¹⁵³ Nesse sentido, o valor tem algo de herói romanesco e só pode se confirmar depois que se aventura pelo mundo. N’*A teoria do romance*, o jovem Lukács (2000, p. 91) escreveu que o “romance é a forma da aventura do valor próprio da interioridade; seu conteúdo é a história da alma que sai a campo para conhecer a si mesma, que busca aventuras para por elas ser provada e, pondo-se à prova, encontrar a sua própria essência.”

aparecimento do nexu social. Essa é a razão por que a *nova leitura* é vista como um ponto alto na transformação da teoria do valor em teoria social crítica.

No entanto, por mais que essa seja uma descoberta penetrante, a decifração das antinomias econômicas como lógica da reflexão não representa apenas uma solução. Antes, ela prepara novos problemas de pesquisa, aliás em regime teórico distinto, e isso por uma razão elementar. Na medida em que o dinheiro é posição da divisão social na unidade de uma coisa, ele se expõe por isso mesmo a vicissitudes como qualquer objeto que participe do mundo vivido. Nesse sentido, o dinheiro se torna objeto de políticas monetárias via atuação de bancos centrais, de políticas distributivas e de crimes vários (evasão de divisas, lavagem de dinheiro, roubos, etc.), entre outras injunções, das quais, contudo, a teoria do valor não se ocupa em sua apresentação crítica das categorias. A mediação entre os níveis da reflexão lógica e o da empiria não está simplesmente dado, sendo tarefa sempre recolocada para o domínio da pesquisa. Quando consideramos a vida do dinheiro, digamos assim, sua validação (quantitativa, inclusive) passa por uma série de contingências, de rotinas e interações sociais que, modificando-se constantemente, não estão previstas no nível da análise categorial. No ponto em que lógica e empiria se entrecruzam, a reflexão se redobra: aquilo que é externo se torna forma do aparecimento do interno. Veremos como isso se dá na seção seguinte, mas sobretudo no último capítulo.

Seja como for, na unidade de aparência e realidade, transpomos os limites da economia como ciência separada e a reencontramos como forma reificada do nexu da sociedade capitalista. Por isso, em certo sentido, *a sociedade é a economia* — no sentido de um nexu total —, mas em acepção inteiramente crítico-negativa.¹⁵⁴ Nas palavras de Marx, o “próprio dinheiro é a comunidade e não pode tolerar nenhuma outra superior a

¹⁵⁴ Como vimos na primeira parte deste trabalho, Adorno considerava que a sociologia não tematizava a “produção e a reprodução da sociedade como um todo”, e que “se existe algo que é uma relação social, então é justamente essa totalidade”, acrescentando que tão logo “se levantam coisas como essas, imediatamente se ergue a objeção de economicismo.” (Adorno, 2007a, p. 231). Vimos também que o Adorno tardio distinguia entre o *diamat* e a teoria de Marx da seguinte maneira: enquanto a primeira via na última um sistema do ser, o “sistema marxiano, pelo contrário, até onde se pode falar de um sistema, era apenas, efetivamente, um sistema negativo; nele, procura-se apreender a unidade sistemática da sociedade burguesa, capitalista”. (Adorno, 1974, p. 216) Retomando pouco depois essa interpretação, Alfred Schmidt declarou ser vã, diante das objeções de economicismo, a admissão de que a realidade social seja formada por muitos outros elementos de natureza espiritual: “A unilateralidade lamentada de modo idealista como ‘economicismo’ é — como mostram as investigações do *Capital* — uma abstração realizada cotidianamente não pelo teórico, mas pela efetividade social.” (Schmidt, 1974, p. 33) Na França, Jean-Marie Vincent (1999), um dos principais responsáveis por introduzir ali a teoria crítica frankfurtiana e autor próximo às ideias de Adorno, argumentava que o economicismo era justamente o objeto da crítica marxiana da economia. Werner Bonefeld (2014 p. 5), muito próximo de Backhaus e das ideias de Adorno, considera que a “[d]ialética negativa é a dialética de um mundo social na forma do objeto econômico.” De fato, trata-se de uma tradição de leitura da teoria de Marx estimulada especialmente pelo pensamento tardio do teórico crítico frankfurtiano, como defenderam Riccardo Bellofiore e Tommaso Redolfi Riva (2015).

ele.” (Marx, 2011, p. 166) No dinheiro como uma espécie de *exposição* da forma do nexo comunitário, vislumbra-se a determinação mais precisa da forma da totalidade social. Disso se deixam extrair duas consequências, que resumem desenvolvimentos analisados até aqui.

A primeira é que a teoria monetária do valor é determinada como a teoria social da forma de aparecimento do nexo contraditório entre trabalhos privados e sua substância social pressuposta — conceito não fisiológico de trabalho —, isto é, ela é capaz de determinar, no dinheiro, que e como aquela substância comum *aparece* e é posta como *existente*. Dessa maneira, no dinheiro, o caráter da própria sociedade se exhibe como coisa externa diante dos sujeitos. Nesses termos, exposição é um conceito técnico da teoria, algo como um pôr para fora de uma interioridade.

A segunda consequência é o teor crítico dessa teoria social, pois, segundo a *nova leitura*, na medida em que o “sentido próprio da ‘crítica das categorias econômicas’ consiste em mostrar as condições sociais que tornam necessária a existência da forma-valor”, impõe-se a exigência da superação do valor como tal, e não apenas a redistribuição do mais-valor, sendo a primeira “exigência uma consequência necessária, um componente substancial, e não acidental, da teoria do valor de Marx” (Backhaus, 1997, p. 51) Abordagens que positivam a equivalência de valor como um fato primeiro ou, implícita ou explicitamente, como norma a ser realizada ou perseguida ignoram que “não apenas a produção de mais-valor, mas a produção de valor como tal havia de ser ‘historicamente caracterizada’”, de modo que, “para Marx, numa sociedade comunista, são as carências, ao invés do desempenho [*Leistung*], que decidirão sobre a distribuição do produto social.” (Backhaus, 1997, p. 170)¹⁵⁵

Feitas essas considerações, podemos enfatizar dois aspectos críticos da teoria do valor de Marx de acordo com o programa de Backhaus. De um lado, negativo, ele encontra na análise da forma-valor de Marx a crítica imanente da premissa fundamental das teorias econômicas do valor-trabalho. A análise da forma leva ao absurdo sua

¹⁵⁵ Joan Robinson (1966, p. 23), por exemplo, supunha que “Marx acreditava que, no socialismo, a teoria do valor-trabalho se efetivaria”, com o que ela queria dizer que valor e preço entrariam em identidade. Quanto ao conceito de dinheiro no quadro das teorias dos sistemas, um argumento sempre à mão rezaria que a dissolução da economia monetária (ou algo semelhante) implicaria necessariamente uma descomplexificação desastrosa das esferas de racionalidade da sociedade, representando um retrocesso na evolução civilizatória. Não podemos entrar nos pormenores dessa discussão. Até onde posso ver, contudo, o corolário dessa visão parece ser que o universo do capital se erige em norma implícita, pois apenas com o capital o dinheiro pode preservar e reproduzir sua universalidade. Sobre a noção de sistema em Habermas e sua relação difícil com o conceito de dinheiro, veja-se Hanno Pahl (2004), Ganßmann (1996, p. 128-162; 2021) e Reichelt (1998). No que se refere à teoria dos sistemas, um detalhado estudo comparativo entre as concepções de dinheiro e economia em Marx e Luhmann se encontra em Pahl (2008).

premissa de uma troca pré-monetária e regulada diretamente pelo tempo de trabalho, na medida em que, sobre sua base, não se pode obter o conceito de equivalente geral e, afinal, do dinheiro, o que, retroagindo sobre o conceito mesmo de mercadoria, reduz esta a mero valor de uso — autodissolução mesma do conceito mercadoria do qual se partira. Nesse momento da apresentação, a negação é o *telos* da análise marxiana da forma-valor.

De outro lado, positivo do ponto de vista lógico, encontramos a ideia mencionada de uma *comunidade do dinheiro*, baseada no conceito de trabalho social abstrato: as relações de produção entre os seres humanos se deslocam, invertem-se e se apresentam a seus agentes como exterioridade — reificação. Mas é preciso observar que as análises contidas em toda a primeira seção, isto é, até pelo menos o exame da transformação do dinheiro em capital na segunda seção d’*O capital*, não resultam ainda no conceito geral e bem formado da reprodução dessa comunidade. No máximo, temos como que o conceito da forma dessa comunidade, o que não é pouco. Veremos a questão mais de perto quando discutirmos a contribuição de Reichelt. Em vista disso e à guisa de antecipação, lembremos apenas que, nos *Grundrisse*, Marx (2011, p. 196, trad. modificada) rascunhou que “a circulação não traz consigo mesma o princípio da autorrenovação”, com o que Marx queria dizer que as “mercadorias têm de ser continuamente lançadas de fora na circulação, como combustível ao fogo.” Sem a reprodução, a “circulação se extingue na indiferença” (*idem*), isto é, o circuito se detém em M-D-M como mera circulação de valores de uso e dirigida a valores de uso. Além disso, tal circulação “se extinguiria no dinheiro como resultado indiferente, que, não estando mais relacionado a mercadorias, preços, circulação, teria deixado de ser dinheiro, de expressar uma relação de produção”, quer dizer: do dinheiro não sobraria senão sua “existência metálica, mas sua existência econômica estaria destruída” (*idem*).

No âmbito da circulação em si, as categorias econômicas deixam de ser formas e relações sociais de produção e se afundam em imediatidade natural. É nesse terreno que viceja a ilusão da circulação de mercadorias e dinheiro como meros meios em um sistema de carências, pois nele se constitui o contexto de objetos do discurso econômico e “a economia” como suposta esfera natural-utilitária independente — o reino dos “recursos” ou “bens” sobre o qual atuariam meios sistêmicos ou interpretativos de coordenação e distribuição, concebidos como externos aos primeiros. Por isso, no interior da lógica da reflexão, a esfera da circulação não é exatamente um originário, mas é mediada de partida, como uma “imediata” mediada. Em sua formulação contundente:

Considerada em si mesma, a circulação é a mediação de extremos pressupostos. Mas ela não põe esses extremos. Por conseguinte, ela própria tem de ser mediada não só em cada um de seus momentos, mas como totalidade da mediação, como processo total. É por isso que seu ser imediato é pura aparência. *A circulação é o fenômeno de um processo transcorrendo por trás dela.* (Marx, 2011, p. 196)

O que tudo isso quer dizer é que a reprodução da comunidade do dinheiro depende também da esfera da produção. É necessário notar, todavia, que a introdução da esfera da produção não supõe uma relação causal, exterior portanto, entre produção e circulação. Na verdade, tal como Backhaus fez com a relação entre valor e dinheiro, produção e circulação serão momentos co-pertencentes da reprodução social capitalista. Variando os termos, a introdução da produção não diz sua autossustentabilidade, pois também ela, não sendo puramente independente em si mesma da forma-valor, não pode prescindir da maneira como ela *aparece* como circulação. Portanto, não obstante em outro nível, também aqui a determinação é de reflexão: “Se o ato da produção social aparecia originalmente como o pôr de valores de troca e este, em seu desenvolvimento ulterior, como circulação [...], agora, a própria circulação retorna à atividade que põe ou produz valor de troca”, do que resulta, finalmente, que “chegamos novamente ao ponto de partida, na *produção* que põe, cria valores de troca, mas dessa vez de modo tal que *a produção pressupõe a circulação como momento desenvolvido*”, aparecendo “como processo contínuo que põe a circulação e dela retorna continuamente a si mesmo para pô-la novamente”. (idem, p. 197) Marx conclui essa análise com o seguinte movimento lógico-reflexivo:

A própria produção não mais existe aqui antes de seus resultados, i.e., não é mais pressuposta; ela própria aparece como produzindo ao mesmo tempo esses resultados; no entanto, não mais os produz, como no primeiro estágio, como resultados que simplesmente conduzem à circulação, mas que ao mesmo tempo supõem a circulação, a circulação desenvolvida, em seu processo. (Marx, 2011, p. 197, grifo meu)

O tema da reprodução aponta diretamente para o da reprodução da unidade da sociedade capitalista, unidade por sua vez de produção e circulação. Nessa unidade desenvolvida, a circulação não pode ser considerada apenas como simples reflexo ou epifenômeno da produção no sentido em que parte dos marxismos e o marginalismo concebiam a economia, isto é, como relação exterior entre economia real e monetária. Aquela unidade será efetivamente o terreno do conceito do capital. Observe-se ainda que, nos textos principais de Backhaus que analisamos, o conceito de capital está como que

projetado, ele comparece no mais das vezes como um em si, mas não é posto como tal. Acerca desse enfoque particular de Backhaus, é preciso concluir com um esclarecimento.

O fato de que Backhaus, nos *Materiais*, concentrou seus esforços na elucidação da problemática específica da forma-valor suscitou algumas críticas de que ele teria uma concepção circulacionista, centrada na troca de mercadorias, da crítica da economia política. Essa é a conclusão, por exemplo, de Zaira Vieira (2018) e do operaísta alemão Karl Reitter (2015, p. 7-18; 119-52), que atribuem o enfoque à influência de Adorno. Mas, para Backhaus, a teoria do valor é a teoria do capital *em si*. Uma das condições de seu programa é que as “determinações da essência do dinheiro precisariam se deixar desdobrar e concretizar em uma teoria do capital — elas seriam por assim dizer ‘suprassumidas’ em uma determinação da essência do capital.” (Backhaus, 1997, p. 100) Assim, para ele, “a teoria do valor, entendida no sentido estrito de teoria do dinheiro, é também apenas teoria do capital em sentido próprio e amplo.” (idem, p. 151) Essa tese se verifica igualmente em ensaios bem posteriores de Backhaus, em que ele escreverá que o conceito marxiano de valor, diferente daquele que se acha em Smith e outros, não pode constituir um centro quantitativo de gravitação dos preços¹⁵⁶, mas um “princípio capaz e carente de desenvolvimento, como substrato de um ‘método de desenvolvimento’”, princípio que só efetiva “seu modo de existência como valor-capital” (Backhaus, 1998, p. 351), o que significa dizer que o valor da circulação simples só pode ser efetivo como circulação do capital, a qual é objeto privilegiado do segundo livro d’*O capital*.¹⁵⁷ Portanto, que o foco de Backhaus se tenha dirigido às dificuldades imanentes da teoria do valor e do dinheiro de Marx, até então negligenciadas na literatura, não significa que ele tenha cortado as linhas de desenvolvimento posteriores.

Que podemos então dizer sobre a contribuição de Backhaus em relação a seu escopo? Precisamente em virtude do foco analítico de seus ensaios principais, obtemos a primeira determinação da autonomização da sociedade capitalista. A meu ver, essa é uma

¹⁵⁶ Com a diferenciação entre centro de gravitação e princípio a ser desenvolvido, Backhaus deveria ter explicitado que ele dirige uma crítica a certas formulações de Marx que se acham no livro terceiro d’*O capital*, por exemplo, no capítulo sobre a equalização da taxa de lucro, em que ele usa o termo “centro de gravitação” de maneira aparentemente positiva. (Marx, 2017, p. 212)

¹⁵⁷ Enquanto no primeiro livro Marx examina inicialmente as funções da circulação do valor na circulação simples — medida dos valores, meio de circulação e dinheiro como dinheiro —, o segundo livro apresenta as formas da circulação do valor como capital — capital monetário, capital produtivo, capital mercadoria. Entre as duas circulações, que são a mesma em níveis diferentes de apresentação do conceito, há a investigação das categorias do processo de produção. Mas seria um erro supor que com a análise do processo de produção o essencial esteja dito. O capital não é coisa fixa, mera produção nem um estoque de bens, nem tampouco patrimônio, mas valor em movimento, que se multiplica mediante produção e circulação, sem a qual ele recai em mero objeto natural, sem determinidade social e econômica.

contribuição que visa à execução do programa adorniano de uma teoria crítica da sociedade. No jogo de forças entre Durkheim e Weber, Adorno enunciava que, diante da antinomia sociológica entre compreensibilidade e *chosisme*, “a incompreensibilidade teria de ser compreendida, as relações autonomizadas em opacidade diante dos seres humanos teriam de ser deduzidas de suas próprias relações.” (AGS 8, p. 13) Mas porque para ele a totalidade social não é formada por valores espirituais, seu conceito de compreensão adquire uma natureza e um procedimento particulares: “a sociedade, o autonomizado, já não é por sua vez compreensível; o é unicamente a lei de sua autonomização.” (AGS 8, p. 297) A teoria monetária do valor, como elaborada por Backhaus, é precisamente a teoria daquela lei de autonomização.

Nessa chave, conhecemos agora a *forma* na qual a relação de produção não pode deixar de se apresentar ante os indivíduos reificada na comunidade do dinheiro. Este é um aspecto do máximo interesse para teorias críticas que operam com os conceitos de totalidade e capitalismo, o que se diferencia aliás do tipo de crítica normativa conduzida na concepção marginalista, segundo a qual se julgavam e mediam desvios empíricos a partir da ideia geral da economia a ser realizada ou seguida de maneira assintótica. Engster (2014, p. 44), referindo-se à teoria monetária do valor de corte frankfurtiano, tira a seguinte consequência: “A possibilidade de uma crítica radical da sociedade depende, pois, simplesmente de que a própria relação da sociedade seja objeto de determinação por meio do dinheiro, pois mostrar isso já equivale a uma representação crítica: por meio do dinheiro é possível *pensar a partir da sociedade*.”

Mas igualmente em virtude da delimitação do enfoque inicial de Backhaus, deve-se perseguir as linhas de desenvolvimento que conectam a teoria do valor e a teoria do capital, desdobrando as determinações monetárias redescobertas pela *nova leitura* frankfurtiana. É o que faremos a seguir, na consideração do trabalho de Reichelt.

Helmut Reichelt — reconstrução do conceito de capital em geral

Em toda a literatura sobre as novas leituras alemãs de Marx, particularmente sobre a corrente frankfurtiana, os nomes Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt se encontram intimamente vinculados. Guardadas as enormes diferenças de envergadura filosófica, Backhaus e Reichelt fazem um par teórico tal como Adorno e Horkheimer. De fato, considerando-se os trabalhos de Backhaus até o final dos anos 1970 e o primeiro livro de

Reichelt, intitulado *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx* (1970), há muitos temas em que os dois autores parecem convergir.

No prefácio escrito para a reedição do seu primeiro livro, Reichelt observa que o seu estudo sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Marx foi a “primeira tentativa de reconstrução do método dialético de Marx em *O capital*”. Ou seja, também ele toma parte nos esforços reconstitutivos que marcavam os trabalhos iniciais de seu colega. Mais do que isso, Reichelt (2013a, p. 133-43) assumia, não sem variações, a interpretação lógica do método da crítica marxiana das categorias econômicas. Nesse contexto, ele defende igualmente a unidade entre teoria do valor e teoria do dinheiro, criticando os marxistas porque “*não* reconheceram a conexão entre a doutrina do valor-trabalho e a teoria do dinheiro como problema central do primeiro capítulo da obra tardia.” (Reichelt, 2013a, trad. modificada) Além desses traços particulares, há ainda a indisfarçável inspiração hegeliana, que subjaz a suas críticas a concepções analíticas de ciência e método, de um lado, e a adesão à teoria crítica frankfurtiana, especialmente Adorno, de outro.

Mas seria um equívoco assumir que houvesse apenas convergências. Reichelt, no seu primeiro trabalho, dava mais relevância aos escritos de juventude de Marx, voltando-se à “concepção materialista de história na obra inicial de Marx” (idem, p. 29-81).¹⁵⁸ A esse respeito, numa leitura que seria depois descartada, Reichelt (2013a, p. 143, grifo meu) afirmou que “a forma dialética de exposição das categorias simultaneamente é a forma adequada de exposição do movimento que *historicamente dá origem ao capitalismo*.” Nessa direção, Reichelt (idem, p. 172) advogou explicitamente um “entrelaçamento singular do método histórico-descritivo e genético-imanente.” Muito do desenvolvimento categorial na teoria do valor, lido pelas lentes de Backhaus, compõe um argumento apagógico contra a economia política, como vimos anteriormente. No entanto, o sentido dado a ele por Reichelt é por vezes ambivalente. De outro modo, como entender sua afirmação de que “Engels determinou aproximadamente a relação entre método lógico e método histórico numa resenha de *Para a crítica da economia política*” (idem, p. 139)?¹⁵⁹ Ainda que Reichelt frequentemente atenuasse e criticasse a mixórdia entre o

¹⁵⁸ Vimos que os principais ensaios de Backhaus contêm com mais frequência uma crítica a esse vocabulário. A partir dos anos 1980, no entanto, Backhaus passa a reavaliar positivamente os escritos de juventude de Marx. Mas nem ali as concepções filosóficas sobre a história estão no centro de seus interesses, dirigidos sempre à intersecção entre filosofia, teoria social e categorias econômicas.

¹⁵⁹ Resenha essa que, para Backhaus, conforme detalhamos, está na origem da organização e difusão da interpretação historicista e empirista do método da crítica da economia política que cumpria criticar.

lógico e o histórico na recepção engelsiana, a correção desta ainda assim era considerada aproximada.¹⁶⁰ Esse entendimento diverge radicalmente da orientação de Backhaus e até mesmo se opõe a ela.

Mas há também diferenças de outra ordem. Nelas podemos notar contribuições de Reichelt que elaboram e complementam aspectos só aludidos nos textos de Backhaus que analisamos. E é esse tipo de diferenças que nos interessa examinar nessa seção. Dessa perspectiva, o que pretendemos destacar na contribuição de Reichelt é sua reconstituição do conceito marxiano de capital, o que nos ajudará a entender a relação entre esse conceito e o de reificação, o qual era visto como deficiente na tradição da teoria crítica frankfurtiana. Partindo daquele conceito, no capítulo final deste trabalho, procuraremos introduzir preliminarmente certas consequências de uma teoria monetária do valor e do capital como teoria crítica da forma capitalista da dominação social.

Quanto ao conceito de capital, entretanto, o tipo de reconstrução que faz Reichelt impede que passemos diretamente àquele conceito. De fato, na introdução do livro, Reichelt (2013a, p. 25) assumiu que não se podia compreender os aspectos teóricos e metodológicos da crítica marxiana da economia “independentemente da discussão sobre o material a ser conceitualmente elaborado.” Por isso, nossas considerações começam com a análise que Reichelt faz da duplicação da mercadoria em mercadoria e dinheiro e das três determinações ou funções do dinheiro, expostas no terceiro capítulo d’*O capital*, em passagens do *Para a crítica da economia política* e nos *Grundrisse*. É necessário passar por essa análise, ainda que ela recubra uma parte do objeto a que se dedicou Backhaus, porque suas contradições empurram a apresentação ao conceito de capital no quarto capítulo d’*O capital*, passagem essa com que Reichelt encerra sua reconstrução. Portanto, embora seu livro seja anterior aos *Materiais* de Backhaus — mas não ao ensaio “Sobre a dialética da forma-valor” —, Reichelt vai além do ponto em que se detêm as análises de seu colega. Enquanto estas análises dizem respeito à gênese lógica da *forma-dinheiro*, a análise das três determinações do dinheiro — medida dos valores, meio de circulação e dinheiro como dinheiro — tem por objeto as diversas funções que o dinheiro desempenha no processo de circulação simples. Tomando-se os movimentos em conjunto, pode-se dizer que haverá a seguinte sequência: transita-se da análise da forma

¹⁶⁰ Por esse motivo, Elbe (2010, p. 85ss) escreve que há “uma tendência à idealização retrospectiva do primeiro livro de Reichelt” no que diz respeito à crítica que ele dirige a Engels. Essa observação é correta. Mas seria um erro ignorar que a crítica a Engels também está presente no livro de Reichelt.

para a análise da ação social e desta para a análise de funções. Só depois de percorrido esse trajeto é que se pode pôr o conceito geral de capital de maneira fundamentada.

Duplicação da mercadoria

Para Reichelt, depois de Marx remontar a gênese da forma-dinheiro à divisão privada do trabalho social e indicar que a “relação *real* das mercadorias entre si é o seu *processo de troca*” (MEGA² II.5, p. 51), é preciso apreender teoricamente as diferentes funções do dinheiro, as quais a economia política assumia das representações cotidianas como “formas mediadoras do metabolismo social.” (Reichelt, 2013a, p. 157) Isso porque as mercadorias só entram na cena do processo de troca real com um preço determinado, ou seja, somente “depois que as mercadorias assumiram a forma-preço pode efetuar-se o metabolismo social” (*medida dos valores*), cuja mediação é feita na troca “pelo dinheiro na função bem determinada de *meio de circulação*”. (idem) Como desenvolvimento dessas duas primeiras determinações do dinheiro, a terceira significa a “unidade das duas primeiras” (idem, p. 158): *o dinheiro como dinheiro*. Dessa “terceira determinação resulta a passagem para o capital.” (idem) Na explicação de Reichelt, porém, a exposição das funções do dinheiro sucede a um duplo movimento de duplicação: primeiro, uma “duplicação ideal” (idem); em seguida, uma “duplicação real” (idem, p. 165). Esse movimento concerne ao conteúdo do primeiro e segundo capítulos d’*O capital*. Vejamos o que essa duplicação dupla quer dizer.

Em primeiro lugar, ocorre o que o autor chama duplicação ideal, que demarca o problema da determinação da substância do valor. O que primeiro se visa aqui é o que subjaz à possibilidade da comparação e equação quantitativa de valor entre duas mercadorias. N’*O capital*, Marx menciona a ideia de Benjamin Franklin de que o comércio nada mais é do que a troca de um trabalho por outro, sendo este por isso a melhor medida do valor, mas então Marx acrescenta, de modo crítico:

Franklin não tem consciência de que, ao estimar o valor de todas as coisas “no trabalho”, ele abstrai da natureza diferente dos trabalhos trocados — e os reduz, assim, a trabalho humano igual. No entanto, o que ele não sabe, ele o diz. Ele fala, primeiramente, de “um trabalho”, então “do outro trabalho” e, por fim, do “trabalho” sem ulterior caracterização como substância de todas as coisas. (Marx, 2013, p. 128, nota 17a)

Determinar essa substância, que Franklin parecia obter por um golpe de frase naturalista, constitui a tarefa teórica para Marx nesse momento da exposição. Sua

estratégia será determiná-la por meio de uma redução.¹⁶¹ Nos termos de *Para a crítica da economia política*: “Essa redução aparece como uma abstração, mas é uma abstração que é realizada todos os dias no processo social de produção.” (MEW 13, p. 18) Marx se serve de uma imagem para ilustrar a realidade dessa abstração e afirma que ela não é menos real do que a dissolução dos corpos orgânicos em ar. (idem) Porque tenta ali “apreender aquilo que aparece, e ademais dissociado da forma em que aparece”, ele “precisa refugiar-se em formulações peculiares” (Reichelt, 2013a, p. 159) como aquela, uma imagem questionável em virtude de sua conotação natural. Retomando em vez disso a noção do trabalho como simples geleia e objetividade fantasmagórica, Reichelt observa que o conceito de substância, nesse estágio da apresentação, designa um estado de coisa que “pode ser simplesmente pensado, mas já não representado.” (idem, trad. modificada) — Essa distinção entre *pensamento* e *representação* será fundamental em sua interpretação.

No âmbito do pensamento da substância, ou da substância ainda como pensamento, obtém-se o trabalho homogêneo, abstrato, cuja unidade indiferenciada subjaz à possibilidade da comparação quantitativa entre as mercadorias. Além disso e conforme essa natureza homogênea, encontra-se o mero tempo de trabalho como determinação quantitativa da grandeza de valor das mercadorias. (MEW 13, p. 17-8) Observe-se, contudo, que estamos ainda no regime de pensamento, e não da representação. Essa distinção não só previne o equívoco que seria tomar a substância-trabalho como mera definição pronta e acabada do essencial na teoria do valor de Marx, mas nos alerta para o caráter metodológico do desenvolvimento das categorias na crítica da economia política madura. No que interessa ao último ponto, uma passagem da primeira edição d’*O capital*, constantemente evocada por autores associados à *nova leitura* frankfurtiana, é emblemática.

No pequeno balanço que faz sobre a análise da mercadoria e a análise da forma-valor, Marx menciona o insucesso da tentativa de deduzir o conceito de mercadoria a partir da relação direta entre dois produtos e faz a seguinte afirmação programática: “Mas o decisivamente importante era descobrir o nexos interno necessário entre *forma-valor*, *substância-valor* e *grandeza de valor*, isto é, expresso *de modo ideal* [*ideell ausgedrückt*], demonstrar que a *forma-valor* surge do *conceito de valor*.” (MEGA² II.5, p. 43) Tal *modo ideal de expressão* alude precisamente ao regime do pensamento, em contraste com o da

¹⁶¹ “Para medir os valores de troca das mercadorias conforme o tempo de trabalho nelas contido, os diversos trabalhos precisam ser reduzidos a trabalho simples, de forma igual, indistinto, em resumo, a trabalho que é qualitativamente idêntico e se diferencia por isso apenas quantitativamente.” (MEW 13, p. 18)

representação. Dito de outro modo, a substância-unidade subjacente à equação quantitativa está determinada — o trabalho abstrato —, mas ainda como pressuposto ideal.

Evitando passos precipitados de concretização do que é aos poucos apresentado e criticado, no mesmo contexto, na primeira edição d’*O capital*, Marx (MEGA² II.5, p. 30) escreveu que a “objetividade do trabalho humano, ele mesmo abstrato, sem outra qualidade ou conteúdo, é necessariamente objetividade abstrata, uma *coisa de pensamento*.” Para que a coisa de pensamento possa *aparecer* como *existente*, ela precisa se tornar coisa efetiva — no caso da matéria econômica, reificar-se. A noção de representação quer apreender algo dessa passagem. Por isso, Marx afirmava que o valor da mercadoria, o linho, em seu exemplo, é “meramente *reflexo objetivo* do trabalho despendido dessa maneira”, acrescentando a seguir o decisivo: “*mas ele não se reflete no seu corpo*”, ele “*se manifesta*, adquire expressão sensível por meio de sua *relação de valor* com o casaco.” (idem) Isso significa que o valor da mercadoria não pode ser determinado e mensurado, via tempo de trabalho incorporado, na mercadoria singular, isolada da relação e expressão de valor em outra, e que o pensado, para existir, deve poder ser igualmente no regime de representação.¹⁶²

O interessante na argumentação de Reichelt é a ênfase dada ao movimento de passagem do pensamento para a forma geral da representação. Porque o valor de uma mercadoria só pode aparecer no corpo de outra, o trabalho abstrato só deixa de ser *coisa de pensamento* por meio da troca, condicionada pela forma de equivalente universal, que por isso pode ser entendida ela mesma, na materialidade sensível do objeto, como forma geral da representação da substância.

No interior desse ato de equiparação objetiva, que é empreendido sem a consciência adequada dos agentes da troca, um dos valores de uso se converte, em consequência disso, em materialidade imediata do trabalho abstratamente humano, tornando-se valor em forma natural, forma de manifestação do valor de outra mercadoria. (Reichelt, 2013a, p. 163)

¹⁶² Essa noção de existência como aparecimento e representação afeta a própria lógica de redução da qual resulta o conceito de trabalho abstrato. Em notas que Marx redigiu entre dezembro de 1871 e janeiro de 1872, publicadas pela primeira vez em 1987, sob o título de “Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des Kapitals”, ele faz uma espécie de autocomentário de sua apresentação. Ali Marx afastou a ideia de que a redução dos múltiplos trabalhos ao trabalho abstrato pudesse ocorrer fora da relação de troca e, portanto, implicava a forma monetária de aparecimento: “A redução dos diversos trabalhos privados concretos a esse abstrato do trabalho humano se realiza apenas por meio da troca, a qual iguala de fato os diversos trabalhos entre si.” (MEGA² II.6, p. 41) Esse entendimento, levado às últimas consequências, deverá modular a função do tempo de trabalho socialmente necessário na determinação quantitativa do valor das mercadorias, como veremos.

A questão que se coloca em seguida é a da adequação entre a universalidade da substância-valor e o material em que ela se expressa. Só depois que se determina a forma de equivalente universal — o corpo de valor em que o universo dos valores das mercadorias se representa — é que se pode esperar uma primeira resposta adequada à determinação quantitativa do valor. Só agora as mercadorias podem ser comparadas quantitativamente como valores, e só agora a lei do valor começa a obter validade.

Portanto, para que o tempo de trabalho em geral se torne efetivo como lei reguladora da produção, o próprio trabalho abstratamente humano tem de existir em forma natural ao lado e independentemente de todas as mercadorias individuais; uma forma natural específica, como, por exemplo, o ouro, tem de assumir a função de “encarnação visível” de todo trabalho humano. Uma mercadoria específica se converte no “conceito do valor de todas as coisas”. (idem, p. 164-5)

Reichelt resume o sentido da duplicação ideal com uma passagem dos *Grundrisse*, lembrando a afirmação de Marx de que até aqui a mercadoria adquiriu,

[p]rimeiro na cabeça, uma dupla existência. Essa duplicação ideal acontece (e tem de acontecer) de modo que a mercadoria aparece duplicada na troca efetiva: de um lado, como produto natural, de outro, como valor de troca. Em outras palavras, seu valor de troca adquire uma existência material dela separada. (Marx, 2011, p. 94)

Assim como a filosofia moral de Kant testemunhava nossa participação dúplice no mundo inteligível e no mundo sensível, ao primeiro correspondendo a ação por princípios, enquanto ao segundo, a ação por inclinações, também no desenvolvimento da teoria do valor a passagem da coisa de pensamento para a forma de representação expõe a coisa de valor a tentações mundanas. Não é casual, como lembra Reichelt, que Marx termine a análise da mercadoria e das formas do valor, no primeiro capítulo da primeira edição, antecipando nos seguintes termos a análise do processo de troca: “A relação *real* das mercadorias entre si é o seu *processo de troca*.” (MEGA² II.5, p. 51)¹⁶³

¹⁶³ Posteriormente, Heinrich desenvolverá essa interpretação de Reichelt. Para ele, o capítulo sobre o processo de troca representa uma mudança de nível de abstração no interior da apresentação marxiana: passa-se da análise da forma (primeiro capítulo) para a análise da ação (segundo capítulo). “Portanto, o capítulo sobre o processo de troca não é uma continuação da *análise da forma*; Marx investiga ali (com base nas determinações formais obtidas) a estrutura lógica do problema da ação de possuidores de mercadorias que querem trocar suas mercadorias. A consideração da relação real de mercadorias conduz a uma teoria da ação: em suas ações, as pessoas precisam, na medida em que elas relacionam seus produtos do trabalho como mercadorias, executar as leis do mundo das mercadorias.” (Heinrich, 2006, p. 230-1) Para

Se a duplicação ideal apreende a relação contraditória entre a universalidade do valor e sua forma material de expressão, a *duplicação real* indica uma nova forma em que a contradição se movimenta entre valor de uso e valor de troca. A contradição, agora externalizada em polos, caracteriza-se pelo seguinte:

Trocar significa, portanto, simultaneamente realizar a mercadoria como valor [...]. Porém, visto que a mercadoria é valor e valor de uso, ela só pode se *realizar* como valor *tornando-se* valor de uso; em contrapartida, porém, ela só pode se *tornar* valor de uso quando se *realiza* como valor. Uma coisa pressupõe a outra e a exclui na mesma medida. (Reichelt, 2013a, p. 167)

Por que isso ocorre? No processo de troca, a mercadoria não é valor de uso para seu vendedor, mas o é apenas para um outro que dela carece. Contudo, cada possuidor considera sua própria mercadoria como equivalente universal de todas as demais, então é preciso que se cumpra a condição da igualdade de substância das mercadorias e sua diferenciação como objetos úteis. Mas “igualação e desigualação se excluem reciprocamente” — identidade de valor e não identidade de valor de uso —, o que engendra “exigências contraditórias, na medida em que a satisfação de uma condição está diretamente vinculada à satisfação de seu oposto.” (MEW 13, p. 30) Ou, na formulação d’*O capital*, aquele que trocasse sua mercadoria por outra cujo valor de uso lhe conviesse tomaria a troca como “apenas um processo individual”; mas ele teria de realizar sua mercadoria como valor — igualdade de substância e magnitude —, “não importando se sua mercadoria tem ou não valor de uso para o possuidor da outra mercadoria.” “Nessa medida a troca é para ele um processo social geral.” Daí a conclusão de Marx, variando a formulação de 1859: “Mas não é possível que, simultaneamente para todos os possuidores de mercadorias, o mesmo processo seja exclusivamente individual e, ao mesmo tempo, exclusivamente social geral.” (Marx, 2013, p. 160-1)

A apresentação dessa contradição consiste numa rodada da crítica que a teoria do valor de Marx dirige às representações econômicas de uma troca originária de equivalentes pré-monetários e sua noção correspondente de igualdade natural. Mas a novidade introduzida na apresentação do processo de troca, segundo a leitura de Reichelt, que nesse particular dele algo mais do que Backhaus, consiste em que a *definição da*

ele, o dinheiro como tal, não mais como forma-dinheiro, não pode ser efetivamente posto na análise da forma, mas só a partir do processo de troca. Essa afirmação é uma objeção à apresentação da segunda edição d’*O capital*, que começaria a introduzir o dinheiro já no âmbito da análise da forma.

*matéria monetária compete à ação social.*¹⁶⁴ Observe-se que a ação decide o material do dinheiro, mas não a necessidade de sua forma. A esse respeito, ele lembra a troça que Marx dirigia às representações cotidianas e pragmáticas dos agentes em que se baseiam os economistas: “Em sua perplexidade, nossos possuidores de mercadorias pensam como Fausto. Era no início a ação.” (idem, p. 161) Que Marx insinua com isso? Que a forma-valor do produto como objetividade em geral procede de uma forma determinada do trabalho social, de um conjunto de relações de produção específicas baseadas na separação generalizada de produtores privados, e não da ação dos agentes. “Esse é o resultado da análise da mercadoria.” (idem)

Qual é então o papel que Marx reserva à ação social nesse momento da apresentação? Ele acrescenta logo em seguida que “somente a ação social pode fazer de uma mercadoria *determinada* um equivalente universal.” (idem, grifo meu). É verdade que a análise da forma-valor define a gênese lógica do dinheiro, a necessidade de sua *forma*, mas seria a ação social, o processo histórico, o que decide o material cujo corpo servirá como expressão do valor.¹⁶⁵ Por conseguinte, “a forma natural dessa mercadoria se converte em forma de equivalente socialmente válida”, o que implica dizer que, sem essa *representação* material, a validade da substância do valor ainda é ideal, do que se conclui que ser “equivalente universal torna-se, por meio do *processo social*, função especificamente social da mercadoria excluída. E assim ela se torna — dinheiro.” (idem, grifo meu)

Com isso, os valores das mercadorias podem existir como representados em quantidades do *material* monetário. É precisamente nisso que se verifica, finalmente, a duplicação real, pois então o “valor de uso da mercadoria-dinheiro se duplica. Ao lado de seu valor de uso particular como mercadoria”, por exemplo, no ouro utilizado em artigos de luxo, etc., “ela adquire um *valor de uso formal*, que deriva de suas funções sociais específicas.” (idem, p. 164) Em *Para a crítica da economia política*, Marx (MEW 13, p. 33) escreveu que o “seu valor de uso é uma determinidade formal” e, por isso, torna-se “objeto de uma necessidade universal ocasionada pelo próprio processo de troca”, isto é,

¹⁶⁴ Em escritos posteriores, Reichelt (2013b, p. 143-70) desenvolverá esse argumento e tomará o dinheiro como síntese entre validade [*Geltung*] e aceitação [*Akzeptanz*]. A validade remonta à forma do trabalho social e constitui para os sujeitos a objetividade social capitalista como uma forma geral de pensamento objetivo, ao passo que a aceitação designa o processo histórico e social de seleção do objeto particular por meio do qual a forma de pensamento se põe, reflexivamente, como representação efetivamente válida daquela forma.

¹⁶⁵ Trata-se em todo caso de uma decisão da qual os sujeitos não são conscientes. A ação que decide não é uma ação refletida, mas reflexiva, se assim quisermos. Creio que, nesse sentido, Heinrich (2006, p. 230ss) aprofunda e desenvolve a intuição que Reichelt nem sempre elabora em seu primeiro livro.

ele obtém agora uma representação socialmente válida e uniforme do valor, convertendo-se em “meio de troca universal.” (idem, p. 33-4) O ganho trazido pela análise do processo de troca reside em que “fica resolvida em uma só mercadoria [dinheiro] a contradição contida na mercadoria como tal: sob a forma de valor de uso específico, ser ao mesmo tempo equivalente geral e, por isso, valor de uso para cada um, valor de uso geral.” (idem)

No movimento da duplicação ideal à real, aquela que apreende o nexo interno entre substância, forma e grandeza de valor, de um lado, e a explicação da materialidade representacional do dinheiro a partir do processo de troca, de outro, a segunda duplicação coloca, do ponto de vista lógico da apresentação, o valor no regime da realidade sensível. Aqui importam determinidades paisanas do material que serve como dinheiro: “Durabilidade, inalterabilidade, divisibilidade e reconvertibilidade, transporte relativamente fácil por conter elevado valor de troca em pequeno espaço” (Marx, 2011, p. 113). Com este objeto monetário, só agora se torna possível e justificado passar à análise de suas *funções*, a qual sucede às análises da forma e da ação.

Funções do dinheiro

A primeira determinação funcional do dinheiro é a de *medida dos valores*. Sem pretendermos reproduzir linha a linha a análise de Marx, cumpre destacar o seguinte. Em *Para a crítica da economia política*, mas também n’*O capital*, Marx (2013, p. 169) assumia, “para fins de simplificação”, “sempre o ouro como a mercadoria-dinheiro.”¹⁶⁶ Como medida da grandeza do valor, quantidades do material aurífero são postas como encarnação de quantidades representadas de tempo de trabalho social. O conceito de preço, por sua vez, designa essa relação de expressão do valor e seu grau. (MEW 13, p. 51) Porque toda mercadoria só existe na forma do preço, “ela passa a ser uma determinada quantidade da mesma coisa, a saber, de ouro.” (Reichelt, 2013a, p. 177) Dito de modo enfático, na função de medida do valor, o valor da mercadoria é ouro, toda a diversidade de mercadorias é unidade monetária — mas *idealmente*: “a determinação de seu preço é sua transformação somente *ideal* no equivalente universal, uma equação com o ouro que ainda está por realizar”. (MEW 13, p. 53, grifo meu) O preço é essa expressão ainda ideal da medida do valor da mercadoria, cuja realização depende do êxito da troca fática.

¹⁶⁶ No dinheiro mundial, como veremos adiante, Marx abandona esse expediente simplificador e acaba fixando o dinheiro em ouro e prata. Isso não é de modo nenhum isento de problemas para sua teoria. Voltaremos a isso.

Para ser transformação real, a unidade de medida do ouro precisa se determinar de acordo com certo *padrão* — no caso do ouro, as divisões e subdivisões de suas partes alíquotas em peso. (idem, p. 54) Essa passagem é muito importante porque mina a suposição de que a grandeza de valor pudesse ser diretamente medida no tempo de trabalho contido nas mercadorias isoladas: “Na medida em que as mercadorias já não se relacionam entre si como valores de troca a serem medidos pelo tempo de trabalho, o ouro se transforma de *medida do valor* em *padrão de medida dos preços*.” (idem) Agora os valores das mercadorias podem ser comparados entre si como “figurações” de quantidades alíquotas do ouro fático, na formulação de Marx (idem)

Nessa determinação, ocorre uma unidade entre variabilidade e invariabilidade: a quantidade de ouro é medida de valor porque seu valor é variável de acordo com o tempo de trabalho nele representado idealmente e, ao mesmo tempo, padrão de preços porque é unidade invariável de peso (idem, p. 55). Isso porque, a despeito de variações no valor do ouro, suas “diferentes quantidades de ouro sempre representam a mesma relação de valor entre si” (Reichelt, 2013a, p. 178), isto é, segundo dado padrão de unidade: 1 libra = 1 libra, relação que é sempre a mesma a despeito de modificações na grandeza de valor de 1 libra. A unidade de medida escolhida, por sua vez, é regulada por lei, de maneira convencional. (Marx, 2013, p. 174-5)¹⁶⁷

Dessa unidade, desenvolve-se a *denominação monetária* — real, dólar, euro, etc. —, que já não representa nenhum vínculo interno com a relação de valor da qual se partiu. Essa exterioridade da denominação, no entanto, é ela mesma essencial à posição real do dinheiro como medida do valor: “é necessário que o valor, em contraste com os variados corpos do mundo das mercadorias, desenvolva-se nessa forma material, *desprovida de conceito*”. (Marx, 2013, p. 175, grifo meu) Bem entendida a análise da primeira função do dinheiro, chegamos ao resultado de que *é necessário ao seu conceito se apresentar como não conceito, como exterioridade simples*. No conjunto desse primeiro movimento, portanto, o que Marx faz é deduzir a exterioridade e contingência do nome monetário, justamente o que na tradição vinha separado e sem explicação. Este é um argumento que

¹⁶⁷ Segundo Marx (MEW 13, p. 55), a confusão entre essas duas determinidades, a medida de valor e o padrão de medida dos preços, provocou “as mais fantásticas teorias”. Uma delas, podemos presumir, consiste na ideia de que as políticas econômicas dos Estados poderiam alterar a contento e de maneira imediata, por meio de intervenções sobre a unidade de medida, a determinação da grandeza de valor. Desnecessário dizer que essa ilusão não significa que tais intervenções não possam exercer influência sobre a determinação do valor. Mas para demonstrá-la, porém, é preciso percorrer outros elos intermediários. A crítica das categorias econômicas elaborada por Marx não se ocupa diretamente desses processos, os quais exigiriam investigação empírica com base numa teoria do valor.

deve ser avaliado no contexto de uma teoria monetária do valor: ele demonstra que o dinheiro não é o expediente que a ciência econômica assumia como mera convenção e sem relação com o valor, mas que essa aparência de exterioridade simples provém do próprio conceito de valor.

Para Reichelt, a necessidade dessa exterioridade deverá ser efetivamente demonstrada em seu desdobramento na função do dinheiro como meio de circulação. No entanto, antes disso, ele recolhe o sentido das considerações sobre a função de medida do valor e remete suas implicações para o conceito de lei do valor e de tempo de trabalho socialmente necessário. Ao retomar esses dois conceitos nesse nível da apresentação das funções do dinheiro, e já não mais no da análise da mercadoria, Reichelt ilumina uma importante característica do conceito de ciência implicado na crítica da economia política. Ele lembra que seria um erro fixar a lei do valor e o tempo de trabalho socialmente necessário em uma fórmula antes da exposição global das categorias — poderíamos dizer: seria um erro definir de uma vez por todas aqueles conceitos do modo como eles aparecem no primeiro capítulo d’*O capital*. Quanto a isso, Reichelt evoca ainda outra crítica que Marx dirigia a Ricardo:

A ciência consiste precisamente em desenvolver *como* a lei do valor se impõe. Portanto, caso se quisesse “explicar” de antemão todos os fenômenos que aparentemente contradizem a lei, seria então preciso fornecer a ciência *antes* da ciência. O erro de Ricardo é justamente que ele, no seu primeiro capítulo sobre o valor, pressupõe *como dadas* todas as categorias possíveis que haviam de ser primeiro desenvolvidas para então demonstrar sua adequação à lei do valor. (MEW 32, p. 553)¹⁶⁸

De acordo com essa caracterização, a teoria ricardiana como que definiria a lei do valor como fundamento econômico e estudaria, não sem certa estupefação, os desvios em relação àquela lei. Ao sublinhar como a medida do valor resulta na exterioridade e contingência de suas denominações monetárias, Marx propunha uma concepção da forma do objeto na qual a lei se impõe por meio de seu desregramento, criticando a platitudo dos economistas que se jactam da consciência de que os fenômenos parecem contradizer a essência (idem). Daí a afirmação de Reichelt (2013a, p. 182): “a lei do valor se realiza

¹⁶⁸ Heinrich (2006, p. 50-8) contesta o entendimento que Marx tem de Ricardo como formulador, ainda que inconsequente, de uma teoria do valor. Segundo ele, Ricardo na verdade parte da taxa de lucro. Dessa perspectiva, Ricardo estaria mais próximo das teorias então correntes dos fatores de produção, de acordo com as quais o valor total é a soma das contribuições particulares realizadas por capital, salário e renda da terra. Para Heinrich, Marx projeta Ricardo como teórico do valor a fim de contrastá-lo com a sua própria teoria.

somente em seu próprio contrário”, pois, como escreveu Marx (2011, p. 88) nos *Grundrisse*, “o próprio valor das mercadorias existe somente na flutuação dos preços das mercadorias.”

Entretanto, é preciso ter presente que nem tudo é dito quando se diz essa peculiar lógica da reflexão. Os mecanismos singulares por meio dos quais as flutuações se constituem e a lei do valor se impõe não podem ser plenamente determinados no grau elevado de abstração da teoria do valor tal como desenvolvida nos dois primeiros capítulos d’*O capital*. Para Reichelt, que assume também para *O capital* a validade da distinção entre capital em geral e análise da concorrência, típica dos *Grundrisse* e que discrimina os âmbitos da crítica das categorias e da pesquisa empírica daqueles mecanismos, temos ali uma apresentação que se dá no nível do que Marx, no terceiro livro d’*O capital*, denominou *média ideal*:

Ao expor a reificação das relações de produção e sua autonomização frente aos agentes da produção, não analisamos de que maneira as conexões que permeiam o mercado mundial, suas circunstâncias, o movimento dos preços de mercado, os períodos do crédito, os ciclos da indústria e do comércio, a alternância de prosperidade e crise se lhes apresentam como leis naturais todo-poderosas, que os dominam contra a sua vontade e se impõem a eles como uma necessidade natural, cega. E não o fizemos porque o movimento real da concorrência encontra-se fora de nosso escopo e pretendemos expor apenas a organização interna do modo de produção capitalista, por assim dizer, em sua média ideal. (Marx, 2017, p. 893)¹⁶⁹

Portanto, quando Marx já no livro de 1859, evocando o mecanismo de oferta e demanda, levantou a questão de “como se desenvolve, sobre a base do valor de troca, um preço de mercado dele distinto, ou melhor, como se efetiva a lei do valor de troca apenas em seu próprio contrário”, ele mesmo responde: “Esse problema é resolvido na doutrina da concorrência.” (MEW 13, p. 47-8) Mas Marx não avançou até a análise da concorrência: do ponto de vista metodológico, isso sugere que não se efetuou completamente a passagem da crítica das categorias à análise empírica.¹⁷⁰ Essa falta,

¹⁶⁹ A confusão da distinção metodológica entre média ideal e média empírica prepara interpretações que, tomando a primeira pela segunda, supõem que a apresentação de Marx se refere a uma fase específica do capitalismo, notadamente, a concorrencial. É verdade que a crítica marxiana da economia tem um núcleo temporal, mas quase nunca se atentou para o fato de que a extensão histórica desse núcleo visa ao modo de produção, e não a fases ou diferentes configurações dentro dele, as quais requerem por sua vez um tipo de investigação diferente da crítica das categorias econômicas. Ambos os empreendimentos teóricos e críticos podem conviver porque não se ocupam das mesmas dimensões do objeto, não possuindo por isso o mesmo método.

¹⁷⁰ Mais uma vez, Heinrich (2006, p. 179-195) contestará a validade da distinção entre capital em geral e concorrência para os textos d’*O capital*. Para ele, Marx teria feito uma modificação arquitetônica, com

contudo, não mina o sentido da crítica das categorias. Dessa perspectiva, Reichelt (2013a, p. 184) sustenta então que “a teoria marxiana da *forma-preço* não pode ser caracterizada como teoria do preço”, pois ela não quer explicar a formação quantitativa dos preços — isso requer ir além da média ideal e incluir o exame de processos empíricos —, “mas se entende apenas como exposição daquela categoria que pela primeiríssima vez possibilita a constante oscilação.” De acordo com o programa de Marx, tal oscilação, em que se inspiravam as críticas, por exemplo, de Bailey a Ricardo, não pode ser simplesmente assumida da experiência imediata, mas precisa ela mesma ser deduzida em sua natureza categorial, sem o que se poderia ter certo hábito, mas não ciência. Mas a ciência, aqui, também não pode ser o fundacionismo da teoria do valor-trabalho ricardiana.

A possibilidade de uma incongruência quantitativa entre preço e grandeza de valor, ou o desvio do preço em relação à grandeza de valor, reside, portanto, na própria forma-preço. Isso não é nenhum defeito dessa forma, mas, ao contrário, aquilo que faz dela a forma adequada a um modo de produção em que a regra só se pode impor como a lei média do desregramento que se aplica cegamente. (Marx, 2013, p. 176-7)

Assenta-se aqui a orientação distintiva da *nova leitura* de tomar a crítica da economia política como uma teoria das *formas* ou *categorias* econômicas da sociedade capitalista.¹⁷¹ Embora essa abordagem acentue os aspectos qualitativos da análise categorial da crítica da economia, isso não significa que os aspectos quantitativos saiam de cena, mas que há uma passagem de nível na apresentação. Assim, se é necessário à teoria distinguir entre a consideração dos aspectos qualitativos na análise das categorias e as determinações quantitativas do movimento econômico real, é igualmente preciso, em seguida, pôr entre parênteses a análise anterior e passar à análise de processos históricos e empíricos no mercado e dos conflitos sociais.¹⁷² A esse propósito, o reconhecimento

consequências metodológicas importantes, no plano daquele projeto. No primeiro plano, que vai de 1857 até 1863, Marx ainda trabalharia com aquele par metodológico. No segundo plano, porém, que concerne à estrutura do que viria a ser *O capital*, Marx o teria substituído pelo de capital individual e capital social total. De acordo com o último plano, os textos d’*O capital* transitariam entre os dois níveis, conforme a necessidade da apresentação das categorias. A esse respeito, convém lembrar que os manuscritos do terceiro livro d’*O capital*, que empregam terminologia do plano anterior, foram escritos antes do primeiro. Ainda assim, trata-se no todo da apresentação do modo de produção em sua média ideal.

¹⁷¹ Como vimos, essa leitura remonta ao entendimento que Adorno tinha da teoria marxiana. Na teoria crítica de Adorno, “empíria e teoria não se deixam inscrever num contínuo”, de modo que “importa não nivelar nem harmonizar tais divergências: somente uma visão harmônica da sociedade induz a isso. Pelo contrário, deve-se sustentar as tensões de maneira fecunda.” (AGS 8, p. 198)

¹⁷² Naturalmente, essa passagem deve ser requerida pela própria análise das categorias. No entanto, aquilo para o que se passa — no caso, a análise de processos sociais — institui um novo regime analítico, ao qual não cabe a aplicação direta das categorias anteriores.

dos limites da dialética — e é disso que se trata — leva alguns autores vinculados à *nova leitura* a criticar certas extrapolações feitas pelo próprio Marx.¹⁷³

Com base nessas observações, segue-se que a determinação efetiva da lei do valor e a determinação da grandeza de valor pelo tempo de trabalho socialmente necessário não se exaurem em suas primeiras definições. As determinações quantitativas sempre dependem de mecanismos além da qualidade das categorias. Dado o caráter monetário da existência do valor, que no dinheiro o expõe a intempéries e vicissitudes de múltiplos processos sociais, o conteúdo *quantitativo* de valor é determinado não apenas pela produção em sentido estrito e autônomo, mas na mediação desta com a demanda solvente no mercado, para ficarmos num exemplo célebre. Essa noção, considerada apanágio keynesiano — à luz do qual Marx era posto no escaninho dos clássicos —, é anátema para marxismos aferrados a uma concepção estreita de produção e trabalho, mas ela parece ter seu lugar na teoria de Marx. Partindo de uma intuição frutífera de Reichelt, apesar de não desenvolvida por ele, convém pelo menos indicar que lugar é esse e o seu significado.

Visto que o valor da mercadoria só pode ser realizado na medida em que ela se confirma como “*valor de uso para outros*” (Marx, 2011, p. 320), Reichelt questiona se essa afirmação nega o papel do trabalho na teoria do valor de Marx ou se ela indica antes o papel da “repartição do trabalho social global em conformidade com a medida das necessidades sociais”. (Reichelt, 2013a, p. 186) Ele nota que a última alternativa é

¹⁷³ Para uma discussão detalhada das dificuldades envolvidas na determinação quantitativa no contexto de uma teoria monetária do valor, por exemplo, ver os capítulos 6 e 7 de Heinrich (2006). Na mesma linha, Ingo Stütze (2018, p. 312-3, grifo meu) argumenta que com “a renda da terra, a crítica da economia política encontra um limite em termos de teoria do valor. A teoria marxiana da renda absoluta já não é sustentável”, pois esta se baseia no “poder da propriedade privada”; se “a renda pode ser determinada, em termos de teoria do valor, como parte do lucro, o *montante* da renda (como a dos juros), contudo, é determinado apenas por meio da oferta e da demanda, em que determinantes são a lógica e a demanda do capital em busca de investimento, que procura valorizar o capital monetário ou um ‘banco seguro’.” Nesse juízo está dito: a teoria do valor pode deduzir e determinar a fonte *qualitativa* da renda, mas não sua *quantidade* fática, pois na passagem entre uma coisa e outra existe um desnível no domínio de validade. No nível mais rente ao chão, instalam-se vários processos, entre os quais a regulação política, que pode assumir uma função geral de conservação do modo de produção capitalista. Por exemplo, a “lógica do mercado dominada pelo capital coloca em risco a reprodução do capital social total” (idem, p. 313), no que se justificaria a ideia de que o “banco central regula a contradição entre capital comercial, produtivo e portador de juros, sobretudo em uma crise; o Estado social medeia o conflito entre trabalho assalariado e capital, isto é, a circunstância de que o capital tendencialmente ‘superexplora’ a força de trabalho e mina, dessa maneira, sua própria base. Algo semelhante vale para a renda da terra.” (idem) Nesse sentido, as abordagens empíricas da sociologia podem contribuir para a elucidação da formação quantitativa de rendas e preços, dos conflitos que se dão em seu contexto, podendo auxiliar na explicação dos mecanismos institucionais de conservação do modo de produção. Mas, como mostrou Jan Sparsam (2015) em seu estudo sobre as novas sociologias econômicas, elas erram o alvo quando generalizam que esse seja o objeto primário crítica marxiana da economia política.

plausível, embora Marx geralmente sublinhe, no nível da apresentação da média ideal, o aspecto do trabalho na produção. Mais adiante, Reichelt considera o problema em um nível de concreção posterior e escreve que o “valor depende, por um lado, dos custos de produção que mudam constantemente e, por outro lado, da demanda e da oferta.” (idem, p. 224) O raciocínio deve ser entendido em sua dupla direcionalidade: o dinheiro só realiza o valor das mercadorias que estão em relação, mas também estas só se validam como continentes de valor na medida em que se expressam no dinheiro, do que se segue que uma demanda não monetária de mercadorias falha em expressar e pôr o valor destas últimas. O problema se deixa resumir na seguinte formulação prosaica: qual é a quantidade de valor de uma mercadoria não vendida por dinheiro? Produz-se, nesse caso, algum valor? Se sim, sendo a representação monetária condição da existência do valor, em que ele se deixaria *representar*? Em virtude disso, sem a troca monetária, o valor parece se manter como mero pressuposto e coisa de pensamento.

O sentido dessa tese de Reichelt, na verdade uma intuição pouco desenvolvida, é posteriormente explicitada e radicalizada por Heinrich (2012, p. 51-2), que considera a existência de uma demanda social e monetária da mercadoria parte constitutiva da posição do conceito de trabalho abstrato. Nesse sentido, uma mercadoria não vendida não chega nem a ser mercadoria propriamente dita. Por vias semelhantes, essa interpretação reaparece depois na formulação de Patrick Murray (2016, p. 425-42) da teoria de Marx como uma “teoria co-constitutiva da forma-valor”, em que tanto a produção como a troca devem ser consideradas na determinação quantitativa. A esse respeito, há n’*O capital* uma passagem emblemática, não obstante bastante negligenciada na tradição, da qual se servem com frequência aqueles e aquelas que sublinham o caráter co-constitutivo de produção e troca na determinação efetiva do valor.

Suponhamos, por fim, que cada peça de linho existente no mercado contenha apenas o tempo de trabalho socialmente necessário. Apesar disso, a soma total dessas peças pode conter tempo de trabalho despendido de modo supérfluo. Se o estômago do mercado não consegue absorver a quantidade total de linho pelo preço normal de 2 xelins por braça, isso prova que foi despendida uma parte maior de tempo de trabalho socialmente necessário na forma da tecelagem de linho. *O efeito é o mesmo que se obteria se cada tecelão individual tivesse aplicado em seu produto individual mais do que o tempo de trabalho socialmente necessário.* (Marx, 2013, p. 181, grifo meu)

Como escreve Marx (idem) na sequência, “a mercadoria ama o dinheiro, mas ‘*the course of true love never does run smooth.*’”¹⁷⁴ Se o estômago do mercado não absorve em absoluto a mercadoria produzida, o valor desta não *existe*, no sentido técnico da passagem da substância como coisa de pensamento ao aparecimento na forma da representação. Seguindo ainda o raciocínio de Marx no trecho acima, pode-se inferir que se a mercadoria é absorvida a um preço menor do que o idealmente pressuposto pelo tempo de trabalho socialmente necessário na produção, então o valor produzido *existe* e *aparece* na determinação quantitativa do preço como se houvesse sido empregado *mais tempo* do que efetivamente fora — “o efeito é o mesmo” (idem).¹⁷⁵

Esse parece ser um corolário da interpretação monetária promovida inicialmente pela *nova leitura*, teoria cuja lógica da reflexão, seu núcleo filosófico, veda a possibilidade de que uma essência possa ser racionalmente admitida como algo de oculto e autônomo por trás do que aparece. Essa lógica não é um mero refinamento filosófico, mas tem consequências para a determinação do objeto. Existindo como dinheiro, disse-se que o valor se expõe a vicissitudes de natureza empírica, participando de contextos caracterizados pela interveniência de processos que transcorrem no mercado, de conflitos sociais e arranjos institucionais os mais variados. Nessa concepção, o que está em jogo é

¹⁷⁴ Por isso, Diethard Behrens critica a decisão de Marx de apresentar as equações iniciais de valor com expressões quantitativas determinadas (por exemplo, 20 braças de linho = 1 casaco, etc.) antes mesmo de desenvolver o processo de troca e as funções do dinheiro na circulação de mercadorias: “O tempo de trabalho, assim se constatou, pois, contra a economia política clássica, era mesmo um segredo oculto por trás da ‘produção de mercadorias’, momento determinante, mas simultaneamente não imediatamente quantificável. Isso significa que a derivação das relações econômicas a partir do trabalho e do tempo de trabalho parece poder ser abstratamente concebível, mas suas formas concretas não podem ser manejadas via acesso imediato. Com isso, rejeita-se toda teoria que procura partir de bens ou produtos determinados pelo tempo de trabalho ou de uma situação de troca imediata.” Desse modo, em consonância com a discussão de Reichelt sobre a duplicação ideal e a medida dos valores, complementa Behrens logo na sequência: “Reconhecendo como necessária a grandeza de valor como pressuposição, ela permanecia, contudo, não determinável quantitativamente e, dessa maneira, não determinável de maneira concreta.” (Behrens, 1993, p. 185) Essa objeção de Behrens à apresentação marxiana explícita que os marxismos que consideram o tempo de trabalho como explicação suficiente da determinação quantitativa do valor não só pressupõem um conceito pré-monetário da mercadoria, mas transformam implicitamente a teoria do valor de Marx em uma teoria da formação dos preços, invertendo o projeto marxiano de crítica das categorias econômicas em teoria econômica positiva.

¹⁷⁵ Na formulação da economista Maria de Lourdes R. Mollo (1991, p. 43), “se a substância do valor é o trabalho abstrato e a grandeza é dada pelo tempo de trabalho, por que a análise e a prática não são feitas diretamente pela via do trabalho, sem passar pelo valor? Porque o tempo de trabalho socialmente necessário à produção de mercadorias só pode ser definido de forma final na circulação. Não é todo o trabalho despendido na produção que é validado socialmente. Por um lado, trata-se do trabalho efetuado nas condições sociais, desconhecidas de cada produtor privado até o momento da compra e venda de mercadorias. Por outro, para receberem sua validação social final é necessário que os trabalhos satisfaçam uma necessidade social. Somente na circulação pode-se saber se uma fração da sociedade se interessa pela mercadoria, ou seja, se há demanda solvável. É necessário, então, que as mercadorias se confrontem no mercado para que a grandeza de seus valores possa ser determinada de forma final.” Daí a concordância de Mollo com Suzanne de Brunhoff, para quem “a lei do valor (...) só pode ser compreendida na relação produção-circulação”. (idem, 49)

o peso que se dá ao capitalismo como uma economia monetária, em que o mercado é entendido como momento constitutivo da abstração real do valor. É importante observar que essa abordagem não elimina a função da produção na determinação do valor, mas especifica suas condições de existência quantitativa, sem a qual, a meu ver, a categoria de valor levaria uma vida dogmática.¹⁷⁶

Estimadas essas consequências monetárias para os conceitos de lei do valor e do tempo de trabalho socialmente necessário, retomemos o fio da reconstrução de Reichelt. Agora cumpre esclarecer a segunda determinação do dinheiro, qual seja, sua função como meio de circulação. Na forma-preço da primeira determinação, a trocabilidade das mercadorias, a necessidade de que cada uma expresse seu valor de troca na quantidade do corpo monetário de outra, significa ainda uma “antecipação ideal do modo de existência imediato do valor de troca.” (Reichelt, 2013a, p. 188) Na segunda determinação ou função do dinheiro, tal como no processo de troca, o “ato de troca se decompõe em dois atos independentes um do outro, precisamente compra e venda.” (idem, p. 190) O que aparecia num primeiro momento como identidade ideal agora se mostra como duas fases autonomizadas de um processo social. Nos *Grundrisse*, Marx escreveu que a “permutabilidade da mercadoria, ao existir fora da mercadoria como dinheiro, tornou-se algo distinto dela”, de maneira que “a própria equiparação se torna dependente de condições externas e, portanto, contingente.” (Marx, 2011, p. 97, trad. modificada) Note-se que, em virtude dessa equiparação, envolta em contingência, o

¹⁷⁶ Como não poderia deixar de ser, esse é um problema controvertido na literatura. Para Postone, para ficarmos num exemplo, não são apenas as relações de classe e de exploração que seriam secundárias na teoria marxiana do capital, mas igualmente o mercado e o dinheiro. Em sua visão, o que distingue uma teoria crítica baseada na função mediadora do trabalho, que ele prioriza, e uma concepção centrada no mercado e no dinheiro é que a primeira fundamentaria um conceito de capital capaz de apreender a “dinâmica direcional e a trajetória da sociedade moderna.” (Postone, 2003, p. 184) Contudo, essas hierarquizações me parecem insatisfatórias tanto como interpretação da crítica da economia realizada por Marx quanto como conceituação do capital. Sem a articulação dos trabalhos privados no mercado, o conceito de dinheiro é incompreensível, o que não é indiferente para uma teoria que se ocupa de uma economia monetária como a capitalista. No livro segundo d’*O capital*, Marx oferece uma série de argumentos que serviriam para corrigir as lacunas de Postone. Ali, nas condições da produção capitalista de mercado, é o dinheiro que, pressuposta evidentemente a relação de classe, assimila os meios de produção ao capital: “Essa propriedade não deriva do fato de o capital monetário ser capital, mas sim de ele ser dinheiro.” (Marx, 2014, p. 110) O mesmo ocorre com a força de trabalho, uma vez que “o trabalho é comprado *com dinheiro*, na forma de salário, e isso vale como característica da economia monetária.” (idem, p. 111) Embora às vezes Postone verbalize essas noções, se os capitais não se encontrassem em concorrência entre si, o que só pode existir na disputa encarnizada por lucros no mercado — lucros que existem, em última instância, em forma monetária —, a pressão que conduz ao desenvolvimento de mecanismos de extração do mais-valor relativo não poderia ser adequadamente explicada. Postone deu uma contribuição relevante ao esclarecer o caráter cego e impessoal da dinâmica capitalista como uma forma historicamente específica de dominação social, mas suas hierarquizações me parecem por vezes arbitrárias. Heinrich (2004) criticou o “produtivismo” de Postone, enquanto Bonefeld (2004) e Mau (2021, p. 196-200) criticaram sua subestimação do conceito de classe social para a teoria crítica do capital.

tempo de trabalho continua condição necessária, mas não suficiente para a determinação do valor. Em conformidade com isso, a decomposição da trocabilidade da mercadoria em compra e venda significa que tais atos “adquiriram agora formas de existência espacial e temporalmente separadas uma da outra, indiferentes entre si, sua identidade imediata deixa de existir.” (idem).

Para estimar o teor crítico desse desenvolvimento, é necessário relembrar nossa discussão sobre o conceito de equilíbrio subjacente às concepções clássicas e neoclássicas da economia. Enquanto lá o produto era em si mesmo trocabilidade direta por outro, não sendo então possível nenhum ato de venda ao qual não correspondesse um ato de compra, aqui a equiparação é de certo modo accidental. Agora na função de circulação, o dinheiro autonomiza os atos que compõem o processo. Desdobrando a análise crítico-imanente das categorias, Marx (idem) diz que “no lugar da igualdade imediata anterior, tem lugar agora o constante movimento de equiparação, que pressupõe justamente a constante não equiparação”, e “a consonância só pode agora ser plenamente atingida percorrendo as mais extremas dissonâncias.” No interior dessa fase da apresentação, ademais, emerge a primeira determinidade da crise. “Nessa separação”, diz Marx (idem), “já reside a possibilidade de crises comerciais.” Essa possibilidade se deve precisamente à natureza contingente do processo de metamorfose das mercadorias, em que uma aparece ora como valor de uso para o comprador, ora como valor de troca para o vendedor. Essas metamorfoses incluem saltos mortais, porque não se pode determinar de antemão se uma mercadoria se tornará de fato dinheiro e se provará como valor (Marx, 2013, p. 178-88). N’*O capital*, a sinopse da primeira determinidade da crise é a seguinte:

O comprador tem a mercadoria, o vendedor tem o dinheiro, isto é, uma mercadoria que conserva a forma adequada à circulação independentemente se mais cedo ou mais tarde ela volta a aparecer no mercado. Ninguém pode vender sem que outro compre. Mas ninguém precisa comprar apenas pelo fato de ele mesmo ter vendido. *A circulação rompe as barreiras temporais, locais e individuais da troca de produtos precisamente porque provoca uma cisão na identidade imediata aqui existente entre o dar em troca o próprio produto do trabalho e o receber em troca o produto do trabalho alheio, transformando essa identidade na antítese entre compra e venda. Dizer que esses dois processos independentes e antitéticos formam uma unidade interna significa dizer que sua unidade interna se expressa em antíteses externas. Se, completando-se os dois polos um ao outro, a autonomização externa do internamente dependente avança até certo ponto, a unidade se afirma violentamente por meio de uma crise. A antítese, imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor, na forma do trabalho privado que ao mesmo tempo tem de se expressar como trabalho imediatamente social, do trabalho particular e concreto que ao mesmo tempo é tomado apenas como trabalho geral abstrato, da personificação das coisas e coisificação das*

peças — essa contradição imanente adquire nas antíteses da metamorfose da mercadoria suas formas desenvolvidas de movimento. Por isso, tais formas implicam a *possibilidade de crises, mas não mais que sua possibilidade*. O desenvolvimento dessa possibilidade em efetividade requer todo um conjunto de relações que ainda não existem no estágio da circulação simples de mercadorias. (Marx, 2013, p. 187, grifos meus)

O que deve ser retido dessa importante passagem, em primeiro lugar, é que ela efetua a dedução teórica da *possibilidade* da crise já nas determinações mais gerais da circulação simples, atacando no mesmo gesto a vetusta noção de equilíbrio econômico. Nas palavras de Reichelt (2013a, p. 191), trata-se aqui da “análise precisa da *forma abstrata da crise*.”¹⁷⁷ A tirada de Marx sobre a ciência econômica nas *Teorias do mais-valor* de que o que era *verdadeiro na teoria* (“a impossibilidade de *gluts of market*”) era *errado na prática* (a ocorrência fática de crises) acertava em cheio a debilidade do conceito de equilíbrio, que encontrava em Say sua formulação paradigmática. (MEW 26.2, p. 500) O erro de Say e dos que o seguiam nesse particular “se baseia na proposição de se trocarem *produtos por produtos*, ou, como afirma Mill, no ‘equilíbrio metafísico entre vendedores e compradores’.” (idem, p. 929)

Em segundo lugar, a passagem é relevante porque desvela, a despeito da linguagem por vezes sóbria e imanente à problemática da teoria econômica, a significação da lógica reflexiva de essência e aparecimento na constituição da objetividade econômica. De fato, n’*O capital*, Marx argumentava que a mercadoria “se torna inútil se, uma vez lançada na retorta alquímica da circulação, ela não resulta desse processo como dinheiro” (Marx, 2013, p. 186-7). Se a mercadoria não aparece como dinheiro, na troca efetiva, ela nem chega a se constituir como valor de uso, um dos polos constitutivos da mercadoria; dessa maneira, seu caráter como coisa de valor igualmente se esfumaça. Ela permanece *coisa de pensamento*. O argumento tem uma implicação forte para uma teoria monetária do valor, a despeito de suas variações.¹⁷⁸ No limite, haveria por isso boas razões para se rejeitar como vã e ilusória a expectativa de mensurar a substância de valor *antes e independentemente* do salto mortal monetário. *Isso porque é o próprio dinheiro que efetua a medida*, quer dizer, o problema da medida não é um problema que caberia ao

¹⁷⁷ O livro *O negativo do capital*, de Jorge Grespan, continua sendo uma das melhores investigações sobre o tema, incluindo a explicação dessa forma ainda abstrata, mas indo além dela.

¹⁷⁸ Backhaus e Reichelt (1995) defenderiam, mais próximos de Marx, que o dinheiro deve ser mercadoria, ao passo que Heinrich (2006, p. 233-40) critica essa concepção, afirmando que Marx teria introduzido na média ideal elementos que corresponderiam antes ao contexto empírico de sua época. Não entrarei nessa discussão do ponto de vista econômico, o que me extraviaria de meus propósitos.

teórico resolver, pois o dinheiro é já sua solução prática, sendo precisamente essa sua função que precisa ser esclarecida.

Para expressar o valor do linho como geleia de trabalho humano, ela tem de ser expressa como uma “objetividade” materialmente distinta do próprio linho e simultaneamente comum ao linho e a outras mercadorias. *Assim, a tarefa está resolvida.* (Marx, 2013, p. 128, grifo meu)¹⁷⁹

Se não é tarefa do teórico tentar mensurar a grandeza de valor diretamente a partir do tempo de trabalho contido nas mercadorias isoladas, pois tal tarefa é solucionada pelo dinheiro, o *como* e *por que* isso ocorre é que devia ser explicado em primeiro lugar. Do contrário, estaríamos de volta ao lugarejo bucólico da teoria da produção simples de mercadorias encenado por Engels.

Embora o dinheiro, na função de meio de circulação, torne real e fática a presença antes apenas ideal do valor, a “própria realização do preço evanesce, ele é evanescente” (Reichelt, 2013a, p. 201). Ele torna presente a medida dos valores, mas o faz apenas por meio de movimento e troca de posição incessantes: o valor de uso se torna material monetário (M-D), o qual logo se acha lançado na posição em que precisa se tornar valor de uso (D-M) e assim por diante. Por essa razão, nessa mudança de forma constante, o meio de circulação precisa operar como moeda corrente e como moeda suspensa, o que significa que ele só consegue se afirmar como dinheiro suspendendo-se da circulação, pondo-se fora dela, devendo em seguida retornar à circulação e se tornar mercadoria, sem o que ele se dissolve novamente em mero valor de uso.

Por conseguinte, a materialidade monetária fica pressuposta, enquanto seus *signos* de moeda se animam e circulam as mercadorias. Tudo se passa como se a sombra dos objetos presidisse então os seus movimentos. Disso se segue que o material monetário “pode ser substituído por qualquer outro signo que expresse um *quantum* determinado de sua unidade”, de modo que o “dinheiro simbólico pode substituir o dinheiro real, porque

¹⁷⁹ Por essa razão, do ponto de vista da interpretação monetária do valor, as discussões sobre a crise da medida do valor seriam ociosas. Essas posições, como as defendidas paradigmaticamente por pós-operaiatas como Antonio Negri, mas também outros, como André Gorz em certo momento, supõem que antes teria havido algo como uma medida do valor autossuficiente e interna ao trabalho, tese clássica que, como se viu, Marx coloca em xeque em sua teoria do valor. Para um exame crítico da tese da crise da medida, veja-se os trabalhos de Frederick Pitts (2016). Em sua visão, aquela tese supõe um entendimento convencional e fiscalista da relação entre trabalho, tempo e valor: “a atribuição de poder de criação de valor ao trabalho imaterial coincide com antigas leituras fiscalistas da teoria do valor de Marx. Ambas imaginam que o valor seja criado com cada hora que o trabalhador despense energia.” (Pitts, 2016, p. 10) No fundo, a tese da crise da medida evoca uma teoria do valor-trabalho ortodoxa para então declarar sua superação histórica.

o próprio dinheiro material, como simples meio de troca, é simbólico.” (Marx, 2011, p. 158)¹⁸⁰ Daí sucedem suas características como padrão de medida regulada por lei e como moeda, por meio das quais o dinheiro adquire “um *caráter local e político*, fala diferentes idiomas e veste distintos uniformes nacionais.” (MEW 13, p. 87) “Esse processo de dissociação entre a existência simbólica do ouro e a sua substância só estará realmente concluído quando coisas relativamente sem valor, como o papel”, escreve Reichelt (2013a, p. 205), “passarem a funcionar como símbolos do dinheiro-ouro.”

Na análise da função do dinheiro como meio de circulação, demonstra-se afinal a função da exterioridade que o nome monetário mantém com os valores das mercadorias. Essa necessária exterioridade, a “cisão absoluta” (MEW 13, p. 149) entre o conteúdo essencial e a forma nominal, expõe o dinheiro e a circulação de mercadorias à existência funcional de práticas, hábitos e instituições sociais em um nível de abstração menos elevado.

Um objeto determinado, relativamente sem valor, um pedaço de couro, de papel, etc., converte-se primeiro por hábito em signo do material monetário, mas se sustenta como tal na medida em que sua existência simbólica está garantida pela vontade geral dos possuidores de mercadorias, isto é, na medida em que adquire uma existência legal por convenção, adquirindo, portanto, curso forçado. (MEW 13, p. 95)

Considerando-se o movimento em conjunto, a função de medida dos valores é insuficiente para determinar o conceito de dinheiro porque nela a expressão do valor ainda é ideal; na função de meio de circulação, a expressão é real, mas evanescente, ora moeda, ora moeda suspensa, que, como dinheiro, retira-se da circulação e desaba em valor de uso, não sendo então completa a autonomização da existência da forma-valor. Além disso, sua própria materialidade fática se simboliza e termina em signo, no que a materialidade passa a ser pressuposto. Nos *Grundrisse*, Marx sintetizou o movimento total das funções da seguinte maneira, aludindo à terceira e seguinte função do dinheiro (dinheiro como dinheiro):

Como medida, sua quantidade era indiferente; como meio de circulação, era indiferente a sua materialidade, a matéria da unidade; como dinheiro, nessa terceira determinação, a quantidade de si mesmo como um *quantum* material determinado é essencial. (Marx, 2011, p. 172-3)

¹⁸⁰ Formulações como essa favorecem, sem decidir contudo a questão, a interpretação de que o dinheiro não precisa ser necessariamente mercadoria.

Reichelt em seguida lembra ainda uma passagem dos *Grundrisse* na qual se evidencia a peculiaridade da função do dinheiro como dinheiro em relação às funções anteriores, sobretudo a segunda, que restringe o dinheiro a simples meio formal-instrumental de troca de produtos, isto é, dobradiça entre corpos de riqueza externos, com que o processo de circulação posto em movimento ainda aparece como tendo seu *telos* no valor de uso. Em contraste e num novo passo da exposição, de acordo com a nova função, no “dinheiro, a riqueza universal é não apenas uma forma, mas simultaneamente o próprio conteúdo. O conceito de riqueza está, por assim dizer, realizado, *individualizado*, em um objeto particular.” (Marx, 2011, p. 164) Não é difícil notar que, nessa terceira determinação, já está antecipada sua determinação como capital: “Tudo o que é dito aqui do dinheiro vale ainda mais para o capital, em que o dinheiro realmente se desenvolve pela primeira vez em sua determinação consumada.” (idem, p. 197)

Contudo, o dinheiro como dinheiro, como individualidade da riqueza universal, ainda contém uma contradição que precisa ser deduzida. A contradição se enuncia assim: o dinheiro é a suma universal da diversidade infinita de riqueza, mas ele existe sempre em uma quantidade limitada: “Assim sendo, ele simultaneamente é e não é a riqueza universal, numa só e mesma forma, ele se contradiz”. (Reichelt, 2013a, p. 221) Essa contradição, entre sua qualidade ilimitada e sua quantidade limitada, “impõe para um movimento de mau infinito, no qual a quantidade determinada de dinheiro como que procurar se livrar de si mesma enquanto quantidade determinada de dinheiro, visando tornar-se o que ele é por sua forma.” (idem, p. 222) Esse mau infinito é inicialmente explicitado na apresentação de Marx no exame da máscara de caráter do entesourador, no qual a mudança M-D (venda) aparece como um fim em si mesmo: o entesourador retira da circulação a crisálida monetária e a conserva — ele opera, assim, a suspensão da moeda necessária para a fixação do dinheiro. Marx (MEW 13, p. 109) recupera aqui a linguagem hegeliana dos limites como barreiras: a quantidade limitada do dinheiro é barreira que a sua forma qualitativa ilimitada ultrapassa dentro de seu próprio conceito e como seu traço constitutivo, instituindo com isso uma nova barreira. O valor de troca nesse movimento, Marx o chama de “autômato” (idem).

Entretanto, como o dinheiro retido fora da circulação ameaça decair em mera materialidade sem determinação econômica — sem relação com a circulação de mercadorias, o estoque de material monetário é apenas amontoado de valores de uso —, a única maneira como o dinheiro pode se conservar como dinheiro é se multiplicando:

“reter e multiplicar são uma coisa só.” (Reichelt, 2013a, p. 222)¹⁸¹ No final das contas, porém, o dinheiro na determinidade do tesouro não é um candidato adequado para exibir a autonomia individualizada da riqueza abstrata: porque ele só pode ser forma autonomizada do valor fora da circulação, mas tem sempre de se referir a esta de maneira constante e crescente, a “sua autonomia é pura aparência.” (idem, p. 224)

Em contraste com o tesouro, a determinidade subsequente do dinheiro como *meio de pagamento* aponta para a autonomização do valor *no interior* da circulação. Aqui a mercadoria vendida sai da circulação e entra no consumo do comprador, mas a metamorfose real da mercadoria em dinheiro é protelada. Num estágio anterior da apresentação lógica, o acesso da mercadoria ao consumo era mediado e condicionado pelo dinheiro como meio de compra; agora, a mercadoria passa ao consumo antes que ela tenha realizado o seu preço na circulação. Desse modo, como meio de pagamento, o dinheiro é resultado, e não mediação. (MEW 13, p. 119) Nessa determinidade, “o dinheiro aparece como mercadoria absoluta; mas faz isso no interior da própria circulação, e não fora dela” (idem, p. 118), como era ainda no entesouramento. N’*O capital*, Marx (2013, p. 209) fala em “preço estabelecido por contrato” que “mede a obrigação do comprador” e como “meio ideal de compra.” Diferentemente do tesouro, em que o dinheiro cintilava como finalidade sem poder ser efetivamente riqueza universal autônoma, a “figura de valor da mercadoria, o dinheiro, torna-se, agora, o fim próprio da venda” (idem) Evidentemente, trata-se nessa função da determinidade primeira e simples do que se desenvolverá em teoria do crédito. Como nota Reichelt (2013a, p. 227-8), a forma da crise adquire nesse momento contornos mais concretos, formas de crise como interrupção de cadeias de pagamentos e crises monetárias.

Isso se deve a uma contradição específica na determinidade do dinheiro como forma de pagamento. Porque o dinheiro nesse contexto opera como moeda de conta, fazendo no entanto circular efetivamente mercadorias — o que dá azo a uma “prosperidade inebriante” (Marx, 2013, p. 211) —, interrupções nas cadeias de pagamento logo evocam o dinheiro não apenas como “forma evanescente e mediadora do metabolismo, mas como a encarnação individual do trabalho social, existência autônoma do valor de troca, mercadoria absoluta” (idem). Também aqui o aspecto monetário da teoria de Marx se faz notar com grande força e consequência. Marx (idem) menciona a arrogância do burguês que “declarava o dinheiro como uma loucura vã” — afinal, para

¹⁸¹ Reichelt (2013a, p. 223) chama atenção para as virtudes balzaquianas que assentam na máscara de caráter do entesourador: laboriosidade, economia, desprezo dos prazeres mundanos, temporais e efêmeros.

ele, a verdadeira riqueza seria formada exclusivamente por mercadorias —, mas “agora se clama por toda parte no mercado mundial: apenas o dinheiro é mercadoria! Assim como o cervo brame por água fresca, também sua alma brame por dinheiro, a única riqueza.” Só o dinheiro pode pacificar a turbulência, qualquer que seja a forma que ele assuma: “A fome de dinheiro é a mesma, quer se tenha de pagar em ouro, em dinheiro creditício ou em cédulas bancárias, etc.” (idem) Em meio ao naufrágio, o dinheiro é a tábua de salvação.

Por fim, mencionemos a determinidade do *dinheiro mundial*. Como tal, ele seria despido de vestes nacionais e assumiria, na concertação entre os Estados, a função de mercadoria “cuja forma natural é, ao mesmo tempo, a forma imediatamente social de efetivação do trabalho humano *in abstracto*. Sua forma de existência torna-se adequada a seu conceito.” (Marx, 2013, p. 215) Trata-se aqui da tese, muito controversa, do dinheiro como mercadoria.¹⁸² Seja como for, o dinheiro como dinheiro reúne todas as determinidades anteriores. (idem p. 217)

Com a análise das funções do dinheiro, completa-se o arco expositivo que começa com a análise da mercadoria, passando pela análise da forma-valor e do processo de troca. Seguindo-se as pegadas de Reichelt, somente depois desse desenvolvimento, em que se põe a função do dinheiro como dinheiro, pode-se introduzir de maneira teoricamente justificada o conceito de capital em geral, de cuja reconstituição por parte de Reichelt agora nos ocuparemos.

O conceito de capital em geral

Porque o movimento de multiplicação é uma nota característica da ideia de capital, “é esse movimento que deve ser explicitado antes que se fale de capital.” (Reichelt, 2013a, p. 247) Todavia, sob a rubrica da circulação simples, a multiplicação sugere como que um movimento crescente e limitado ao circuito M-D-M, do que se origina a mistificação de que a economia teria por finalidade o aumento, a coordenação e a distribuição de valores de uso em vista do consumo em contexto de divisão complexa do trabalho social. Como vimos mais acima, essa é a autocompreensão tradicional da ciência econômica. De fato, na seção sobre a passagem para o capital no *Urtext*, Marx escreveu o seguinte.

¹⁸² N^o *capital*, Marx (2013, p. 218) fala explicitamente que, na função de dinheiro mundial, “sempre se requer a genuína mercadoria-dinheiro, o ouro e a prata corpóreos”, diferentemente do que se passa “com seus representantes apenas locais.” A literatura sobre o problema é imensa, e não posso dar conta das dificuldades nos limites deste trabalho.

Mas na medida em que se considera a forma M-D-M, o valor de troca [...] aparece apenas como mediação evanescente. A mercadoria é trocada afinal por mercadoria, ou antes, porque a determinação da mercadoria está extinta, valores de uso de qualidade diversa são trocados entre si, e a própria circulação serve para, por um lado, permitir que os valores de uso troquem de mãos em correspondência com a carência, servindo, por outro lado, para permitir que troquem de mãos na medida do tempo de trabalho contido neles. (Marx, 1974, p. 924-5)

Na interpretação de Backhaus, vimos como todas essas definições são submetidas a uma argumentação apagógica imanente e resultam no absurdo de uma troca de mercadorias pré-monetárias. Agora, Reichelt se serve de uma passagem de Marx subsequente à citada para resumir a análise da circulação simples, com o que se prepara a problemática do conceito simples de capital. A passagem é longa, mas elucidativa.

Mas agora as mercadorias lançadas na circulação alcançaram a sua finalidade. Na mão de seu novo possuidor, cada mercadoria deixa de ser mercadoria; cada uma se torna objeto da carência e, como tal, de acordo com sua natureza, é consumida. Com isso, portanto, a circulação chegou ao fim. Não resta nada além do meio de circulação como simples resíduo. Como tal resíduo, porém, ele perde sua determinação formal. Ele desaba em sua matéria, que resta como cinza inorgânica de todo o processo. Tão logo a mercadoria se tornou valor de uso como tal, ela foi lançada para fora da circulação, deixou de ser mercadoria. Portanto, não é em direção a esse aspecto do conteúdo (da matéria) que devemos procurar as determinações formais que levam adiante. O valor de uso se torna na circulação apenas aquilo que ele era como pressuposto independentemente dela, objeto de uma carência determinada. Como tal, ele foi e permanece motivo material da circulação; mas permanece inteiramente intocado por ela como forma social. No movimento M-D-M, o material aparece como o conteúdo próprio do movimento; o movimento social, apenas mediação evanescente para satisfazer as carências individuais. O metabolismo do trabalho social. Nesse movimento, a superação [*Aufhebung*] da determinação da forma, isto é, das determinações que procedem do processo social, não aparece apenas como resultado, mas como finalidade. [...] Portanto, para investigar propriamente a determinação que brota do movimento da circulação, precisamos nos ater ao aspecto no qual o lado da forma, o valor de troca como tal, desenvolve-se adiante; adquirindo determinações mais profundas pelo próprio processo da circulação. Portanto, em direção ao aspecto do desenvolvimento do dinheiro, da forma D-M-D. (Marx, 1974, p. 925)¹⁸³

De acordo com a reconstrução de Reichelt, que é bastante próxima da argumentação dos *Grundrisse* e do *Urtext*, a direção que aponta para a fórmula geral do capital está já pressuposta na circulação simples, já está “implantada nela” (Reichelt,

¹⁸³ Nessa passagem, há vários elementos relevantes para uma teoria da sociedade, alguns dos quais, com outros focos, discutimos na primeira parte deste trabalho. Ao analisarmos a teoria da abstração real de Sohn-Rethel, destacamos que não é o “motivo material” da ação que constitui a síntese social.

2013a, p. 250), mas, como ele mesmo lembra, isso “que existe *em si* na circulação simples não está, contudo, posto nela.” (Marx, 1974, p. 934, grifo meu) Para que o valor seja posto como movimento de multiplicação que ao mesmo tempo se conserva como tal, deve-se encontrar uma mercadoria cujo valor de uso consumido não elimine sua forma econômica, mas antes a reproduza. Se o valor de troca só pode se autonomizar em relação a um valor de uso, o “que é o valor de uso quando todo o mundo do trabalho *objetivado*, não importando se em forma específica ou universal, é dinheiro, valor de troca no seu movimento como capital?” (Reichelt, 2013a, p. 253) A resposta é que tal valor de uso só poderia ser o trabalho subjetivo *não objetivado*, existente como “*capacidade*, possibilidade, faculdade, como *capacidade de trabalho* do sujeito vivo” (Marx, 1974, p. 942). “Por isso, é apenas mediante a troca do dinheiro com o trabalho que pode ocorrer sua transformação em capital”, a “capacidade de trabalho mesma é o valor de uso cujo consumo coincide diretamente com a objetivação do trabalho, ou seja, com a posição do valor de troca”. (Marx, 1974, p. 944) Esse o passo fundamental e que nos introduz em outro nível da apresentação crítica das categorias. Com respeito à capacidade de trabalho do sujeito vivo, trata-se, como evidencia a condição restritiva no início da frase de Marx, não de uma potência antropológica ou ontológica qualquer vinculada à atividade concreta, mas de sua inscrição na divisão social do trabalho privado, portanto, na forma econômica moderna.

A partir de agora, mercadoria e dinheiro “funcionam apenas como modos de existência do próprio valor: o dinheiro como o seu modo de existência universal, a mercadoria como o seu modo de existência particular”. (Marx, 2013, p. 229) Nesse contexto, o movimento do valor não se extingue em valor de uso, mas conceitua a própria unidade do processo em que o “valor passa constantemente de uma forma a outra, *sem se perder nesse movimento*” (idem, grifo meu). Trata-se de um desfecho diferente daquele que verificamos na análise das categorias da circulação simples. Com a força de trabalho como mercadoria, diferentemente do que se passava na figura do entesouramento, por exemplo, o consumo não representa a dissolução das formas que o valor assume na circulação, mas sua reprodução. Na unidade entre multiplicação e conservação do valor, com a introdução da mercadoria força de trabalho, obtém-se finalmente a fórmula geral do capital: D-M-D’. Tal como lá se designava o valor de troca no processo como autômato, agora o movimento se converte “no sujeito automático do processo”. (idem)

Eis o aparecimento do controverso conceito de sujeito automático. Que ele quer dizer, quando consideramos seu contexto de elaboração na lógica de apresentação de

Marx? Sem pretender oferecer um comentário exaustivo, cabe em todo caso dizer algumas palavras a fim de destacar sua significação básica e sua relevância para a *nova leitura* no seu contexto de origem.

Karl Reitter (2015, p. 14), operáista alemão e crítico da *nova leitura*, para ficarmos em exemplo mais recente, escreveu o seguinte: “No lugar da dominação social de classe, de uma ‘relação de dominação e servidão’ (MEW 25, p. 399), a *Neue Marx-Lektüre* coloca o sujeito automático capital, ao qual todos estariam igualmente submetidos.” Ele acentua, ao meu ver com razão, que “D-M-D’ é a fórmula geral do capital como ele aparece [*erscheint*] imediatamente na esfera da circulação” (Marx, 2013, p. 231), como aquilo que nela está ainda *em si*, não desenvolvido. Portanto, como aparecimento, o sujeito automático “deve ser decifrado ainda pela análise da relação de classe.” (Reitter, 2015, p. 15) Com efeito, n’*O capital*, a produção capitalista passa a ser investigada sobre suas próprias bases apenas a partir do capítulo 7 do livro, quando se introduzem as análises da taxa do mais valor, da jornada de trabalho, da produção de mais-valor absoluto e relativo, do processo de acumulação, etc. Do ponto de vista da apresentação, inclusive, Marx transita entre diferentes níveis de determinação do objeto, o que significa igualmente um repertório metodológico diferenciado que abrange momentos de suspensão da apresentação lógica das categorias em favor do exame empírico e histórico de processos sociais.¹⁸⁴ Efetivamente, não existe sujeito automático algum sem processos nada automáticos. Mas, ainda assim, essa observação não resolve o problema e o conceito continua lá.

Sobre a posição de Reitter, tem-se a impressão de que o aparecimento do capital como sujeito na circulação fosse algo como *mera* abstração que esconde relações de dominação direta entre grupos sociais. A meu ver, o problema que a objeção de Reitter não enfrenta é que a circulação não é simplesmente superada e deixada para trás pela relação de classe como a última palavra do modo de produção capitalista, mas é retomada como *circulação do capital* no segundo livro d’*O capital*. Dito de outro modo, aquilo que é em si na circulação simples é posto na circulação do capital, portanto, depois da introdução da relação de capital. No segundo livro, Marx escreveu o seguinte.

O capital, como valor que valoriza a si mesmo, não encerra apenas relações de classes, um caráter social determinado e que repousa sobre a existência do

¹⁸⁴ Para tanto, basta evocarmos os conteúdos tratados no oitavo capítulo, sobre a jornada de trabalho, em que se demonstra que sua determinação não deriva de nenhuma lei propriamente dita, mas das lutas sociais, evidentemente em vinculação com a forma social pressuposta e mediadora. Voltaremos a isso.

trabalho como trabalho assalariado. Ele é um movimento, um processo cíclico que percorre diferentes estágios [...]. Aqueles que consideram a autonomização do valor uma mera abstração esquecem que o movimento do capital industrial é essa mesma abstração *in actu*. O valor percorre aqui diferentes formas, diferentes movimentos, nos quais ele se conserva e, ao mesmo tempo, se valoriza, aumentando de tamanho. [...] Quanto mais agudas e frequentes se tornam as revoluções do valor, mais se impõe o movimento automático do valor autonomizado, com a forma de um processo natural elementar, diante das previsões e dos cálculos dos capitalistas individuais [...]. Essas revoluções periódicas do valor confirmam, portanto, o que supostamente deveriam contradizer: a autonomização que o valor experimenta como capital e que ele conserva e intensifica por meio de seu movimento. (Marx, 2014, p. 184)

Como se pode ver, a circulação de que se partiu no primeiro livro reaparece no segundo livro, e não para negar abstratamente o primeiro conteúdo, mas o desenvolve em outro nível. Assim, quando Reitter destaca o sujeito automático como aparente no sentido de uma *mera* abstração, pondo em segundo plano a autonomização da forma de aparecimento característica de uma lógica da reflexão, ele se esquece de que o fenômeno para Marx é constitutivo da essência, o que se demonstra não só em sua concepção monetária do valor, mas agora também no arco que conecta o conceito de circulação do início do primeiro livro com o conceito de circulação no início do segundo livro.

Reitter parece insinuar que a posição das classes na exposição reduz a simples misticismo ou ideologia a ideia do caráter automático da forma-valor no movimento do capital. Como se viu, porém, a abstração *in actu* do valor de que fala Marx não é desatualizada com a posição das classes. Desse modo, é preciso reter que o primeiro momento se conserva como suspenso na posição das classes, não sendo, por isso, meramente liquidado. A esse respeito, Brentel (1989, p. 267-8) foi um intérprete que tocou em pontos essenciais da questão: “Assim, por um lado, a forma econômica tem de fato uma existência independente, é independente e autonomizada na medida em que o valor como capital se transforma no ‘sujeito automático’” — momento do *erscheinen* — , mas “é preciso se ter mostrado precisamente, *ao contrário* e simultaneamente, como esse *caráter de sujeito* do capital ou do valor absoluto é *ele mesmo sistematicamente ilusão [Schein]*.”

Em outros termos: no momento da circulação, o sujeito automático é aparecimento; com a posição das classes, ele recai em ilusão; na circulação do capital, por fim, ele retorna como ilusão negada e conservada numa nova forma de aparecimento. Como o processo não é apenas uma sequência discreta, mas simultaneidade na totalidade, isso quer dizer que aparecimento e ilusão não podem ser separados como numa mesa de

cirurgia racionalista, mas que o que aparece o faz na forma de uma ilusão sistemática e eficiente: abstração *in actu*, nas palavras de Marx. Assim, o que a teoria descobre na ilusão não é a supressão do fenômeno em favor de uma imediatidade bruta qualquer, mas a não identidade (neste caso, concernente às classes) mediada e suspensa no que aparece. A razão para tanto me parece ser a seguinte.

No capítulo sobre a transformação do dinheiro em capital, no item sobre a fórmula geral do capital, Marx (2013, p. 227, grifos meus) lembra que “D se torna $D + \Delta D$, e £100 se torna £100 + £10. Porém, *consideradas de modo puramente qualitativo, £110 são o mesmo que £100, ou seja, dinheiro.*” Essa afirmação será crucial. No segundo livro, que trata das formas e funções da circulação do valor como capital, o tema reaparece no capítulo sobre o ciclo do capital monetário, em que se lê:

O ciclo do capital monetário jamais pode começar com D' (embora D' agora funcione como D), mas apenas com D; isto é, jamais como expressão da relação de capital, mas somente como forma adicional do valor de capital. Quando as £500 são novamente desembolsadas como capital, a fim de se valorizar de novo, elas são ponto de partida, não ponto de retorno. Em vez de um capital de £422, agora é adiantado um capital de £500, mais dinheiro do que antes, mais valor de capital, mas a relação entre as duas partes integrantes desaparece, exatamente do mesmo modo como, anteriormente, as £500 poderiam ter funcionado como capital, em vez das £422. (Marx, 2014, p. 128, grifos meus)

O que Marx argumenta nesses trechos é que, na forma monetária do valor e do capital, as diferenças quantitativas desaparecem na própria forma de aparecimento do dinheiro. O mais-valor contido em D' ao fim do processo reaparece na repetição do ciclo como mero D, ou seja, o excedente de valor sempre volta à circulação na forma absoluta do dinheiro, como mera troca de equivalentes entre dinheiro e mercadoria força de trabalho. Nesse retorno, o dinheiro não traz inscrito em si que ele é uma soma acrescida, mas entra em cena como forma absolutamente simples da equivalência: D' sempre volta ao mercado como simples D, isto é, o capital vai às compras no mercado como qualquer possuidor de dinheiro, comprando força de trabalho assim como portadores dessa pura capacidade subjetiva compram mercadorias. Em uma palavra, porque o valor valorizado sempre recomeça seu ciclo se defrontando com a força de trabalho no âmbito da circulação, aquela ilusão se preserva e reproduz como aparecimento simples da equivalência na experiência do processo. Por isso, Marx escreve que no ciclo monetário se tem “a expressão sem conceito da relação de capital, sob cuja forma o capital realizado aparece em sua expressão monetária” (idem, p. 137). De um lado, a expressão sem

conceito indica a passagem da essência à forma de aparecimento como existência coisal. De outro, o caráter não conceitual designa, para a consciência dos agentes na circulação, a negação e conservação da ilusão no seu próprio ato de aparecer como coisa. O modo teórico da decifração crítica desse estado de coisas é próprio da apresentação lógica das categorias e vincula, por meio do dinheiro, teoria do valor e teoria do capital numa teoria abrangente da reprodução social da sociedade.¹⁸⁵

Com base nessas considerações, convém fazer uma observação metodologicamente importante a partir da troca entre força de trabalho na forma da mercadoria e dinheiro. Segundo o desenvolvimento *lógico* da apresentação, essa posição da força de trabalho resulta da necessidade de que o valor obtenha uma forma autonomizada de existência. Contudo, a necessidade lógica do conceito não nos informa de modo algum sobre como se constituiu historicamente o mercado específico no qual sujeitos se deviam apresentar como proprietários de sua própria capacidade de trabalho como mercadoria. Essa constituição é, afinal, *pressuposto histórico* da possibilidade daquela *dedução lógica*. Trata-se aqui do fato histórico da dupla liberdade de que fala Marx (2013, p. 244), de maneira irônica, no quarto capítulo d’*O capital*: liberdade do sujeito de dispor da própria força de trabalho como mercadoria e “liberdade” de estar excluído das condições de realização de sua força de trabalho. A partir dessa demarcação metodológica, Reichelt procura tirar uma importante consequência para o conceito de capital e para a apresentação dialética. Remetendo a um estágio bem posterior da apresentação, ele cita uma longa passagem da discussão que Marx faz sobre a interversão das leis burguesas de apropriação de mercadorias.

Na medida em que o mais-valor de que se compõe o capital adicional n. 1 resultou da compra da força de trabalho por uma parte do capital original, compra que obedeceu às leis da troca de mercadorias e que, do ponto de vista jurídico, pressupõe apenas, da parte do trabalhador, a livre disposição sobre suas próprias capacidades, e da parte do possuidor de dinheiro ou de mercadorias, a livre disposição sobre os valores que lhe pertencem; na medida em que o capital adicional n. 2 etc. não é mais do que o resultado do capital adicional n. 1 e, portanto, a consequência daquela primeira relação; na medida em que cada transação singular obedece continuamente à lei da troca de mercadorias, segundo

¹⁸⁵ Se supuséssemos, na esteira de certas declarações (não todas) de Horkheimer e Adorno, que o capitalismo pós-liberal tivesse liquidado o mercado e, com ele, a circulação simples como superfície da produção capitalista e campo da experiência dos agentes, então teríamos simplesmente a referida ilusão como *fato da experiência cotidiana*. Uma consciência cínica e tecnocrática, correspondente a um poder direto e mais ou menos discricionário, poderia ser desenvolvida nesse terreno como nova figura histórica da consciência. No entanto, uma teoria desse tipo precisaria explicar por que o dinheiro continua sendo uma parte imprescindível e constitutiva da realidade social, mais especificamente, por que a validação da divisão do trabalho social continua assumindo forma monetária.

a qual o capitalista sempre compra a força de trabalho e o trabalhador sempre a vende — e, supomos aqui, por seu valor efetivo —, é evidente que a lei da apropriação ou lei da propriedade privada, fundada na produção e na circulação de mercadorias, interverte-se, obedecendo a sua dialética própria, interna e inevitável, em seu direto oposto. A troca de equivalentes, que apareceu [*erschien*] como a operação original, torceu-se ao ponto de que a troca se efetiva apenas na aparência [*Schein*], pois, em primeiro lugar, a própria parte do capital trocada por força de trabalho não é mais do que uma parte do produto do trabalho alheio, apropriado sem equivalente; em segundo lugar, seu produtor, o trabalhador, não só tem de repô-la, como tem de fazê-lo com um novo excedente. A relação de troca entre o capitalista e o trabalhador se converte, assim, em mera aparência [*Schein*] pertencente ao processo de circulação, numa mera forma, estranha ao próprio conteúdo e que apenas o mistifica. A contínua compra e venda da força de trabalho é a forma. O conteúdo está no fato de que o capitalista troca continuamente uma parte do trabalho alheio já objetivado, do qual ele não cessa de se apropriar sem equivalente, por uma quantidade maior de trabalho vivo alheio. Originalmente, o direito de propriedade apareceu [*erschien*] diante de nós como fundado no próprio trabalho. No mínimo esse suposto tinha de ser admitido, porquanto apenas possuidores de mercadorias com iguais direitos se confrontavam uns com os outros, mas o meio de apropriação da mercadoria alheia era apenas a alienação [*Veräußerung*] de sua mercadoria própria, e esta só se podia produzir mediante o trabalho. Agora, a propriedade aparece [*erscheint*] do lado do capitalista como direito a apropriar-se de trabalho alheio não pago ou de seu produto; do lado do trabalhador, como impossibilidade de apropriar-se de seu próprio produto. A cisão entre propriedade e trabalho torna-se consequência necessária de uma lei que, aparentemente, tinha origem na identidade de ambos. (Marx, 2013, p. 658-9, trad. modificada)

A despeito de sugestões por vezes ambíguas a esse respeito, Reichelt (2013a, p. 259) chama atenção para o fato de que a longa passagem d’*O capital* sobre a interversão da lei de apropriação revela um traço metodológico essencial da crítica marxiana da economia política. Ele esclarece essa característica por meio de uma observação nos *Grundrisse* em que Marx critica a tentativa dos economistas de derivar a apropriação capitalista a partir das leis de apropriação originárias, projetadas em uma suposta época antediluviana de troca de equivalentes, e harmonizar o capitalismo com tais leis. Em contraste, Marx (2011, p. 378) rascunha ali que o seu método “indica os pontos onde a análise histórica tem de ser introduzida”. Com isso, a interversão das leis de apropriação no longo trecho de Marx que reproduzimos não descreve exatamente uma lógica determinante do desenvolvimento histórico, mas a lógica interna e contemporânea das categorias da economia, como numa estratégia argumentativa de negação imanente da ideia de que a categoria de equivalência pudesse constituir uma identidade originária.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Elbe (2010, p. 87) afirma que nesse ponto Reichelt não foi capaz de contestar a interpretação historicista que Engels ofereceu da interversão das leis de apropriação burguesas. Tendo a concordar com essa afirmação, embora não sem reservas, pois o próprio Reichelt oscila e oferece elementos para a demarcação dos registros. (Sobre isso, ver a nota seguinte.) Essas demarcações podem inquietar aqueles e aquelas que

Evidentemente, dizer onde a análise histórica deve ser introduzida supõe dizer onde ela não deve ser introduzida, diferença essa que concerne à demarcação da validade da dialética. No *Urtext*, comentando como se dá o encontro entre o possuidor de dinheiro e o possuidor de força de trabalho no mercado, Marx escreveu que “o trabalhador livre” é “pressuposição do vir a ser e mais ainda da existência do capital como tal” e que a existência daquele “é o resultado de um longo processo histórico na configuração econômica da sociedade”, do que ele conclui: “Nesse ponto se mostra, de maneira determinada, como a forma dialética de apresentação é correta somente quando conhece seus limites.” (Marx, 1974, p. 945)¹⁸⁷

Agora podemos tentar extrair algumas conclusões sobre a reconstrução do conceito de capital em geral por Reichelt. Nesse contexto, trataremos ainda de uma forte objeção à proposta do autor. Em comentários como o de Reitter, surge a impressão de que a *nova leitura* teria uma compreensão excessivamente logicizante do processo histórico. Essa impressão é reforçada também, como já indicado, por certas críticas de Ritsert à função da dedução na metáfora da mercadoria como célula econômica do capitalismo. No entanto, uma das objeções mais abrangentes à abordagem promovida pela *nova leitura* foi elaborada pelo trabalho de Egbert Dozekal. Em seu livro *Da reconstrução da teoria de Marx à crise do marxismo* (1985), ele procurou sustentar, nesse particular com referência aos trabalhos de Reichelt, que as reconstruções da teoria de Marx dão cor local alemã à crise generalizada do marxismo. Diferentemente das elaborações italianas e francesas dessa crise, interessadas nas experiências políticas dos partidos comunistas nos anos 1970, ele se perguntou se a versão alemã “não pode ser apresentada como ‘consequência imanente’ de um marxismo reconstruído como ‘método’”. (Dozekal, 1985, p. 11-2)

têm expectativas de que a crítica marxiana das categorias seja sempre e em todo lugar um pronunciamento direto sobre o desenvolvimento histórico real. Em vez disso, é preciso atentar aos diferentes níveis e métodos da exposição.

¹⁸⁷ Como se sabe, apenas no capítulo sobre a sanguinolenta acumulação “primitiva” Marx conta a sua versão da história efetiva da constituição daqueles pressupostos da produção capitalista. Reichelt (2013a, p. 258ss) argumenta que Engels, em sua polêmica com Eugen Dühring, que defendia uma teoria do desenvolvimento histórico baseado no poder ou na violência, foi levado à afirmação oposta de que Marx teria demonstrado a linha de desenvolvimento entre a produção simples de mercadorias e produção capitalista por meios puramente econômicos, “em que nenhuma violência [Gewalt] se faz necessária.” (Engels, MEW 20, p. 591) O termo alemão também pode ser vertido por “violência”. O que interessa realçar aqui é que o poder ou violência designa uma intercessão discricionária na reprodução da sociedade.

Essa redução da crítica da economia política a método, em sua opinião, foi inicialmente estimulada por Rosdolsky e levada adiante por Reichelt.¹⁸⁸ O argumento de Dozekal era o de que uma reconstrução como a de Reichelt esvaziava a análise efetiva e material do modo de produção capitalista, o que teria engendrado a necessidade de análises reais separadas e complementares. Assim, de um lado, a análise lógica das categorias, de outro, a análise real, de maneira que o segundo tipo de análise assumiria então a forma específica de prognósticos da crise. Na visão de Dozekal, portanto, quando esses prognósticos falhassem, o complexo de análise lógica e análise real iria a pique em conjunto, instalando enfim a crise do marxismo.

Mais particularmente, porém, a crítica que Dozekal lança a Reichelt consiste em que este teria desacoplado as inversões sociais dos mecanismos específicos teorizados por Marx. Em contraste, o crítico procurou mostrar como se opera a inversão conforme os teoremas determinados n' *O capital*, por exemplo, do salário como forma-valor:

Apenas quando e porque o trabalhador entrega a quantidade de trabalho de uma jornada inteira de trabalho, ele recebe com o salário o equivalente monetário para o trabalho necessário. Desta maneira desaparece, por meio da forma do pagamento do valor da mercadoria força de trabalho como preço do trabalho, aquela evidente divisão da jornada de trabalho em trabalho pago e não pago, surgindo necessariamente a aparência [*Schein*] invertida, como se todo o trabalho tivesse sido pago. (Dozekal, 1985, p. 57)

A explicação da ilusão salarial, a meu ver correta, tinha a pretensão de servir para rechaçar a perspectiva de Reichelt, considerada insatisfatória por sua generalidade epistemológica. Assim, contudo, o centro da objeção formulada se plasma na *especificação e particularização* do que em Reichelt seria a forma geral da inversão apresentada na teoria do valor e no conceito de capital em geral. Portanto, a objeção tem o resultado curioso de que ela *confirma* a interpretação de Reichelt ao invés de impugná-la. Nas páginas finais de seu livro, Reichelt (2013a, p. 266, trad. modificada) admitia que sua “interpretação, cujo caráter provisório queremos apontar mais uma vez enfaticamente”, ocupou-se “apenas de uma fração das categorias”. Efetivamente, seu escopo vai até o quarto capítulo d' *O capital*, enquanto Dozekal aduz mecanismos de

¹⁸⁸ Tal redução, operada pela noção de reconstrução, dotaria esta das seguintes características: isolamento do método da crítica da economia em relação a suas afirmações materiais; 2) como método isolado, a teoria é considerada abstratamente correta ante a situação modificada do presente, precisando ser mediada pelos novos fenômenos e configurações; 3) o método se torna independente da verificação dos conteúdos de teoremas específicos desenvolvidos n' *O capital*; 4) o método é considerado a parte mais importante legada pela teoria de Marx. (Dozekal, 1985, p. 22)

inversão posteriores. Nesse sentido, a crítica parece mais uma complementação do que uma objeção forte.¹⁸⁹

Para concluir esse comentário, eu gostaria de acrescentar um caso em que a forma geral da inversão, tematizada no conceito ainda abstrato do capital, pode ser abordada criticamente do ponto de vista lógico sem ser considerada mero vazio metodológico. A certa altura do livro, Dozekal exemplifica sua pretensão de que *O capital* seja imediatamente a análise material dos mecanismos da produção capitalista ao constatar que o salário por peça, que faz o interesse de trabalhadores coincidir com o aumento da intensidade do trabalho, teria sido superado como forma específica do valor e da inversão, na medida em que se “pode mostrar que esse nexos está ‘superado’ pela realidade do trabalho fabril 100 anos depois d’*O capital*” (Dozekal, 1985, p. 72-3). De maneira condizente, com a “colocação do problema acima designado, no entanto, Reichelt procura decidir a atualidade da *lógica* da apresentação marxiana de maneira separada da apresentação *objetiva* no ‘*Capital*’.” (idem, p. 73)

Essa modificação histórica — que, podemos presumir, efetiva-se com a institucionalização de acordos coletivos e métodos de avaliação de performance no local de trabalho — teria removido o referido mecanismo do âmbito geral da teoria. Suponhamos que essa modificação tenha de fato ocorrido e represente um novo patamar do desenvolvimento econômico. Como avaliar então o achado de um livro como *Delivery fight!*, em que o sociólogo Callum Cant, que atuara como entregador do aplicativo da empresa Deliveroo no Reino Unido para realizar sua pesquisa, mostrou como o gerenciamento por algoritmo implementava a “remuneração por entrega concluída” (Cant, 2021, p. 87), com o que ele se referia explicitamente ao mecanismo do pagamento por peça analisado por Marx n’*O capital*? Segundo Cant (idem), a “razão para sua prevalência tanto no Reino Unido como nos Estados Unidos é que o pagamento por produção obriga o trabalhador a assumir a responsabilidade de gerenciar sua própria produtividade.”

¹⁸⁹ Mais do que isso, ela ignora os debates que suscitaram abordagens como a de Reichelt (e de Backhaus) em primeiro lugar, que se ancoram nos problemas específicos da teoria do valor que agora já sabemos reconhecer. Na opinião de Elbe (2010, p. 1, nota 6), o trabalho de Dozekal negligenciou todos os desenvolvimentos que ocorreram na pesquisa sobre Marx, e “o debate reconstrutivo como um todo é acusado, do ponto de vista de uma ortodoxia pouco explícita, de uma falsa compreensão de Marx”. Espírito semelhante, mas em grau antifilosófico mais virulento, verifica-se no livro de Christoph Henning (2005), que, a despeito de achados interessantes, avalia apressadamente a contribuição de uma série vertiginosa de autores, entre eles Backhaus e Reichelt. Sobressai em seu trabalho apenas figura de um Marx unívoco e injustamente incompreendido.

Se um trabalhador da Deliveroo em uma região com pagamento por produção começa o turno com uma entrega em uma hora, precisa fazer três na hora seguinte para elevar seu rendimento a uma média de 8 libras por hora. Isso exige a realização do máximo de entregas possível nos horários de pico, emendando um pedido no outro sem interrupções pelo tempo que for humanamente suportável, porque nunca dá para saber quando o volume de pedidos vai cair. Assim, o entregador se vê obrigado a fazer uma hora de 12 libras para compensar a que rendeu apenas 4 libras. O resultado disso é que o processo de trabalho se acelera cada vez mais. O problema da intensificação no gerenciamento algorítmico estava sendo resolvido através do pagamento por produção. (Cant, 2021, p. 87)

É notável a velocidade com que superações são superadas. Diante disso, coloca-se o seguinte problema: a teoria deve sempre coincidir diretamente, em suas categorias básicas, com as modificações empíricas, devendo por isso ser uma determinada teoria, depois outra, e em seguida voltar a ser a anterior? Ou, o que me parece mais adequado, esse caráter evanescente e cambiante deve ser incluído de maneira mais universal na lógica interna da teoria? O exemplo aduzido indica como a inversão e o conceito de capital podem ser teorizados de um ponto de vista lógico abrangente, não obstante nem se sobrepondo, contudo, à investigação empírica. Isso implica a tese forte, característica de uma teoria da sociedade, segundo a qual, dadas certas relações de produção, *não pode deixar de haver inversão*, a qual se deixa descrever, pela via da pesquisa, em múltiplos arranjos e mecanismos institucionais. Essa descontinuidade entre categorias da teoria e referências empíricas não significa uma independência absoluta, é claro, mas sugere que existem diferenças analíticas importantes entre um nível e outro que precisam ser levadas em conta.

Nesse sentido, ao contrário da impressão logicizante suscitada em alguns pela *nova leitura*, podemos ajuizar agora que o seu esforço teórico e metodológico em demarcar o campo de validade da apresentação dialética, voltado às categorias da economia, tem por efeito a liberação tanto da pesquisa histórica e social, que com isso deixa de ser mero decalque ou aplicação da lógica, quanto da teoria, que já não se comporta como reflexo. Antes, se certo objeto pesquisado integra ou não aquela lógica, isso não pode ser decidido de antemão. Em Backhaus, a demarcação da dialética assumia a forma de uma objeção ao materialismo como ontologia geral e como filosofia do desenvolvimento histórico. Em Reichelt, a despeito de formulações iniciais mais ambíguas quanto à história, enfatiza-se reiteradamente que a apresentação lógica das categorias determina os pontos em que se deve introduzir a investigação histórica. Não há, portanto, intercambialidade entre as duas perspectivas analíticas nem atalho que as vincule de maneira direta.

A fim de concluir esse capítulo sobre a reconstrução que Reichelt fez do conceito de capital, convém resumir seu sentido geral. Vimos que o conceito de mercadoria exigia uma forma de autonomização de sua forma-valor, cujas insuficiências, demonstradas n’*O capital* pela análise de suas formas simples, desdobrada e universal, conduziram ao processo de troca, que põe a forma-valor como dinheiro no âmbito da ação social. O dinheiro posto na ação, contudo, também não é suficiente, levando à análise de suas funções de medida dos valores, meio de circulação e dinheiro como dinheiro. Com o capital, na entrada em cena da força de trabalho como mercadoria, encontra-se finalmente a mercadoria no âmbito da circulação cujo consumo produz e reproduz a forma autonomizada do valor. Portanto, obtém-se o juízo de que o conceito geral do capital é a dedução da mercadoria como mercadoria produzida no modo de produção capitalista, o que significa dizer que o valor da mercadoria, sem o conceito de capital, não constitui nenhuma objetividade social em sentido rigoroso: “Não pode ser dito que o valor de troca enquanto tal é realizado na circulação simples.” (Marx, 2011, p. 201) Ou ainda: “A imortalidade a que o dinheiro aspirava quando se pôs negativamente perante a circulação, quando se retirou dela” — como no entesouramento —, “o capital consegue porque se conserva precisamente pelo fato de que se expõe à circulação.” (idem, p. 202)

Assim, a alternância vertiginosa entre mercadoria e dinheiro que tem lugar na circulação simples encontra no capital o conceito de sua unidade, que recupera e efetiva a pretensão de imortalidade do dinheiro, produzindo a aparência de um moto perpétuo. Apenas agora o valor se torna uma forma autônoma da riqueza econômica especificamente capitalista. Nos *Grundrisse*, encontra-se o que me parece ser o melhor resumo da análise lógica como um todo e uma boa justificação da reconstituição proposta por Reichelt do sentido complexo que vincula teoria do valor, do dinheiro e do capital:

o valor de troca era originalmente, de acordo com seu conteúdo, *quantum* objetivado de trabalho ou de tempo de trabalho; como tal, em sua objetivação por meio da circulação, ele passou até a existência como dinheiro, dinheiro tangível. Agora, ele próprio tem de pôr novamente o ponto de partida da circulação, o qual se situa fora dela, que lhe era pressuposto e para o qual ela própria aparecia como um movimento que se apodera do valor de troca a partir do exterior e o transforma no interior dela mesma, a saber, o trabalho; agora, contudo, não mais como simples equivalente ou simples objetivação do trabalho, mas como o valor de troca objetivado e autonomizado que só se entrega ao trabalho, torna-se seu material, para renovar-se a si mesmo e para começar a circulação a partir de si mesmo. Com isso, também não se trata mais da simples equiparação, da preservação de sua identidade, como na circulação; mas de *multiplicação* de si mesmo. O valor de troca só se põe como valor de troca à medida que se valoriza, que, portanto, aumenta o seu valor. *Como capital, o dinheiro* (que, da circulação,

regressa a si mesmo) *perdeu sua rigidez e, de coisa tangível, tornou-se um processo*. De outro lado, porém, o trabalho modificou sua relação com a sua objetividade: ele também retornou a si mesmo. O retorno, entretanto, é o retorno em que o trabalho objetivado no valor de troca põe o trabalho vivo como um meio da reprodução do valor de troca, enquanto originalmente o valor de troca aparecia [*erschien*] apenas como um produto do trabalho. (Marx, 2011, p. 204, trad. modificada)

Essa a monstruosa inversão que conclui a análise de que nos ocupamos nas interpretações de Backhaus e Reichelt. Tal inversão é um resultado da crítica imanente da teoria do valor-trabalho em sua versão clássica, sua referência é o modo de produção capitalista contemporâneo em sua média ideal, calcado na divisão privada do trabalho, não devendo ser compreendida como uma descrição direta do processo histórico. Ora, na medida em que o capital redime e realiza a autonomização do valor contida no conceito do dinheiro, e dado que tal autonomização não é senão a expressão da totalidade das mercadorias, o capital é esse próprio processo autonomizado e é, para Reichelt, nada menos do que a formulação materialista do conceito hegeliano de absoluto.

A esse respeito, Reichelt (2013a, p. 86) enxerga uma “identidade estrutural entre o conceito marxiano de capital e o conceito hegeliano de espírito” — na esteira da interpretação de Adorno —, que, com base naquela inversão, constitui “um modelo metodológico para Marx”, de modo que “Hegel antecipa no plano filosófico aquilo que Marx decifra como enigma da sociedade burguesa: a inversão de algo originado em originário.”¹⁹⁰ Daí que a “inflação do conceito em absoluto é, para Marx, a expressão adequada de uma realidade em que o processo se desenrola de modo análogo” — processo cujo conteúdo conceitual agora, depois de um longo percurso, sabemos precisar com algum rigor. Essa reabilitação crítica do absoluto hegeliano, por sua vez, ressoa no conceito de ciência que a *nova leitura* frankfurtiana julga encontrar na crítica da economia política, o que modifica ainda o tipo de materialismo presente nessa tradição.

Assim como Backhaus enfatiza a insuficiência de teorias pós-hegelianas da ciência na construção do objeto teórico da crítica marxiana, Reichelt (idem, p. 87) afirma que, especialmente nos *Grundrisse*, “o capital tem bem mais pontos em comum com o conceito absoluto de Hegel do que gostaria de admitir uma ciência com uma postura solidamente materialista.” Na interpretação de Reichelt — que, neste particular, ecoa

¹⁹⁰ Reichelt (2013a, p. 12), porém, não pretende que o conhecimento da filosofia de Hegel franqueie o acesso à compreensão da crítica marxiana da economia. Na *nova leitura* como um todo, não obstante seu grande investimento hegeliano, não encontraremos paralelismo estrito entre os desenvolvimentos das teorias de Marx e Hegel.

tacitamente a interpretação do materialismo marxiano proposta por Adorno em *Terminologia filosófica*, conforme analisamos na primeira parte —, o “idealismo de Hegel, ao afirmar que os seres humanos obedecem a um conceito detentor de poder, é essencialmente mais adequado a esse mundo invertido do que qualquer teoria nominalista que aceita o universal tão somente como algo subjetivamente conceitual.” (idem, p. 89, trad. modificada) Na sua frase contundente sobre o conceito materialista do absoluto: “Ele é a sociedade civil — como ontologia.” (idem)

Para nenhuma surpresa de leitores de Adorno, a reconstrução de Reichelt significa que a “diluição do não idêntico à condição de pura categoria tem seu substrato real nessa inversão fática, na qual a individualidade viva é absorvida pela própria máscara de seu personagem.” (idem) Esse corolário torna compreensível o esforço filosófico dos autores da vertente frankfurtiana da *nova leitura* em preservar e desenvolver a dialética como crítica da ontologia, encarada como a macrologia de uma totalidade social a ser negada.

Ao fim e ao cabo, a reconstituição do conceito lógico do capital em geral significa o mesmo que reconstrução do conceito geral da dominação social capitalista. A seguir, pretendemos aprofundar o exame do conceito de dominação assim construído, tentando explicitar algumas de suas consequências.

Capítulo 3: Crítica da forma-valor: ideologia e dominação social

Neste último capítulo, pretende-se refletir sobre as consequências que as concepções de Backhaus e Reichelt de uma teoria monetária do valor e do conceito de capital em geral podem ter no horizonte de uma teoria crítica do capitalismo. Desse ponto de vista, propõe-se organizar e conduzir a discussão em dois eixos: i) forma-valor e ideologia e ii) conceito de dominação social. Na nossa tentativa de vincular os trabalhos reconstrutivos de Backhaus e Reichelt à visada da teoria crítica, pela qual eles mesmos nunca deixaram de se orientar, veremos que a *nova leitura* avança na justificação teórica de conceitos-chave do pensamento social e filosófico de Adorno, mas perceberemos também, ao longo do caminho, que a *nova leitura* de modo algum diz a última palavra sobre a matéria.

Ideologia

De partida, é incontornável reconhecer que os termos “ideologia” e “crítica da ideologia” trazem consigo uma imensa e complicada história intelectual. Um tratamento adequado dos conceitos que fizesse justiça às múltiplas propostas e interpretações que a esse respeito se sedimentaram ao longo do tempo, ainda que apenas no campo alargado da teoria crítica, requereria um trabalho inteiramente diferente. Por isso, não pretendemos examinar as diversas versões, interpretações e problemas por que o conceito passou. Em vez disso, propomos restringir nossa análise à função que a ideologia e sua crítica podem ter na reinterpretação da teoria do valor construída pela *nova leitura*.

Quando mencionamos a diferença que Backhaus enxergava entre a “Ideologia alemã” e o universo maduro da crítica da economia política em Marx, aludimos à distinção entre os conceitos de fetiche e ideologia. Contudo, a não identidade entre ambos não significa para ele que a ideologia e sua crítica não desempenhem um papel na análise da mercadoria e da forma-valor nos primeiros capítulos d’*O capital*. Ocorre que, para Backhaus, havia uma diferença de significação e de lugar da ideologia entre aqueles dois tipos de discurso. No segundo dos *Materiais*, por exemplo, Backhaus (1997, p. 115-6) rejeita a ideia, que ele considera uma fórmula marxista vazia, de que o conhecimento resultante da crítica da ideologia seria a indicação da economia como base das representações do ser social. Em sua visão, a insuficiência da crítica marxista da ideologia se deve em grande parte a interpretações que negligenciam o caráter de fetiche da mercadoria, as quais se enraizariam, por sua vez, nas insuficiências intrínsecas a uma

teoria pré-monetária do valor. Nesse sentido, Backhaus afirma, não sem ironia: “Visivelmente, uma teoria pré-monetária do valor como ‘base’ produz ‘necessariamente’ a ‘superestrutura’ de uma crítica da ideologia dos marxistas vulgares.” (idem, p. 116)

Em primeiro lugar, para ele, e à primeira vista sem relação ainda com a noção de ideologia, a crítica dialética da economia tem de realizar a “análise da inversão objetivamente real de essência e fenômeno das relações burguesas” e “investigar a problemática da falsa, invertida e mera aparência [*Schein*] sob a qual a verdadeira essência dessas relações aparecem objetivamente ocultas, mistificadas e invertidas.” (idem, p. 116) De acordo com essa abordagem, uma “crítica teórica dialética teria de deduzir a teoria do valor subjetiva sobretudo das determinações contraditórias da forma.” (idem) Mas logo em seguida esse complexo é associado ao da ideologia. Backhaus de fato inova ao propor que a análise da forma-valor “inaugura a crítica marxiana da ideologia” (idem, p. 57):

A estreita conexão entre teoria do dinheiro e crítica da ideologia procede do fato de que, na seção sobre o caráter de fetiche da mercadoria, a tarefa de resolver as aporias da teoria monetária está posta de maneira bem determinada nas reflexões analíticas sobre a forma-valor. (Backhaus, 1997, p. 104)

Se a crítica da ideologia é inaugurada na análise da forma-valor, uma afirmação por si só controversa, e esta tem por objetivo, conforme detalhamos no segundo capítulo, deduzir a forma-dinheiro como forma de aparecimento e existência do valor, então precisamos inicialmente esclarecer que ideologia específica é criticada e atentar a suas consequências. Backhaus sinaliza da seguinte maneira o objeto particular da crítica da ideologia contida na análise da forma-valor:

Certo caráter indicativo pode ser atribuído ao fato de que Marx não utiliza em nenhum lugar o termo “produção simples de mercadorias”. Ele utiliza a expressão “produtores simples de mercadorias” apenas uma única vez; de maneira característica, no contexto de sua apresentação na forma da crítica da ideologia mantida contra o “*Paradise Lost* da burguesia” de Adam Smith, em que os seres humanos se defrontam “apenas como produtores simples de mercadorias” (MEW 13, p. 44s). (Backhaus, 1997, p. 280)

Não se trata aqui de reprisar as objeções que Backhaus e Reichelt lançam contra a noção atávica de produção simples de mercadorias. Naquele momento, importava destacar como a noção, transmitida dos clássicos a Engels, impedia a dedução teórica do dinheiro. Agora nos interessa um outro aspecto do mesmo problema. De acordo com o

minucioso estudo de Nadja Rakowitz (2000, p. 16) sobre aquele conceito, este não designa apenas um obstáculo imanente à teoria econômica, mas significa igualmente “ideal no qual representações do socialismo deviam e devem ser medidas. O socialismo deveria ser finalmente a efetivação de liberdade e igualdade, portanto troca de equivalentes, mas não sobre a base da propriedade privada.” Como sugere o subtítulo de seu livro, trata-se de ideologia, mas da ideologia também como ideal. Convirá examinar um pouco mais de perto o conteúdo desse ideal.

Mas antes de acedermos à análise da concepção de socialismo como realização da norma contida na equivalência, deve-se dizer algumas palavras sobre sua pré-história. Inicialmente, embora o conteúdo normativo do ideal da equivalência remonte já à fisiocracia¹⁹¹, sua versão mais conhecida e influente é a de Adam Smith¹⁹², que “empreende, em primeira linha, uma legitimação ético-ideológica da atividade empresarial como uma teoria da ação ética em geral, falando antes como filósofo moral do que como economista.” (Brentel, 1989, p. 39) Mas, diferentemente das filosofias morais egoístas e utilitaristas, Smith não toma os impulsos autointeressados ou seus resultados como fundamentos éticos adequados. À primeira vista, nesse caso, apenas o sentido interno da agência fornece a base da moralidade das ações.¹⁹³ Em contraste com essa impressão, todavia, a teoria moral smithiana prevê a vinculação entre sentido moral da ação e sociedade.

O prazer que usufruiremos dentro de dez anos nos interessa tão pouco em comparação com o que talvez gozemos hoje; a paixão que o primeiro desperta é, naturalmente, tão fraca em comparação com a violenta emoção que o segundo pode ocasionar, que um jamais poderia compensar o outro, a não ser amparado pelo senso de conveniência, pela consciência de que merecemos a estima e aprovação de todo o mundo ao agirmos de um modo, e de que nos tornaríamos,

¹⁹¹ Rakowitz nos lembra que, nos termos de Dupont de Nemours (Pierre Samuel) em *De l'origine et de progrès d'une science nouvelle*, de 1768: “Há uma sociedade natural, anterior a toda convenção entre os homens, fundada em sua constituição, em suas carências físicas, em seu interesse evidentemente comum. [...] Nesse estado primitivo, os homens têm *direitos* e *deveres* recíprocos de uma justiça absoluta, pois estes são de uma necessidade física e, por consequência, absoluta para a sua existência [...] Os *direitos* de cada homem, anteriores à convenção, são a *liberdade* de dispor de sua subsistência e seu bem-estar, a *propriedade* de sua pessoa e daquelas coisas adquiridas pelo trabalho de sua pessoa.” (Nemours, 1910, p. 17-8)

¹⁹² Smith varia, porém, a fundamentação filosófica. “Smith recusa, portanto, a ideia de um estado de natureza que, histórica ou conceitualmente, anteceda à condição civil (artificial) da humanidade e reduz toda a moralidade a uma convenção que resulta da vida em sociedade. Ao mesmo tempo, torna este artifício — a produção de convenções morais — uma condição natural para a humanidade.” (Cerqueira, 2008, p. 75)

¹⁹³ “A base primordial para qualquer avaliação moral é sempre, para Smith, a intenção perseguida pelo agente, de tal modo que uma ação orientada por sentimentos impróprios não será moralmente boa mesmo que produza resultados positivos.” (Cerqueira, 2008, p. 83)

ao nos portarmos do outro modo, objetos apropriados de seu desprezo e escárnio. (Smith, 1999, p. 233)

Nessa passagem, a frugalidade é definida como virtude porque ela permite, restando o desejo que de outro modo aniquilaria o objeto, antecipar um usufruto posterior presumivelmente maior e para mais indivíduos. Assim, a suspensão do prazer de um lado é compensada pela estima geral que é despendida de outro: a ação econômica desliza na significação moral e desagua no senso do dever.

Para Smith, portanto, a suma da ação ética apresenta uma propriedade que vai além da utilidade e preocupação pessoal imediatas, implicando autodomínio e autocontrole em vista do objetivo, mais distante, do bem-estar geral e propriamente nacional, e nisso ele está ligado a um “*senso do dever*” (Smith, 1999, p. 195), para servir a um bem comum maior por meio de cada ação individual, concretamente útil. (Brentel, 1989, p. 53)

De certa maneira, a ideia articulada por essa linha de raciocínio sugere que a contenção do consumo do produto com origem no próprio trabalho prepara o seu consumo por outro. A equivalência, nesse sentido preciso, é a um só tempo conceito econômico e ético, dois lados que se acham então ligados no “*sentido econômico para a produção e reprodução*” de valores de uso voltados ao consumo, de modo que a “esse primado da produção é atribuída uma aprovação ética.” (idem, p. 53-4)¹⁹⁴ Além disso, para Smith, a justiça, “aquí concebida de modo semelhante à tradição do direito natural, como o direito de cada um ao que é seu” (Cerqueira, 2008, p. 82), constituía uma infraestrutura moral de autorregulação dos produtores e trocadores de mercadorias, infraestrutura essa que pode eventualmente se institucionalizar na previsão legal de sanções do Estado àqueles que violam as normas subjacentes: é “com base nisso que o Estado deve fazer cumprir o direito de cada indivíduo a sua vida e propriedade, punindo aqueles que violam esta regra.” (idem)

Diante do desafio de encontrar um fundamento ético para uma sociedade individualista, a teoria smithiana afiançava a proeza de ter descoberto o solo comum por trás de supostos polos. Mas o quadro só se completa efetivamente com sua teodiceia da

¹⁹⁴ Em seu ensaio *As paixões e os interesses* (1977), Albert Hirschman escrutinou a inovação smithiana. Contra concepções que cindiam economia e moralidade — como a de Rousseau, por exemplo, que ecoava a distinção entre *amour de soi* e *amour propre* —, Smith teria dado “o último passo reducionista para transformar dois em um: o impulso pela vantagem econômica não é mais autônomo, mas torna-se um mero veículo para o desejo pela consideração. Da mesma maneira, no entanto, os impulsos não econômicos, poderosos, são todos feitos para alimentar os econômicos e não fazem nada além de reforçá-los, sendo desse modo destituídos de sua existência outrora independente.” (Hirschman, 2002, p. 129)

divisão do trabalho. Deixando-se de lado a conotação providencialista de que a divisão do trabalho realizaria um plano divino de harmonia, a ideia relevante é a de que a complexificação da divisão do trabalho e a ampliação do mercado aumentam o número de indivíduos privados que agem por autointeresse *ao mesmo tempo* que os põem em contato uns com os outros, o que adensa e estreita os laços éticos. Em Smith, em virtude disso, encontraríamos uma teoria do progresso material e moral da sociedade. Simon Clarke perfilou a teoria da seguinte maneira.

A base desse progresso é a extensão da divisão do trabalho, que dá origem a uma crescente diferenciação social: entre cidade e campo, arte e manufatura, diferentes ocupações e profissões, e diferentes classes sociais. A extensão da divisão do trabalho aumenta o excedente social, que, se adequadamente empregado, faz avançar a divisão do trabalho e leva à difusão e proliferação da propriedade. Isso, por sua vez, fornece a fundação da crescente independência do Estado, disposto a defender a propriedade contra qualquer interesse particular, e do progresso dos sentimentos morais. (Clarke, 1991, p. 22)¹⁹⁵

Como a divisão do trabalho se desenvolve por meio de especialização e concorrência, a solução smithiana consistia em conceber a constituição tanto da riqueza nacional e do todo ético por meio de ações privadas. Como se sabe, a célebre metáfora da mão invisível tem aí o seu lugar, implicando que o “empreendimento singular, porém, realiza isso precisamente ao procurar maximizar seu lucro sem com isso se ligar a um objetivo normativo *determinado* de ação econômica.” (Brentel, 1989, p. 58) Dessa maneira, a teoria de Smith podia mediar a busca autorregulada de ganho econômico e o contexto amplo da eticidade, sem que para tanto fosse necessário postular valores éticos substantivos como sendo os móveis exclusivos da ação social.

Considerando-se a argumentação de Smith em seus traços gerais, nota-se que o que está na base de sua concepção da sociedade comercial é a noção de equivalência como valor normativo, que se articula por sua vez à célebre propensão humana à troca, então generalizada pela divisão do trabalho. Em *A riqueza das nações*, Smith comentou que, antes da acumulação de estoques e apropriação de terras, as trocas eram regidas pelas quantidades equivalentes de trabalho contidas nos produtos.

¹⁹⁵ Em outro texto, Cerqueira (2005, p. 192) comenta a abordagem que, rejeitando a separação estanque entre os escritos econômicos e morais do autor — o famoso Problema-Smith —, “apresenta Smith como um ‘economista moral’, alguém que teria uma visão das sociedades comerciais segundo a qual o funcionamento dos mercados facilitaria a implementação de certas orientações normativas.” Nessa literatura, considera-se também que “sociedades comerciais incorporariam instituições que propiciam a acumulação de um ‘capital moral’, ou seja, de que a busca dos interesses individuais tem que operar num contexto em que já se exige o reconhecimento de valores como a justiça, a honestidade etc.”.

Nessa situação todo o produto do trabalho pertence ao trabalhador; e a quantidade de trabalho normalmente empregada em adquirir ou produzir uma mercadoria é a única circunstância capaz de regular ou determinar a quantidade de trabalho que ela normalmente deve comprar, comandar ou pela qual deve ser trocada. (Smith, 1996, p. 101)

No entanto, como escreverá Joan Robinson (1979, p. 29), a “história de Adam Smith sobre os castores e os veados não tem fundamento nem analítico nem histórico. Ele a deduziu de preconceitos morais.” A escolha terminológica por Robinson é um acidente revelador. N’*O capital*, quando Marx anotou que Aristóteles não podia deduzir o trabalho abstrato porque a sociedade grega se baseava no trabalho escravo, ele acrescentou que o “segredo da expressão do valor, a igualdade e equivalência de todos os trabalhos”, só “pode ser decifrado quando o conceito de igualdade humana já possui a fixidez de um preconceito popular”, e que isso, por sua vez, só é possível numa sociedade em que a forma-mercadoria é a forma universal do produto do trabalho, de modo que a “relação entre os homens como possuidores de mercadorias é a relação social dominante.” (Marx, 2013, p. 136)

Com a passagem para David Ricardo, a história é mais ou menos conhecida. A partir dele e sua escola, as reflexões sobre os fundamentos normativos passam a segundo plano, e o interesse se volta então à investigação especializada dos mecanismos e leis envolvidos na produção e distribuição da riqueza econômica, esforço que constituía os contornos da disciplina como hoje a conhecemos.¹⁹⁶ Contudo, aquelas considerações não saíram completamente de cena, e nas páginas escritas por socialistas ricardianos se recobrava a dimensão normativa soterrada. A filosofia social dos chamados ricardianos de esquerda aceitava sem grande alteração a teoria do valor-trabalho clássica, que mantinha o trabalho e a equivalência como fundamentos. No entanto, com o espraiamento da experiência da abjeção proletária, generalizava-se nos círculos de trabalhadores e nos debates reformistas o “sentimento das contradições” (Marx, 2011, p. 191, trad. modificada), de modo que, sem renunciar à doutrina ricardiana mas operando nela uma inflexão, o sistema capitalista fático passava a ser visto como estando em contradição com sua lei subjacente: trata-se para eles de um “sistema que *viola a lei* ‘natural’ do *valor-*

¹⁹⁶ Nos chamados *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx o considerou, não sem ironia, como um desdobramento relevante para a compreensão crítica da produção capitalista: “Grande progresso de Ricardo, Mill, etc., contra Smith e Say declararem a *existência* [*Dasein*] do ser humano [...] como *indiferente* e até mesmo *danosa*.” (MEGA² I.2, p. 377)

trabalho.” (Rubin, 2014, p. 420). No fundo, a lei, suspensa na realidade, volatiliza-se em norma ideal; eles “tomam aquilo que para Ricardo era *uma lei teórica dos fenômenos reais* da economia capitalista e a convertem num *postulado moral* cuja realização aguardava a futura sociedade socialista.” (idem, p. 421) Por isso, num processo social complexo, as “teses de Ricardo se revelaram, politicamente, como um bumerangue.” (Rakowitz, 2000, p. 35)

Em Pierre-Joseph Proudhon, metonímia do socialismo francês, vertente constantemente ironizada ao longo da obra de Marx, aquela concepção de socialismo atinge o seu paroxismo. Em sua crítica da economia em *Que é a propriedade?* (1840), Proudhon assumia que o trabalho contém uma reivindicação imanente a seu produto: “Quem trabalha tornar-se-á proprietário: esse fato não pode ser negado nos princípios atuais da economia política e do direito.” A propriedade, pois, não se refere a rendas diversas, entendidas como matrizes (ilegítimas) dos ganhos de atravessadores particulares cuja fonte (legítima) é sempre produto da combinação social dos trabalhos próprios. Em contraste, a propriedade compreende, normativamente, que aquele que produz “é proprietário do valor que criou e do qual só o seu dono [se] beneficia.” (Proudhon, 1975, p. 97) Em conexão com essa ideia, ele admitia que o simples tempo de trabalho constitui o valor das mercadorias, que por isso fundamenta a norma subjacente da igualdade social. Sobre essa base, a consequência igualitarista é evidente: “se a propriedade é dividida, todas as condições serão iguais. Deixará de haver grandes capitalistas e grandes proprietários.” (idem, p. 102) Mas isso não é tudo nem o mais relevante. Partindo da primeira reivindicação normativa imanente ao trabalho e chegando à divisão da propriedade, Proudhon sugeria que, na realização mesma da propriedade sobre o fundamento do valor-trabalho, opera-se algo como um excedente da validade restrita da propriedade burguesa: a realização da norma retroage sobre sua figura burguesa e a abole: “Que, na ordem da justiça, o trabalho destrói a propriedade.” (idem, p. 128)

Portanto, fica claro que a crítica proudhoniana da economia quer realizar o teor utópico da igualdade do valor-trabalho, distorcido e restrito na existência fática do sistema de propriedade burguesa. É por isso que, na opinião de Marx (MEW 2, p. 32) em *A sagrada família*, a crítica que Proudhon executa é “crítica da *economia política* do ponto de vista da economia política.” Pode-se então caracterizar a crítica de Proudhon à economia política como um tipo específico de crítica imanente, cujo caráter normativo se evidencia também em seu escrito posterior *Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria* (1846). Nesse escrito, ele afirmava que, “sem uma determinação do

valor, a justiça é manca e impossível” (Proudhon, 2003, p. 141), uma vez que não “se trata de abolir a ideia de valor, que é tão impossível quanto abolir o trabalho, mas sim de determiná-la”, o que para ele significava o mesmo que dizer que “não se trata de matar a liberdade individual, mas sim de socializá-la.” (idem, p. 132) Vejamos mais de perto essa formulação do valor-trabalho como conteúdo subjacente da norma da justiça.

Dada a “teoria da medida ou da proporcionalidade dos valores”, ela é “a própria teoria da igualdade” (idem, p. 153), disso resultando que a troca de mercadorias é definida como troca entre trabalhos equivalentes, troca simples e direta de mercadorias, tal como era já na concepção clássica e na forma em que foi submetida a uma argumentação apagógica na análise marxiana da forma-valor. Nesse desdobramento, também Proudhon operou a conversão da superfície do modo de produção capitalista (circulação simples de mercadorias) em profundidade originária ou ideal (produção simples de mercadorias): “A superfície da sociedade burguesa é invertida em sua própria pré-história.” (Reichelt, 2013a, p. 244-5)¹⁹⁷ Nesse sentido, aplica-se a Proudhon o mesmo que ao socialista ricardiano Thomas Hodgskin: “A idealização que a sociedade burguesa produz por si mesma é confrontada com as relações efetivas e se transforma no padrão de medida da crítica.” (Heinrich, 1999, p. 61)

No entanto, graças ao trabalho de Rakowitz, sabemos que tal modelo experimentou uma revisão importante entre os escritos *Que é a propriedade?* e o *Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria*. Enquanto no primeiro a realização da norma tateava a abolição da propriedade, o segundo formulava uma crítica que pretendia menos abolir do que destravar e expandir a significação normativa de base das categorias da economia política, notadamente, a propriedade e o trabalho social produtor de mercadorias. Essa viragem se deve, conforme argumenta Rakowitz (2000, p. 59-60), ao “estudo daquilo que ele [Proudhon] considera ser a dialética hegeliana.” A partir desse momento, Proudhon mobiliza sua crítica imanente contra as concepções do socialismo utópico fundadas na noção de propriedade comum e associada, tidas por ele como irrealistas, autoritárias e negações abstratas da sociedade burguesa. A esse propósito, lemos no *Sistema das contradições econômicas*:

¹⁹⁷ “Proudhon oferece um modelo de troca que se guia pela representação da possibilidade de existência independente de uma *circulação simples de mercadorias*” (Brentel, 1989, p. 204), independência essa que, já sabemos, é incapaz de explicar o conceito de valor. A rigor, a “argumentação de Proudhon se move no nível de uma teoria do *mais-produto*” (idem).

Para ele [o socialismo utópico] a economia política, considerada por muitos como a fisiologia da riqueza, nada mais é que a prática organizada do roubo e da miséria; assim como a jurisprudência, condecorada pelos legistas com o nome de razão escrita, não é mais, aos seus olhos, que a compilação das rubricas do banditismo legal e oficial ou, em uma palavra, da propriedade. Consideradas em suas relações, estas duas pretensas ciências — a economia política e o direito — formam, no dizer do socialismo, a teoria completa da iniquidade e da discórdia. Passando a seguir da negação à afirmação, o socialismo opõe ao princípio da propriedade o princípio da associação e se fortalece ao recriar de alto a baixo a economia social, isto é, ao constituir um direito novo, uma nova política e instituições e costumes diametralmente opostos às formas antigas. (Proudhon, 2003, p. 90)¹⁹⁸

Do ângulo dessa autorrevisão dita hegeliana de seu programa de crítica da economia, Proudhon queria preservar o caráter da divisão privada do trabalho social produtor de mercadorias como fundamento da liberdade, igualdade e justiça. Em sua visão, esse estado garantiria que ninguém impusesse sua própria mercadoria a outro, de modo que compete ao comprador decidir sobre a utilidade dos produtos e a satisfação de suas carências. Dessa maneira, se a divisão privada do trabalho social fosse suprimida, seria igualmente liquidada a norma da liberdade recíproca subjacente ao comércio: “Subtraímos esta liberdade recíproca e a troca não é mais o exercício da solidariedade industrial: é espoliação. O comunismo, seja dito de passagem, jamais triunfará desta dificuldade.” (Proudhon, 2003, p. 132)¹⁹⁹

Para concluir esse esboço da crítica imanente proudhoniana da economia, é preciso mencionar a função que o dinheiro ocupa em sua concepção. Segundo Proudhon, o dinheiro desempenha um papel duplo. De um lado, em contraste com o tempo de trabalho, assumido como medida autossubsistente do valor, “o dinheiro é apenas a sua aritmética, e uma aritmética convencional.” (idem, p. 144) Mais substancialmente, de outro lado, o dinheiro representa para ele um dispositivo de tirania e distorção exercido sobre a produção mercantil e a liberdade nela fundada. Segundo a formulação de Rakowitz (2000, p. 74-5): “Enquanto o valor representava e havia de continuar

¹⁹⁸ A nota de comentário do tradutor sobre essa passagem é esclarecedora: “Note-se que, em substância, muitas das críticas levantadas por Proudhon à propriedade privada, bem como uma ‘ideia geral’ sobre a economia política por parte dos socialistas seus contemporâneos, encontra-se resumida neste parágrafo. Fiel ao seu particular método dialético, uma vez feita a crítica da propriedade do ponto de vista socialista, trata-se agora de saber o quanto de verdade reside na teoria da propriedade da economia política.” (Proudhon, 2003, p. 90, nota 6)

¹⁹⁹ As ideias tardias de Proudhon o colocariam numa filiação curiosa. Como notou de passagem Albert Hirschman (2002, p. 178), o “moderno argumento político a favor do capitalismo que é hoje associado a autores como Mises, Hayek e Milton Friedman foi originalmente apresentado por ninguém mais que Proudhon. Apesar de um crítico eloquente da instituição da propriedade privada [...], Proudhon também temia o enorme poder do Estado. E nos seus últimos escritos ele concebeu a ideia de opor a esse poder um poder ‘absolutista’ semelhante — aquele da propriedade privada”, desde que distribuída.

representando equivalência e igualdade, o dinheiro representa injustiça e desigualdade.” Dessa maneira, a crítica de Proudhon tencionava a abolição do privilégio injusto do dinheiro face ao valor-trabalho tal como se visou antes à deposição do poder soberano do rei sobre os súditos.²⁰⁰ É dessa perspectiva, finalmente, que Proudhon delineou sua proposta de criação de um banco popular que regularia a troca direta de mercadorias segundo o tempo de trabalho, eliminando com isso o dinheiro como atravessador parasitário das relações diretas entre produtores privados.²⁰¹

Esse é o ponto de chegada da crítica imanente da economia formulada por Proudhon. Ela resulta da transformação das categorias da circulação simples em produção simples de mercadorias, que institui o parâmetro normativo para a crítica da realidade dada. Nessa transformação, há três aspectos que me parecem relevantes do ponto de vista da *nova leitura*. Em primeiro lugar, naquele entendimento o valor já não é essência que *existe e aparece* no dinheiro, mas fundamento independente que deve ser realizado contra o dinheiro. (Isso indica que o suposto hegelianismo da autorrevisão proudhoniana não chegava à lógica da reflexão.) Desse modo, portanto, a substância da divisão privada do trabalho se volatiliza em norma da liberdade a ser expandida e realizada.

Voltada contra representações como a caracterizada acima, a tônica da crítica marxiana da ideologia recai sobre a inconsistência da representação que germina no socialismo ricardiano como um todo, pois inconsistente seria supor que as trocas seriam realizadas diretamente conforme seu valor-trabalho, que toda mercadoria fosse o seu próprio dinheiro, que cada mercadoria, em suma, contivesse sua medida de valor em si, isoladamente. Em *Para a crítica da economia política*, Marx dirigia sua crítica monetária à concepção do socialista ricardiano John Gray nos seguintes termos.

Uma vez que o tempo de trabalho é a medida imanente dos valores, qual a razão de outra medida externa ao seu lado? Por que o valor de troca se desenvolve em preço? Por que as mercadorias estimam o seu valor em uma mercadoria externa, que assim é transformada na existência adequada do valor de troca, em dinheiro?

²⁰⁰ William Clare Roberts (2016, p. 74, nota 75) lembrou que Marx amalgamava os socialistas ingleses e franceses sob a rubrica de “*money nonsense*”. Ainda segundo a descrição do autor, na concepção socialista corrente, subjazia a “todo o discurso sobre o mistério do dinheiro e o fetichismo do ouro a convicção de que o dinheiro era uma presença estranha na economia, obscurecendo tanto sua realidade boa e má. O dinheiro era considerado como obscurecimento do trabalho real dos trabalhadores, o qual criava toda a riqueza que era trocada, e como criação de um ‘esconderijo’ para a força e a fraude.” (idem, p. 74) Diferente dessa compreensão, Marx rejeitava “que a ‘boa’ realidade, supostamente obscurecida pelo dinheiro — a realidade do trabalho que cria toda a riqueza —, esteja realmente lá para ser descoberta.” (idem)

²⁰¹ Novamente, na síntese de Rakowitz (2000, p. 75-6): “Tão logo os produtores trocam seus produtos conforme a simples lei do valor tendo a hora-trabalho como unidade de valor, aquela exploração e repressão são impossíveis de acordo com a representação de Proudhon, efetivando-se o direito ao trabalho e garantindo a todo membro da sociedade uma fração ‘justa’ do produto social total.”

Esse era o problema que Gray tinha de resolver. Em vez de resolvê-lo, ele imagina que as mercadorias poderiam se relacionar umas com as outras de maneira imediata como produtos do trabalho social. Mas elas só podem se relacionar entre si como aquilo que elas são. As mercadorias são produtos imediatos de trabalhos independentes e separados que precisam se confirmar como trabalho social universal por meio da alienação no processo de troca privada, ou o trabalho na base da produção de mercadorias se torna trabalho social em primeiro lugar mediante a alienação multilateral dos trabalhos individuais. (MEW 13, p. 67)

A essa altura, já conhecemos as razões por que Marx identificou no dinheiro a consumação do trabalho abstrato como forma válida da síntese social. Ele continua sua crítica ao socialismo ricardiano:

Mas se Gray assume o tempo de trabalho contido nas mercadorias como *imediatamente social*, então ele o assume como tempo de trabalho comunitário ou tempo de trabalho de indivíduos diretamente associados. Assim, de fato, uma mercadoria específica, como ouro ou prata, não poderia se contrapor como encarnação do tempo universal de trabalho às outras mercadorias, o valor de troca não se transformaria em preço, mas o valor de uso também não se tornaria valor de troca, o produto não se tornaria mercadoria, e assim a fundação da produção burguesa mesma estaria suspensa. Mas essa não é de modo nenhum a opinião de Gray. *Os produtos devem ser produzidos como mercadorias, mas não devem ser trocados como mercadorias.* (MEW 13, p. 67-8)

Essa crítica de Marx à inconsistência da representação econômica visava atingir o coração da aliança entre ricardianismo de esquerda e socialismo francês e sua política de exaltação da produção privada como quintessência da liberdade moderna face à suposta deturpação monetária. Na compreensão de Marx, tudo se passa como se para o socialismo corrente a realidade social fosse um estado de coisas substancialmente racional, sendo necessário apenas desbastá-lo de suas distorções e desvios. Como vimos, a inconsistência de fundo em tal visão é exposta precisamente na análise da forma-valor, que pretende ter demonstrado, como argumentaram minuciosamente Behrens (1993, p. 165-190), Heinrich (2006, 196-251) e Rakowitz (2000, p. 277, nota 32) na seara aberta por Backhaus e Reichelt, que o valor como tempo de trabalho socialmente necessário não é mensurável em si, isto é, que sua grandeza não pode ser determinada suficientemente nesse nível de significação, requerendo-se por isso o dinheiro (e outras determinações vinculadas) como apresentação válida da medida.

Como o preço não é igual ao valor, o elemento determinante do valor — o tempo de trabalho — não pode ser o elemento no qual os preços são expressos, porque o tempo de trabalho teria de se expressar simultaneamente como o determinante e o não determinante, como o igual e o desigual a si mesmo. Porque só existe

idealmente como medida do valor, o tempo de trabalho não pode servir como matéria da comparação dos preços. (Ao mesmo tempo, aqui se torna claro como e por que a relação de valor adquire no dinheiro uma existência material e separada. A ser ulteriormente desenvolvido.) (Marx, 2011, p. 90)

À luz de passagens como essa dos *Grundrisse*, a hipótese de Backhaus segundo a qual a análise da forma-valor contém um elemento de crítica da ideologia parece justificada. Ela se reforça ao compararmos a estrutura dos *Grundrisse* com aquela que se consagraria n’*O capital*, se é que se pode falar propriamente em estrutura no caso daqueles manuscritos. No primeiro texto, no capítulo sobre o dinheiro, a crítica ao campo dos socialistas ricardianos e franceses antecede às reflexões sobre a “gênese e essência” do dinheiro — daí Marx terminar a seção remetendo a algo a ser “ulteriormente desenvolvido”. N’*O capital*, a ordem não é apenas invertida, mas, cerrando-se na apresentação lógica imanente, deixa à margem o engajamento polêmico com aquela corrente, o qual fica pressuposto. A ideologia específica que é criticada na análise da forma-valor, portanto, é aquela que via o reino da liberdade contido na substância implícita da realidade (valor-trabalho), mas que seria restrita e distorcida em sua forma atual (dinheiro). Em verdade, levada às últimas consequências, desde suas primeiras formulações, a crítica marxiana tematiza a unidade reflexiva de substância e forma como um todo, razão pela qual, já em *Miséria da filosofia*, portanto sem ter ainda desenvolvido a análise da forma de maneira satisfatória, Marx (MEW 4, p. 84) intuía ainda assim sua alma prática: “Assim, o valor medido pelo tempo de trabalho é, necessariamente, a fórmula da escravidão moderna, e não a ‘teoria revolucionária’ da emancipação do proletariado, como afirma o senhor Proudhon.” Isso nos conduz diretamente ao segundo aspecto da crítica da ideologia, cujo sentido é político.

Nos *Grundrisse*, Marx submeteu a um teste teórico a proposta proudhoniana de criação de um banco popular, vinculado à emissão de certificados de hora-trabalho, o qual eliminaria os atravessadores e implementaria uma economia de troca direta de mercadorias. Nesse contexto, convém trazer à tona pelo menos uma consequência do teste marxiano, qual seja: o despotismo pressuposto naquela representação.

Nesse experimento teórico, o banco precisaria se arvorar em “comprador universal” (Marx, 2011, p. 102) de todas as mercadorias para instruir as trocas conforme o valor-trabalho, o que o converte igualmente no “vendedor universal” (idem, p. 103) — ele se torna o “proprietário das mercadorias, no mesmo sentido em que o é qualquer outro comerciante.” (idem) Dessa maneira, cabe a ele a função de nivelar a distribuição dos

meios de produção e as condições sociais dos trabalhos privados, a fim de que o tempo de trabalho médio fosse vinculativo na escala da sociedade e o banco pudesse autenticar o valor-trabalho incorporado às mercadorias produzidas. Para garantir a efetivação da norma do valor-trabalho, o banco “teria de determinar as quantidades de tempo de trabalho que deveriam ser utilizadas nos diferentes ramos de produção.” (idem, p. 104) Quando Marx inclui na reflexão do experimento a troca, “mais relevante”, do “trabalho por mercadorias” (idem), então tem-se a seguinte alternativa como resultado do teste teórico.

Os trabalhadores não venderiam seu trabalho ao banco, mas obteriam o valor de troca pela totalidade do produto de seu trabalho, etc. Visto precisamente, então, o banco seria não somente o comprador e vendedor universal, mas também o produtor universal. Na verdade, o banco seria ou o governo despótico da produção e administrador da distribuição, ou seria na verdade nada mais do que um conselho que cuidaria dos livros e da contabilidade da sociedade trabalhando em comunidade. (idem)

Na segunda alternativa, não faz sentido falar em produção de mercadorias, pois a produção privada teria sido eliminada. Na primeira, o banco exerceria uma função autoritária sobre os membros da divisão privada do trabalho, o que suprimiria as condições que os socialistas ricardianos consideravam o fundamento da liberdade social. Neste caso, o banco seria “instrumento executivo e de planejamento de um poder estatal totalitário”. (Brentel, 1989, p. 231) Na segunda alternativa, a própria categoria do valor-trabalho teria sido suprimida, e em seu lugar haveria de se constituir um modo de produção dependente do “consenso social como um todo sobre as carências, utilidades e o tempo de dispêndio de trabalho necessário para tanto”, modo tal que por isso “já não pode se apoiar sobre a harmonia violenta do trabalho *posto* como igual.” (idem, p. 231-2) Corolário da crítica de Marx, a igualdade de que se partira com o valor-trabalho desliza em não liberdade: “A economia do tempo como sistema absoluto da coerção” (idem, p. 232). Ao fim e ao cabo, Marx (MEW 4, p. 105) investia contra a crítica normativa imanente elaborada pelo socialismo francês, pois julgava impossível “pretender reconstruir a sociedade sobre uma base que é ela mesma apenas a sombra embelezada desta sociedade.” É verdade que Marx considerava que “se não encontrássemos veladas na sociedade, tal como ela é, as condições materiais de produção e as correspondentes relações de intercâmbio para uma sociedade sem classes, todas as tentativas para explodi-

la seriam quixotadas” (Marx, 2011, p. 107), mas é discutível se para ele essas condições concernem a normas subjacentes a serem efetivadas.²⁰²

Por esse motivo, tendo em mente o valor positivo da normatividade na estrutura da crítica imanente ricardiana de esquerda em sentido lato, incluindo suas supostas variações contemporâneas, Heinrich (2006, p. 379) escreveu que “Marx não tencionou nenhuma crítica *imane*nte da sociedade burguesa.” Com base no que vimos, a afirmação de Heinrich é coerente, mas caberia perguntar se a crítica imanente se esgota no *telos* positivo da realização da norma, ainda que transformada ou expandida. À primeira vista, Heinrich só enxerga essa possibilidade. Já para Backhaus, em ensaio tardio, a crítica de Marx é considerada imanente, mas não normativa no sentido acima examinado: “A *descrição* do fático, do dado, *implica* sua crítica”, embora “tal crítica não exige quaisquer padrões de medida normativos”, visto que “seu objeto são sobretudo ‘categorias’”, cuja crítica garante acesso a uma “realidade *sui generis*” (Backhaus, 1997, p. 409). Em linha semelhante, Reichelt havia escrito que o

utopismo real de modo algum deve ser procurado em Marx, mas ele passa essa acusação adiante, para o socialismo burguês, repetindo, por assim dizer, a crítica hegeliana do conceito kantiano do dever ser e mostrando o que constitui a essência da utopia: a má infinitude de uma prática que, na tentativa de realizar as suas representações, desde sempre já estabelece junto com ela a impossibilidade de realizá-las. (Reichelt, 2013a, p. 245, trad. modificada)

Para ele, segundo Reichelt, a “utopia é parte do mundo que ela procura modificar”²⁰³, afirmação que é endossada por passagem forte dos *Grundrisse* na qual

²⁰² Algo dessa perspectiva foi esclarecida por Postone (2003, p. 90): somente afixando o gume da crítica na contradição entre o existente e a abertura de um horizonte de *possibilidade* é que “a crítica pode evitar ser positiva”, que ele define como um tipo que “critica o que é com base no que também é e, portanto, não aponta de fato para além da totalidade existente.” Ele contrasta essa modalidade de crítica com a “crítica adequada, negativa”, que não é exercida com base no que é, mas com base no que poderia ser, como um potencial imanente à sociedade existente.

²⁰³ Em sua reconstrução do que ele denomina marxismo tradicional, Postone (2003, p. 66) observou que a “crítica normativa e histórica baseada no ‘trabalho’ é assim positiva por natureza; seu ponto de vista é uma estrutura do trabalho já existente e a classe que a desempenha.” A estrutura não se altera de maneira relevante quando a concebemos em termos de valores normativos. Muitos anos depois, Rahel Jaeggi (2008; 2014, p. 263ss) distinguiu entre crítica interna (realização das normas) e crítica imanente (crítica transformativa das normas). Não podemos senão mencionar essas discussões. Para uma avaliação concisa do assunto e uma anticrítica às objeções da autora a Habermas, cf. Luiz Repa (2016). Explorando e desenvolvendo, no caso de Adorno, a distinção sugerida por Postone, Fleck (2016) distinguiu entre crítica imanente positiva (adesão a valores subjacentes), crítica imanente instrumental (adesão provisória a normas para fins de crítica e aproximação) e crítica imanente negativa (adesão às possibilidades objetivas abertas, e não a princípios dados). Para ele, o procedimento adorniano combina as duas últimas formas de crítica, mas não a primeira. Recentemente, Luiz Philipe de Caux (2021) realizou um minucioso estudo sobre o conceito de crítica imanente na tradição da teoria crítica. No que se refere a Adorno, sua conclusão,

Marx desanxa os socialistas que pretendiam realizar os ideais de liberdade e igualdade pressupostos na sociedade burguesa:

O que distingue esses senhores dos apologistas burgueses é, de um lado, o sentimento das contradições que o sistema encerra; de outro, o utopismo, não compreender a diferença necessária entre a figura real e a ideal da sociedade burguesa e, conseqüentemente, pretender assumir o empreendimento supérfluo de querer realizar novamente a própria expressão ideal, expressão que de fato nada mais é do que a fotografia dessa realidade. (Marx, 2011, p. 191, trad. modificada)

Em terceiro e último lugar, por meio da análise da forma-valor e do conceito de capital, considera-se possível explicar a ideologia não como mero erro categorial, mas como mistificação condicionada antes de tudo pela experiência imediata dos agentes no âmbito da circulação simples. Agindo de fato nesse contexto, que demarca o espaço para a escolha discricionária de produtos e para a formação situada do estofamento motivacional das ações, certas funções ou determinidades formais da circulação são pressupostas para que as ações possam se consumir com êxito. Tais funções adquirem, por isso, no processo de troca, a aparência de formas naturais. Nesse domínio, de certa maneira empurrando a apresentação marxiana adiante, Reichelt (2013a, p. 100) considera que a análise genética das formas de aparecimento na circulação simples permite “retraçar o processo de constituição do sujeito burguês sob a forma da exposição dialética das categorias.” Com isso, ele supõe indicar nada menos que elementos da constituição do sujeito moderno. Mas a relação entre a constituição do sujeito e a circulação, não tão desenvolvida por ele nem por Backhaus, é algo mais explícita em Brentel, que então reconecta no mesmo complexo ideologia e crítica da noção de produção simples de mercadorias:

A base real dessa aparência ideal [*idealen Scheines*] é dada com o “varejo”, com a troca de equivalentes na compra e venda cotidianas. Com esta, aos sujeitos do intercâmbio burguês, está sempre presente uma base prática e evidente de experiência para a consistência das ideologias de uma produção simples de mercadorias. Com o intercâmbio sob forma legal de tais atos de circulação, são fundamentalmente constituídas e reproduzidas orientações normativas dos agentes da circulação, as quais então parecem tornar possível em primeiro lugar, do ponto de vista da constituição do sujeito, a atividade econômica como dimensionamento da ação e da expectativa de comportamento que deve ser sempre pressuposta: o reconhecimento recíproco como iguais, como proprietários de mercadorias e sujeitos de direito, e a transação legalmente correta de compras e vendas pelo reconhecimento de preços e sua realização nas somas

diferente da de Fleck, é que há também momentos de uso positivo em sua obra, o que o leva a propor a existência de um “duplo Adorno” (idem, p. 393-414).

correspondentes de dinheiro põem e pressupõem a configuração da autoconsciência moderna e da autoconsciência do sujeito. (Brentel, 1989, p. 224-5)

Aqui, a ilusão socialmente necessária consiste na pressuposição da norma da equivalência segundo o valor-trabalho, a qual dobra-se por sua vez na experiência subjetiva e engendra a imagem de que os nexos sociais no mercado seriam constituídos por conteúdos valorativos mais ou menos institucionalizados e rotinizados. Para evitar equívocos, todavia, deve-se observar que o fato de que esse fundamento específico de teoria da ação seja, para a *nova leitura*, uma ilusão não significa que os sujeitos não interpretem suas ações e que suas motivações sejam simplesmente ditadas por um imperativo sistêmico qualquer. Algo da experiência que transcorre no mercado segundo a qual nenhum indivíduo é obrigado a produzir e vender este ou aquele produto em particular, que ao comprador compete, por razões utilitárias ou morais em dadas situações, a decisão de adquirir esta ou aquela mercadoria, deste ou daquele produtor, etc. — algo dessa experiência não é simplesmente liquidado. No limite e sob certas condições, do ponto de vista abrangente da análise das categorias da circulação, portadores livres de força de trabalho no mercado podem regular moralmente e com grau de êxito variável, de modo individual ou coletivo, a venda dessa sua mercadoria.²⁰⁴ Ocorre que, na teoria do valor como teoria social, o objeto é de outra ordem, e neste caso o que é relevante é a crítica das categorias de constituição da experiência relativamente à liberdade e à igualdade dos sujeitos no mercado.

No capítulo anterior, quando consideramos a forma monetária da circulação do capital, matéria do segundo livro d’*O capital*, argumentamos que a determinação do sujeito automático como aparência e ilusão, depois do desenvolvimento do conceito de capital, não eliminava seu caráter fenomênico típico da circulação simples. A razão para isso é que a circulação do capital não pode deixar de passar à superfície da circulação simples, em que o dinheiro se apresenta no mercado não como valor acrescido, mas como dinheiro *absolutamente simples*. Nesse contexto, dissemos, o capitalista vai às compras como qualquer portador de mercadoria força de trabalho.

²⁰⁴ Na boa explicação de Heinrich (2012, p. 27): “As pessoas que agem, contudo, não são simplesmente marionetes dependuradas em fios invisíveis. É sua decisão livre em quais contratos elas entram, com que elas gastam seu dinheiro, as áreas nas quais querem investir seu capital, como elas enxergam suas estratégias de produção, etc. Entretanto, em todas essas decisões, elas estão atadas a determinados imperativos: como possuidores de mercadorias que querem trocar suas mercadorias, precisam relacioná-las a dinheiro, com o que promovem, inversamente, o poder coisal do dinheiro e garantem que aquele que tem dinheiro possa usar esse poder.”

No assim chamado comércio a varejo, no intercâmbio cotidiano da vida burguesa, como se dá diretamente entre produtores e consumidores, no pequeno comércio, no qual a finalidade é, de um lado, a troca de mercadoria por dinheiro e, de outro, a troca de dinheiro por mercadoria para a satisfação de necessidades individuais — é somente nesse movimento, que transcorre na superfície do mundo burguês, que o movimento dos valores de troca, sua circulação, se realiza de maneira pura. Um trabalhador que compra um pão e um milionário que faz o mesmo aparecem nesse ato só como simples compradores, do mesmo modo que o comerciante aparece frente a eles apenas como vendedor. Todas as outras determinações estão aqui extintas. O *conteúdo* de suas compras, bem como o seu *volume*, aparece completamente indiferente diante dessas determinações formais. (Marx, 2011, p. 193, trad. modificada)

Portanto, na ilusão de varejo, por assim dizer, “a aparência da circulação *tem* realidade fática” (Brentel, 1989, p. 225). Considerado juntamente com o problema dos conteúdos hermenêuticos da ação, esse tema remete ao conceito de abstração real em Sohn-Rethel, que examinamos na primeira parte deste trabalho. Naquele contexto, sublinhou-se que a realidade da abstração se devia à ação da troca (engendrando para o autor a dimensão transcendental da forma), e não ao seu conteúdo, o qual constitui sempre o estofamento motivacional da ação no interior da circulação. No entanto, enquanto Marx havia analisado a forma-valor para negar as premissas da teoria clássica do valor-trabalho, Sohn-Rethel pretendeu derivar empiricamente a validade transcendental das categorias da economia e do pensamento. Dessa maneira, não apenas os aspectos da análise crítica da forma-valor realizada por Marx “são transformados por Sohn-Rethel em fundação empírica de teoria da ação para uma *teoria* materialista do conhecimento” (Engster, 2018, p. 294), mas, de acordo com essa perspectiva, o essencial da abstração real e, por conseguinte, da constituição do sujeito já teria sido dito na antediluviana troca simples. Em Marx, contudo, a abstração só é deduzida em sua objetividade no nível da reprodução, da unidade da circulação simples e do capital, razão pela qual o transcendental, ou o princípio de troca, adquire a determinação de ilusão constitutiva.

Para a *nova leitura*, a meu ver, a diferenciação entre ambas as abordagens é relevante porque ela conceberia de outro modo a unidade entre sujeito moderno e capitalismo. Em ensaio de 1974 intitulado “Sobre o conceito de ciência em Karl Marx”, Reichelt rearticulou os temas do fetichismo e da ideologia segundo o padrão maduro do conceito marxiano de capital, redimensionando o vínculo entre abstração real e ideologia com mais precisão e sem assentá-la nas antigas premissas historicistas.

Por isso, o “Capital” de Marx deve ser lido sob um duplo aspecto. De um lado, ele é uma apresentação do conceito geral do capital, o desenvolvimento dialético das categorias centrais, e essa apresentação tem validade enquanto o objeto apresentado nessa forma continuar existindo. Mas então esse “Capital” é uma *fenomenologia das restrições ao conhecimento* que estão ancoradas na estrutura da reprodução, tendo-se endurecido na consciência burguesa. (Reichelt, 1974, p. 40, grifo meu)

Aqui talvez a noção mais importante da interpretação do conceito de ideologia no contexto da teoria do valor em sentido amplo. Como “fenomenologia das restrições ao conhecimento”, a crítica da economia supõe que as formas que o valor assume em seu movimento possuem também aspectos ideológicos, que significam assim obstáculos à apreensão da reprodução social como um todo e de sua natureza em particular. É necessário enfatizar a ideia de que as restrições são fenomenológicas, o que implica que as formas do valor, por meio das quais a reprodução da sociedade se dá e a essência aparece, *precisamente ao aparecerem*, obstam o conhecimento cotidiano de seus conteúdos. Dessa maneira, o sistema teórico da economia política, cujas categorias Marx pretendeu expor criticamente²⁰⁵, dispõe-se como a organização das representações no interior daquelas restrições. Aqui, as formas de consciência, ainda quando assumem graus elevados de elaboração científica, aparecem ao mesmo tempo como formas da opacidade social.

Tal opacidade, por sua vez, reconectaria as formas do valor e o conceito de totalidade. Na visão de Reichelt (1974, p. 35): “Totalidade, portanto, não significa senão totalidade de formas de aparecimento, que, em sua determinidade, devem ser deduzidas de uma inversão central, nomeadamente, da economia política.” Se é assim, a crítica da economia já não pode tomar os conceitos econômicos (e, com eles, os discursos legitimadores) por seu valor de face, mas é preciso inquiri-los em sua vida interna, no plano de uma teoria da constituição. Com essa modulação, entretanto, a crítica da ideologia, não desaparecendo, requer um procedimento teórico analiticamente distinto. Tal procedimento parece ter sido intuído por Adorno em uma das aulas que ministrou no curso *Filosofia e sociologia* (1960):

Se precisamos seriamente da expressão “ideologia”, se ela não é mera *façon de parler*, então isso significa que toda uma determinada teoria da totalidade da

²⁰⁵ Referindo-se a *O capital*, Marx (MEW 29, p. 550) escreveu a Lassalle o seguinte: “O trabalho do qual aqui se trata é antes de tudo a *crítica das categorias econômicas* ou, *if you like*, o sistema da economia burguesa apresentado criticamente. Ele é ao mesmo tempo apresentação do sistema e, por meio da apresentação, sua crítica.”

sociedade está por trás dela, e falar de ideologia é em geral legítimo apenas quando uma tal teoria bem desenvolvida está por trás dela. Quando não é o caso, parece-me que o conceito de ideologia em geral não é nada além de mera tagarelice (Adorno, 2011, p. 148).

Seguindo intuições de seu professor, Reichelt sublinhava a indissociabilidade entre análise das formas de aparecimento, totalidade social e ideologia. Considerando-se então a sugestão de Backhaus de que a análise marxiana da forma-valor funda sua crítica da ideologia, propusemos que os pontos de conexão entre ambas se deixam ver nos três aspectos acima analisados: inconsistência teórica da hipótese de exterioridade entre valor-trabalho e forma-valor, em resultado da qual o primeiro se volatiliza em fundamento normativo do socialismo; o caráter político autoritário pressuposto na realização da norma; e, finalmente, o tema da constituição do sujeito burguês e sua consciência opaca. Antes de concluirmos, porém, eu gostaria de chamar atenção a duas questões que se levantam nesse quadro.

Em primeiro lugar, se entende-se i) crítica da ideologia como o procedimento em que uma norma é comparada ao estado a que ela pretende corresponder, e se supõe-se que ii) a não correspondência visa à realização (ainda que expandida) da norma, e se assume-se por fim que iii) tal tipo de crítica constituiria o cerne da teoria crítica frankfurtiana (pelo menos, no nosso caso, a de Adorno), então se impõe a pergunta: *é a teoria crítica um socialismo francês?*

Em sua detalhada pesquisa sobre o lugar e o sentido da crítica da economia política no pensamento de Adorno, Dirk Braunstein (2011, p. 376-87) enfatizou que para o frankfurtiano, diferentemente de Marx, a abolição da troca de equivalentes era o mesmo que sua realização. Com efeito, na *Dialética negativa*, Adorno escreveu o seguinte:

Se simplesmente se anulasse a categoria de medida da comparabilidade, então no lugar da racionalidade, que reside de fato ideologicamente, mas também como promessa, no princípio de troca, apareceriam a apropriação imediata, a violência e, hoje, o privilégio nu e cru dos monopólios e das cliques. A crítica ao princípio de troca como princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca. (AGS 6, p. 151)

Embora Braunstein (2011, p. 381-2) interprete, a meu ver corretamente, que Adorno não “visa, com a troca justa, uma norma da ação a ser seguida”, pretendendo antes designar a “pressuposição para se poder superar a injustiça e a coerção da identidade”, ele não discute o seu teor à luz da história do problema e por isso o subestima,

dando-se por satisfeito com a menção à frase adorniana. A dificuldade reside em que a terminologia empregada por Adorno sugere um alto grau de concretude normativa, vinculada à noção de equivalência como promessa. No essencial, portanto, a ideia da transcendência da troca por meio de sua realização parece estar próxima ao sentido da primeira crítica imanente elaborada por Proudhon. O fato de a crítica imanente proudhoniana ser uma crítica que projeta imagens — o banco popular é a imagem por excelência da sociedade emancipada — sem dúvida a diferencia da perspectiva de Adorno.²⁰⁶ Mas essa diferença não parece concernir à estrutura do procedimento crítico, pelo menos em passagens como a citada acima.²⁰⁷ Ainda que se considerasse aquela estrutura de crítica como a correta, seria preciso antes de tudo reconhecer e oferecer contra-argumentos às objeções levantadas por Marx.

A segunda questão que convém mencionar, e com ela encerramos este capítulo, diz respeito à possível fecundidade contemporânea de um programa de investigação sobre a crítica da ideologia baseado na análise da forma-valor. Nos últimos anos, no interesse de uma teoria crítica, uma abordagem nessa direção foi proposta por Beverley Best (2015, p. 101), que a denominou *value theory of ideology*, uma “reformulação da crítica da ideologia do ponto de vista da teoria da forma-valor de Marx.” No ensaio, ela propõe uma distinção entre dois sentidos ou conceitos de ideologia: de um lado, um conceito crítico; de outro, um conceito neutro.

Alinhando sua contribuição ao primeiro, Best sugere que a formulação crítica da ideologia consiste em uma “particular economia perceptual” como “dimensão espontânea e orgânica do modo capitalista de produção e, portanto, historicamente específica a ele” (idem, p. 105). Já a formulação neutra compreende a ideologia como a “modalidade por meio da qual sujeitos fazem coesão em um grupo social mais abrangente, coletividade ou bloco histórico” (idem), no sentido da construção de visões de mundo, imagens e quadros culturais por meio dos quais os agentes atribuem sentido à existência social e nela

²⁰⁶ A crítica de Marx ao Banco do Povo poderia ser encarada como modelo de um materialismo sem imagens, pois ela mostra como a tentativa de definir e realizar o conteúdo de uma sociedade emancipada na sociedade atual reverte seu sentido original.

²⁰⁷ Alex Demirović colocou a questão às claras: “Pode, portanto, o objetivo da emancipação residir precisamente no fato de a sociedade ser determinada completamente e dessa vez corretamente, isto é, de modo racional, a partir da troca e da identidade?” (Demirović, 2020, p. 101) Em sua leitura, Adorno segue a seguinte estratégia: “a própria lógica da igualdade poderia se tornar o objeto da crítica. Esta a estratégia de Marx que Adorno segue sem no entanto abrir mão da igualdade.” (idem, p. 102) A partir disso, a resposta de Demirović ensaia um instrutivo deslocamento temático em direção à significação da lógica dialética em Adorno e às transformações a que ela submete os conceitos e antinomias. No entanto, não se dá meia-volta, permanecendo em aberto a questão de qual seria a promessa inscrita na medida da comparabilidade do valor.

atuam.²⁰⁸ No primeiro sentido, a ideologia se refere às formas espontâneas que o capital assume de acordo com a sua lógica interna, a qual tem por isso um campo de validade histórico restrito e superável. No segundo sentido, a ideologia é concebida como uma “modalidade *trans-histórica* da formação social ou do sujeito.” (idem)

De partida, o que interessa reter dessa distinção é que ambos os conceitos de ideologia articulam objetos de referência diversos. Enquanto a ideologia no primeiro sentido tem um caráter formal-sistemático, vinculado ao modo de produção capitalista, o segundo designa processos sociais históricos mais ou menos contingentes ou conjunturais de formação cultural de sujeitos sociais.²⁰⁹ Por consequência, à guisa de ilustração, o conceito crítico de ideologia “não pode abordar diretamente a ‘ideologia’ da supremacia branca” nem a “‘ideologia’ da superioridade masculina sobre as mulheres” (idem p. 116). Mas porque as formas do valor fornecem a matéria-prima (idem, p. 120) perceptual e sistemática do modo de produção, deve-se esperar a possibilidade de conexão entre os dois lados — agora, contudo, sem a expectativa de se encontrar entre eles um nexos dedutivo ou sistemático. Com base nessa articulação diferenciada, seria possível determinar por que certas ideologias no sentido neutro favorecem ou obstam a reprodução capitalista sem serem, em seu conteúdo específico, formas do valor.²¹⁰

Mas onde exatamente se verificaria essa crítica da ideologia fundada na teoria das formas do valor? Para Best, exemplarmente e numa formulação superlativa, no terceiro livro d’*O capital*, considerado, “em sua integralidade, um livro sobre ideologia.” (idem, p. 124) O principal argumento para tanto pode ser resumido na relação entre lucro e mais-valor, que aqui apenas esquematizo no que interessa ao tema. Segundo Marx (MEGA² II.15, p. 50), o “lucro é uma forma transformada do mais-valor, uma forma na qual sua origem e o segredo de sua existência estão ocultos e extintos. Na verdade, o lucro é a

²⁰⁸ No álbum de família que surge dessa tipologia, o conceito crítico de ideologia compreende, a despeito das diferenças, Marx, Lukács e a teoria crítica frankfurtiana. Do lado do conceito neutro, autores como Althusser, Slavoj Žižek e Stuart Hall.

²⁰⁹ Um exemplo paradigmático para Best é o estudo de Stuart Hall sobre o tatcherismo na Inglaterra, em que o sociólogo procurou esquadrihar o conteúdo dessa ideologia, a formação subjetiva dos agentes, a gramática das lutas e modos de organização que se constituem naquele contexto. A distinção supõe também um ônus epistemológico diferente. Enquanto para o conceito crítico de ideologia importa ajuizar a sistematicidade e o valor de verdade das representações, para o segundo esta é uma tarefa menos relevante. O núcleo que Best localiza na formulação neutra de ideologia, Adorno o enxerga nas sociologias do conhecimento, que ele contrastava com a perspectiva de Marx: “Enquanto a sociologia do conhecimento, abrandando a diferença entre consciência falsa e correta, comporta-se como se ela fosse um progresso no sentido da objetividade científica, por meio desse abrandamento ela retrocedeu a quem do conceito de ciência compreendido de maneira inteiramente objetiva por Marx.” (AGS 8, p. 560)

²¹⁰ A meu ver, essa chave abre caminho para um programa fértil de articulação entre lógica da reflexão e pesquisa social no interesse da crítica da sociedade. Isso valerá para o conceito de dominação, que tento explicitar na seção seguinte.

forma de aparecimento do mais-valor”. Na frase, surpreendentemente, a forma de aparecimento coincide com a forma da opacidade. Na interpretação de Best, deveríamos traduzir forma de aparecimento por ideologia e mistificação. Com a ocultação do vínculo entre excedente de valor e exploração do trabalho, o lucro se reduz a ganho indistinto e indeterminado, de modo que a “situação produz um aprofundamento da aparência ideológica da autonomia do lucro como uma categoria da atividade capitalista”, engendrando — o que é essencial para nosso contexto — “um obstáculo conceitual crescente ao estabelecimento da categoria de mais-valor na consciência generalizada”: a “categoria de mais-valor e sua função, já virtualmente invisíveis, recuam mais profundamente aos recessos da imaginação popular.” (Best, 2015, p. 127) Sublinhe-se, pois, o movimento: *a forma de aparecimento do valor opera como obstáculo à consciência de sua essência*. Esses obstáculos, por sua vez, deveriam ser lidos pela lente da caracterização do terceiro livro feita por Marx.

As configurações do capital, tal como nós as desenvolvemos nesse livro, aproximam-se aos poucos da forma em que elas aparecem na superfície da sociedade burguesa, na ação dos diferentes capitais entre si, na concorrência e na consciência comum dos próprios agentes da produção. (MEGA² II.15, p. 30)

Quando consideramos não apenas o lucro, mas a repartição do produto total em rendas, chegando finalmente à teoria dos fatores de produção — capital (lucro), terra (renda fundiária) e trabalho (salário) —, então acedemos àquilo que Rosa Luxemburgo (2017, p. 25) chamou o “palco oficial da sociedade”. Aqui se encena o teatro de sombras da sociedade capitalista, em que tudo aparece invertido: batizada de “fórmula trinitária” no final do terceiro livro d’*O capital*, a teoria econômica dos fatores de produção projeta e inverte as formas de aparecimento em fundamento de acordo com uma representação pluralista da estrutura social, a cada parte cabendo seu quinhão e de cujo estudo se ocupariam as teorias da distribuição, seja do ponto de vista econômico ou da justiça.

Na concorrência, portanto, tudo aparece [erscheint] de maneira invertida. A[s] figura[s] acabada[s] das relações econômicas, tal como se mostra[m] na superfície, em sua existência real e, portanto, também nas representações por meio das quais os portadores e agentes dessas relações procuram obter consciência delas, são muito diferentes, na verdade invertidas e opostas a sua figura nuclear [Kerngestalt] interna e essencial, não obstante oculta, e ao conceito que lhe corresponde. (MEGA² II.15, p. 207)

A abordagem da análise marxiana como implicando a exposição de uma “economia perceptual do capital” (Best, 2015, p. 104) ainda não colheu todos os seus frutos. Mais recentemente, em seu *Marx e a crítica do modo de representação capitalista* (2019), Jorge Grespan ofereceu o que me parece ser o estudo mais sistemático sobre essa temática na crítica marxiana. Embora ele nem sempre associe terminologicamente as formas de representação à ideologia, a ideia de que nessa dimensão da crítica “encontre-se uma chave para penetrar o modo pelo qual o capital engendra as formas que tornam os agentes econômicos até certo ponto conscientes do que fazem e, assim, capazes de reproduzir com eficácia o sistema em que vivem” (Grespan, 2019, p. 9), essa ideia me parece consistente com as linhas programáticas destacadas aqui.²¹¹

Ora, mas se as formas do valor aparecem por si mesmas como obstáculos perceptuais e cognitivos à apreensão de seu conteúdo, então o que Best propõe é desenvolver, sem no entanto o reconhecer, a intuição de Reichelt de 1974 segundo a qual o conceito marxiano de capital contém uma *fenomenologia das restrições ao conhecimento*.²¹² Como vimos, essa era exatamente sua tese. Porque as restrições se vinculam, por sua vez, à sugestão de Backhaus de ver na análise da forma-valor a fundação da crítica marxiana da ideologia, então podemos notar o entrecimento de fios que poderiam compor um programa que articulasse crítica da economia e crítica da ideologia, com o que, delimitando-se seus sentidos crítico e neutro — este um dos méritos e a novidade da contribuição de Best —, seria possível mobilizar diferenciadamente as duas abordagens sem sobreposição nem redução de uma à outra.

Pelas razões apresentadas, o sentido crítico de ideologia parece justificar outro procedimento teórico e metodológico, dado que as formas que ele tem por objeto se encontram em registro analítico diferente daquele de formações subjetivas mais contingentes. Mas, como Adorno (2011, p. 148) ensinava, sem uma “determinada teoria da totalidade da sociedade”, o “conceito de ideologia em geral não é nada além de mera tagarelice.” Como argumentamos, essa perspectiva reaparece em Reichelt (1974, p. 35), que considerava a totalidade como “totalidade de formas de aparecimento.” É preciso ter

²¹¹ A instigante leitura de Grespan (2019, p. 9-10), consistente com a de Best (a grande relevância do livro três para ambos não é casual), é explicitada na formulação subsequente: “De fato, ao redigir *O capital*, Marx chega a falar de um ‘modo de representação capitalista’, em flagrante correspondência com o ‘modo de produção capitalista’, limitando o nível de consciência que os agentes podem e devem ter e delineando a forma pela qual ‘algo real’ é ‘representado realmente’. [...] trata-se de uma inversão que, antes mesmo de ser percebida, é operada pelo ‘modo de produção’ do capital em um âmbito da sociabilidade de que não se tem consciência.”

²¹² No segundo tomo de seu *Marx: lógica e política*, Fausto (1987, p. 150) generalizará o diagnóstico no juízo de que a “dialética é de certo modo fenomenologia da obscuridade.”

em mente que essa abordagem da teoria de Marx nem sempre transparece em seus textos, tendo sido franqueada mais explicitamente pela formulação de Adorno, por exemplo em “Sobre a lógica das ciências sociais”, que julgava seguir o Marx maduro em que a dedução das ideologias procede de “leis estruturais como o caráter de fetiche da mercadoria.” (AGS 8, p. 560) Ao mesmo tempo, o fato de que ele rejeitava a vinculação marxista, então corrente, entre as leis estruturais e as ideologias conforme o teorema base-superestrutura aponta para uma articulação sem que ambos os níveis de significação simplesmente coincidam em todas as suas determinidades e objetos de referência. Isso quer dizer que uma crítica das formas não diz tudo sobre as ideologias, seus conteúdos singulares e as circunstâncias que as engendram e conformam em cada contexto.

Portanto, aquela relação de dependência entre crítica da economia e ideologia não pode significar que a crítica que Best denominou “neutra”, e que Adorno (AGS 8, p. 560) associava à sociologia do conhecimento, precisasse a todo momento mostrar suas cartas no primeiro sentido crítico-sistemático. Se fosse assim, parte relevante da análise social nunca se realizaria, e a crítica do presente histórico seria deixada para as calendas. Este é o ponto, aliás, em que a *nova leitura* frankfurtiana não avançou além de seus professores. Afinal de contas, Adorno (mas, claro, também Horkheimer e Marcuse), nunca se limitou a um ou outro tipo de crítica, como atestam suas inúmeras análises materiais, cujo interesse continua vivo. Desse ponto de vista, a falta de clareza dos frankfurtianos acerca das categorias da teoria do valor, da qual se queixavam Backhaus e Reichelt, não designa apenas lugares vazios e fundações frágeis, mas indica um deslocamento do interesse à análise do existente — precisamente o que não tem lugar nos trabalhos de Backhaus e Reichelt.²¹³ No entanto, a meu ver, seria igualmente infértil permanecer nessa

²¹³ Decerto não foi infundado nem improdutivo tomar a teoria crítica frankfurtiana, especialmente na versão de Adorno, como programa de pesquisa, o que Backhaus (2006, p. 11) anunciou aliás no título de um ensaio tardio: “A Teoria Crítica como programa de pesquisa: ‘análise sistemático-enciclopédica da abstração da troca’.” A citação incorporada no título está nos comentários de Adorno a um ensaio de Sohn-Rethel (2018, p. 133), os quais teriam sido redigidos em 1965. A frase inteira de Adorno diz: “*Systematische enzyklopädische Analyse der Tauschabstraktion notwendig.*” Sem deixar de estimar a mesma referência, o último livro de Reichelt (2013b, p. 22) intitula seu primeiro ensaio “Teoria Crítica como programa de uma nova leitura de Marx”. Ambos tomam aquela anotação como indício de um programa tardio não realizado por Adorno. A meu ver, a interpretação é plausível, mas não segura e certa, pois o contexto admite outras interpretações. Ali Adorno levanta a questão, por exemplo, da relação entre a consciência política democrática e as categorias da abstração da troca, o que poderia apontar antes para um tipo de articulação diferente do intuído por seus dois alunos. Sem sopesar a alternativa, a *nova leitura* vê seu ponto de vista confirmado. Em todo caso, se nada disso é infecundo — não teriam sido estes os primeiros frutos a amadurecer de supostos mal-entendidos —, ainda assim a teoria crítica *não* é apenas um programa de pesquisa, nem tampouco um juízo existencial abrangente sobre o capitalismo (ela sem dúvida também o é), mas traz consigo uma série de análises materiais que não se acomodam exclusivamente em moldura teórico-programática.

contraposição, como se uma ou outra tarefa fosse autossuficiente e esgotasse o teor e o escopo da teoria crítica, o que logo prepararia a antinomia insolúvel entre pensamento teórico e o que se convencionou chamar diagnóstico do tempo. Não sendo este o caso, podemos nos perguntar que é razoável esperar, em termos de crítica da sociedade, de uma teoria crítica no nível sistemático da análise da formas-valor. Parte da resposta já está esboçada no percurso até aqui. No entanto, a seguir, gostaria de explorar mais detidamente a ideia de que a contribuição que podemos esperar daquela análise é a apresentação de um conceito abrangente e historicamente específico de dominação social.

Da mesma maneira como a ideologia se torna penetrável pela crítica teórica, construindo assim conhecimento do qual as lutas podem se servir como elemento autoconsciente de seus repertórios — algo sem dúvida contingente —, do mesmo modo se pode ter a expectativa de que a dominação possa aparecer como tal aos indivíduos dominados. Desse ângulo, importa antes de tudo à teoria conhecer o negativo em sua negatividade. Isso se liga à tarefa que Adorno lhe atribuía: “A teoria quer nomear aquilo que secretamente dá coesão à engrenagem.” (AGS 8, p. 197)

Dominação social capitalista

Não faz muito tempo, Fabian Freyenhagen criticou a ideia de que um programa de justificação normativa seria um pré-requisito para a teoria crítica. Em seu entendimento, em linguagem moral, o que a “Teoria Crítica torna visível como mal não deve, então, ser fundamentado como tal.” (Freyenhagen, 2018, p. 12) Essa posição evoca uma formulação instrutiva de Horkheimer em “Teoria tradicional e teoria crítica”:

Não existem critérios gerais para a teoria crítica como um todo [...]. A teoria crítica, apesar de todo o seu discernimento dos passos singulares e da convergência de seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, não tem nenhuma instância específica para si senão os interesses a ela ligados em suprimir a injustiça social. (HGS 4, p. 216)²¹⁴

Como se sabe, essa posição contrasta com a de Habermas, que insistirá na necessidade de uma prestação de contas quanto ao fundamento normativo da crítica. Se a *nova leitura* frankfurtiana não faz a mesma exigência, ela faz no entanto uma semelhante, mas com sinal invertido. Quando Backhaus e Reichelt criticavam Adorno e Horkheimer

²¹⁴ Na edição original, de 1937, “suprimir a dominação de classe” foi posteriormente substituído por “suprimir a injustiça social”. (HGS 3, p. 216)

por estes não terem esclarecido suficientemente os fundamentos de suas teorias críticas, o que se requeria era também uma prestação de contas, decerto não do fundamento normativo, mas antes do que havia de ser o próprio negativo. Sua pergunta era então sobre o que constitui a dominação social. Este o interesse primeiro da teoria na tradição que vimos examinando: “se nenhuma afirmação pode ser feita sobre *o que é*”, então “também seu *que é* permanece questionável” (Backhaus, 2021, p. 137), exigência que, transposta para a linguagem da teoria social, demandava a determinação rigorosa daquilo que domina para que se pudesse falar na existência da dominação. Tal é um traço teórico essencial da interpretação da teoria do valor como teoria crítica da sociedade capitalista.²¹⁵

No que se segue, num primeiro momento, procura-se destacar a relação entre forma-valor e um conceito de dominação especificamente capitalista. Incluindo uma avaliação de algumas contribuições contemporâneas nesse campo, o objetivo é esclarecer o conteúdo daquele conceito a partir de posições da *nova leitura*. Nesse contexto, a análise e a interpretação dos textos de Backhaus e Reichelt que fizemos no segundo capítulo se mostrarão imprescindíveis. Àquela altura, buscou-se enfatizar o lugar e o sentido de certa lógica da reflexão na interpretação monetária do valor, de modo que agora interessa saber o que essa lógica tem a dizer acerca do conceito de dominação. Aqui a hipótese consiste em que aquela lógica da reflexão é ela mesma o conteúdo daquele conceito. Portanto, dessa perspectiva, a lógica da reflexão não fornece apenas a estrutura explicativa das categorias da economia capitalista, mas se impõe ao mesmo tempo como objeto de crítica no plano do conhecimento. Dito de maneira direta, a lógica da reflexão é o ponto em que se cruzam crítica da sociedade e crítica do conhecimento.

Num segundo momento, tento esclarecer qual função o conceito pode exercer na análise crítica da sociedade. Nesse nível de significação, mais rente ao chão social do que o primeiro, refiro-me a uma *lógica da reflexão de segunda ordem*, termo com o qual pretendo apontar um funcionamento diferente daquele envolvido na lógica das categorias, mas que a pressupõe. Procuo esclarecer a ideia a partir da análise realizada por Marx, no

²¹⁵ Bem entendido, é possível conceber uma teoria crítica que não tenha o capitalismo por objeto. No caso de Honneth, para ficarmos num nome importante, Hans-Christoph Schmidt am Busch (2010, p. 260) sustentou que o objeto de sua teoria crítica é o “‘neoliberalismo’ contemporâneo”, o que implica que “são as ordens neoliberais, mas não as social-democráticas, que são problemáticas do ponto de vista da teoria do reconhecimento.” Ele então generaliza o juízo: “o objeto da Teoria Crítica contemporânea não é o capitalismo como tal, mas antes o capitalismo neoliberal.” (idem, p. 268) No entendimento de Emmanuel Renault (2004, p. 212), “em si mesma, a teoria do reconhecimento é incapaz de produzir uma teoria do capitalismo, mas de qualquer modo ela nunca pretendeu fazê-lo.”

primeiro livro d’*O capital*, sobre as lutas pela limitação da jornada de trabalho, análise que me parece um modelo produtivo para pensar certos padrões de conflito inscritos na reprodução da dominação capitalista.

Conceito da dominação

Na parte final de nossa análise do primeiro livro de Reichelt, mencionamos sua reabilitação crítica do absoluto hegeliano no conceito de capital em Marx. De fato, ele via em tal conceito a construção filosófica da sociedade civil como ontologia, de modo que a “diluição do não idêntico à condição de pura categoria tem seu substrato real nessa inversão fática”. (Reichelt, 2013a, p. 89) Não é preciso reprisar que se trata ali de um conceito que se deve inteiramente à maneira como o Adorno tardio interpretou o vínculo Hegel-Marx. Nessa concepção, prevalece a ideia de que a dominação é exercida, de maneira abstrata e impessoal, pelo nexos total da sociedade sobre os indivíduos socializados. No primeiro capítulo da segunda parte deste trabalho, porém, examinamos momentos em que ele e Horkheimer conceberam a dominação em termos pessoais e diretos. Cabe aqui recuperar brevemente aquele fio com o objetivo de recolocarmos certos argumentos e ideias à luz da pesquisa e discussão contemporâneas.

Em seu estudo sobre o conceito de dominação no Instituto de Pesquisa Social durante a década de 1940, Ricardo Pagliuso Regatieri (2019, cap. 3) identificou tal conceito no esboço, fruto da colaboração entre Adorno e Horkheimer, de uma teoria dos *rackets*. Trata-se ali de uma teoria das elites fundada no poder das cliques, que se valem de violência ou ameaçam fazê-lo para atingirem seus propósitos, o que é interpretado por ambos os frankfurtianos àquela altura como uma estrutura emergente do capitalismo pós-liberal.²¹⁶

Segundo aquele esboço teórico, a dominação (direta) dos *rackets* era entendida como sucedâneo histórico do tipo impessoal da dominação no capitalismo concorrencial anterior. Portanto, a impessoalidade e a pessoalidade da dominação social discriminariam fases históricas do desenvolvimento capitalista, a fase pós-liberal se erigindo contudo em

²¹⁶ Como característica do novo tempo, o *racket* designa a recomposição das classes sociais no contexto da atuação de grandes monopólios empresariais e sindicais. Essa recomposição seria ditada por um fracionamento interno das classes em que uma elite se destacaria do respectivo conjunto e, dominando seus membros, passaria a gerir sua integração como um todo à sociedade de acordo com interesses particulares. O poder das elites organizadas corresponde, na razão inversa, à impotência das massas atomizadas, cuja socialização em sentido amplo passa a estar sujeita ao arbítrio particularista das cliques dirigentes.

chave da história como um todo.²¹⁷ Em “Reflexões sobre a teoria das classes” (1942), Adorno (2020, p. 265) escreveu que a “história é, segundo a imagem da última fase econômica, a história dos monopólios. Segundo a imagem da usurpação manifesta, praticada hoje pelos líderes do capital e do trabalho em harmonia, ela é a história das lutas de bandos, *gangs* e *rackets*.” Mas, como sabemos, essa não é a posição definitiva do autor sobre o assunto. Sobretudo nos anos 1960, ele passava a enfatizar mais frequentemente, por exemplo no ensaio “Sociedade” (1965), que “todos precisam se submeter à lei da troca, se não quiserem ir à ruína, sendo indiferente se são ou não subjetivamente dirigidos por um ‘motivo do lucro’”. (AGS 8, p. 14) Trata-se nesse caso de uma concepção da “dominação universal do valor de troca sobre os seres humanos”. (Adorno/Backhaus, 1997, p. 506)²¹⁸

Nesse quadro, parece então que estaríamos diante de uma alternativa. Se assumimos a perspectiva do desenvolvimento histórico, a diferença entre impessoalidade e pessoalidade da dominação apreende fases históricas distintas; mas se enfocamos a história contemporânea, a diferença parece erigir uma antinomia entre tipos direto e indireto de dominação. Mas estaria assim a dificuldade bem formulada? Podemos abordá-la inicialmente questionando como ela transparece n’*O capital*. Essa é uma matéria espinhosa, que, para ser adequadamente enfrentada, exigiria uma investigação própria. Em todo caso, para nossos propósitos mais restritos, ela nos parece particularmente condensada na expressão “coerção muda” [*stumme Zwang*] (Marx, 2013, p. 808), utilizada por Marx no capítulo sobre a “assim chamada acumulação primitiva”, no contexto de seu esforço em distinguir entre a emergência histórica do capitalismo e as suas leis gerais de movimento e reprodução.

Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro como pessoas que não têm nada para vender, a não ser sua força de trabalho. Tampouco basta obrigá-las a se venderem voluntariamente. No evoluir da produção capitalista desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição e hábito, reconhece as exigências desse modo de produção

²¹⁷ Na leitura de Rolf Johannes (1995), essa problemática se conecta com a discussão conduzida nos anos 1940 em torno do tipo ideal pollockiano e seu conceito de “capitalismo de Estado”, o qual não é submetido por Adorno a um exame empírico nem teórico sob o ponto de vista de uma teoria do valor. Antes, naquele contexto, “Adorno não revisa as posições econômicas de Pollock, mas as inverte por assim dizer em termos teórico-históricos”, cujo saldo é a tentativa de reconstruir a história inteira como marcada pela dominação direta, à luz da qual o período liberal não teria sido mais que um interstício.

²¹⁸ Segundo Braunstein (2011, p. 269), o “novo redirecionamento de Adorno a Marx no pós-guerra”, que ele documenta quase exaustivamente, tem dois motivos: o primeiro é o trabalho na *Dialética negativa*; o segundo, concomitante e entrelaçado ao primeiro, “é a formulação de uma elaborada crítica metaeconômica da sociedade como resultado de um diálogo contínuo de Adorno com seus alunos”.

como leis naturais e evidentes por si mesmas. A organização do processo capitalista de produção desenvolvido quebra toda a resistência; a constante geração de uma superpopulação relativa mantém a lei da oferta e da demanda de trabalho, e, portanto, o salário, nos trilhos convenientes às necessidades de valorização do capital; a coerção muda exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador. A violência extraeconômica, direta, continua, é claro, a ser empregada, mas apenas excepcionalmente. Para o curso usual das coisas, é possível confiar o trabalhador às “leis naturais da produção”, isto é, à dependência em que ele mesmo se encontra em relação ao capital, dependência que tem origem nas próprias condições de produção e que por elas é garantida e perpetuada. Diferente era a situação durante a gênese histórica da produção capitalista. (Marx, 2013, p. 808-9)

Entre vários elementos, essa passagem afirma que a coerção muda, impessoal e abstrata, dá-se de acordo com as leis de reprodução de um modo de produção já constituído. Essas leis implicam, por sua vez, a sedimentação de disposições subjetivas, algumas das quais eventualmente institucionalizadas. Mas a emergência das leis do modo de produção, e nos bastidores daquelas disposições sociais, teve de contar com o recurso inaugural da violência, a qual, segundo Marx, continuaria sendo empregada, “mas apenas excepcionalmente.” A dificuldade agora está em como compreender o estatuto dessa excepcionalidade. Por um lado, Marx parece estabelecer um corte histórico entre dois tipos de coerção social: violência direta (gênese histórica) e coerção muda (reprodução). Por outro lado, a permanência da exceção pode sugerir uma diferenciação contemporânea entre regra (lógica) e exceção (empírica). À primeira vista, portanto, o texto de Marx não decide a alternativa de como conceber a dominação social, o que reabre um importante capítulo da discussão contemporânea.

Recentemente, Søren Mau (2021) caracterizou essa coerção muda como o núcleo de uma teoria específica do poder do capital — em contraste com os conceitos de violência e ideologia —, abordando-a pela distinção, consagrada primeiro por Robert Brenner, entre relações verticais e horizontais. As primeiras designam relações entre as classes (dominação de classe e exploração). As últimas têm por referência relações intraclasses, por exemplo, entre unidades produtivas privadas (valor e concorrência). As duas ordens de relações demarcariam níveis diferenciados da reprodução social: enquanto a dominação no primeiro tipo de relações se acha tipicamente, mas não apenas, no local de trabalho, em que o capitalista faz uso da força de trabalho contratada, a segunda se dá no âmbito do mercado. Na visão de Mau, enquanto os marxismos se dedicaram tradicionalmente ao estudo do primeiro nível, interpretações afins à *nova leitura* se centrariam no segundo. Ele defende, a meu ver de maneira convincente, que seria um

equivoco cortar os vasos comunicantes entre os dois níveis, bem como seria um erro estabelecer uma relação dedutiva entre eles. (Mau, 2021, p. 178) Vejamos o que está em jogo na discussão.

Porque os marxismos ao longo do século XX quase sempre teriam privilegiado, entre outros aspectos, as relações de exploração (verticais), Postone os etiquetou com o nome *marxismo tradicional*. Numa interpretação abrangente e peculiar da teoria crítica marxiana, hoje clássica, ele se opôs àquela tendência ao sustentar que, na “análise de Marx, a dominação social no capitalismo, no seu nível mais fundamental, não consiste na dominação de pessoas por outras pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas que as próprias pessoas constituem.” (Postone, 2003, p. 30) Por isso, em seu modo de ver, tanto as relações entre as classes como o mercado seriam secundários para a forma de dominação capitalista. Desse ponto de vista, ele chegava a afirmar que o mercado poderia ser substituído por um modo político-administrativo sem que a dominação abstrata exercida pelo valor fosse negada: “a abolição do mercado como modo de coordenação e a superação do valor não são idênticas.” (idem, 291) Essa inovação, contudo, não era isenta de problemas, alguns dos quais foram novamente levantados com clareza por Mau:

Em um sistema econômico sem mercados, não haveria mercadorias, compra e venda de força de trabalho, nenhuma concorrência entre produtores privados. Se a lei do valor fosse politicamente mediada, como Postone considera possível, como então os produtores seriam forçados a obedecer a determinados padrões de produtividade? Nesse caso, a coerção estatal não haveria de substituir a coerção muda do mercado? E se trataria ali ainda de um sistema de dominação estrutural e impessoal, que no entanto Postone toma por uma característica essencial do capitalismo? (Mau, 2021, p. 199)²¹⁹

No afã de desvincular o conceito de valor da esfera da circulação e do mercado, Postone era forçado a dar um passo em falso, separando o que só pode vir junto. Quando Marx escreveu, nos *Grundrisse*, que a “troca de trabalho vivo por objetivado, i.e., o pôr

²¹⁹ Embora Mau concorde com a crítica de Postone à primazia marxista das relações verticais de exploração de classe, a pertinência de seu questionamento é da mesma natureza daquele dirigido por Neumann e Horkheimer quanto à consistência da noção pollockiana de capitalismo de Estado. Se nos lembrarmos de que Postone incluía a teoria crítica frankfurtiana no bojo do marxismo tradicional, não deixa de ser inusitado que ele tenha defendido uma posição que reproduz os dilemas daquela antiga noção. Por mais instigante que seja a concepção de Postone, é com razão que ela foi submetida à crítica tanto em sua conceituação das classes como em sua concepção de uma produção capitalista sem circulação. Quanto ao conceito insuficiente de classe social, veja-se o artigo de Bonefeld (2004). Para a crítica ao “produtivismo” em Postone, veja-se a resenha escrita por Heinrich (2004). Em *Marx's Inferno*, Roberts (2017, p. 92) articula as duas deficiências em suas objeções a Postone.

do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da *relação de valor* e da produção baseada no valor” (Marx, 2011, p. 587), Postone (2003, p. 24) interpretava que a noção de troca ali empregada “não é da circulação, mas da produção”. Entretanto, a noção de uma troca na produção parece fazer pouco sentido, a menos que seja compreendida metaforicamente, designando algo como um processo de transformação da natureza externa por meio do trabalho. Mas não era esse o sentido do conceito de troca empregado por Marx, que visava antes a relações de compra e venda: na frase citada, a relação de compra e venda que se dá entre capitalista e força de trabalho, uma relação que não existe senão no mercado.

Embora Postone e a *nova leitura* frankfurtiana diverjam nesses pontos, Mau com razão os aglutina ainda assim no campo teórico que privilegia a dominação universal, da subsunção dos indivíduos socializados ao nexos de socialização, campo no qual, porém, dedicou-se pouca atenção tanto às relações entre as classes (Postone e *nova leitura*) como às transformações dos processos de produção (*nova leitura*). Não obstante o conceito de classe tenha presença facilmente identificável no primeiro livro de Reichelt (2013a, p. 135ss)²²⁰, ele de fato quase não aparece nos primeiros ensaios de Backhaus.²²¹ Ao se concentrar na forma universal da dominação, a *nova leitura* teria reforçado a antinomia entre exploração (relações verticais) e forma-valor (relações horizontais).

Aprofundemos um pouco mais o conteúdo de cada polo da antinomia. Na primeira ordem de relações, do ponto de vista do indivíduo que trabalha, vigora a experiência do despotismo, da tirania, do arbítrio. Neste ponto se enfeixam relações de classe no interior do processo de trabalho, como na análise marxiana da manufatura moderna (Marx, 2013, p. 411ss), com o destacamento do chefe despótico e de atos de comando, bem como no exame das transformações do processo de produção, como na análise da grande indústria (idem, p. 445ss), em que a ciência se autonomiza na figura da maquinaria como forma objetivada de despotismo. N’*O capital*, nas considerações que antecipam a análise da produção de mais valor-relativo — isto é, as análises da cooperação, da manufatura e da grande indústria, perfazendo os modos diferenciados da subsunção formal e real —, Marx

²²⁰ Ela comparece, por exemplo, quando Reichelt (2013a, p. 232) afirma que os seres humanos “parecem relacionar-se na esfera da circulação meramente como trocadores. Porém, só é possível decifrar esse último fato como *aparência* quando se toma ciência dessa esfera da circulação como momento do capitalismo, como uma esfera na qual todos os membros da sociedade só passam a atuar como trocadores quando todos eles estiverem integrados nesse sistema específico do trabalho privado, ou seja, quando a divisão de classes tiver sido consumada.”

²²¹ Bonefeld (2014, p. 7-8) critica esse lapso em Backhaus, especialmente em seus escritos dos anos 1980 em diante.

observou que, no “interior do processo de produção, o capital se desenvolveu para assumir o comando sobre o trabalho, sobre a força de trabalho em atividade”, isto é, “sobre o próprio trabalhador”. É, afinal, o olhar sobre a experiência do indivíduo que trabalha subordinado na relação vertical que levava Marx a escrever que, no “processo de alienação”, ao contrário do capitalista, o “trabalhador, como sua vítima, coloca-se num comportamento de rebeldia e o sente como processo de servidão.” (MEGA² II.4, p. 65)

No entendimento de Marx, o comportamento rebelde de trabalhadores e trabalhadoras no processo de produção não é exatamente um comportamento revolucionário, estando antes vinculado a pretensões de reprodução da vida conforme certos padrões naturais e culturais. Tais padrões, que não podem ser tema de uma crítica das categorias econômicas, variam entre grupos, regiões e países, de acordo com as histórias particulares de formação de coletividades proletarizadas. Dado que o valor da força de trabalho é baseado nos valores das mercadorias tidas por tais coletividades como necessárias para a reprodução de suas vidas, Marx afirma que, “[d]iferentemente das outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém um elemento histórico e moral.” (Marx, 2013, p. 246) Em virtude dessa característica, no oitavo capítulo do primeiro livro d’*O capital*, mostra-se que a jornada de trabalho contratada pelo capitalista não tem em si mesma limites definidos, de modo que capitalista e trabalhadores podem exigir, respectivamente e com igual direito, uma jornada mais longa ou mais curta: “Tem-se aqui, portanto, uma antinomia, um direito contra outro direito, ambos igualmente apoiados na lei da troca de mercadorias”. (Marx, 2013, p. 309) Isso se aplica igualmente às condições de trabalho como propriedade capitalista, que dizem respeito a características da atividade laboral como intensidade, quantidade e duração de intervalos, condições ergonômicas, etc. Daí a famosa observação: “Entre direitos iguais, quem decide é a força [*Gewalt*].” (idem)

Mas essas relações despóticas não operam por si mesmas, de maneira autônoma, como fruto de um poder meramente discricionário de capitalistas e chefes em geral. Sob o aspecto das relações de dominação horizontais, nas quais estão engastadas como elos da divisão do trabalho na sociedade, elas são mediadas pela forma-valor e incluem a concorrência. As diferentes formas de subsunção, os métodos empregados no processo de produção e trabalho, o desenvolvimento tecnológico, em suma, o mundo da experiência da servidão: tudo isso é condicionado pela pressão exercida pela concorrência entre diferentes capitais individuais no mercado. Embora Marx adiasse a análise da concorrência para outro momento, que afinal mal chegaria, ele indicava que a “lei da

determinação do valor pelo tempo de trabalho” se apresenta ao capitalista, “juntamente com o novo método de produção, sob a forma de que ele é obrigado a vender sua mercadoria abaixo de seu valor social”, o que “força seus concorrentes, como lei coercitiva da concorrência, a aplicar o novo modo de produção.” (Marx, 2013, p. 393) Vê-se neste ponto que a verticalidade e a horizontalidade da relação de dominação se medeiam reciprocamente.²²² Desse ângulo, em que a experiência da violência não se dissolve, mas nem tampouco se constitui no significado único do nexos social, ambas as ordens de relações (verticais e horizontais) são contemporâneas. Ou seja, elas não designam fases históricas discretas do capitalismo. Mas também não parece ser o caso, ao contrário do que havia sugerido Marx, que a dominação direta fosse empregada excepcionalmente: ela só é exceção se tomamos a forma-valor por regra. No entanto, poderíamos assumir o ponto de vista oposto, de modo que o inverso poderia ser dito dessa forma social a partir da experiência direta: esta poderia ser assumida como regra, aquela, como exceção. Assim, o objeto parece preso entre antinomia e oscilação.

Se não se trata de permanecer na antinomia, mas de apreender a mediação num conceito de dominação, quer dizer, na forma da unidade, como tal conceito deve ser caracterizado? Na interpretação de William Clare Roberts, sob a forma universal do valor, “a dominação impessoal do mercado, sentida tanto por capitalista quanto por trabalhadores e trabalhadoras, não abole a dominação de classe”, mas “compreende e medeia uma nova forma de exploração” (Roberts, 2017, p. 102). Essa leitura ressoa um teorema segundo o qual, nos termos dos *Grundrisse*, a “dependência coisal” — a relação moderna de dominação abstrata — “se interverte novamente em determinadas relações pessoais de dependência”. (Marx, 2011, p. 112, trad. modificada) Lendo então os primeiros capítulos d’*O capital* como uma “teoria política crítica do capitalismo”, Roberts (idem) afirma: “Todos nós sofremos do pecado de uma forma social pela qual nenhum conjunto particular de agentes pode ser considerado responsável.”

Com a mediação entre o caráter impessoal e pessoal da dominação, abre-se caminho para uma requalificação da antinomia de que se partira. Mas, na tradição que estamos escandindo, a mediação não significa mera relação entre polos e, portanto, não

²²² Nesse contexto, convém enfatizar novamente a tese da *nova leitura* segundo a qual a *validade* do valor como tempo de trabalho socialmente necessário é ela mesma mediada por esse processo de concorrência, isto é, unidade entre produção e circulação. Tal leitura condizia com certas formulações de Marx: “Que numa mercadoria seja aplicado apenas o tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção é algo que aparece na produção de mercadorias em geral como coerção externa da concorrência, dado que, expresso superficialmente, cada produtor individual é obrigado a vender a mercadoria pelo seu preço de mercado.” (Marx, 2013, p. 420)

elimina a primazia do universal, cuja particularização designaria mais precisamente a mediação relevante, primazia essa que afinal havia de ser reconhecida até mesmo por observadores pontualmente críticos. Nesse sentido, se a “teoria do valor nos ensina [...] que o mercado não apenas medeia (e oculta) relações de dominação” (Mau, 2021, p. 187), mas também deduz a forma geral em que uma relação horizontal de dominação se autonomiza ante os indivíduos, então podemos dizer que a perspectiva da *nova leitura* sobre o conceito não é impugnada, mas é antes desenvolvida e especificada em outro nível de significação. No verso do universal, ao se considerar a experiência direta de exploração no processo de trabalho, o que se acha ali é a compreensão de que o “‘despotismo’ direto do capitalista no local de trabalho transforma o trabalhador em um *escravo de um escravo.*” (Roberts, 2017, p. 102-3, grifo meu) Interessa particularmente reter essa caracterização como uma relação de dominação entre escravos, e não entre estes e senhores.²²³ Por ser essa relação uma inovação moderna, a própria dominação direta, a relação de poder, não descreve para Marx um contínuo histórico unívoco, mas adquire no capitalismo um conteúdo e lógica próprios.

A autoridade que o capitalista, como personificação do capital, assume no processo de produção imediato, a função social que ele exerce como condutor e dominador da produção, é essencialmente distinta da autoridade sobre a base da produção com escravos, servos, etc. (MEGA² II.15, p. 853)

Em meu modo de ver, diante da unidade moderna entre classe e forma-valor, as críticas que Mau dirige às insuficiências da *nova leitura* são corretas. Não obstante, ele não pode deixar de reconhecer por si próprio que a “autoridade dos capitalistas no local de trabalho é apenas a forma de aparecimento do poder impessoal do capital” (Mau, 2021, p. 229), e não o inverso. Reencontramos, portanto, a lógica da reflexão, tão importante para a *nova leitura*, no centro do que antes se insinuava como antinomia ou sequência histórica. Nesse caso, com a noção acima aludida de personificação, que se refere por sua vez àquela, mais famosa, de máscara de caráter, as categorias econômicas se plasmam,

²²³ A descoberta da emergência histórica dessa relação motiva a seguinte observação metodológica de Marx (2019, p. 80), no prefácio à edição d’*O capital* de 1867: “De modo algum retrato com cores róseas as figuras do capitalista e do proprietário fundiário. Mas aqui só se trata de pessoas na medida em que elas constituem a personificação de categorias econômicas, as portadoras de determinadas relações e interesses de classes. Meu ponto de vista, que apreende o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode menos do que qualquer outro responsabilizar o indivíduo por relações das quais ele continua a ser socialmente uma criatura, por mais que, subjetivamente, ele possa se colocar acima delas.”

são agenciadas e vêm à experiência nas ações e personagens que reproduzem o nexos social total.

Dessa perspectiva, que não coincide inteiramente com a representação sociológica de que um particular (classe como grupo) domina o geral (sociedade), o dinheiro também não é somente *medium*, mas sobretudo forma objetivada da relação de produção capitalista que, precisa e necessariamente nessa forma, autonomiza-se como dominação da relação mesma sobre o que é relacionado. É claro que, para Marx, a determinação formal do dinheiro não exaure o conceito de dominação, que há de incluir o conceito de capital e, por isso, outras categorias. No entanto, a forma-dinheiro fornece as primeiras determinidades (formais) do conceito, que são transmitidas e repostas no conceito de capital. De fato, já no primeiro manuscrito dos *Grundrisse*, dedicado ao dinheiro, a principal das determinidades dessa forma está associada a “relações de dependência *coisal*, por oposição às relações de dependência *pessoal*”, que Marx (2011, p. 112) caracterizou com as seguintes palavras: “a relação de dependência *coisal* nada mais é do que as relações autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes, *i.e.*, suas relações de produção recíprocas deles próprios autonomizadas”. Se a relação social não fosse reificada no dinheiro, a relação não se autonomizaria nem exerceria dominação alguma sobre o que é relacionado, do que se segue que a relação seria meramente interpessoal. Pois no dinheiro, na dependência *coisal* de que falava Marx, as relações capitalistas “aparecem de maneira que os indivíduos são agora dominados por *abstrações*, ao passo que antes dependiam uns dos outros.” (idem)

Sob esse aspecto, em contraste com relações pré-capitalistas em que a dominação designava o exercício da vontade prevalente de um agente sobre outros, relação da qual o indivíduo subjugado podia muitas vezes evadir-se como quem deixa para trás um território, trata-se agora da “dependência do dinheiro, que compele os despossuídos a buscarem eles próprios alguém que os explore” (Heinrich, 2012, p. 25). Essa também é a razão pela qual não é suficiente caracterizar o dinheiro apenas como um meio de coordenação dos trabalhos privados. Porque a dependência do dinheiro só é efetividade universal como forma monetária do capital, que a repõe, adensa e amplia, o dinheiro diz mais: “quem não pode pagar precisa arranjar dinheiro; quem quer arranjar dinheiro precisa trabalhar para alguém que tem dinheiro”, costumava lembrar Ganßmann (2021, p. 362), que a esse respeito criticou muitas das teorias sociológicas sobre esse objeto misterioso: “Essa fina camada, sob a qual o dinheiro — especialmente em sua forma como capital — seria reconhecível como meio de dominação, é penetrada por Luhmann tão

pouco quanto por Parsons e Habermas.” (idem) Em suma: o dinheiro é a *determinação formal da dominação social como coisa*.²²⁴

Além disso, a forma monetária de aparecimento e mediação da relação capitalista como coisa é particularmente ofuscante de sua gênese na troca de mercadorias: “O movimento mediador desaparece em seu próprio resultado e não deixa qualquer rastro” — “o enigma do fetiche do dinheiro não é mais do que o enigma do fetiche da mercadoria, *que agora se torna visível e ofusca a visão*.” (Marx, 2013, p. 167, grifo meu) De acordo com essa forma ofuscante de visibilidade do trabalho social, as múltiplas formas e funções do dinheiro discriminariam modos de particularização e personificação do capital. Ao mesmo tempo, porque o dinheiro é sempre (mas não exclusivamente) utilizado no âmbito da circulação simples para se obter coisas úteis, quaisquer que sejam os móveis da ação de troca, seu caráter capitalista está suspenso e parece desabar em mero modo de coordenação de atividades particulares. Como vimos desde a primeira parte deste trabalho, essa aparência socialmente necessária da circulação simples compreende, necessariamente, o momento prático da reprodução do capital e da totalidade social: de modo semelhante ao conceito de abstração real em Sohn-Rethel, a reprodução não requer que o conteúdo movente e intencional da ação seja mera instanciação uniformizante do geral. Antes o contrário: *porque* a prática de troca dos agentes tenciona diversidade de valores de uso, a forma-valor e, com ela, a relação de capital são inconscientemente reproduzidas. Dito na linguagem de certa lógica filosófica, aqui a identidade não se efetiva senão pela diferença.

Mas aqui é preciso observar que tal interpretação da relação de reflexão no conceito de dominação parece colidir com certas formulações de Marx. Com frequência, Marx assinalava que, na circulação simples, trabalhadores e capitalistas se defrontam como livres e iguais, o que constituía uma *ilusão ou aparência* da relação subjacente entre classes opostas quanto à propriedade dos meios de produção, relação na qual prevalece a desigualdade. Contudo, se nos detivéssemos apenas nesse sentido da relação de reflexão, poderíamos sucumbir a uma representação da lógica do sistema capitalista como um todo segundo a qual este seria derivado dos propósitos, arbítrios e ações independentes da

²²⁴ Nos *Grundrisse*, Marx (2011, p. 211, trad. modificada) rascunhou o seguinte: “O capital, segundo o seu conceito, é dinheiro.” Evidentemente, essa característica não esgota o conceito de capital. Também não é preciso repetir que o reconhecimento de seu caráter coisal é inteiramente crítico, em que o coisal é determinado como fetiche. Que a teoria seja capaz descobrir relações sociais por trás da coisa não altera o fato de que as relações apareçam na forma de coisa. A exposição crítica precisa dar conta dos dois momentos.

classe proprietária dos meios de produção. Se esse sentido dissesse o essencial da sociedade capitalista, porém, o conceito moderno da dominação social perderia nitidez e se confundiria com formas pré-capitalistas de dominação.

Recuperando a distinção marxiana entre circulação simples e propriedade privada, entre igualdade e liberdade, de um lado, e desigualdade, de outro, Grespan (2012, p. 99) chama atenção para o importante fato de que aquela “aparência existe enquanto ilusão’ não por não existir realmente; o que é ilusório é que só exista igualdade e liberdade, e não também desigualdade.” (idem, p. 100) Ele observa que o processo global não se exaure na equivalência instituída pela troca entre força de trabalho e capitalista, e sim que o objetivo fundamental deste é a valorização, que só pode ocorrer sob o pressuposto daquela desigualdade. Mas assim o processo de valorização diz algo de mais universal e essencial sobre a lógica social capitalista. Com efeito, Marx escreveu n’*O capital* que “o capitalista força inescrupulosamente a humanidade à produção pela produção” (Marx, 2013, p. 667). E, não obstante, como se lê no mesmo parágrafo, não se deve esquecer de que “apenas como capital personificado o capitalista tem valor histórico” (idem). Dessa maneira, a lógica do capital não consiste na subordinação da sociedade à classe capitalista, mas antes na emergência da lógica universal da “*produção pela produção* — produção como autofinalidade” (MEGA² II.4.1, p. 107), que implica simultaneamente a igualdade como momento. Daí que a desigualdade se dê por meio da igualdade, pois esta é “necessária para que a relação entre os desiguais se dê no mercado, que é o traço distintivo do capitalismo ‘à diferença dos (...) outros modos de produção social’”, do que Grespan tira a conclusão, a meu ver acertada, de que para Marx “a igualdade no mercado é básica na constituição do capital, e não algo irrelevante, como a expressão *aparência* pode induzir a crer.” (Grespan, 2012, p. 100)

A valorização, portanto, rearticula e repõe, na reprodução total, a desigualdade entre as classes como momento, decerto fundamental, mas de modo algum a essência última, subordinando também os próprios capitalistas à tautologia da produção pela produção como lógica predominante, pervasiva e abrangente.²²⁵ Quer dizer, o que seria mania de enriquecimento, como no entesourador, “no capitalista é efeito do mecanismo social, no qual ele não é mais que uma engrenagem.” (Marx, 2013, p. 667) É nesse sentido, também no de que a produção capitalista é unidade de produção e circulação, que

²²⁵ No sentido do conceito hegeliano de *übergreifen*, cujo uso se explicita logo à frente.

se falou acima de uma lógica da reflexão na qual a dominação de classe particulariza e traz ao aparecimento a essência da reprodução social capitalista.²²⁶

São essas características que, tomadas em conjunto, constituiriam algumas das principais novidades históricas da dominação capitalista na perspectiva da *nova leitura*, às quais está ligada a afirmação sinistra de Marx, feita no manuscrito de 1861-1863, segundo a qual o trabalhador “*é coagido por seu próprio interesse, e não externamente.*” (MEGA² II.3.1, p. 174, grifo meu) Em seu nível mais elementar, essa coação por interesse próprio não diz uma ideologia qualquer nem repressão, mas indica o momento diferencial, não idêntico à forma social, das particularidades (valores de uso, necessidades: D-M) pelas quais o universal (valor, capital: D-M-D’) é efetivamente mediado e reproduzido como momento predominante em condições capitalistas.²²⁷

Assim, o conceito da dominação capitalista apresenta dois aspectos fundamentais, que se reconectam como cenas distintas de uma mesma encenação. Em primeiro lugar, ele é comunidade do dinheiro, na qual as máscaras principais em atuação são as de comprador e vendedor de mercadorias. Em segundo lugar, porém, ele é capital, cujo conteúdo inclui a expansão antagônica da acumulação e da exploração, que, bombeando sangue humano, visa à reprodução ampliada da forma total daquela comunidade. Nesse terreno surge uma grande variedade de máscaras das categorias econômicas: capitalistas industriais, comerciais, financeiros, acionistas e *managers*; assalariados; proprietários fundiários, etc. No entanto, as diferenças não devem iludir quanto à necessidade de repor sua unidade no sistema capitalista, de modo que os personagens da segunda cena precisam constantemente retornar à primeira sob as máscaras adequadas e mais simples. Por isso, no jogo de cena entre as duas circulações, verifica-se igualmente uma identidade diferenciada entre estática e dinâmica na qual o significado dos momentos se inverte e a mudança “torna-se algo como que estático.” (Reichelt, 2013a, p. 87) Quer dizer: toda a

²²⁶ Isso não altera o fato de que a igualdade na circulação esteja fundada na desigualdade da despossessão dos meios de produção. Ainda que o último ângulo permita conceituar o primeiro como mistificação, que se estilhaça analiticamente na demonstração marxiana da reversão da lei da apropriação fundada no trabalho (equivalência, igualdade) em apropriação capitalista baseada na propriedade (não equivalência, desigualdade de conteúdo), do “ponto de vista da forma, contudo, a situação da troca de equivalentes é preservada, mantendo a aparência de igualdade.” (Grespan, 2012, p. 102) Por essa razão, finalmente, com respeito aos princípios da igualdade e da desigualdade, a “conservação deles na esfera da circulação e sua negação pela valorização são momentos distintos e igualmente válidos na reconstituição marxiana da produção capitalista”. (idem, p. 103)

²²⁷ Ao atrelar dominação e interesse próprio, Marx subvertia o modo como a categoria de interesse era pensada pela filosofia política e pela economia política desde o século XVIII. Conforme mostrou Albert Hirschman (2002), a categoria de interesse emergia ali, em contraste com a razão e as paixões, precisamente como fundamento prático da liberdade burguesa.

dinâmica expansiva do sistema, com os múltiplos fenômenos, oposições e diferenças que ela implica, tem por conteúdo a reposição da mesma comunidade. Nessa inversão, e aqui retoma-se o começo, é a forma que se torna o seu próprio conteúdo, o que conjura para Reichelt a investidura filosófica e social que encontramos na *nova leitura*: o “conceito de absoluto é, para Marx, a expressão adequada de uma realidade que se desenrola de modo análogo.” (idem)²²⁸

É claro que a essa compreensão da dominação subjaz uma recepção particular do conceito hegeliano de absoluto, cuja análise não podemos aqui improvisar. A meu ver, tal recepção é explicitada de maneira condensada nas teses que Michael Theunissen (2019, p. 183-4) publicou em 1975, o qual via no *übergreifen* do absoluto hegeliano precisamente o conceito de poder do capital: “Todas as relações nas quais o um se apropria do outro como seu outro, mesmo quando o abarcar genuinamente conceitual ainda não está plenamente formado, são relações de poder. Sua estrutura interna de poder, designamo-la dialética no sentido objetivo.” Esse conceito de poder do capital, ao qual talvez coubesse antes o nome de dominação por evitar a conotação de imposição arbitrária da vontade, não significa simples instanciação do universal no reino dos particulares, mas mediação que a um só tempo tende a conservar e suspender o não idêntico. Desse modo, no plano lógico, a dominação não significa nivelamento das diferenças em uniformidade, mas sua conservação como modos diferenciais de aparecimento da essência idêntica. Era esse, aliás, um dos traços distintivos do conceito de contradição proposto na *Dialética negativa*: “contradição é o não idêntico sob o aspecto da identidade”. (AGS 6, p. 18) Assim, pode-se dizer que a contradição é o *logos* do que domina no capitalismo.

Ao fim e ao cabo, interpretando o *telos* absoluto que desponta já na relação reflexiva, a *nova leitura* via-se recuperando e justificando o conceito central da teoria social crítica de Adorno, que explicitava a reposição da identidade mediante a não identidade como a lógica da dominação na sociedade existente:

Mesmo se nenhum ser humano singular tivesse chegado a pensar nessa troca absoluta, haveria objetivamente, contudo, um processo de abstração na redução objetiva ao idêntico, processo que equivale à objetividade do momento conceitual, sendo indiferente se os seres humanos refletem ou não sobre isso. Em contraste, a violência desse momento conceitual é tanto maior quanto menos é pensado por eles, residindo antes na coisa mesma. Por isso, o conceito é a coisa mesma e não a unidade característica subjetiva da coisa concebida nessa unidade. (Adorno/Backhaus, 1997, p. 504)

²²⁸ Num ensaio clássico sobre o assunto, Marcos Lutz Müller (1982) vai na mesma direção.

Aqui é preciso atinar com uma implicação dessa concepção. Para que o conceito resida na coisa mesma, ou melhor, que ele seja a coisa, esta precisa ter a reflexividade e a mediação em sua própria constituição. Do contrário, estaríamos no terreno afirmativo da ontologia contra o qual toda dialética negativa se insurge. Por essa razão, pode-se afirmar que certa lógica da reflexão é o sentido mais importante de uma teoria monetária do valor como teoria crítica, e isso porque a teoria monetária é a elaboração daquela lógica no interesse da crítica da dominação.²²⁹

Entretanto, do que se disse se esboça apenas um conceito geral da dominação. Isso não significa, porém, indeterminação. Em certo sentido, do mesmo modo como se podia empregar de maneira determinada o conceito de capital em geral e de uma média ideal, pode-se falar legitimamente em dominação capitalista em geral. Mas se o interesse de uma teoria crítica que não abre mão daquele conceito deve ir além desse tipo de discurso, então deve ser possível igualmente articulá-lo com a análise crítica da sociedade num grau menos elevado de abstração. A meu ver, uma passagem possível encontra um modelo analítico nos textos d'*O capital* em que Marx, depois da introdução do conceito de capital, analisa as lutas pela definição da jornada de trabalho e a produção de mais-valor relativo no capítulo sobre a grande indústria. Nessas análises, indo-se com a *nova leitura* mas além do seu escopo, como veremos em seguida, pode-se discernir uma maneira produtiva de articular o que denominaríamos uma lógica da reflexão de primeira ordem (análise das categorias) e uma lógica da reflexão de segunda ordem (análise social).

Análise da dominação

Uma vez estabelecido, no oitavo capítulo do primeiro livro d'*O capital*, que a jornada de trabalho se divide entre trabalho necessário e mais-trabalho — a diferença

²²⁹ Poder-se-ia objetar a essa interpretação que lhe falta o passo seguinte da posição do capital como conceito e sujeito. Isso é verdade. Contudo, embora tenhamos procurado indicar alguns desenvolvimentos nesse sentido, percorrer esse itinerário em todos os seus passos singulares exigiria um trabalho muito mais extenso e excederia o esforço, aqui bem mais restrito, de examinar e tirar consequências da concepção monetária da teoria do valor defendida pela *nova leitura*. Além disso, não se pode descartar de antemão a possibilidade de que o conceito marxiano de capital não coincida, pelo menos não inteiramente, com o conceito hegeliano de sujeito. Para o que nos interessa, nos limites do nosso tema e como num ponto anterior ao que corresponderia a uma doutrina do conceito, vale o que Theunissen (2019, p. 184) afirmou para a *Ciência da lógica* de Hegel: uma “estrutura semelhante” à do conceito, “embora num nível mais baixo, deixa-se perceber na essência, em cuja figura o conceito emerge.” Essa tem sido a minha referência na interpretação dos textos da *nova leitura* que combinam lógica da reflexão e absoluto.

entre a fração em que o trabalho produz o valor equivalente ao das mercadorias que entram na reprodução dos portadores da força de trabalho e a fração voltada à geração de mais-valor —, Marx examina as lutas entre trabalhadores e capitalistas pela definição das fronteiras entre aquelas proporções. Nesse regime analítico, o tipo de análise categorial característica dos primeiros capítulos se acha entre parênteses, colocando em primeiro plano a investigação histórica e social, dado que a “jornada de trabalho é, pois, determinável, mas é em si e por si indeterminada.” (Marx, 2013, p. 306, trad. modificada)²³⁰ Sua determinação é fruto das lutas de classes, não conforme apenas as características estruturais que têm na produção capitalista, mas como conflito social que se desenrola na vida dos sujeitos e cujos resultados podem instituir regulamentações da jornada de trabalho.²³¹

Na descrição dessas lutas, Marx empregou um estilo que às vezes lembra a reportagem, por vezes beirando um registro etnográfico, e detalhou os contextos e os interesses antagônicos, no que deu voz aos agentes e descreveu as manobras de capitalistas e seus arautos jurídicos na perseguição de seus objetivos. Entre outras coisas, Marx mostrou ali que, a despeito de tentativas de envernizar seus interesses com o consenso da norma legal, capitalistas se valiam frequentemente de “[m]entira, suborno, ameaça”, simplesmente forçando trabalhadores e trabalhadoras a peticionar a favor dos fabricantes, como relatavam então inspetores de fábrica. (Marx, 2013, p. 356)²³² Tudo isso não numa nova era de *racketeering* e coação direta, mas no auge do liberalismo concorrencial e sob vigência das normas da igualdade, amparada na lei da troca de mercadorias.

²³⁰ Marx menciona dois tipos não categóricos de limitação da divisão da jornada de trabalho: de um lado, as de ordem física da força de trabalho, que precisa se reproduzir como corpo para continuar sendo apta à drenagem no processo de produção; de outro, há “limites morais que impedem o prolongamento da jornada de trabalho” (Marx, 2013, p. 306). Por consequência, a “variação da jornada de trabalho se move, assim, no interior de limites físicos e sociais, porém ambas as formas de limites são de natureza muito elástica e permitem as mais amplas variações.” (idem)

²³¹ Nesses textos, Marx estuda, por exemplo, a implementação das leis fabris com atenção especial ao período entre 1833 e 1864: “Nada caracteriza melhor o espírito do capital do que a história da legislação fabril inglesa de 1833 a 1864!” (Marx, 2013, p. 350)

²³² Segundo um dos *Blue Books* consultados por Marx em que se relata um inquérito parlamentar sobre as condições de trabalho nas minas, trabalhadores foram convocados a apresentar seus argumentos em comissão parlamentar, mas afinal apenas para serem capciosamente logrados, a despeito da observância formal ao uso da argumentação (Marx, 2013, p. 565-570). As discussões levavam a argumentações bizantinas: “Mesmo os conceitos de dia e noite, de uma simplicidade rústica nos antigos estatutos, tornaram-se tão complicados que ainda em 1860 um juiz inglês precisava de uma sagacidade talmúdica para explicar ‘judicialmente’ o que era dia e o que era noite.” (Marx, 2013, p. 350) Como no caso de Montaigne, em que o ceticismo serviu ao fideísmo católico conservador contra o reformismo protestante, o desabrido ceticismo da deliberação jurídica levantava uma espessa fumaça que obstava a visão.

Contudo, a malícia e violência com que capitalistas e consortes minavam por dentro as peças legislativas ou simplesmente burlavam sua aplicação não teriam sido suficientes. Segundo a análise de Marx (idem, p. 367), a luta da classe trabalhadora conseguia então avançar reformas que impunham, a contragosto dos capitalistas, a regulamentação da jornada de trabalho, ferida aberta dos conflitos. Tal imposição restringia o tempo absoluto de exploração, fazendo “com que o capital fosse submetido aos grilhões da regulação legal.” (idem, p. 317) Marx saudava a implementação do que ele denominava *princípio da regulação*, da interferência legal sobre o direito de propriedade — uma derrota da classe capitalista que, forçada à capitulação, havia contudo de ser em seguida recauchutada pela economia política como *seu* apanágio científico.

No entanto, o princípio triunfou com sua vitória nos grandes ramos da indústria, que constituem a criatura mais característica do moderno modo de produção. Seu admirável desenvolvimento entre 1853 e 1860, lado a lado com o renascimento físico e moral dos trabalhadores fabris, saltava mesmo aos olhos mais cegos. Os próprios fabricantes, aos quais as limitações e regulações legais da jornada de trabalho foram gradualmente arrancadas ao longo de meio século de guerra civil, apontavam jactanciosos para o contraste com os setores da exploração que ainda se conservavam “livres”. Os fariseus da “economia política” proclamaram, então, a compreensão da necessidade de uma jornada de trabalho fixada por lei como uma nova conquista característica de sua “ciência”. Compreende-se facilmente que, depois de os magnatas das fábricas terem se resignado e reconciliado com o inevitável, a força de resistência do capital tenha se enfraquecido gradualmente, ao mesmo tempo que o poder de ataque da classe trabalhadora cresceu a par do número de seus aliados nas camadas sociais não diretamente interessadas. Daí o progresso relativamente rápido ocorrido a partir de 1860. (Marx, 2013, p. 367)

Marx não subestimava de modo nenhum essas lutas e seus resultados; antes o contrário, pois ele encontrava na demanda por limitação da jornada de trabalho um elemento indispensável da emancipação social: “No lugar do pomposo catálogo dos ‘direitos humanos inalienáveis’, tem-se a modesta *Magna Charta* de uma jornada de trabalho legalmente limitada”, cujo horizonte descortinava à experiência a diferença entre um tempo de trabalho e dominação e um tempo de liberdade. (idem, p. 374) A esse respeito, Marx não considerava a institucionalização particular de uma jornada de trabalho normal como uma propriedade analítica do conceito de capital, mas como resultado das lutas sociais, com toda a contingência que elas implicam. Por esse motivo, nesses textos, em vez da linguagem da análise lógica das categorias, encontramos o que ele mesmo designou como um “esboço histórico” (idem, p. 369).

Mas o que acontece quando vemos essas lutas e seus resultados não da perspectiva do mais-valor absoluto, mas do ângulo subsequente do mais-valor relativo? Aqui o quadro se torna mais complexo e repleto de viravoltas. Diferentemente do mais-valor absoluto, o mais-valor relativo provém da alteração na proporção entre tempo de trabalho necessário e tempo de mais-trabalho dentro de uma jornada fixa, de modo que a fração do mais-trabalho pode aumentar em relação ao tempo de trabalho necessário sem expansão da jornada. Paradigmaticamente, isso ocorre pelo aumento da produtividade do trabalho ocasionado pela implementação da maquinaria. Assim, se esta é empregada nos setores que produzem as mercadorias que integram, via consumo, a reprodução da força de trabalho, o valor dessas mercadorias tende a cair, o que geraria margem de pressão decrescente sobre o valor da força de trabalho como um todo. Agora, idealmente, o tempo de trabalho necessário seria reduzido, liberando tempo adicional para o mais-trabalho dentro da mesma jornada, o que significa mais tempo relativo para a produção de mais-valor.

Na análise do mais-valor absoluto, tratava-se inicialmente da grandeza extensiva do trabalho, ao passo que seu grau de intensidade era pressuposto como dado. Cabe examinar, agora, a transformação da grandeza extensiva em grandeza intensiva ou de grau. (Marx, 2013, p. 481)

Na seção IV, Marx analisou os diferentes métodos de produção de mais-valor relativo, examinando os antagonismos específicos a cada um deles, suas bases tecnológicas, seus processos generalizantes na produção social, o aumento da intensidade do trabalho, as novas constelações em que incorrem as relações de produção, etc. Sua análise passa por três grandes unidades: cooperação, divisão manufatureira do trabalho e a grande indústria — uma sequência que, nos dois últimos pontos, apresenta a conceituação da subsunção formal e real do trabalho ao capital. No conjunto desses textos, porém, o que nos interessa é destacar um aspecto à primeira vista menor, pouco considerado na tradição da *nova leitura* — ou considerado num nível bastante geral da teoria monetária do valor —, mas que é particularmente instrutivo acerca da possível mediação entre a análise lógico-categorial e a análise histórico-social. Trata-se, para enunciá-lo sem rodeios, da *interversão do limite da jornada de trabalho em desmedida do mais-trabalho*. Vejamos como isso se dá.

No capítulo sobre a grande indústria, Marx examinou, entre outros aspectos, o processo de universalização do moderno sistema de máquinas e sua força destrutiva dos

sistemas anteriores. Sem nos determos nos vários elementos do capítulo, pode-se dizer um tanto esquematicamente que muito desse desenvolvimento se deve ao fato de que o capital, absorvendo na produção a mais avançada configuração tecnológica, generaliza, via concorrência, certos padrões industriais, o que afeta o caráter médio do tempo de trabalho socialmente necessário. A “dinâmica direcional” (Postone, 2003, p. 68) do capitalismo nasce dessa lógica. Para além dessa dimensão, no entanto, referindo-se à interação entre as leis fabris e o novo sistema produtivo, Marx chamou atenção a um mecanismo peculiar de generalização social que a princípio não está analiticamente contido no conceito do capital:

Essa revolução industrial, que transcorre de modo natural-espontâneo, é artificialmente acelerada pela expansão das leis fabris a todos os ramos da indústria em que trabalham mulheres, adolescentes e crianças. A regulamentação compulsória da jornada de trabalho em relação a sua duração, pausas, início e término, o sistema de revezamento para crianças, a exclusão de toda criança abaixo de certa idade, etc., exigem, por um lado, o incremento da maquinaria e a substituição de músculos pelo vapor como força motriz. Por outro, para ganhar em espaço o que se perde em tempo, tem-se a ampliação dos meios de produção utilizados em comum [...], uma maior concentração dos meios de produção e, por conseguinte, uma maior aglomeração de trabalhadores. (Marx, 2013, p. 546)

Ou seja, segundo essa explicação, as leis fabris reforçaram e aceleraram a tendência capitalista mais moderna, por um lado, na medida em que passavam a discriminar o estatuto legal de um contingente do proletariado e o transformava em objeto de direitos quanto ao emprego de sua força de trabalho. Segundo Marx, esse contingente proletarizado e os modos de seu emprego eram imprescindíveis a antigos sistemas de produção, tanto ao domiciliar quanto ao manufatureiro, que em seguida passam a se achar em condições desvantajosas na nova situação: a substituição da parcela então protegida da força de trabalho por máquinas no processo produtivo permitia às empresas na vanguarda uma apropriação diferencial, via lucro, do mais-valor produzido pelo conjunto da força de trabalho empregada em todos os sistemas, modernos e arcaicos, espalhados pela divisão social do trabalho. Por outro lado e simultaneamente, o investimento de capital requerido para a mera manutenção dos antigos sistemas se avoluma, em parte porque os novos direitos tornam necessário fazer novos desembolsos com mecanismos inspecionáveis de segurança no local de trabalho, gastos adicionais que capitais maiores estão em melhores condições de fazer. Em razão disso, com referência às formas entre a manufatura e a produção domiciliar, Marx afirmou que “a verdade é que o solo sobre o qual elas se alicerçam afunda quando se limitam a jornada de trabalho e o trabalho

infantil.” (idem, p. 456) Portanto, as leis fabris, que visavam à proteção de parcelas do proletariado, acentuam e aceleram o processo de concentração do capital.

Mas se, desse modo, a lei fabril acelera artificialmente a maturação dos elementos materiais necessários à transformação da produção manufatureira em fabril, ela ao mesmo tempo acelera, em virtude da necessidade de um dispêndio aumentado de capital, a ruína dos pequenos mestres e a concentração do capital. (Marx, 2013, p. 548)

Além disso, ocorre uma tendência paralela e às margens da concentração. Com a generalização do novo sistema produtivo, as antigas relações remanescentes são refuncionalizadas. Nesse contexto, Marx faz a seguinte observação sobre a natureza despótica atribuída a relações pré-capitalistas: a violência e o arbítrio na produção patriarcal capitalista não eram propriedades inatas do antigo sistema produtivo domiciliar e suas relações de produção: “Não foi, no entanto, o abuso da autoridade paterna que criou a exploração direta ou indireta de forças de trabalho imaturas pelo capital, mas, ao contrário, foi o modo capitalista de exploração que, suprimindo a base econômica correspondente à autoridade paterna, converteu esta última num abuso.” (Marx, 2013, p. 560) Essa nova qualidade das relações antigas seria tributária à concorrência na qual aquelas passam a se defrontar, finalmente, com a grande indústria, situação que força, na figura patriarcal e do pequeno chefe da manufatura, ao uso crescente da violência como regulação interna do trabalho vivo no processo de trabalho. Em outras palavras, com a generalização da lei fabril, a concorrência impele as antigas relações à exploração cada vez mais feroz da força de trabalho.

Marx extraiu duas consequências desses argumentos. Em primeiro lugar, “a experiência sempre renovada de que o capital, tão logo seja submetido ao controle estatal em alguns pontos da periferia social, ressarce a si mesmo tanto mais desenfreadamente nos demais pontos.” (idem, p. 560) Em segundo lugar, explicava-se assim a agitação com que industriais entravam a defender a igualdade em condições institucionalizadas de concorrência, pois sua implementação possuía efeitos práticos de expropriação de capitais menores.

O que afinal essa investigação nos mostra? Admitindo-se que o princípio de regulação atendia a demandas de trabalhadores, chega-se ao conhecimento de que as vitórias de suas lutas pela limitação da jornada de trabalho, estabelecendo limites legais à exploração, têm seu horizonte de significação virado pelo avesso: a regulamentação da jornada de trabalho aguilha ao mesmo tempo o desenvolvimento das forças produtivas,

o que, contraditoriamente, permite ao capital intensificar o trabalho e elevar a produção de mais-valor relativo.

Assim que a indignação crescente da classe trabalhadora forçou o Estado a reduzir o tempo de trabalho e a impor à fábrica propriamente dita uma jornada normal de trabalho, ou seja, a partir do momento em que a produção crescente de mais-valor mediante o prolongamento da jornada de trabalho estava de uma vez por todas excluída, o capital lançou-se com todo seu poder e plena consciência à produção de mais-valor relativo por meio do desenvolvimento acelerado do sistema da maquinaria. (Marx, 2013, p. 482, trad. modificada)

Do ponto de vista do argumento que queremos desenvolver, não nos interessa o problema da forma jurídica, mas sim destacar a mediação entre a luta social — sem que precisemos excluir seu teor motivacional e normativo, sempre situado e eventualmente institucionalizado — e sua significação peculiar para a reprodução da forma social. O vértice da concorrência é sem dúvida uma força generalizante, mas Marx queria acentuar nesses textos o que há de generalização naquela mediação que se dá nos processos sociais.

Diferente, porém, é o que ocorre quando a redução forçada da jornada de trabalho impõe, juntamente com o enorme impulso que ela imprime no desenvolvimento da força produtiva e à redução de gastos com as condições de produção, no mesmo período de tempo, um dispêndio aumentado de trabalho, uma tensão maior da força de trabalho, um preenchimento mais denso dos poros do tempo de trabalho, isto é, impõe ao trabalhador uma condensação do trabalho num grau que só pode ser atingido com uma jornada de trabalho mais curta. (Marx, 2013, grifos meus)

Eis um efeito sinistro do chamado princípio da regulação no contexto da produção capitalista, segundo a investigação de Marx, efeito esse que seria incompreensível se analisássemos as lutas (e talvez a forma jurídica) isoladamente, que dizer, sem levarmos em conta as categorias econômicas como formas autonomizadas de relação social que reproduzem sua identidade (forma capitalista da sociedade) por meio da não identidade (os conteúdos visados pelas lutas). Dessa perspectiva, é preciso enfatizar dois aspectos importantes no quadro da argumentação. Em primeiro lugar, os princípios normativos que motivam e orientam trabalhadores e trabalhadoras em sua luta situada pela diminuição do tempo de trabalho assumem a *forma* objetiva da luta de classes.²³³ Em segundo lugar, se

²³³ A diferenciação entre conteúdo valorativo-motivacional e conceito de classe como forma remete à instrutiva distinção, elaborada por Sven Ellmers (2007), entre um conceito empírico-situacional e um formal-analítico de classe social. O primeiro competiria à análise empírico-sociológica das classes, tem um grau de abstração baixo e uma classificação elástica (traços sociológicos multidimensionais). Já o segundo, que se encontra na crítica marxiana da economia, está vinculado à análise da constituição das formas de

considerarmos conjuntamente a motivação e o conflito à luz da forma-valor e, mais concretamente, da produção de mais-valor relativo, o que emerge como possibilidade objetiva é uma lógica na qual a limitação passa no seu contrário — *o limite se torna desmedida*: “Essa compressão de uma massa maior de trabalho num dado período de tempo mostra-se, agora, como ela é: uma quantidade maior de trabalho.” (idem) Nessa interversão, percebemos que, com a ação estatal sobre a jornada de trabalho ocasionada pelas lutas sociais, sob a pressuposição da produção privada, o capital se ressarce das perdas não só *espacialmente*, como na tendência à concentração do capital, mas também *temporalmente*: dado que o “prolongamento da jornada de trabalho lhe esteja definitivamente vedado por lei”, o capital é capaz de “ressarcir-se mediante a elevação sistemática do grau de intensidade do trabalho e transformar todo o aperfeiçoamento da maquinaria em meio de extração de um volume ainda maior de força de trabalho”. (idem, p. 489)

Esse processo de generalização opera, afinal, uma *intersversão* da prática original ou de seus pressupostos internos pela mediação da forma social objetivada. Essa mediação da prática pela forma faz que o pretendido, menos tempo de trabalho, interverta-se no seu contrário, mais tempo de trabalho — o que havia de ser um espaço ampliado contra o ditame do capital se torna eventualmente um torniquete mais apertado. Nesse mundo enfeitado por inversões e viravoltas, a mão invisível titereia com astúcia não a liberdade, mas o macabro moinho satânico da dominação.

Diante da interversão que consideramos — e sua lógica remonta já àquela que verificamos na reflexão monetária do valor, ainda no âmbito da circulação simples —, pode-se concluir da análise de Marx que a regulação da jornada de trabalho sem transformação das relações de produção pode reforçar, generalizar, intensificar e acelerar a lógica expansiva e intensiva do capital, cujo toque de condão é capaz de pôr de ponta-cabeça conteúdos e princípios de partida emancipatórios, os quais não são suprimidos, mas conservados em seu teor próprio e inicialmente não idêntico, conhecimento esse que então profanava a pré-história econômico-teológica do teorema sociológico sobre os

riqueza específicas a uma formação social, tem um grau de abstração alto e uma classificação inelástica (personificação de categorias). Como a análise empírica e a crítica da economia política constituem programas de pesquisa diferentes, elas não se contradizem. Concebida como uma contribuição à *nova leitura de Marx*, Ellmers procurava não apenas evitar o discurso lógico-histórico no plano da história, mas desinfrincar o amálgama no plano da teoria das classes sociais. Em sua proposta, porém, a “estrita diferenciação analítica entre personificação (das categorias econômicas) e um grupo social real não deve conduzir a uma separação sem compromisso entre análise da forma e análise da estrutura social. Ela cria, antes e primeiramente, a base para que os dois e distintos programas de pesquisa sejam relacionados um com o outro de maneira produtiva (e não ecleticamente).” (idem, p. 58)

efeitos não intencionais da ação intencional.²³⁴ Deve-se por isso reter o caráter contraditório do processo, que Marx assim resumiu:

Se a universalização da legislação fabril tornou-se inevitável como meio de proteção física e espiritual da classe trabalhadora, tal universalização, por outro lado, e como já indicamos anteriormente, universaliza e acelera a transformação de processos laborais dispersos, realizados em escala diminuta, em processos de trabalho combinados, realizados em larga escala, em escala social; ela acelera, portanto, a concentração do capital e o império exclusivo do regime de fábrica. Ela destrói todas as formas antiquadas e transitórias, embaixo das quais o domínio do capital ainda se esconde em parte, e as substitui por seu domínio direto, indisfarçado. Com isso, ela também generaliza a luta direta contra esse domínio. Ao mesmo tempo que impõe nas oficinas individuais uniformidade, regularidade, ordem e economia, a legislação fabril, por meio do imenso estímulo que a limitação e a regulamentação da jornada de trabalho dão à técnica, aumenta a anarquia e as catástrofes da produção capitalista em seu conjunto, assim como a intensidade do trabalho e a concorrência da maquinaria com o trabalhador. (Marx, 2013, p. 570)

Afora o costumeiro tom histórico-filosófico otimista da conclusão, interessa o seguinte: esse resultado — interservação de um sentido potencialmente liberador em reprodução ampliada e intensificada da forma especificamente capitalista de dominação — sugere um modelo fértil para a mediação entre a lógica da reflexão no sentido da dedução das categorias e no da pesquisa social. Não fosse a análise categorial anterior, careceríamos de um conceito geral de dominação por meio do qual pudéssemos inteligir processos sociais como reprodutores da dominação. Trata-se, contudo, de uma mediação *crítica*, no sentido formulado por Horkheimer (HGS 4, p. 181) no seu ensaio programático de 1937, cujo parâmetro é a tomada de consciência por parte dos sujeitos de que “este mundo não é o deles, mas sim o mundo do capital”. De acordo com aquele modelo analítico, as ações dos sujeitos, seja em seu transcurso rotineiro ou em conflitos, *não* são reflexo *a priori* de qualquer categoria econômica, de qualquer tendência histórica, e nem tampouco é bem fundada a suposição de que os indivíduos sejam movidos por inclinações meramente utilitárias. Segundo o modelo em questão, se as ações dos sujeitos, em sua vida própria, reproduzem ou não as formas de socialização pressupostas, isso está em aberto e só pode ser determinado, no regime do pensamento, pela pesquisa social, desde que *teoricamente controlada*. Quando se fala em controle empírico como dispositivo de formação da teoria, pensa-se geralmente na pesquisa como meio de controle do conceito,

²³⁴ Silvio Higgins (2011) aludiu às conexões entre o tema clássico do pensamento sociológico e sua pré-história econômico-teológica, por exemplo, em Adam Smith.

mas uma perspectiva centrada na crítica da dominação também precisa ser ciosa da relação reversa. (Diremos ainda outra palavra sobre isso.)

Nessa altura da argumentação, é preciso mencionar pelo menos um tipo de crítica ao modelo acima caracterizado. Esse passo nos vai preparar a seguir para uma consideração adicional da fecundidade programática da interpretação proposta. Em sua objeção à ausência da dimensão moral no capítulo histórico d'*O capital* de que nos ocupamos, Honneth argumentou que “[t]odas as diferenciações internas dos grupos econômicos a partir da origem regional ou cultural são esquecidas, de modo que tanto o ‘capital’ quanto o ‘trabalho’ agem cada qual a partir de um único interesse definido desde o princípio.” (Honneth, 2018, p. 674)²³⁵ Em sua interpretação, tal esquema de interesses opostos meramente positivados serve à construção filosófica de um rígido desenvolvimento marcado por uma teleologia revolucionária, à luz do qual

[t]odas as inovações institucionais do movimento operário — no capítulo sobre o tempo de trabalho [...] — aparecem frente a esse pano de fundo temporal apenas como acontecimentos superficiais e não como “eventos” que, graças à sua condição normativa exemplar, possuiriam o potencial de afetar ou as decisões estratégicas dos próprios empresários ou as orientações para a ação de uma parte da classe trabalhadora. (Honneth, 2018, p. 675)

De um lado, na medida em que Honneth tem por alvo as formulações teleológicas de Marx n'*O capital*, sua crítica é correta. Com efeito, formulações do tipo não se acham apenas nas especulações de Marx sobre a sociedade de ações, no terceiro livro, mas já no

²³⁵ De acordo com a análise precedente, essa interpretação se mostra bastante questionável. No capítulo referido, Marx afirma que há “limites morais que impedem o prolongamento da jornada de trabalho”, que o “trabalhador precisa de tempo para satisfazer as necessidades intelectuais e sociais, cuja extensão e número são determinados pelo nível geral da cultura de uma dada época”, havendo ainda variação nas formações de diferentes contingentes proletarizados, de modo que a modificação da jornada de trabalho “se move, assim, no interior de limites físicos e sociais”, os quais “são de natureza muito elástica e permitem as mais amplas variações.” (Marx, 2013, p. 306) Honneth se esquece ainda de que Marx mencionava esses aspectos antes do oitavo capítulo, que é aquele em que ele concentra sua objeção. No texto sobre a transformação do dinheiro em capital, Marx escreveu: “a extensão das assim chamadas necessidades imediatas, assim como o modo de sua satisfação, é ela própria um produto histórico e, por isso, depende em grande medida do grau de cultura de um país, mas também depende, entre outros fatores, de sob quais condições e, por conseguinte, com quais costumes e exigências de vida se formou a classe dos trabalhadores livres num determinado local.” (idem, p. 246) O fato de que Marx tinha por objetivo realizar uma crítica das categorias econômicas faz com que muito da trama histórico-sociológica estivesse por vezes pressuposta, reservada para outros momentos ou não tivesse lugar. Portanto, a objeção de Honneth provém do fato, por ele não explicitado ou ignorado, de que sua teoria se ocupa de um objeto distinto do de Marx n'*O capital*, indiferenciação equívoca da qual ele se serve para acusar, a meu ver de maneira truncada, a crítica marxiana da economia de não ser uma teoria intersubjetiva da ação moral e da evolução social normativa. Como observou Sven Ellmers (2015, p. 147), “Honneth exige da *análise da forma* da sociedade burguesa [Marx] que ela satisfaça a seus padrões *sociológicos* [Honneth].”

primeiro.²³⁶ De outro lado, porém, o diagnóstico crítico de Honneth acerca do desesperançado modelo de análise marxiano, tal como no trecho citado, não se justifica pelas convicções teleológicas de Marx. Quer dizer, as referidas “inovações institucionais” não são determinadas de maneira *a priori* pela teoria como “acontecimentos superficiais”, mas como acontecimentos que podem efetivamente se tornar modos de aparecimento e existência da dominação capitalista em virtude da mediação formal das ações. Variando a formulação: se eliminarmos o fundo teleológico da argumentação de Marx, o problema ainda assim persiste por razões ligadas à determinação da forma de socialização capitalista. O interesse de Marx no oitavo capítulo não era desprezar o horizonte que se descortina naquelas lutas, o que já vimos, mas elevar o pensamento à astúcia da dominação social em cujas formas as ações se desenrolam. Aqui a chave não está em nenhuma teleologia histórica, mas no ardid reflexionante da forma social.

Deixando-se de lado a simplificação operada pela interpretação honnethiana, que se concentra no que é mais débil e fácil de rejeitar na teoria de Marx, pode-se finalmente aquilatar, a título de exemplo e em contraste com aquela simplificação, a fertilidade crítico-analítica do modelo marxiano de análise da dominação numa problemática distinta da originalmente considerada. Tal problemática é reencontrada, por exemplo, no debate brasileiro sobre a relação entre acumulação capitalista e iniciativas de autoconstrução de moradias e habitação no país. Veremos, breve e esquematicamente, que isso que pareceria um desvio extemporâneo da nossa exposição na verdade reforça e ajuda a iluminar o argumento que temos tentado desenvolver.

Em um dos pontos nodais de uma já longeva reflexão coletiva sobre a produção social do espaço e da habitação no Brasil, o tema se inflamou novamente com a conferência de Francisco de Oliveira “O vício da virtude” (2006). Simplificando, a tese de Oliveira era a seguinte: a autoconstrução da habitação por frações marginalizadas do proletariado, por natureza uma estratégia de sobrevivência e autorreprodução social, exerce no agregado uma pressão negativa sobre o valor de sua própria força de trabalho — pois moradia e habitação deixariam de integrar os custos diretos e indiretos do

²³⁶ Paradigmaticamente, no capítulo 24, Marx (2013, p. 832) deduz uma lógica revolucionária objetiva — o clamor sobre a expropriação dos expropriadores — a partir do processo de centralização do capital. Nesse texto, Marx não esconde seu arroubo teleológico: “a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação.” (Marx, 2013, p. 832) Como já vimos, a *nova leitura frankfurtiana* segue a teoria crítica original na rejeição dessa filosofia da história. Também Heinrich (2012, p. 31), para além dessa vertente específica, recusa o esquema, atribuindo a passagens como essa um “caráter declamatório”.

capital²³⁷ —, estimulando e abrindo espaço à acumulação capitalista na periferia, dinâmica que repunha então as condições iniciais de marginalidade.

O círculo se fechava. O capital se reproduz com o rebaixamento do custo da força de trabalho ou, em outras palavras, com o rebaixamento do salário. Desse ponto de vista, a autoconstrução era estranhamente um mecanismo de acumulação primitiva (Oliveira, 2006, p. 68).

Na avaliação do sociólogo, então um dos polos do debate, o resultado era a reprodução da contradição social não no nível elevado em que ela estaria integrada diretamente ao próprio mercado capitalista e engastada em políticas estatais — circunstância que supostamente prepararia uma síntese superior —, mas sim a reprodução malparada que conferia a natureza de ornitorrinco à estrutura antagônica da sociedade brasileira. A virtude da autoconstrução, propiciando à parcela marginalizada do proletariado condições habitacionais para sua autorreprodução, é o vício que repõe os pressupostos de sua própria existência na escala ampliada da sociedade como um todo. Referindo-se à modalidade particular do mutirão, ele escreve:

O mutirão é uma espécie de dialética negativa em operação. A dialética negativa age assim: ao invés de elevar o nível da contradição, ela o rebaixa. Elevar o nível da contradição significaria atacar o problema da habitação pelos meios do capital. Rebaixar o nível da contradição significa atacar o problema da habitação por meio dos pobres trabalhadores. (Oliveira, 2006, p. 70)

Essa tese investia contra outra, sustentada por exemplo por Sérgio Ferro (2004). Reconhecendo as precariedades sociais como pressuposto da autoconstrução, ele admitia que as camadas carentes da população “não têm alternativa: há tempo, o poder político e econômico abandona a resposta aos problemas dos mais sofridos a eles mesmos.” No entanto, a conclusão apontava numa direção oposta à de Oliveira:

É preciso, porém, considerar outros aspectos dessas experiências. Em primeiro lugar, há que lembrar que a autoconstrução coletiva (que já por ser coletiva distancia da autoconstrução individual dominante) pode remodelar as relações de produção, como no caso da USINA. Os projetos são debatidos por todos os interessados, há constante interação entre equipes, diluição de hierarquias, participação de profissionais que assim se qualificam, atenuação da divisão entre trabalho intelectual e manual, entre condutores e conduzidos; há submissão do partido técnico, da ideia construtiva de material, às capacidades dos produtores, eliminação de propostas perigosas ao trabalho, de produtos nefastos à saúde, etc.

²³⁷ Seja diminuindo o capital variável a ser desembolsado pelo capitalista (custo direto), seja pela via de uma taxa e investimento menores por parte do Estado (custo indireto).

São mudanças aparentemente menores — mas essenciais. O objetivo determinante não é mais a produtividade cega — mas a realização de um projeto coletivo atento às condições e relações dignas de produção, e isto tem um peso. (Ferro, 2004)²³⁸

Ante os polos, João Marcos Lopes (2006, p. 220) entrevistou no debate aprofundando o questionamento e denominando as antinomias internas à cada posição. Na primeira, “balbúrdia infernal da autoconstrução” ou “a responsável e planejada provisão estatal”. Na segunda, a “sina incontornável da autoconstrução” ou “livre iniciativa daqueles proletários que podem, enfim redimidos, dispor de parcela de seu salário para produzir sua moradia”. Durante os anos 1980, argumentou Lopes, nutriu-se a expectativa de que as experiências autogestionárias das autoconstruções, com a visada qualitativa centrada no objeto arquitetônico, trariam consigo embriões de uma nova forma de relações sociais. Sublinhando a distinção entre o objeto e a estrutura social na qual ele existe e pela qual é mediado, ele relata que “aos poucos fomos descobrindo que o fato de atuarmos em busca da transformação do objeto não significa, por decorrência simples, a transformação da estrutura.” (idem, p. 223)²³⁹ Daí seu juízo pegar o problema em flagrante: “Dessa forma, a impressão que temos hoje é de que ocorreu um profundo esvaziamento de um conteúdo, digamos, utópico, identificável nas concepções originais destes processos de produção de moradia a partir de pressupostos autogestionários.” (idem, p. 224)

Procurando abrir o segundo olho da antinomia, Lopes enunciou a dificuldade sem dourar a pílula, o que atestava a gravidade atual da questão visada e que a meu ver dá

²³⁸ A continuação do parágrafo diz, com grande inteligência emancipatória: “Se continuarmos a crer, como devemos, em mudanças sociais radicais, não bastará a apropriação jurídica dos meios de produção pelos produtores imediatos. Os malogrados ensaios de socialismo provam que é preciso ir além da simples posse — que sem profundas transformações das relações de produção, o projeto revolucionário fracassa. E não é possível deixar estas questões para depois de uma futura revolução. O outro já germina no seu contrário e pode ser prefigurado sob forma de sua negação determinada.” (Ferro, 2004)

²³⁹ Ele acrescentava, numa primeira tentativa de penetrar a dureza da antinomia: “E, mais ainda, que aquele sujeito mutirante era produtor de um valor de uso e possuidor de valor de troca ao mesmo tempo — e que tinha consciência deste fato”, argumenta, primeiro voltado contra Oliveira, para quem a moradia autoconstruída, aquém da contradição principal, permaneceria apenas valor de uso. Lopes prossegue, agora do outro lado: “Isso significava um obstáculo ideológico que até hoje nos deixa atordoados: a expectativa da transformação da estrutura pela tomada de consciência patrocinada pela apropriação coletiva e autogerida — ainda que muito restrita — dos meios de produção da moradia não se realizava, sequer se anunciava.” Ele exemplifica com uma experiência pessoal durante a execução de um projeto de autoconstrução: “um mutirante aproximou-se de mim e, olhando para os primeiros 8 prédios que estavam sendo concluídos, entabulou mais ou menos o seguinte raciocínio: ‘Veja só, gastei quatro anos da minha vida, lutando e trabalhando por este projeto. Investi aqui mais ou menos 400 reais de dinheiro meu durante estes quatro anos. O financiamento vai ficar em 18.500 reais, aproximadamente, e quero pagá-lo no máximo em doze anos...’. E aí concluía: ‘e veja você: fácil, fácil vendo este apartamento, hoje, por 50 mil reais. Não é ótimo?’” (Lopes, 2006, p. 223)

contornos concretos e vivos ao tipo de objeto do modelo crítico-analítico da dominação que encontramos delineado n’*O capital*:

Com o esgotamento daquele projeto, parece faltar-nos, em ritmo de fim de linha, qualquer formulação coerente — para além de veleidades discursivas ou virtuosísticas —, que oriente a própria ação. Se a experiência se esvazia numa efetiva “crise discursiva”, se o campo minado da prática além de explosivo é absolutamente escorregadio, se o afunilamento irrevogável do discurso se reverte sempre no seu avesso, o que nos resta? É claro, apenas a tarefa da crítica: espreitar as dobras recônditas por onde se insinuam disfarçadamente as mil faces da exploração. No entanto, e ainda pelo avesso: qual o sentido político disso? Trata-se, enfim, do “fim da experiência”? (Lopes, 2006, p. 225-6)

Ante o problema, a tentação do pensamento é erigir um modelo unívoco ou paradigma teórico novo e decidir o caso de antemão conforme os lados da antinomia: instanciação e reprodução da forma *versus* tessitura prático-experiencial como instância de produção emancipatória. Em última análise, o problema dificilmente pode ser resolvido mediante reforma do padrão de pensamento, pois ele enfeixa na verdade uma contradição que é a carne viva da sociedade capitalista. Isso significa também dizer que as ações dos sujeitos, como é o caso de todo objeto singular, têm algo de irredutível, mas que nem por isso são imunes à mediação das categorias de constituição da sociedade. Variando a linguagem, Lopes reconhecia que “o desvão é irredutível, [...] a oposição entre estrutura e objeto é incontornável e é com esta antinomia que, justamente, devemos lidar.” (idem, p. 226) E, precisamente por isso, a língua da antinomia parece aqui insuficiente, pois, na reposição efetiva do não idêntico no âmbito da identidade, a antinomia se torna reflexão dialética, o que, conforme temos argumentado, é a lógica viva da dominação.²⁴⁰

Assim, retomando o fio, a expressão “esboço histórico”, utilizada por Marx para caracterizar aqueles textos, indica justamente o momento em que a análise histórica tem de intervir, como reconhecia Reichelt. Como exemplificado no debate acima, no referido modelo analítico, em que o conceito lógico da dominação está pressuposto, as ações podem reproduzir e repor, *mediante a sua própria não identidade*, a universalidade da

²⁴⁰ Deixei de lado as menções instigantes à dialética negativa, embora por esse caminho se pudesse recolocar questões de teoria. Para Oliveira a dialética negativa caracteriza um nível rebaixado da contradição, “alfinetando de passagem a dialética negativa que, creio e se ouvirmos Adorno, se propõe, ao contrário, a radicalizar a contradição”, replica corretamente Sérgio Ferro. (2006, p. 231) É curioso como se fica às voltas com Adorno em debates à primeira vista sem relação com seu pensamento. Numa reavaliação ulterior do debate, Thiago Canetti (2017, p. 37) escreve que a “primeira tarefa daqueles engajados numa crítica do estado atual das coisas é reconhecer que não existe necessariamente uma síntese positiva deste processo, tal como Adorno já anunciava.” Essa posição adorniana afina-se ao modelo crítico-analítico proveniente da teoria marxiana do conflito centrada na forma-valor.

forma objetivada do nexos social.²⁴¹ Nesse caso, como se disse, as ações não são reflexos das formas econômicas, mas podem ser sua *reflexão*, qualidade que cabe à pesquisa munida de teoria determinar. Aqui se recobra o significado peculiar da categoria de mediação nessa tradição de pensamento, noção cujo exame introduzimos em nossa discussão dos conceitos de prática e totalidade social em Sohn-Rethel e Adorno e agora retomamos de modo mais concreto. Dessa maneira, mediação não significa exatamente o mesmo que forma, ainda que sem forma não haja mediação nenhuma. Num ensaio instigante sobre as noções de modo e forma na dialética de Marx, Gabriel Cohn (2016, p. 75) sugeriu uma interpretação frutífera para a nossa hipótese.

A mediação como tal, como movimento, não é modo nem forma, é versão dialética da função. Ela se distribui pelo conjunto das formas e, com isso, permite ao modo do processo (no caso, capitalista) se desenvolver como tal. [...] Mediações em exercício não têm caráter próprio, nem poderiam ter. Na realidade, assumem em cada momento do processo o caráter da relação social sua portadora, precisamente ao defini-la como relação. Do contrário, o conjunto ficaria bloqueado, ao invés de se manter em movimento precisamente graças à perversidade polimorfa da mediação, que se ajusta a tudo e permeia tudo. Essa qualidade da falta de qualidade própria permite-lhe, de resto, operar como regente oculta de relações sociais e também como mediadora, não no sentido de intermediária, mas como transmissora e ao mesmo tempo agenciadora de dimensão nem sempre evidente da contradição (Cohn, 2016, p. 76)

Interessa-nos nessa elaboração destacar a ideia de que *mediações em exercício* não têm caráter próprio e assumem algo do seu portador prático, não idêntico à forma, tornando-se assim função dialética porque a contradição entre conteúdo-suporte e forma lhe é constitutiva no modo de produção capitalista. Nesse sentido, a própria reflexão se eleva a objeto de análise, e aquela a que denominamos lógica da reflexão de segunda ordem tem um momento *a posteriori*, mas que agora sabemos e podemos, depois da análise das categorias e segundo o caso, determinar como forma de aparecimento da

²⁴¹ Referindo-se à teoria marxiana do valor como uma teoria da socialização negativa, Stefan Breuer (1977, p. 163) ofereceu uma formulação precisa da questão. “Embora partes de uma unidade, membros de um sistema de trabalhos, os trabalhos particulares só podiam afirmar seu pertencimento a esse sistema em sua objetividade de valor, de modo que a socialidade do todo não residia nas ações imediatas dos indivíduos, mas fora deles”, ao que ele acrescentou em seguida o essencial para o nosso ponto: “Mas se nessas circunstâncias era inteiramente acertado designar os indivíduos apenas como ‘representantes de mercadoria’, como ‘personificações das relações econômicas’ [...], era contudo decisivo para a sociedade produtora de mercadorias que essa relação econômica dominante não aparecesse imediatamente. A identidade social dos sujeitos residia inteiramente na objetividade de valor de suas mercadorias, mas a realização dos valores nelas incorporados pressupunha que os indivíduos não fossem apenas ‘máscaras de caráter’, e sim que entrassem em contato entre si e trocassem seus produtos de maneira consciente.” Afinal, o “conhecimento de que os indivíduos são máscaras de caráter resulta apenas da *análise* da relação de capital; *imediatamente*, por contraste, eles são proprietários privados ‘autônomos’ que se comportam com vontade e consciência em relação às mercadorias suas e de outros.” (idem, p. 272, nota 88)

dominação capitalista como essência. Nas palavras de Cohn, “a forma, como aparência determinada” não “se reduz à outra face do conteúdo, é o lado socialmente ativo do conteúdo” (idem). Essa visada confere uma primazia bem determinada à forma social, como já insinuava ademais a interpretação de Adorno sobre o materialismo de Marx. “No sentido rigoroso do termo”, continua Cohn (idem, p. 80), “a matéria é determinada na forma que assume e é posta em movimento pelo enlaçar-se das metamorfoses (e não o oposto, como quer o materialismo ingênuo).”²⁴² Mas que significa propriamente dizer que na lógica da reflexão de segunda ordem há um momento *a posteriori*, em contraste com a reflexão no plano das categorias?

Pressuposta a reflexão na análise das categorias, com pretensões diferentes, a ideia de *a posteriori* na reflexão de segunda ordem implica, em primeiro lugar, que não se pode admitir de saída, analiticamente, que toda e qualquer ação, estofa motivacional, forma de organização, etc., seja forma de aparecimento da dominação capitalista. De posse do conceito geral, cabe à análise social verificar se a fisionomia dos objetos dados é construída de tal maneira que nela se revele uma particularização da dominação, o que pode ou não suceder.²⁴³ Se verificamos que o objeto está assimilado à reflexão e opera como fenômeno, quando a análise verifica afinal o ônus da reflexão no objeto, então uma ação social qualquer torna-se precisamente mediação da forma social — função no sentido dialético de que falou Cohn, determinando-se assim como forma de aparecimento e existência particularizadas da dominação como essência. Nisso a contradição — entre conteúdo e forma, entre ação e função — não se dissolve, mas é antes elevada ao pensamento, que captura agora a antinomia como reflexão. O mais importante na lógica da reflexão de segunda ordem, porém, é o seguinte: ainda que o objeto se verifique como forma de aparecimento, isso não significa que ele esteja fadado a sê-lo, nem tampouco que tal reflexão a que ele é assimilado seja uma marca e condição indelével de sua constituição racional.

Tal modelo, a meu ver, corrigiria uma das unilateralidades interpretativas da *nova leitura* sem que precisássemos renunciar a seus ganhos e horizontes. Ele imporia ainda a necessidade de examinar não apenas modos de subjetivação da dominação e configurações ideológicas específicas, o que continua relevante, mas fazê-lo de posse de

²⁴² Quer dizer, para Cohn, o materialismo ingênuo consiste em atribuir à matéria o princípio autônomo determinante e dinâmico.

²⁴³ No caso da análise das categorias, há um desenvolvimento marcado por necessidade. Assim, é *necessário* que o valor assuma a forma-dinheiro.

um conceito universal e sistemático de dominação, porquanto ele nos permite identificar a emergência de suas novas figuras em processos que de outro modo pareceriam portadores autossubsistentes de uma progressão emancipatória ou indiferentes.

Mas o que se não pode esperar, em contrapartida, é que o conteúdo prático e normativo — quer viceje nas lutas, na elaboração hermenêutica das experiências por parte dos agentes ou observadores, ou mesmo conforme uma antiquada teleologia histórica — contenha em si e por si força emancipatória. O que significa dizer que uma força do tipo precisa ter também um elemento destrutivo, se não quiser se trair. Por essa razão, a teoria desempenha aí um papel substantivo não apenas porque descobriria normas subjacentes a ser realizadas ou expandidas, mas porque elabora as categorias que decifram aquela astuciosa dobradiça capaz de interverter conteúdos no seu contrário e pôr o todo antagônico em movimento. A inteligência crítica vez por outra se espanta com a capacidade do capitalismo em internalizar e refuncionalizar processos à primeira vista emancipatórios. Mas é preciso transformar o espanto em conhecimento.

A seguir, eu gostaria de concluir essas considerações sobre a mediação proposta entre teoria e pesquisa com alguns comentários sobre a relevância do conceito de dominação para a ideia de emancipação que se poderia encontrar no campo formado pela linha frankfurtiana da *nova leitura de Marx*.

Conceito, análise e emancipação

Em certo momento de seu livro *Como nasce o novo* (2018), Marcos Nobre procurou reagir ao que ele percebia ser um abandono por parte da teoria crítica à formulação de diagnósticos de tempo e sua consequente concentração em elaborações metodológicas e normativas. Em sua reflexão sobre modelos de teoria crítica, tomando a obra de Hegel como referência, ele distingue entre a forma sistemática ou enciclopédica, de um lado, e a forma fenomenológica, de outro. Com base nessa distinção, ele afirma que a “preeminência de um desses momentos já determina em grande medida os contornos do diagnóstico de tempo e do próprio modelo crítico em causa”. (Nobre, 2018, p. 67). Ainda que Nobre não deseje uma separação estanque entre o sistemático e o fenomenológico — “concede-se centralidade a um deles, enquanto o outro, se vai a segundo plano, não é anulado” (idem) —, a disposição polar parece se impor em favor do segundo. Mas como?

Depois de propor que a forma da teoria deve ser decifrada como figura de um diagnóstico de tempo específico, Nobre parece, contudo, justificar programaticamente a

fusão por uma decisão teórica, baseada em última instância na intenção de atualizar o modelo da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, especialmente de sua introdução, para além de seu ancoramento histórico: “O ‘alvo’ teórico e prático é hoje a dissolução comunicativa da noção de consciência” (Nobre, 2018, p. 77), de modo que, “para que o modelo da *Fenomenologia* possa ser pensado nesses novos termos, *é necessário ao mesmo tempo pensar a experiência segundo um padrão essencialmente dialógico*”, com o que a “noção de espírito tem de se dissolver comunicativamente”. (idem, p. 80, grifo meu)²⁴⁴

O que parece estar pressuposto nessa atualização não é a identidade ou similitude entre dois tempos históricos diferentes, mas antes um *conceito* de sociedade, no limite uma *teoria* da sociedade, isto é: um tipo de teoria que, modelada fenomenológica e comunicativamente, “cede um lugar de destaque aos processos de subjetivação da dominação [...] sem a unilateralidade da primazia de uma determinação da subjetividade pelas estruturas de dominação”. (idem, p. 63) Partindo-se do elemento comunicativo, a brecha entre subjetividade e estrutura sociais garantiria a possibilidade de emergência do novo. Afinal, o caminho proposto por Nobre nos advertiria contra tomar as lutas sociais como instanciações *a priori* do conceito. Com efeito, essa ideia é compatível com a interpretação que fizemos do tipo de análise da dominação sob o pano de fundo da teoria do valor em sentido lato.

Mas essa conclusão não esgota o assunto. Na medida em que a orientação comunicativa mina a expectativa de deduzir a subjetividade e as ações a partir de estruturas ou categorias universais, ela parece subestimar, ou elaborar pouco, a possibilidade de que as ações construídas de maneira comunicativa efetuem a reprodução do velho, *e isso precisamente sem abdicar de seu teor comunicativo*. Por esse motivo, sem a determinação conceitual e sistemática da dominação, o resultado pode ser um viés que só enxerga o novo, mas tem dificuldade em divisar a reposição do antigo.

Recolocando-se à luz de nosso tema a distinção entre o sistemático e o fenomenológico proposta por Nobre, pode-se perguntar se esse modo de construir o problema valeria para o caso de Adorno (e, por extensão, para a tradição adorniana de leitura de Marx inventada pela *nova leitura*). Quando escreveu a *Dialética negativa*, é

²⁴⁴ Sob certos aspectos, essa ideia foi ponderada criticamente na resenha que de Caux (2018) escreveu sobre o livro de Nobre. Um de seus questionamentos básicos é o seguinte: se a forma da teoria é na verdade figura de um diagnóstico de tempo, e se a introdução da *Fenomenologia* segue essa diretriz, como seria possível empregar o modelo se o nosso tempo não é o da expansão napoleônica?

certo que sua intenção foi formular uma teoria na forma de um antissistema (AGS 6, p. 10). Mas se trata ali exatamente de um *modelo*? Como interpretar então o fato de que a arquitetura do livro inclui *modelos* (liberdade, história, metafísica)? E, no entanto, é possível auscultar em cada modelo *um* impulso sistemático. Mas então logo surge a questão do que seria esse impulso, isto é, por que afinal *dialética negativa*, e não dialéticas negativas?

Já a simples ideia de teoria dialética desdobra a pergunta: *por que* Adorno conceituava a realidade social operando como uma dialética, por que este *padrão* e não outro, por exemplo, o dialógico? Quando falava em dialética, Adorno com frequência a associava à relação de reflexão entre essência e forma de aparecimento. Em “Teoria da sociedade e pesquisa empírica”, Adorno (AGS 8, p. 544) escreveu: “Essência e fenômeno não são contos de fadas dos velhos tempos, mas são condicionados pela estrutura fundamental de uma sociedade que tece necessariamente o seu próprio véu.” Dessa perspectiva,

As leis essenciais da sociedade não são o que os achados empíricos possivelmente mais ricos têm em comum. Muitas vezes o empiricamente apurado — pense-se aqui apenas nas “opiniões” — é mero epifenômeno. Ao subsumir achados semelhantes a categorias abstratas, aquilo que é essencial é representado às vezes de maneira enviesada, quando não inteiramente ocultado. Em vez das condições sob as quais os seres humanos vivem, ou da função objetiva que elas assumem no processo social, muitas vezes são apresentadas suas reflexões subjetivas. Sem reflexão crítica sobre o que medeia infinitamente os modos de comportamento e os conteúdos de consciência, sobre o que é socialmente produzido, a pesquisa social empírica se torna vítima de seus próprios resultados. (Institut für Sozialforschung, 1956, p. 109)

A expressão “leis essenciais da sociedade” não apenas põe sob suspeita — o que não significa rejeitar — o dado das opiniões, das formações subjetivas e interpretativas dos sujeitos, mas o fará cedendo um lugar de destaque teórico-crítico a estruturas de dominação às quais os sujeitos estão submetidos e que são, por sua vez, produzidas e reproduzidas por meio de suas ações. Sob o aspecto da reprodução da objetividade daquelas leis, o decisivo não é o teor hermenêutico da ação, mas sua forma reificada e autonomizada. Isso indica por que, para a teoria crítica de então, a “sociologia não é ciência do espírito”. (idem, p. 112)²⁴⁵

²⁴⁵ A dissociação entre sociologia e ciências do espírito nesse contexto visava, como mostrado na primeira parte deste estudo, ao teor de verdade que Adorno enxergava no *chosisme* de Durkheim contra a sociologia compreensiva. Nas preleções sobre *Filosofia e sociologia*, vale lembrar, Adorno (2011, p. 96), aconselhava a seus alunos, diante do profundo enraizamento da tradição hermenêutica alemã — ele menciona no mesmo

Nessa linha, em “Sobre a lógica das ciências sociais”, Adorno enfatizou que precisamente a manutenção da dureza do método seria necessária à apreensão do teor de experiência da sociedade em sentido enfático, que ele contrastava com a noção de pluralidade, seja na compreensão sociológica das sociedades contemporâneas, seja no seu entendimento histórico-antropológico de sociedades pré-capitalistas, as quais não contariam com um nexos total de socialização. Aludindo a méritos de uma abordagem comparativa centrada na eticidade, como na antropologia social e no pensamento de Thorstein Veblen, Adorno acrescentava, referindo-se à particularidade da sociedade capitalista frente a outras, “que a suposta liberdade na escolha do sistema de coordenadas se interverte na falsificação do objeto, porquanto, sobre cada membro do país moderno, seu pertencimento a esse sistema econômico diz incomparavelmente mais do que as mais belas analogias sobre totem e tabu.” (AGS 8, p. 551)

É verdade que o sistema se faz sentir em cada indivíduo e objeto singular, o que requer e justifica sempre uma abordagem micrológica, mas uma contribuição central da teoria consistiria em converter essa experiência em conhecimento do todo.²⁴⁶ Por isso, como vimos, Adorno ensinava a seus alunos que a “exclusão metodológica da compreensão mesma espelha na verdade algo altamente real, a saber, a experiência da incompreensibilidade” (Adorno, 2011, p. 99), o que ele contrastava com “o conceito de racionalidade de Weber”, que, segundo ele, “tem algo de ingênuo”. (idem)

A *nova leitura* frankfurtiana segue essa trilha aberta por Adorno. Como procuramos argumentar, Backhaus e Reichelt interpretam a teoria do valor de Marx como teoria social da constituição, cuja tarefa é a dedução das categoriais que formam o nexos total a que Adorno constantemente se refere em seus textos tardios. Desse modo, o padrão de pensamento que abrange aquele nexos não pode ser modificado sem com isso presumir

conjunto Weber, Dilthey, Troeltsch —, na qual ele vê “um poder tão extraordinário”, “apesar de todos os americanismos científicos que nos penetram desde então”, que tomem “consciência de maneira bastante enérgica da seriedade dessa objeção tal como existe no ‘*chosisme*’ de Durkheim contra a compreensibilidade.” (idem)

²⁴⁶ O fato de que a micrológica jamais desapareça dos escritos de Adorno não nos deve conduzir ao erro de desatá-la de uma visada macrológica, igualmente atuante em seu pensamento. No texto que ele escreveu com Ursula Jaerisch sobre o conflito social, publicado em 1969, menciona-se o experimento em que o exame de algo tão singelo como o riso revela situações nas quais “se expressam momentos sociais que vão além de sua causa direta e, por vezes, se escondem nela.” (Adorno/Jaerisch, 2021, p. 93) Autor e autora associavam as visadas micrológica e macrológica ao “desenvolvimento daquele olhar maldoso, sem o qual é quase impossível adquirir consciência da *contrainte sociale*.” (idem) Essa ideia sugere que a micrológica revelaria não apenas possibilidades de resistência e transformação emancipatória, mas poderia também expor formas particularizadas de aparecimento do todo negativo.

uma alteração radical ou mesmo a dissolução do próprio objeto. Essa situação confere um teor peculiarmente negativo à crítica.

Na medida em que o enrijecimento da sociedade reduz cada vez mais os seres humanos a objetos e transforma seu estado em “segunda natureza”, os métodos que os condenam a isso não são nenhum sacrilégio. A não liberdade dos métodos serve à liberdade na medida em que eles atestam *sem palavras* [wortlos] a não liberdade dominante.” (AGS 8, p. 202, grifo meu)

Para Adorno, por conseguinte, apresentar a não liberdade como não liberdade, *apresentá-la como ela é*, de modo que ela se exponha como tal já no *método* da teoria que a apreende, gera como saldo a condição de possibilidade do pensamento da liberdade. Essa ideia peculiar de uma verificação “sem palavras” da não liberdade não apenas dispensaria a teoria de enunciar um padrão normativo explícito como fundamento da crítica, mas antes se torna um pouco mais clara quando a conectamos com a noção marxiana de “coerção muda” tal como a examinamos mais acima. A nova densidade dessa constelação conceitual especifica a perspectiva crítica em que a ideia de liberdade abre caminho no pensamento por meio da reflexão sobre a não liberdade, do mesmo modo como a dialética negativa prometia abrir caminho para o não conceitual por meio do conceito.

Evidentemente, isso não quer dizer que a crítica *só* possa ter lugar nesse nível elevado de significação, mas sim que esse é o teor que ela assume no regime do pensamento teórico. Por isso, em vista da diferença entre os níveis da experiência social e do objeto teórico, Adorno exigia que o pensamento *não* construísse, num modelo único e inteiriço, uma identidade superior que dissolvesse as clivagens num outro paradigma. Numa sugestão inversa, para ele “empíria e teoria não se deixam inscrever num contínuo”, de modo que “importa não nivelar nem harmonizar tais divergências: somente uma visão harmônica da sociedade induz a isso. Pelo contrário, deve-se sustentar as tensões de maneira fecunda.” (AGS 8, p. 198) A conjunção de todos esses elementos, uma vez percorrido o trajeto que traçamos, elucida finalmente o conceito de interpretação proposto por Adorno, já mencionado em outro lugar, mas que agora sabemos estimar de maneira mais consequente em seu compromisso teórico e crítico com uma lógica da reflexão:

Interpretação é o contrário da doação subjetiva de sentido pelo cognoscente e pelos agentes sociais. O conceito dessa doação de sentido induz à falsa conclusão afirmativa de que a sociedade e a ordem social são algo compreensível a partir do sujeito, algo próprio do sujeito

reconciliado com o sujeito e justificado. Um conceito dialético de sentido não seria um correlato da compreensão weberiana de sentido, *mas a essência social que, cunhando os fenômenos, nestes aparece e se oculta.* (AGS 8, p. 320, grifo meu)

Em vez da construção do sistemático ou do fenomenológico em modelos autossuficientes, baseados em diagnósticos de tempo bem separados e discerníveis, creio que seria mais frutífero reconhecer — pelo menos no caso de Adorno e da *nova leitura* — que as formas universais e sistemáticas estão numa relação de tensão e de possível reflexão com o fenomenológico. Até onde posso ver, essa interpretação tem duas vantagens.

Em primeiro lugar, ela seria capaz de recalibrar as expectativas ante a pluralidade de perspectivas, métodos e abordagens na teoria crítica em sentido amplo. Nesse sentido, a vantagem residiria no seguinte: ambos os modos de consideração — o sistemático e fenomenológico — estariam dispostos à mediação, podendo controlar-se e criticar reciprocamente sem a expectativa de uma identidade ou paradigma superior como solução. Isso não apenas resguardaria para o pensamento o conceito universal da dominação capitalista, mas acarretaria a legitimidade de se discutir diagnósticos críticos da sociedade do ponto de vista da teoria e a teoria do ponto de vista dos diagnósticos, mantendo-se a consciência na unidade tensa das descontinuidades.

Dessa perspectiva, não é apenas a pesquisa empírica que teria o direito de controlar a teoria, mas o inverso também seria necessário — afinal de contas, se nos interessamos pelos potenciais anticapitalistas de determinados conflitos, a primeira tarefa é conhecer o que constitui aquilo contra o que se luta. Por essa via, desdobrando a perspectiva da *nova leitura* para a teoria das classes sociais, Sven Ellmers (2007, p. 84) caracterizou a “crítica da economia política como um regulador” nas análises das ciências sociais — um regulador negativo, acrescentaríamos, cujo interesse é a não identidade. Em última instância, esse modesto caminho permitiria evitar tanto a tentação de derivar *more geometrico* processos sociais vividos a partir de categorias mais elevadas da teoria quanto a redução dessas categorias a conteúdos subjetivos. Se esta última perspectiva promete ver como nasce o novo, aquela primeira apura a inteligência em como o velho pode renascer. Nossa discussão sobre a análise social em posse de um conceito forte e sistemático de dominação pretendeu esclarecer tal orientação.

A exemplo do que fazia Adorno em grande parte de suas análises materiais, a visada dirigida ao presente histórico com frequência pressupõe o aparato categorial da

crítica da economia, com cujo auxílio se forja a conceituação capaz de medir o real, então no interesse de descobrir tanto atualizações da dominação quanto momentos de não identidade do que se encontra sob seu feitiço. Desse ângulo, quando a análise social teoricamente controlada descobre identidade, verifica-se no vivido o fardo pesado da lógica da reflexão, a qual por isso mesmo nunca é apenas instanciação.

Em segundo lugar, a interpretação sugerida tem a vantagem de recolocar programaticamente a crítica do capitalismo no centro da teoria crítica. Nesse horizonte, a característica da *nova leitura* não era tematizar o capitalismo em seus fatos, mas entender o grau zero de sua legalidade nas conexões categoriais entre valor, dinheiro e capital. Em uma palavra, tratava-se de exumar a vinculação entre capital e capitalismo. Deve-se notar, contudo, que esta não é uma perspectiva tão óbvia como poderia parecer de início. Sabemos que o conceito de capitalismo passou por uma influente rodada de contestação nos debates sociológicos durante os anos 1950, o que deu contexto às intervenções de Adorno sobre teoria social e de sua dialética negativa. Entretanto, o conceito de capitalismo sempre representou uma dificuldade para o pensamento teórico.

Notadamente, a ideia de capitalismo apresentava um problema bastante vivo ao pensamento social desde o último quarto do século XIX. Assim, esta não era uma questão somente para Georg Simmel (1989, p. 27), em cuja *Filosofia do dinheiro* o valor consistia em última instância num “fenômeno originário” [*Urphänomen*], uma espécie de *a priori* metafísico a que os agentes, em suas relações de troca, só poderiam então prestar reconhecimento positivo, mas também Werner Sombart, conforme lembrou Backhaus (2006, p. 28), levantara a questão sobre “‘o que’ é na verdade o ‘capitalismo’, se ele tem uma ‘realidade’ e de qual tipo seria essa ‘realidade’”. Sombart (idem) escrevia ainda que ali “há algo por trás dos fenômenos particulares que nenhum nominalismo no mundo pode expulsar por interpretação” e que é “extremamente difícil determiná-lo; mas ele está lá.” Sua resposta seguia afinal o caminho de uma “unidade espiritual” característica das ciências do espírito e dos valores culturais. No entanto, ao mencionar a crítica de Joseph Schumpeter de que, diferentemente da teoria de Marx, faltaria àquela de Sombart estabelecer a ponte entre o conceito de capital e o capitalismo, Backhaus (2006, p. 28-9) percebeu que essa falta já nem seria percebida no contexto atual, pois “o conceito de ‘capitalismo’ se degenerou em mero bordão.” Nesse sentido, ele critica também a

assim chamada “nova teoria crítica”, que tomou o bordão do “capitalismo” da mídia e das belas-letas — antes se evitava tal palavra indecente e se conhecia

ainda somente a “modernidade” —, sem contudo poder articular o que ela entende por “capital” e, por conseguinte, por “capitalismo”; em lugar do bordão “modernidade”, entrou o bordão “capitalismo”. (Backhaus, 2006, 28-9)²⁴⁷

Ainda que se admita que a crítica marxiana da economia política não seja a única maneira de tocar tal programa, é duvidoso que uma teoria crítica possa passar sem dedução de suas categorias e sem a construção de um conceito geral da dominação capitalista. Embora não se possa *conhecer* o que se acha historicamente além desse conceito, o conhecimento deste último é necessário para que a *ideia* de uma vida além do capitalismo seja *pensável* — no que a alusão à distinção kantiana entre conhecer e pensar, entre conceito e ideia, tem também aqui sua razão de ser.²⁴⁸ Daí a primazia concedida ao negativo e à dominação conforme a teoria crítica adorniana, que a *nova leitura* redime a seu modo em sua interpretação da teoria do valor. No limite, e esta é a tese geral que se pretendia avançar neste trabalho, trata-se aí da abordagem da teoria da forma-valor como peça fundamental da teoria crítica da sociedade. A esse respeito, convém dar a palavra ao primeiro ensaio de Backhaus.

Embora se deva manter o discernimento, alcançado com esforço, de que a *crítica marxiana da economia política* transcende o campo da ciência econômica, a análise da forma-valor — orientada por categorias filosóficas — deve ser entendida em sua função de superar [*aufheben*] antinomias da *ciência econômica*. [...] Ricardo parte do fato da autoalienação econômica, da duplicação do produto em coisa de valor, algo representado, e coisa efetiva. Sua teoria consiste em dissolver o valor em trabalho. Ele ignora que o principal ainda está por fazer. O fato de que o produto se destaca de si mesmo e se fixa para além da consciência, num reino autônomo das categorias econômicas, deve ser explicado precisamente a partir do autodilaceramento e do contradizer-se a si mesmo do trabalho social. Portanto, este trabalho precisa ser primeiro compreendido em sua contradição e em seguida revolucionado na prática, por meio da eliminação da contradição. Portanto, por exemplo: depois que o trabalho foi descoberto como o segredo do valor, o primeiro deve ser criticado na teoria e transformado na prática. Da

²⁴⁷ Atualmente, numa tradição marxista clássica, discute-se de novo e vivamente se a sociedade atual se deixa conceituar propriamente como capitalista. Em seu último livro, Gérard Duménil e Dominique Lévy (2018) diagnosticam nos *managers* contemporâneos uma nova classe dominante, o que corresponderia a um novo modo de produção. À sua maneira, a tese reatualiza posições que grassaram na primeira metade do século XX e atingiram sua síntese no *best-seller* de James Burnham, *The Managerial Revolution*, publicado originalmente em 1942. O economista francês Cédric Durant (2020), por sua vez, centrando sua análise nas empresas digitais gestadas no Vale do Silício, sustenta que a sociedade atual caminha na direção de um *techno-féodalisme*, diagnóstico condizente com a tese da marxista-leninista norte-americana Jodi Dean (2022) segundo a qual estaríamos no limiar de um *neofeudalismo*. Como não poderia deixar de ser, num ensaio recente e perspicaz de Evgeny Morozov (2022), a objeção a essas ideias recebeu a fórmula clássica de uma *crítica da razão tecno-feudal*. Esse debate, que transcorre nos nossos dias, evidencia que diagnósticos do tipo sempre repõem a pergunta teórica sobre o que constitui o vínculo entre capital e capitalismo.

²⁴⁸ Evidentemente, sem todas as consequências da filosofia kantiana, que abre no conhecimento teórico um hiato intransponível entre ideia prática e experiência.

perspectiva do método, trata-se aqui da já indicada problemática da ascensão do abstrato ao concreto, do valor à forma de aparecimento do valor. (Backhaus, 1997, p. 52)

Desse trecho, cuja parte final é um dos raros momentos em que Backhaus alude, e não mais que isso, a um horizonte prático de sua interpretação, interessa reter que o papel da teoria é apreender e reproduzir idealmente esse mundo de relações autonomizadas. O papel da prática, partindo do primeiro momento mas em contraste com ele, é transformar os condicionantes daquele mundo — e o central aqui é a qualidade dessa transformação, pois transformar significa nesse caso “*eliminação da contradição*”. (idem, grifo meu) Assim, na tradição inicial da *nova leitura* frankfurtiana, contradição e dialética não designam propriamente uma solução emancipatória positiva, o despertar de algo que dorme, mas são antes os modos de ser e funcionamento daquilo que deve ser superado. Em suma, a dialética é o tempo e o modo do problema.²⁴⁹ Essa perspectiva transparece em Reichelt.

Mesmo que Marx não explicita isso com tanta clareza, é de presumir que ele não entendeu o método dialético como um procedimento de validade supratemporal, mas bem mais como um método que é tão bom ou tão ruim quanto a sociedade a que ele corresponde. Ele só tem validade onde impõe um universal à custa do individual. Como dialética idealista, ele é a duplicação filosófica da inversão real; como dialética materialista, é *método a ser revogado*, que desaparecerá junto com as condições de sua existência. (Reichelt, 2013a, p. 90, trad. modificada, grifo meu)

Do que se segue que, onde se verifica dialética, eis aí a presença do estado falso. Essa concepção modula a própria interpretação de ciência e da reflexão em operação na crítica marxiana da economia política, segundo a *nova leitura*. Ao invés de aceitar as críticas ao essencialismo conforme um entendimento tradicional da metafísica — quer dizer: um entendimento pré-hegeliano —, aquela ciência implicaria, sem no entanto estacar em Hegel, “uma concepção de essência e fenômeno na qual essa relação não seja

²⁴⁹ Em alusão ao já mencionado ensaio de Cohn (2016, p. 59-90). Explorando os sentidos do conceito marxiano de modo de produção, o autor afirma que “[m]odo é condição material de possibilidade para falar daquilo que (literalmente) modifica”, identificando em seu espectro toda uma “teoria da imposição de forma à matéria e da peculiar dinâmica da reiterada conversão da forma em matéria”, de maneira que a “questão de fundo é a do *modo de imposição de forma*.” (idem, p. 60-1) A intenção de Cohn era explorar os prismas que nos franqueariam acesso às vibrações singulares no interior da configuração dominante da vida. Daí que, depois de tratar das contribuições de Reichelt, ele trouxesse à tona um complexo que tanto nos interessou neste trabalho: “Não é por outra razão que o estilo de exposição dialético, voltado para os modos e as condições do movimento, é desde logo uma análise dos modos de constituição das formas” (idem, p. 74), pois “a forma não é mero efeito do conteúdo, é sua negação determinada.” (idem, p. 76) Esse o caráter problemático do estado de coisas que requer dialética.

concebida como intransponível”, de modo que, em referência à sua dimensão metateórica, trata-se de “ciência a ser revogada”. (idem, p. 95) Portanto, sob a lupa adorniana de Reichelt e Backhaus, Marx seria o primeiro dialético negativo.²⁵⁰

Nesse momento, poderíamos nos perguntar se essas conclusões que a *nova leitura* frankfurtiana tira de sua interpretação da crítica da economia estão de fato nos textos de Marx. O certo é que verificá-lo exigiria um trabalho próprio. Todavia, quando Reichelt admitia que Marx não explicitou o caráter autocrítico de sua dialética, o mais provável me parece ser que o termo médio no raciocínio fosse provido pela versão adorniana da dialética, que empurra da premissa à conclusão. Esse termo médio implícito constitui a interpretação adorniana que a *nova leitura* faz da crítica da economia e da teoria do valor. Com efeito, na *Dialética negativa*, Adorno escreveu que “dialética é a autoconsciência do nexos de ofuscação” (AGS 6, p. 396), de sorte que a própria dialética negativa “permanece falsa, permanece lógica da identidade” (idem, p. 150), mas mira além.

Em vista disso, justifica-se então falar em um duplo caráter da dialética. De um lado, ela descobre e reproduz, no pensamento, o nexos de totalidade interno da sociedade. Esse momento, para Adorno, era antídoto contra concepções idealistas da sociedade, que, sobrecarregando-se de normas e valores, responderiam pela diluição artificial do conceito objetivo do capitalismo: “Atribuir ao sujeito todo *fundamentum in re* dos conceitos é idealismo.” (AGS 6, p. 60) De outro lado, a dialética negativa quer ir além da lógica da identidade e da própria reflexão objetiva, o que demarca um registro além da totalidade construída sobre aquela base. No último texto publicado em vida por Adorno, sua introdução à querela sobre o positivismo na sociologia alemã, ele afirmou o seguinte: “Totalidade não é uma categoria afirmativa, mas antes negativa. A crítica dialética gostaria de redimir ou ajudar a produzir o que não obedece à totalidade, o que lhe resiste

²⁵⁰ Como afirmou recentemente Jan Hoff (2021, p. 66), a “Nova Leitura de Marx visa a contribuir com uma teoria crítica ‘negativa’ da sociedade capitalista.” Em linha semelhante, Nadja Rakowitz (2004, p. 159) já havia afirmado que em Marx “o critério da crítica só pode ser discutido como critério negativo.” A autora segue aqui a posição de Johannes Agnoli, que aproximava na intenção os conceitos de crítica de Kant e Marx no que têm de negativo e via “Marx aqui na tradição crítica de Kant, concebendo [...] sua crítica como comprometida com a destruição, e não com a construção ou mesmo com a afirmação.” Sem entrarmos no mérito da interpretação, interessa reter que o impulso negativo se plasmava na recusa marxiana em ver no real a efetivação especulativa da ideia absoluta da liberdade, cujo exemplo era o Estado na filosofia de Hegel. Como Rakowitz admite, porém, que Marx emprega o procedimento hegeliano da apresentação (*Darstellung*) crítica na economia política, surge uma imagem curiosa em que Marx teria perseguido um objetivo algo kantiano com meios hegelianos, de modo que a “relação entre Kant, Hegel e Marx não pode ser concebida, como o foi com muita frequência, como um progresso linear”. (idem, p. 159-160) Por outros meios, mas em direção similar, Bruna Della Torre (2020, p. 457) comenta que, no caso de Horkheimer e sobretudo de Adorno, “o exercício da crítica, menos que uma recomposição da totalidade mira, ao contrário, a decomposição do seu próprio objeto.”

ou o que, como potencial de uma individuação que ainda não é, só está em formação.” (AGS 8, p. 293) É nesse duplo caráter da dialética que viceja a expectativa de que uma forma de socialização possa emergir de indivíduos associados que não seja afinal modo de aparecimento do capitalismo como essência. Dito na língua da teoria do valor, o objetivo crítico não é permitir que o valor floresça contra suas formas de aparecimento pretensamente restritivas ou patológicas, mas antes desativar seu nexos de reflexão que constitui a objetividade social capitalista como totalidade em primeiro lugar. Essa expectativa, e com isso nos encaminhamos à conclusão deste estudo, postula uma determinada ideia de emancipação.

A esse respeito, Elbe (2010, p. 69) notou que, na tradição frankfurtiana da qual a *nova leitura* faz parte, “surge um *individualismo metodológico em perspectiva emancipatória*, que procede do nominalismo social como o modo correto de descrição da sociedade comunista”, tradição na qual ele conta Backhaus, Reichelt e Schmidt. (idem, p. 76)²⁵¹ De um ponto de vista abrangente, até onde posso ver, essa é uma qualificação plausível. Mas que esse nominalismo social pode significar do ângulo de uma teoria crítica calcada na forma-valor?

Partindo-se do escopo limitado que aqui se privilegiou, o dos conceitos e categorias elementares de uma teoria monetária do valor e do conceito de capital em geral, a inteligência da perspectiva emancipatória implica sobretudo condições negativas. A principal e mais geral delas consiste na ruptura do vínculo mediador segundo o qual formas de reprodução da vida apareçam como modos de reflexão do movimento do valor. Por vias diferentes e sem a mesma filiação com a teoria crítica, Heinrich (2012) oferece uma formulação especialmente útil do quadro. Na medida em que o movimento do valor deve assumir forma monetária, no processo de troca, a validação dos produtos como mercadorias desempenha uma *socialização a posteriori* da produção. Só assim a síntese social do trabalho abstrato se confirma e obtém validade social; só assim, *ex post*, a mercadoria produzida passa a ser objeto válido para uma carência social, com o que se valida a divisão privada do trabalho social como um todo. Sem tal processo, a carência é apenas um pressuposto, que pode por isso se prolongar até a inanição, e a relação social não é reproduzida, secretando os membros não socializados.²⁵²

²⁵¹ Elbe (2010, p. 70) é crítico dessa perspectiva. Em sua visão, a tradição frankfurtiana identificaria injustificadamente propriedade emergente e alienação.

²⁵² Nessa esteira, já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx anotara que, para a ciência econômica, a vida do indivíduo fora do tempo de trabalho era deixada para “a justiça criminal, os médicos, a religião, as

Disso se pode inferir que a emancipação consiste na abolição do caráter objetivado e indireto da socialização da produção, de modo que as carências e a produção, bem como seu aparato técnico e organizativo, sejam decididas *ex ante* por indivíduos associados. Com isso, projeta-se a construção de baixo para cima das formas de socialização e a consequente dissolução do caráter de segunda natureza das categorias econômicas, com o que a própria economia veria erodida sua pretensão de ser ciência social autônoma. Dessa perspectiva peculiar, a teoria de Marx miraria a abolição simultânea da ciência econômica e de seu objeto.²⁵³

Contudo, nada disso implica a realização de um paraíso harmônico e de quieta identidade — pelo menos na tradição que estamos esquadrinhando —, mas permite supor a alteração da natureza das relações e disputas sociais. “Cooperativas, comunas, associações e sociedades não poderão deixar de tratar entre si das questões que as afetam em conjunto”, especula Heinrich, que acrescenta o essencial: “seja para entrarem ou não em acordo.” (Heinrich, 2012, p. 33) Nessas circunstâncias, pode-se presumir que desacordos tenham consequências diminutas ou catastróficas, que sejam objeto de diferentes interpretações e fontes de conflitos. Em todo caso, a qualidade da socialização já não seria a mesma. A noção geral de um nominalismo em perspectiva emancipatória supõe ainda o rompimento entre atividade e remuneração como condição restritiva da socialização e a abolição do nexos que só permite aos indivíduos existência como formas de aparecimento de categorias econômicas, as quais podem ser experimentadas por eles, no decurso de processos históricos, como modos contingentes da reprodução social de suas vidas:

A forma bem determinada da contingência, a forma bem determinada da máscara do personagem que representam é, portanto, meramente expressão das condições restritas de existência [...]. Marca distintiva da nova história será que, sobre o fundamento das condições de vida e de existência conscientemente organizadas, os indivíduos se emancipam da máscara como tal e passam a relacionar-se uns com os outros como indivíduos. (Reichelt, 2013a, p. 234)

tabelas estatísticas, a política e ao oficial que administra as leis sobre a mendicância [*Bettelvogt*].” (MEGA² I.2, p. 208)

²⁵³ Dessa maneira, sob aquela condição negativa geral, não é somente a relação de capital que era visada, mas a produção privada de mercadorias como um todo e, com ela, o mercado e o dinheiro. É preciso reconhecer que se trata de uma condição a um só tempo vaga e exigente, pois, de acordo com ela, não há espaço para quaisquer versões de socialismo de mercado, uma vez que a preservação da universalidade do dinheiro, necessário numa economia de produtores privados e independentes, só pode ser a forma na qual a relação de capital se manifesta no âmbito da circulação de mercadorias.

Nesse horizonte, a emancipação coincide com a posição universal do indivíduo na história, cujos modos de atuação e relação já não seriam acossados pela reflexão sempre à espreita para torná-los formas particularizadas de aparecimento de um outro heterônomo. Trata-se, enfim, da posição do indivíduo como sujeito enfático, no que Reichelt e Backhaus puxavam o fio do novelo adorniano. Como se sabe, o tema da posição universal do indivíduo como sujeito na história abre outros capítulos na teoria crítica de Adorno, os quais não podemos agora perseguir. No entanto, no nosso contexto, basta sublinhar que a ideia de posição do sujeito converge com o que ele insinuava em alguns de seus escritos tardios sob a noção de sujeito total ou global [*Gesamtsubjekt*]. Na *Dialética negativa*, Adorno criticou a hipóstase que animava o conceito hegeliano de espírito do mundo na história e afirmou que até hoje “a história não tem nenhum sujeito total [*Gesamtsubjekt*], qualquer que seja o modo como pudesse ser construído. Seu substrato é o nexos funcional dos sujeitos particulares reais.” (AGS 6, p. 300) No mesmo sentido, na outra ocorrência do termo no mesmo livro, ele reforçava que o “sujeito social total [...] até hoje não foi realizado.” (AGS 6, p. 108)

Esse sujeito total ou global, no sentido em que ele compõe um todo social que se universaliza a partir e por meio da posição dos indivíduos, era uma expectativa emancipatória no pensamento de Adorno. No ensaio “Sobre a relação entre sociologia e psicologia” (1966), por exemplo, ele articulava explicitamente a posição da humanidade com a de um “*Gesamtsubjekt* social racional” (AGS 8, p. 56). No fundo, o horizonte emancipatório que liga a *nova leitura* à teoria crítica de Adorno é descortinado na ideia de um sujeito cujo teor não é desdobramento de uma estrutura positiva qualquer — seja ela econômica, social, comunitária ou cultural —, mas remonta a um universalismo de baixo para cima, que repõe o nominalismo na perspectiva de uma “associação de seres humanos individuais livres.” (AGS 8, p. 586)²⁵⁴

Este, aliás, o nem sempre observado conteúdo prático da proibição teórica de imagens em Adorno: dado que à associação livre de indivíduos incumbiria a determinação de suas formas de reprodução social, não se pode pôr de antemão seus conteúdos, pois isso equivaleria a antecipar o que os indivíduos decidiriam conforme seus interesses, contextos e critérios específicos. Por isso, no estado falso, a direcionalidade nominalista dessa posição devia passar antes e prioritariamente pela crítica das categorias de

²⁵⁴ Na interpretação de Demirović (2021, p. 104), o *Gesamtsubjekt* adorniano visaria nada menos que a inauguração da humanidade: “Portanto, a humanidade não apresenta algo que já é em princípio, mas é aqui entendida como um estágio completamente novo e diferente da história, da ação e do pensar.”

constituição e dominação, afinal da identidade, sob pena de simplesmente interverter conteúdos ou positivar o indivíduo burguês, neste caso como ocorria na crítica imanente proudhoniana.

A essas observações sobre a noção de emancipação que se poderia entrever nos trabalhos da *nova leitura*, pode-se objetar que seu conteúdo é geral e vago demais, que, em sua renúncia a pôr o conteúdo da emancipação, ela respeitaria excessivamente o limite do atual. Deve-se dizer, porém, que também sob esse aspecto a *nova leitura* e a perspectiva dos primeiros teóricos críticos se assemelham. Todavia, o interessante reside menos na existência daquele limite e mais em sua justificação. Isso porque, como sugerimos algumas vezes, a *nova leitura* mantinha implicitamente em vigor a proibição de imagens, pondo em seu lugar o esforço na determinação daquilo que domina, cujo saldo é por isso menos a definição do que deve ser do que o que *não* deve ser, isto é, o teor emancipatório emerge como ideia e impulso racionais pela crítica, e não como objeto da teoria capaz de representação, movimento que integrava o próprio conceito enfático de teoria no caso de Adorno.

Encontramos traços desse conceito no ensaio tardio “Notas marginais sobre teoria e prática” (1969), em que, reagindo à pressa política e moral do movimento estudantil em fins dos anos 1960, Adorno deu uma formulação bastante peculiar à sua compreensão da teoria e de seu teor crítico: “Apesar de toda a sua não liberdade, *na não liberdade* ela é o lugar-tenente da liberdade.” (AGS 10.2, p. 768, grifo meu) Assim, o ponto não era simplesmente evocar uma prática exterior que fosse capaz de pôr em xeque o complexo de não liberdade visado como objeto pela teoria, mas converter, já no regime do pensamento, a não liberdade assim apreendida e conceituada em experiência determinada da dominação. Daí o conteúdo da emancipação parecer excessivamente vago, mas ele assim se nos apresenta simplesmente porque, como tarefa racional, não pode ser objeto de conhecimento positivo.

Bem entendido, o argumento de Adorno não é que a experiência da sociedade dependa do pensamento teórico, mas sim que a teoria a torna “criticamente determinável”, no sentido de que a vincula ao “sistema social como um todo”: “por isso, apenas por meio de teoria ele é criticamente determinável.” (idem, p. 768) Essa ideia transparece, no movimento conexo, na afirmação de que não se pode “extrair da teoria do mais-valor como se há de fazer a revolução” (idem, p. 181), o que significar dizer que a teoria se mantém no elemento da negatividade determinada: “Na teoria, a prática aparece somente, e no entanto com necessidade, como ponto cego, como *obsessão com o que é criticado*”.

(idem, p. 783, grifo meu) Por conseguinte, o que parecia ser generalidade e vagueza quanto ao conceito de emancipação é ao mesmo tempo obsessão com o objeto da crítica, a sociedade capitalista, sendo por essa via cesura no objeto em que reponta a ideia da emancipação como um horizonte no qual a prática possa ser instruída quanto ao que não deve ser reproduzido.

Essa era uma posição da qual Adorno tinha plena consciência em seus últimos anos e que se compõe dos elementos que discernimos até aqui. Na apresentação que se seguiu em resposta à conferência de Ralf Dahrendorf, ela mesma dirigida contra a que Adorno dera sob o título de “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?” (1968)²⁵⁵, o teórico crítico fez dois esclarecimentos importantes. Quanto à objeção levantada contra o emprego da categoria de totalidade, Adorno respondeu: “Se nós atribuímos tal valor à totalidade da sociedade, isso ocorre não porque [...] nos inebriamos nos grandes conceitos, no poder e grandeza do total, mas, pelo contrário, porque vemos nela a fatalidade [...] em ‘que o todo é a não verdade’.” (AGS 8, p. 586) No segundo momento, contra a objeção de negligência quanto à diversidade dos indivíduos, das múltiplas esferas de racionalidade e de suas relações vividas:

Em contrapartida, quando se fala hoje em pluralismo, deve-se suspeitar de que, sob a dominação crescente do sistema como um todo, tal pluralismo se tornou ideologia. Interessaria quebrar a supremacia do total, em vez de agir como se o pluralismo já existisse. Há de se trabalhar para que algo como uma pluralidade, uma associação de indivíduos livres, torne-se finalmente possível. (AGS 8, p. 586)

Por fim, esse conceito de teoria crítica se complementa no sentido das palavras com que Adorno encerrava outro ensaio, dessa vez intitulado justamente “Crítica”.

De fato, de modo nenhum é sempre possível acrescentar à crítica a recomendação prática e imediata do melhor, embora uma crítica do tipo possa muitas vezes proceder dessa forma, confrontando as realidades com as normas às quais aquelas realidades se referem: seguir as normas seria já o melhor. A palavra positiva [...] se tornou mágica na Alemanha. Ela encaixa automaticamente. Pode-se reconhecer sua dubiedade em que, na situação atual, a forma superior à qual a sociedade deveria se dirigir, de acordo com uma concepção progressiva, já não pode ser concretamente extraída da efetividade como tendência. [...] A demanda por propostas positivas se torna cada vez mais irrealizável, e por isso a crítica é tanto mais confortavelmente difamada. [...] Aqueles que mais falam sobre o positivo estão unidos na violência destrutiva. A compulsão coletiva a uma

²⁵⁵ Dahrendorf criticou a negligência de Adorno em relação aos problemas concretos da sociedade e dos indivíduos, bem como a suposta desatenção à possibilidade de resolução desses problemas na sociedade atual, impugnando com isso o pendor totalizante do pensamento como excessivamente abstrato.

positividade que permite uma implementação imediata na prática compreendeu entretanto precisamente aqueles que pensam estar na mais desabrida oposição à sociedade. Essa é uma das razões por que seu ativismo está tão de acordo com a tendência social dominante. *Contrapor-se a isso consistiria, em variação de uma frase famosa de Espinosa, em que o falso, uma vez conhecido e especificado de maneira determinada, já é índice do correto e do melhor.* (AGS 10.2, p. 794, grifo meu)

Passagens como essa vão na contramão do tipo de crítica imanente normativa inaugurada por autores como Proudhon. Na obsessão crítica com as categorias da teoria do valor e do capital, a *nova leitura* levou adiante exatamente essa atitude. Os trabalhos de Backhaus e Reichelt nunca tiveram a profundidade nem a amplitude filosófica do pensamento de seus professores Adorno e Horkheimer, mas foi assim que suas contribuições e interpretações puderam deixar um legado inovador e duradouro na recepção da teoria crítica marxiana. Dedicando-se à decifração do valor e do capital como as formas de constituição da dominação capitalista, um tipo de dominação novo e universal, eles tiveram pouco a dizer sobre o conteúdo positivo de uma sociedade emancipada. Esse já era o caminho trilhado por seus professores.

De fato, em certo momento da *Dialética negativa*, Adorno alertava que a universalidade do conceito se erigia em algo aconceitual e hostil. Para ele, não se tratava de suavizar a dureza com que o universal se apresentava na sociedade e nos sujeitos. Antes, a “primeira condição de resistência é que o espírito apreenda isso nele mesmo e o nomeie, *o começo modesto de uma prática.*” (AGS 6, p. 338, grifo meu) Toda a negatividade que marca a ideia prática de emancipação nessa tradição é, portanto, sempre e não mais do que um começo. Mas nisso a prática compartilha, se bem que de maneira própria, o mesmo destino da ciência, para a qual todo começo é difícil.

Conclusão

Neste estudo, procurei reconstituir o perfil adorniano da chamada *nova leitura de Marx* nos principais trabalhos de Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt, com especial atenção à interpretação por eles proposta de uma teoria monetária do valor e ao teor de crítica da sociedade que ela traz consigo. Por mais que esses dois autores sempre reivindicassem sua filiação à teoria crítica frankfurtiana, principalmente à de Adorno, a matéria quase nunca recebeu exame aprofundado, a literatura em cada um dos lados contentando-se na maioria das vezes com indicações sinópticas. Assim, quem partia da *nova leitura* costumava ter pouco a dizer sobre a teoria crítica de Adorno, e vice-versa. É verdade que essa descompensação tinha sua razão de ser, na medida em que as contribuições de Backhaus e Reichelt se tornaram independentes na pesquisa especializada sobre Marx. O mesmo juízo se aplica ao pensamento de Adorno e à teoria crítica frankfurtiana como um todo. Para a perspectiva deste trabalho, contudo, era importante recuperar e iluminar os vínculos do que hoje aparece separado.

Dizer que há vínculos não implica, porém, asseverar uma linha contínua de desenvolvimento que levasse de Adorno à *nova leitura* frankfurtiana. O que havia, isso sim, era uma preocupação em (re)construir uma teoria crítica adequada da sociedade *capitalista*. Esta qualificação era central. Como procurei mostrar, decerto deixando de lado uma série de outros aspectos em seu pensamento, parte dos escritos tardios de Adorno descortinavam um horizonte de elaboração das categorias universais de tal sociedade. Simultaneamente, ele construiu não apenas uma teoria dialética, o que de fato ela é, mas igualmente uma teoria *da* dialética. Essa reflexividade era algo novo, cuja formulação devemos a Adorno. Nela se inteligia nada menos do que a unidade entre capitalismo e dialética. Um dos principais argumentos do trabalho foi demonstrar que essa concepção permeou a corrente frankfurtiana do que hoje chamamos *nova leitura de Marx* e sua reinterpretação da teoria do valor como teoria crítica da sociedade.

É importante sublinhar a inovação que Adorno legou à tradição que examinamos. A mencionada unidade significava que a dialética já não podia ser concebida como estando enraizada na coisa mesma sem mais, como momento de um método filosófico absoluto e racional. Em vez disso, a dialética passava a ser encarada como objeto e, sobretudo, como um *problema*, no que ela perdia sua posição outrora majestática e traía agora suas condições. Por isso, nessa tradição, a construção da teoria devia ser tanto autocrítica quanto capaz de uma crítica rigorosa do capitalismo.

Assim, do ponto de vista de Backhaus e Reichelt, a silhueta filosófica e social do problema fora tornada visível por Adorno. Contudo, na visão dos alunos, o professor teria permanecido no programa: se a dialética era íntima da sociedade capitalista e formulava o seu modo de funcionamento, era preciso demonstrar antes de tudo como aquela estava entranhada nas categorias e formas da produção social moderna. Era preciso, em uma palavra, adentrar o mundo árido da economia, a primeira teoria social da sociedade moderna. Daí a *nova leitura* redirecionar o impulso adorniano à teoria do valor, sobretudo a análise da forma-valor. No seu entendimento, ao invés de um efeito de impugnação, esse deslocamento pretendia fundamentar e desenvolver o programa de Adorno e da teoria crítica como um todo. A esse respeito, procurei argumentar que a teoria crítica proposta por Adorno, a despeito de formulações com frequência ambivalentes ao longo de sua obra, precisava pelo menos pressupor certa apropriação da teoria do valor de Marx. Sem essa pressuposição, que a *nova leitura* buscou pôr, a dialética negativa e a crítica do capitalismo pareciam perder a unidade visada. Um dos esforços deste estudo consistiu em examinar esses desenvolvimentos.

Em vista do que foi dito acima e feito ao longo deste trabalho, uma das principais teses propostas consistiu em apresentar certa lógica da reflexão como determinação principal de uma teoria crítica calcada na teoria da forma-valor. Por tal lógica não passa só o aporte trazido por Adorno à *nova leitura*, que recentra sua interpretação monetária da teoria do valor na compreensão que o primeiro tinha da relação geral entre essência e forma de aparecimento, mas igualmente define a forma lógica da dominação especificamente capitalista. Quando lemos os principais ensaios de Backhaus, por vezes bastante convolutos, nem sempre é fácil identificar quão central e rica em conseqüências é sua apropriação da lógica da reflexão. Isso tanto para a interpretação de certos textos marxianos quanto para a conceituação crítica do capital.

Quando avançamos a ideia de que, nessa tradição de pensamento, a dominação capitalista — portanto, não todo e qualquer tipo de dominação — opera como uma lógica da reflexão, isso não tem nada que ver com a noção de reflexo, nem tampouco com uma perspectiva que veria o mundo social como repleto de simples instanciações de categorias universais. Nessa medida, distingi entre lógica da reflexão de primeira ordem e outra de segunda ordem. No plano da análise das categorias, a relação entre essência e fenômeno é necessária, como no caso de valor e forma monetária. No âmbito da análise social, no entanto, o vínculo entre objeto analisado e forma só pode ser descoberto por pesquisa, desde que munida de teoria no primeiro sentido. Isso porque as categorias da socialização

capitalista dependem da não identidade de seus portadores, seja objetos, ações, rotinas, convenções, seja intenções, expectativas, interações, normas, etc., os quais sempre podem, todavia, ter sua não identidade suspensa (mas não liquidada) e por isso ser posta como forma de aparecimento do nexos essencial.

Encontramos um modelo fértil para tal análise naquela feita por Marx sobre as lutas pela diminuição da jornada de trabalho. Como reposição da não identidade na identidade, a reflexão como dominação opera uma espécie de astúcia que interverte conteúdos sociais à primeira vista primários, imediatos ou emancipatórios em formas de aparecimento da reprodução capitalista. Assim, não se pode assumir que esses conteúdos sejam em si mesmos racionalidades ou subjetividades capitalistas — reflexos ou simples instanciações de categorias econômicas — nem dotados de força e eficácia emancipatórias. Sem uma análise daquele tipo, o risco é de obscurecimento do nexos de dominação social. É por essa razão que a *nova leitura*, assim como Adorno antes dela, dedicou muito mais esforço a tornar apreensível o negativo, sem cuja supressão qualquer noção de emancipação ameaçava submergir no horizonte.

Adorno costumava alertar como a ideia de diversidade, por exemplo, era correta, mas revertida em ideologia na falta de crítica da sociedade capitalista. Ao mesmo tempo, a ideia de que, na dominação, o não idêntico nunca é dissolvido e aplainado inteiramente na identidade, mas sempre pode ser posto na forma refletida de aparecimento, protege igualmente o ponto em que incide a alavanca da crítica e torna possível um mundo no qual a existência não seja nenhuma forma de aparecimento do nexos total.

No horizonte da teoria da forma-valor, a lógica da reflexão tem sua finitude onde a sociedade capitalista encontra seu limite. Quando Reichelt afirmou que, na teoria marxiana, acha-se uma “ciência a ser revogada”, ele tinha em vista precisamente a lógica da reflexão e a possibilidade de uma forma de sociedade para além dessa lógica: “uma concepção de essência e fenômeno na qual essa relação não seja concebida como intransponível” (Reichelt, 2013a, p. 95). Essa concepção recobrava a posição de Adorno sobre a necessidade de reabilitar criticamente a reflexão hegeliana, que não podia ser despachada sem mistificar a “*machine infernale*” do capital, como ele o formulou numa preleção sobre a dialética negativa.

A teoria é pressuposta e utilizada para aboli-la em sua figura corrente. O ideal de sua figura modificada seria sua extinção. A intenção dirigida ao aberto [*aufs Ungedekte*] está mais exposta do que aquela de uma dialética aberta e inacabada. Depois da extirpação do princípio lógico-metafísico da identidade, a dialética já

não é capaz de indicar o que de fato motiva o movimento dialético de coisa e conceito. Ela fica aquém do momento negativo da verdade da dialética idealista, a *machine infernale* objetiva, da qual a consciência — e não apenas ela — gostaria de sair. Não se pode esperar escapar ignorando-se tal dialética, mas apenas a apreendendo. Hegel deve ser defendido contra a costumeira acusação de “camisa de força da dialética.” Ela é a camisa de força do mundo. De nenhum outro modo se pode pensar o aberto [*das Offene*] senão pela consciência não mitigada da obstrução, da essência invertida. (Adorno, 2003, p. 239)

Diferentemente do que Adorno (2010, p. 36) sugerira antes, em 1958, nas aulas de *Introdução à dialética*, trata-se na passagem acima de uma crítica à concepção aberta de dialética, que, aparentemente mais generosa, desfaz no entanto artificialmente o princípio da identidade, mistifica o estado de coisas e finge a atualidade da sociedade existente como sendo capaz de comportar um desenvolvimento livre. A dialética aberta, inacabada, reverte-se no seu contrário e prolonga a totalidade negativa justamente ao mitigá-la. Trata-se de uma autonegação ilusória da dialética e, com isso, da dominação social. A dialética negativa de Adorno, em contraste, quer assumir o fardo histórico da negatividade dominante e seu modo correspondente de pensamento. De fato, dialética como um *fardo* necessário do pensamento crítico:

No entanto, a lei não é nenhuma lei do pensamento, mas uma lei real. Quem se submete à disciplina dialética precisa pagar sem questionamento um amargo sacrifício em termos da multiplicidade qualitativa da experiência. Mas o empobrecimento da experiência pela dialética, que repugna às opiniões sãs, revela-se no mundo administrado como adequado à sua monotonia abstrata. O doloroso na dialética é a dor desse mundo elevado ao conceito. O conhecimento deve se sujeitar a ele, se não quiser degradar uma vez mais a concreção à ideologia (AGS 6, p. 19).

Em uma palavra, a dialética precisa ser enfaticamente assumida, mas precisamente para ser negada. Com relação ao conceito de capitalismo, porque está em unidade real com aquela, o raciocínio e a conclusão são os mesmos.

Bibliografia

- ABROMEIT, John. *Marx Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften* (= AGS + volume). Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986.
- ADORNO, Theodor W. Diskussionsbeitrag zur „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft“. In: AGS 8.
- ADORNO, Theodor W. Einführung in die Dialektik. In: Christoph, Z. (ed.) *Nachgelassene Schriften*. Abteilung IV. Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp, 2010.
- ADORNO, Theodor W. Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“. In: AGS 8.
- ADORNO, Theodor W. Einleitung. In: Durkheim, É. *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.
- ADORNO, Theodor W. Gesellschaft. In: AGS 8.
- ADORNO, Theodor W. *Introdução à sociologia*. Trad. W. L. Maar. São Paulo: Unesp, 2007a.
- ADORNO, Theodor W. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. L. E. Bicca. São Paulo: Ática, 1992.
- ADORNO, Theodor W. Negative Dialektik. In: AGS 6.
- ADORNO, Theodor W. Philosophie und Soziologie. In: Braunstein, D. (ed.) *Nachgelassene Schriften*. Abteilung IV. Bd. 6. Frankfurt: Suhrkamp, 2011.
- ADORNO, Theodor W. *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.
- ADORNO, Theodor W. *Philosophische Terminologie*. Bd. 2. Rudolf zur Lippe (ed.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974.
- ADORNO, Theodor W. Reflexão sobre a teoria de classes. Trad. Igor L. P. Silva. *Crítica marxista*, n. 50, p. 259-273, 2020.
- ADORNO, Theodor W. Soziologie und empirische Forschung. In: AGS 8.
- ADORNO, Theodor W. Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? In: AGS 8.
- ADORNO, Theodor W. Teses sobre a necessidade. In: Adorno, T. W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2015.
- ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. U. R. Vaccari. São Paulo: Unesp, 2007b.
- ADORNO, Theodor W. Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien. In: AGS 8.
- ADORNO, Theodor W. Versuch, das *Endspiel* zu verstehen. In: AGS 11.

- ADORNO, Theodor W. Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung (1965/66). In: *Nachgelassene Schriften*. Abteilung IV: Vorlesungen. Bd 16. Tiedemann, R. (ed.) Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.
- ADORNO, Theodor W. Zum gegenwärtigen Stand der deutschen Soziologie. In: AGS 8.
- ADORNO, Theodor W. Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: AGS 8.
- ADORNO, Theodor W. Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung. In: AGS 8.
- ADORNO, Theodor W. Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964-1965). *Nachgelassenen Schriften*. Ab. IV. Bd 13. Tiedemann, R. (ed.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006.
- ADORNO, Theodor W.; BACKHAUS, Hans-Georg. Über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. In: BACKHAUS, H-G. *Dialektik der Wertform*. Freiburg: Ça Ira, 1997, pp. 501-513,
- ADORNO, Theodor W.; BENJAMIN, W. *Correspondência* (1928-1940). Trad. J. M. M. de Macedo. São Paulo: Unesp, 2012.
- ALBERT, Hans. Der logische Charakter der theoretischen Nationalökonomie. In: Albert, H. (org.). *Marktsoziologie und Entscheidungslogik: Ökonomische Probleme in soziologischer Perspektive*. Neuwied: Luchterhand, 1967.
- ALBERT, Hans. Zur Kritik der Reinen Ökonomie. In: Laski, K. et al. (eds.). *Beiträge zur Diskussion und Kritik der neoklassischen Ökonomie*. Berlin/Heidelberg: Springer, 1979.
- ARNDT, Andreas. Para além do idealismo e do materialismo: o conceito hegeliano de dialética e a crítica de Marx às “mistificações” hegelianas. Trad. M. E. Schäfer. *Revista Dialectus* (Dossiê Conexão Hegel-Marx: Novas Leituras), n. 18, p. 25-38, 2020.
- ARTHUR, Christopher J. *A nova dialética e “O Capital” de Marx*. Trad. P. C. Chadarevian. São Paulo: Edipro, p. 2016.
- ARZUAGA, Fabian. Socially necessary superfluity: Adorno and Marx on the crises of labor and the individual. *Philosophy & Social Criticism*, pp. 1-25, 2018.
- BACKHAUS, Hans-Georg. Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie. In: Gruschka, A.; Ulrich, O. (org.). *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main. Wetzlar, 2004.
- BACKHAUS, Hans-Georg. Der „fiktive Kommunismus“ als die aporetische Grundlage der akademischen Makroökonomie. In: Becker, J.; Brakemeier, H. (ed.). *Vereinigung freier Individuen: Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*. Hamburg: VSA, 2004.
- BACKHAUS, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg: ça ira, 1997.
- BACKHAUS, Hans-Georg. Die Kritische Theorie als Forschungsprogramm: “Systematische enzyklopädische Analyse der Tauschabstraktion”. In: M. Jeske; J. Wolfgang (ed.). *Für einen realen Humanismus: Festschrift zum 75. Geburtstag von Alfred Schmidt*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2006.

- BACKHAUS, Hans-Georg. O núcleo contraditório e monstruoso da formação conceitual da economia política (I). Trad. Bruno Serrano. *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 28, n. 56, p. 132-159, 2021.
- BACKHAUS, Hans-Georg. Über den Begriff der Kritik im Marxschen *Kapital* und in der Kritischen Theorie. In: *Kritik der Politik: Johannes Agnoli zum 75. Geburtstag*. Freiburg: ça ira, 2000.
- BACKHAUS, Hans-Georg. Über die Notwendigkeit einer Ent-Popularisierung des Marxschen „Kapital“. In: Görg, C.; Roth, R. (org.). *Kein Staat zu machen*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 1998.
- BACKHAUS, Hans-Georg; REICHEL, Helmut. Wie ist der Wertbegriff in der Ökonomie zu konzipieren? Zu Michael Heinrich: „Die Wissenschaft vom Wert“. In: *Beiträge zur Marx-Engels Forschung* (Neue Folge): Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“, p. 60-94, 1995.
- BAEUMLER, Alfred. *Männerbund und Wissenschaft*. Berlin: Junker und Dünhaupt, 1933.
- BECKER, Jens; BRAKEMEIER, Heinz (ed.). *Vereinigung freier Individuen: Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno*. Hamburg: VSA, 2004.
- BEHRENS, Diethard. Die kritische Gehalt der Marxschen Wertformanalyse. In: Behrens, D. (ed.) *Gesellschaft und Erkenntnis: zur Materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*. Freiburg: ça ira, 1993.
- BELLOFIORE, Riccardo; RIVA, Tommaso Redolfi. The Neue Marx-Lektüre: Puttin the critique of political economy back into the critique of society. *Radical Philosophy*, n. 189, p. 24-36, 2015.
- BENICKE, Jens. *Von Adorno zu Mao: über die schlechte Aufhebung der antiautoritären Bewegung*. 2^a ed. Freiburg: ça ira, 2013.
- BENJAMIN, Walter. Teorias do fascismo alemão. In: Benjamin, W. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura* (Obras escolhidas, vol. 1). Trad. S. P. Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 63-82.
- BEST, Beverly. Distilling a Value Theory of Ideology from Volume Three of *Capital*. *Historical Materialism*, v. 23, n. 3, p. 101-141, 2015.
- BLANK, Hans-Joachim. Zur Marx-Rezeption bei Horkheimer (I). In: Behrens, D. (ed.) *Materialistische Theorie und Praxis: Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der politischen Ökonomie*. Freiburg: ça ira, 2005.
- BLAUG, Mark. *Metodologia da economia*. Trad. Afonso Santos Lima. São Paulo: Edusp, 2016.
- BONEFELD, Werner. *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. London/New York: Bloomsbury, 2014.
- BONEFELD, Werner. On Postone's Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish the Class Antagonism from the Critique of Political Economy. *Historical Materialism*, v. 12, n. 3, p. 103-124, 2004.

- BONEFELD, Werner. Negative dialectics and the critique of economic objectivity. *History of the Human Sciences*, v. 29, n. 2, pp. 60-76, 2016.
- BORCHARDT, Knut. Os cursos de Max Weber: Economia política geral ou teórica (1894-1898). Trad. Paulo A. Soethe. *Tempo social*, v. 24, n. 1, p. 37-60, 2012.
- BRAUNSTEIN, Dirk. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2011.
- BRAUNSTEIN, Dirk. Gleich ist zugleich nicht gleich. Adornos rettende Kritik des Tausches. In: Lethen, H. et al. (ed.). *Der sich selbst entfremdete und wiedergegundene Marx*. München: Fink, 2010.
- BRAUNSTEIN, Dirk. *Herrschaft und Ökonomie bei Theodor W. Adorno* (v. 17). Berlin: Helle Panke E. V. Rosa Luxemburg-Stiftung, 2010.
- BRAUNSTEIN, Dirk; BOBKA, Nico. Theodor W. Adorno and Negative Dialectics. In: Best, B. et al. (ed.). *The Sage Handbook of Frankfurt school Critical Theory*. Los Angeles: Sage, 2018, p. 242-248.
- BRENTEL, Helmut. *Soziale Form und ökonomisches Objekt: Studien zum Gegenstandsund Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*. Wiesbaden: Springer, 1989.
- BRENTEL, Helmut. *Soziale Rationalität: Entwicklungen, Gehalte und Perspektiven von Rationalitätskonzepten in den Sozialwissenschaften*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999.
- BREUER, Stefan. *Die Krise der Revolutionstheorie: negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse*. Frankfurt a.M: Syndikat, 1977.
- BREUER, Stefan. *Kritische Theorie: Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- BRIDEL, Pascal. The normative origins of general equilibrium theory; or Walras's attempts at reconciling economic efficiency with social justice. In: Bridel, P. (ed.) *General Equilibrium Analysis: A Century After Walras*. New York: Routledge, 2011.
- CANETTIERI, Thiago. O debate sobre ocupações revisitado: entre o vício (da virtude) e a virtude (do vício), a contradição. *e-metropolis*, n. 29, p. 32-39, 2017.
- CARCHEDI, Guglielmo. *Behind the crisis: Marx's dialectics of value and knowledge*. Brill: Leiden/London, 2011.
- CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. Para ler Adam Smith: Novas abordagens. *Síntese: revista de filosofia*, v. 32, n. 103, p. 181-202, 2005.
- CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. Sobre a filosofia moral de Adam Smith. *Síntese: revista de filosofia*, v. 35, n. 111, p. 57-86, 2008.
- CLARKE, Simon. *Marx, marginalism and modern sociology: from Adam Smith to Max Weber*. 2ª ed. London: MacMillan, 1991.
- COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

- COHN, Gabriel. O tempo e o modo — matrizes da dialética marxista. In: Cohn, G. *Weber, Frankfurt: teoria e pensamento social (I)*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2016.
- COLLETTI, Lucio. *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. Trad. John Merrington e Judith White. New York: Monthly Review Press, 1972.
- DAHMS, Hans-Joachim, *Positivismusstreit: Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schuler mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1994.
- DE CAUX, Luiz Philipe. *A imanência da crítica: estudo sobre os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana*. São Paulo: Loyola, 2021.
- DE CAUX, Luiz Philipe. Conceito, valor, imanência: Sohn-Rethel e a formação da ideia de crítica imanente em Adorno. *Kriterion*, n. 150, p. 681-703, 2021.
- DE CAUX, Luiz Philipe. Sobre jovens e velhos: Marcos Nobre entre Fenomenologia e Sistema. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 23, n. 2, p. 121-129, 2018.
- DEAN, Jodi. Neofeudalism: The end of capitalism? In: Lewis, P. et al (ed.). *Architecture and Collective Life*. London/New York: Routledge, 2022.
- DEMIROVIC, Alex. Die Soziologen auf der Suche nach ihrer Disziplin: Zur Genealogie eines Wissenschaftsbildes. *Prokla: Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft*, v. 70, n. 18, pp. 33-56, 1988.
- DEMIROVIC, Alex. Geistige und körperliche Arbeit. In: Haug, W. F. (org.) *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (vol. 5). Hamburg/Berlin: Argument, 1994.
- DEMIROVIC, Alex. Liberdade e humanidade. Trad. Renata Guerra. *Peri*, V. 12, N. 2, P. 93-107, 2020.
- DOOM-MÜLLER, Stefan. *Adorno: A Biography*. Trad. R. Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2005.
- DOZEKAL, Egbert. *Von der Rekonstruktion der Marxschen Theorie zur Krise des Marxismus*. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1985.
- DUMÉNIL, Gérard; LÉVY, Dominique. *Managerial capitalism: ownership, management, and the coming new mode of production*. London: Pluto Press, 2018.
- DURANT, Cédric. *Techno-féodalisme: Critique de l'économie numérique*. Paris: Zones, 2020.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Trad. P. Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- EICHNER, Alfred S. Introduction. In: Eichner, A. (ed.). *Why Economics is not yet a Science*. Londres/Basingstoke: Macmillan Press, 1983.
- ELBE, Ingo. Die Beharrlichkeit des ‚Engelsismus‘: Bemerkungen zum ‚Marx-Engels-Problem‘. *Marx-Engels-Jahrbuch*, p. 92-105, 2007.
- ELBE, Ingo. *Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. 2ª ed. Berlin: Akademie Verlag, 2010.

- ELBE, Ingo. Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen: Lesarten der marxischen Theorie. In: Hoff, J. et al (org.) *Das Kapital neu lesen: Beiträge zur radikalen Philosophie*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006.
- ELDRED, Michael; ROTH, Mike. Translator's introduction. *Thesis Eleven*, vol. 1, n° 1, p. 94-98, 1980.
- ELLMERS, Sven. Abstract Labor and Recognition. In: Fareld, V.; Kuch, H. (ed.). *From Marx to Hegel and back: Capitalism, Critique, and Utopia*. New York/London: Bloomsbury, 2020.
- ELLMERS, Sven. *Die formanalytische Klassentheorie von Karl Marx: Ein Beitrag zur ‚neuen Marx-Lektüre‘*. Duisburg: Universitätsverlag Rhein-Ruhr, 2007.
- ELLMERS, Sven. *Freiheit und Wirtschaft*. Bielefeld: transcript, 2015.
- ENGELS, Friedrich. Karl Marx, „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“. In: *Marx-Engels Werke*. Bd. 13 (= MEW + volume). Berlin: Dietz.
- ENGELS, Friedrich. Herrn Eugengs Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring). In: MEW 20.
- ENGELS, Friedrich. Lei do valor e taxa de lucro. In: Marx, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro III: O processo global da produção capitalista. Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 952-967.
- ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW 21.
- ENGELS, Friedrich. Rezension des Ersten Bandes „Das Kapital“ für die „Rheinische Zeitung“. In: MEW 16.
- ENGELS, Friedrich. Rezension zu Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: MEGA² Bd. II/2. Berlin 1980.
- KOUVÉLAKIS, Stathis. *La critique défaite: Émergence et domestication de la Théorie critique*. Paris: Éditions Amsterdam, 2019.
- ENGSTER, Frank. *Das Geld als Maß, Mittel und Methode: Das Rechnen mit der Identität der Zeit*. Berlin: Neofelis Verlag, 2014.
- ENGSTER, Frank. Die Neue Marx-Lektüre, ihr kritischer Gehalt und die nächste Generation. In: Engster, F.; Hoff, J. *Die Neue Marx-Lektüre im internationalen Kontext*. Philosophische Gespräche, v. 28. Berlin: Helle Panke/Rosa-Luxemburg-Stiftung, 2012.
- ENGSTER, Frank. Subjectivity and its crisis: Commodity mediation and the economic constitution of objectivity and subjectivity. *History of the Human Sciences*, v. 29, n. 2, pp. 77-95, 2016.
- ENGSTER, Frank; SCHLAUDT, Oliver. Alfred Sohn-Rethel: Real Abstraction and the Unity of Commodity-Form and Thought Form. In: Best, B. et al. (ed.). *The Sage Handbook of Frankfurt Critical Theory*. (3 volumes). Los Angeles: Sage, 2018, p. 284-301.
- FABRI, Albrecht. Der schmutzige Daumen. In: Fabri, I.; Weimann M. (org.). *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.: Verlag Zweitausendeins, 2000.

- FAUSTO, Ruy. *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- FAUSTO, Ruy. *Marx, lógica e política*. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo II. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- FAUSTO, Ruy. *Marx, lógica e política*. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo I. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- FERRO, Sérgio. Nota sobre “O vício da virtude”. *Novos Estudos*, n, 76, p. 229-234, 2006.
- FERRO, Sérgio. Nota sobre a usina. *USINA_ctah*. In: <www.usina-ctah.org.br/notasobreusina.html> Acesso em: 06/02/2023. 2004.
- FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- FLECK, Amaro. Da crítica imanente à crítica do sofrimento: a justificação normativa na obra tardia de Adorno. *Ethic@*, v. 15, n. 1, p. 65-84, 2016.
- FLECK, Amaro. O anticapitalismo de Adorno: entre o marxismo e as novas leituras de Marx. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 3, n. 2, p. 151-179, 2019.
- FRASER, Nancy.; JAEGGI, Rahel. *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*. Milstein, B. (ed.). Cambridge: Polity Press, 2018.
- FREYENHAGEN, Fabian. O que é teoria crítica ortodoxa? Trad. Ivan Rodrigues. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, 2018.
- FRIEDEBURG, Ludwig v.; HABERMAS, Jürgen (ed.). *Adorno-Konferenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 1983.
- FRIEDMAN, Milton. *Capitalism and freedom*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2002.
- GANßMANN, Heiner. Dinheiro: um meio simbolicamente generalizado da comunicação? Sobre a doutrina do dinheiro na recente sociologia. Trad. Bruno Serrano. *Plural: Revista de Ciências Sociais*, p. 346-368, 2021.
- GANßMANN, Heiner. *Doing money: Elementary monetary theory from a sociological standpoint*. London/New York: Routledge, 2012.
- GANßMANN, Heiner. *Geld und Arbeit: Wirtschaftssoziologische Grundlagen einer Theorie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt/New York: Campus, 1996.
- GEBHARDT, Eike. A Critique of Methodology. In: Arato, A.; Gebhardt, E. (ed.). *The Essential Frankfurt Reader*. New York: Urizen Books, 1978, p. 371-406.
- GRESPLAN, Jorge. *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- GRESPLAN, Jorge. *O negativo do capital: O conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- GRIGAT, Stephan. *Fetisch und Freiheit: Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*. Freiburg: Ça Ira, 2007.

- GRONOW, Jukka. *On the Formation of Marxism: Karl Kautsky's Theory of Capitalism, the Marxism of the Second International and Karl Marx's Critique of Political Economy*. Leiden/Boston: Brill, 2015.
- GUERRA, Renata; SERRANO, Bruno. Aspectos da reconstituição da dialética em Ruy Fausto. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, v. 26, n. 2, 111-132, 2021.
- HABERMAS, Jürgen. Adendo — Recensão bibliográfica sobre a discussão filosófica em torno de Marx e do marxismo. In: Habermas, J. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. Die Scheinrevolution und ihre Kinder: Sechs Thesen über Taktik, Ziele und Situationsanalysen der oppositionellen Jugend. In: Abendroth, W.; Negt, O. (ed.). *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*. Frankfurt: Europäische Verlansanstalt, 1968.
- HABERMAS, Jürgen. Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica. In: Habermas, J. *Teoria e práxis: estudos de filosofia social*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handels: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung (Bd. I)*. 2ª ed. Frankfurt a.M.: 1982.
- HADDAD, Fernando. Habermas leitor de Weber e a economia neoclássica. *Lua Nova*, n. 38, p. 147-174, 1996.
- HAFNER, Kornelia. “Dass der Bann sich löse”: Annäherungen an Adornos Marx-Rezeption. In: Behrens, D. (ed.). *Materialistische Theorie und Praxis: Zum Verhältnis von kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie*. Freiburg: Ça Ira, 2005.
- HAFNER, Kornelia. Diskussionen gegen den Zeit: Das *Marx-Kolloquium*. In: Behrens, D. *Geschichtsphilosophie: oder Das Begreifen der Historizität*. Freiburg: ça ira, 1997.
- HAFNER, Kornelia. Gebrauchswertfetischismus. In: Behrens, D. (ed.). *Gesellschaft und Erkenntnis: Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik*. Freiburg: Ça Ira, 1993.
- HANLOSER, Gerhard; REITTER, Karl. *Der bewegte Marx: Eine einführende Kritik des Zirkulationsmarxismus*. Münster: Unrast Verlag, 2008.
- HAUG, Fritz Wolfgang. *Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“*. Argument, 1974.
- HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. P. Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. A auto-afirmação da universidade alemã (o discurso da reitoria). Trad. D. Pucciarelli. *Terceira margem*, v. 11, n. 17, 2007, pp. 149-166.
- HEILBRONER, Robert. The Problem of Value in the Constitution of Economic Thought. *Social Research*, v. 50, n. 2, p. 253-277, 1983.
- HEINRICH, Michael. *An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*. Trad. A. Locascio. New York: Monthly Review Press, 2012.

- HEINRICH, Michael. *Die Wissenschaft vom Wert: Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. 4^a ed. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006.
- HEINRICH, Michael. Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie. In: Elbe, I. et al. (ed.) *Anonyme Herrschaft: Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 2012.
- HEINRICH, Michael. Os labirintos de Marx. [Entrevista concedida a Bruna Della Torre] *Crítica Marxista*, n. 50, p. 275-287, 2021.
- HEINRICH, Michael. Zu viel Produktion. *jungle.world*, 2004/28. In: <<https://jungle.world/artikel/2004/28/zu-viel-produktion>> Acesso: 06/02/2023.
- HELLER, Agnes. The Positivism Dispute as a Turning Point in German Post-War Theory. *New German Critique*, n 15, pp. 59-56, 1978.
- HENNING, Christoph. *Philosophie nach Marx: 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*. Bielefeld: transcript, 2005.
- HIGGINS, Silvio. O estudo dos efeitos não intencionais da ação intencional na teoria sociológica. *Sociologias*, n. 28, p. 258-282, 2011.
- HOFF, Jan et al. Einleitung zu Das Kapital neu lesen. In: Hoff, J. et al. *Das Kapital neu lesen: Beiträge zur radikalen Philosophie*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006.
- HOFF, Jan. A “nova leitura de Marx” e a teoria da emancipação: um panorama das contribuições recentes na Alemanha. Trad. Eduardo Altheman. *Crítica Marxista*, n, 53, p. 51-71, 2021.
- HOFF, Jan. *Marx Global: Zur Entwicklung des Internationalen Marx-Diskurses seit 1965*. Berlin: Akademie Verlag, 2009.
- HONNETH, Axel. A moral em *O capital*. Trad. Luiz Gustavo C. de Souza. *Civitas*, v. 18, n. 3, p. 669-682, 2018.
- HONNETH, Axel. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Trad. Kenneth Baynes. Cambridge/London: MIT Press, 1991.
- HORKHEIMER, Max. *Briefwechsel (1937-1940)*. In: *Gesammelte Schriften*, v. 16 (= HGS + volume). Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1985.
- HORKHEIMER, Max. Briefwechsel (1941-1948). In: HGS 17.
- HORKHEIMER, Max. Die Juden und Europa. In: HGS 4.
- HORKHEIMER, Max. Die Marxsche Methode und ihre Anwendbarkeit auf die Analyse der gegenwärtigen Krise. Seminardiskussionen. In: HGS 12.
- HORKHEIMER, Max. Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie. In: HGS 9.
- HORKHEIMER, Max. Geschichte und Psychologie. In: HGS 3.
- HORKHEIMER, Max. Nachgelassene Notizen (1949-1969). In: HGS 14.
- HORKHEIMER, Max. Traditionelle und kritische Theorie. In: HGS 4.

- HORKHEIMER, Max. Wissenschaft und Krise. Differenz zwischen Idealismus und Materialismus. In: HGS 12.
- Institut für Sozialforschung. *Soziologische Exkurse*. Adorno, T. W.; Dirks, W. (ed.). Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, 1956.
- JAEGGI, Rahel. Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory. In: Bargu, B.; Bottici, C. (ed.). *Feminism, Capitalism, and Critique*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017, p. 209-224.
- JAEGGI, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2014.
- JAEGGI, Rahel. Repensando a ideologia. Trad. Emil Sobottka e Giovanni Saavedra *Civitas*, v. 8, n. 1, p. 137-165, 2008.
- JEVONS, Stanley W. *A teoria da economia política*. Trad. Cláudia L. de Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- JOHANNES, Rolf. Das ausgesparte Zentrum: Adornos Verhältnis zur Ökonomie. In: Schweppenhäuser, G. (ed.). *Soziologie im Spätkapitalismus: Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adorno*. Darmstadt: WBG, 1995.
- JOHNSON, Sarah. Farewell to *The German Ideology*. *Journal of the History of Ideas*, v. 83, n. 1, p. 143-170, 2022.
- JONAS Friedrich. *Das Selbstverständnis der ökonomischen Theorie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1964.
- KEYNES, John Maynard. *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. Trad. Mário R. da Cruz. São Paulo: Nova Cultura, 1996.
- KINCAID, Harold. Filosofia das ciências sociais: temas atuais. *Tempo Social*, v. 26, n. 2, p. 19-37, 2014.
- KITTSTEINER, Heinz-Dieter. "Logisch" und „historisch“. Über differenzen des marxischen und engelsschen Systems der Wissenschaft (Engels' Rezension „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ von 1859). *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, Jg. 13, p. 1-47, 1977.
- KITTSTEINER, Heinz-Dieter. Bewusstseinsbildung, Parteilichkeit, dialektischer und historischer Materialismus. Zu einigen Kategorien der marxistisch-leninistischen Geschichtsmethodologie. *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, Jg. 10, p. 408-430, 1974.
- KLASSENANALYSE, Projekt. *StamoKap in der Krise: Theorie des Monopols*. Hamburg: VSA, 1975.
- KÖBLER, Reinhart; WIENOLD, Hanns. Der Wert in der Warengesellschaft: Gedankending oder Realabstraktion. In: Bittlingmayer, U.; Demirovic, A.; Freytag, T. (ed.). *Handbuch Kritische Theorie*. Springer, 2018.
- KRÄTKE, Michael. O problema Marx-Engels: por que Engels não falseou *O capital* marxiano. Trad. Leonardo de Deus. *Verinotio*, n 20, p. 191-206, 2015.
- KURT, Wolf H. The Sociology of Knowledge and Surrender-and-Catch. *The Canadian Journal of Sociology*, v. 8, n. 4, pp. 421-432, 1983.

- LENIN, Ilyich U. Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: *Lenin Werke*, Bd. 19. Berlin/Ost 1977.
- LEPSIUS, Reiner; VALE, Michel. The Development of Sociology in Germany after World War II (1945-1068). *International Journal of Sociology*, vol. 13, n. 3, pp. 1-88, 1983.
- LICHTBLAU, Klaus. Adorno's position in the positivism dispute: A historical perspective. *Journal of Classical Sociology*, v. 15, n. 2, pp. 115-121, 2015.
- LINDNER, Kolja. Rien ne va plus: Wolfgang Pohrts Theorie des Gebrauchswerts. *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung (Neue Folge)*, pp. 212-246, 2007.
- LOPES, João Marcos. O anão caolho. *Novos Estudos*, n. 76, p. 219-227, 2006.
- LOTZ, Christian. Adorno and political economy. *Zeitschrift für kritische Theorie*, v. 36-37, 111-122, 2013.
- LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Trad. J. M. Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2000.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LUXEMBURGO, Rosa. O segundo e o terceiro volumes d'*O capital*. In: Marx, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro III: O processo global da produção capitalista. Engels, F. (ed.). Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MAAR, Wolfgang Leo. O novo objeto do mundo: Marx, Adorno e a forma valor. *Dois pontos*, v. 13, n. 1, p. 29-40, 2016.
- MARRAMAIO, Giacomo. *O político e as transformações: crítica do capitalismo e ideologias da crise entre os anos vinte e trinta*. Trad. A. R. Bertelli. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- MARX, Karl. *Das Elend der Philosophie: Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“*. In: MEW 4.
- MARX, Karl. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie (1867)*. Erster Band. In: *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Abteilung II. Bd. 5 (= MEGA² + seção + volume + parte [quando houver]: MEGA² II.5). Berlin: Dietz, 1983.
- MARX, Karl. *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des Kapitals*. In: MEGA² II.6.
- MARX, Karl. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Dritter Band. In: MEGA² II.15. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- MARX, Karl. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Zweiter Band. In: MEGA² 11/13. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- MARX, Karl. Excertos do livro de James Mill “*Éléments d'économie politique*”. Trad. Luiz P. de Caux. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 1, pp. 147-161.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. In: MEGA² II/1.1.
- MARX, Karl. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858*. Trad. M. Duayer; N. Schneider. São Paulo: Boitempo: 2011.

- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política* (Livro 1: O processo de produção do capital). Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro II: O processo de circulação do capital. Engels, F. (ed.). Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro III: O processo global da produção capitalista. Engels, F. (ed.). Trad. R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl. *Ökonomische Manuskripte 1861-1867*. In: MEGA² II.4.1
- MARX, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: MEGA² I.2.
- MARX, Karl. *Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*. In: MEGA² II.4.1.
- MARX, Karl. *Theorien über den Mehrwert*. Dritter Teil. In: MEW 26.1.
- MARX, Karl. *Theorien über den Mehrwert*. Erster Teil. In: MEW 26.2.
- MARX, Karl. *Theorien über den Mehrwert*. Zweiter Teil. In: MEW 26.3.
- MARX, Karl. *Urtext zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: Marx, K. *Grundrisse der politischen Ökonomie*. 2^a ed. Berlin: Dietz Verlag, 1974.
- MARX, Karl. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Manuscript 1861-1863). In: MEGA² II.3.1.
- MARX, Karl. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. In: MEW 13.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas* (1845-1846). Trad. R. Enderle; N. Schneider; L. C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Briefe* (jan/1856 a dez/1859). In: MEW 29.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Briefe* (nov/1864 a dez/1867). In: MEW 31.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Briefe*. Zweiter Teil (jan/1868 a jul/1870). In: MEW 32.
- MAU, Søren. *Stummer Zwang: Eine marxistische Analyse der ökonomischen Macht im Kapitalismus*. Trad. C. Frings. Berlin: Karl Dietz, 2021.
- MEEK, Ronald. *Studies in the Labour Theory of Value*. Monthly Review Press: London, 1973.
- MENGER, Carl. *Princípios de Economia Política*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MIROWSKI, Philip. *Learning the Meaning of a Dollar: Conservation Principles and the Social Theory of Value in Economic Theory*. *Social Research*, v. 57, n. 3, p. 689-717, 1990.
- MIROWSKI, Philip. *More Heat Than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*. New York: Cambridge University Press, 1989.

- MIROWSKI, Philip. Physics and the ‘marginalist revolution’. *Cambridge Journal of Economics*, v. 8, p. 361-379, 1984.
- MÜLLER, Marcos L. Exposição e método dialético em “O Capital”. *Boletim SEAF*, v. 2, p. 17-41, 1982.
- MOLLO, Maria de Lourdes R. A relação entre moeda e valor em Marx. *Revista de Economia Política*, v. 11, n. 2, p. 40-59, 1991.
- MOROZOV, Evgeny. Critique of techno-feudal reason. *New Left Review*, nº 133/134, 2022.
- MORTARI, Cesar Barreira. A “Nova Leitura de Marx”: Um mapeamento de suas premissas e desenvolvimentos. *Revista da sociedade brasileira de economia política*, n. 62, p. 11-40, 2022.
- MORTARI, Cesar Barreira. Engels contra Marx? Do lógico/histórico aos níveis de abstração. *Verinotio*, v. 26, n. 2, p. 110-133.
- MORTARI, Cesar Barreira. *Teoria monetária do direito: elementos para uma nova abordagem marxista*. Tese (Doutorado em Direito). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. São Paulo, 2020.
- MURRAY, Patrick. *The Mismeasure of Wealth: Essays on Marx and Social Form*. Leiden/Boston: Brill, 2016.
- NAKAMURA, Emmanuel. Marx tem um método dialético próprio? *Trans/Form/Ação*, v. 45, n. 2, p. 77-94, 2022.
- NAPOLEONI, Claudio. *O pensamento econômico do século XX*. Trad. A. C. Espilatro. São Paulo: Círculo do livro, 1963.
- NAPOLEONI, Claudio. *Smith, Ricardo, Marx*. Trad. J. F. Dias. 7ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- NEMOURS, Dupont. *De l’origine et de progrès d’une science nouvelle*. Paris: Librairie Paul Geunthner, 1910.
- NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.
- NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.
- O’KANE, Chris. “Society maintains itself despite all the catastrophes that may eventuate”: Critical theory, negative totality, and crisis. *Constellations*, v. 25, n. 2, pp. 287-301, 2018.
- OLIVEIRA, Francisco. O vício da virtude: autoconstrução e acumulação capitalista no Brasil. *Novos Estudos*, n. 74, p. 67-85, 2006.
- PAHL, Hanno. *Das Geld in der modernen Wirtschaft: Marx und Luhmann im Vergleich*. Frankfurt/New York: Campus, 2008.
- PAHL, Hanno. Die Realität gesellschaftlicher Einheit: Anmerkungen zum ontologischen und epistemologischen Status gesellschaftlicher Einheit am Beispiel eines Vergleichs der Systembegriffe bei Marx und Habermas. In: Kirchhoff, C. et al. (org.)

- Gesellschaft als Verkehrung*: Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Freiburg: ça ira, 2004.
- PARSONS, Talcott. *The structure of Social Action: a study in social theory with special reference to a group of recent European writers*. 2ª ed. Glencoe: Free Press, 1949.
- PITTS, Frederick H. A crisis of measurability? Critiquing post-operaismo on labour, value, and the basic income. *Capital & Class*, v. 42, n1, p. 1-19, 2016.
- POLLOCK, Friedrich. State Capitalism: Its possibilities and Limitations. *Zeitschrift für Sozialforschung*, v. 9, n. 2, 1941.
- POSTONE, Moishe. *Time, labor, and social domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- PRADO JÚNIOR, Bento. Ruy Fausto reflete sobre o alcance e limites da Dialética. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, ano 67, n.10.065, 28 nov.1987, p. A.36.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?* 2ª ed. Trad. Marília Caeiro. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *Sistema das contradições econômicas: ou Filosofia da Miséria*. Tomo I. Trad. J. C. Morel. São Paulo: Ícone Editora, 2003.
- RAKOWITZ, Nadja. *Einfache Warenproduktion: Ideal und Ideologie*. Freiburg: ça ira, 2000.
- RAKOWITZ, Nadja. “Zum Glück mischte sie sich nicht in die Kochkunst...” Kritik als Substanz des Denkens bei Kant und Marx. In: Kirchhoff, C. et al. (org.) *Gesellschaft als Verkehrung: Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre*. Freiburg: ça ira, 2004.
- REGATIERI, Ricardo Pagliuso. *Capitalismo sem peias: A crítica da dominação nos debates no Instituto de Pesquisa Social no início da década de 1940 e na elaboração da Dialética do esclarecimento*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2019.
- REICHELT, Helmut. From the Frankfurt School to Value-Form Analysis. *Thesis Eleven*, n. 4, p. 166-169, 1982.
- REICHELT, Helmut. Geldmedium und Rechtsform als Konstrukte. In: Görg, C.; Roth, R. (org.) *Kein Staat zu machen*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 1998.
- REICHELT, Helmut. *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. 2ª ed. Freiburg: ça ira, 2013b.
- REICHELT, Helmut. *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Trad. Nélio Schneider. Campinas: Unicamp, 2013a.
- REICHELT, Helmut. Zum Wissenschaftsbegriff bei Karl Marx. In: Breitenbürger, G.; Schnitzler, G. (org.) *Marx und Marxismus heute*. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 1974.
- REITTER, Karl. Rubin, Backhaus und in Anschluss Heinrich: Wegbereiter der *Neuen Marx-Lektüre* Oder: was mit dem Vorwurf des „Naturalismus“ an die Adresse von Marx eigentlich transportiert wird. In: Reitter, K. (ed.) *Karl Marx: Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der »Neuen Marx-Lektüre«*. Wien: mandelbaum, 2015.

- RENAULT, Emmanuel. *L'Expérience de l'injustice: Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte, 2004.
- RENAULT, Emmanuel. Taking on the Inheritance of Critical Theory: Saving Marx by Recognition? In: Schmidt am Busch, H-C.; Zurn, C. F. (ed.) *The Philosophy of Recognition*. Plymouth: Lexington Books, 2010.
- REPA, Luiz Sérgio. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 1, p. 13-27, 2019.
- REPA, Luiz Sérgio. Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana. *Cadernos CRH*, v. 24, n. 62, pp. 273-284, 2011.
- REUTEN, Geert. The money expression of value and the credit system: a value-form theoretic outline. *Capital & Class*, v. 12, n. 2, p. 121-141, 1988.
- RITSERT, Jürgen. Drei Studien zu Adorno. *Studentexte zur Sozialwissenschaft* (v. 16). Frankfurt a. M., 1998.
- RITSERT, Jürgen. *Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung*. Athenäum, 1973.
- ROBERTS, William Clare. *Marx's Inferno: The political theory of Capital*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2016.
- ROBINSON, Joan. *An Essay on Marxian Economics*. 2ª ed. London: MacMillan Press, 1966.
- ROBINSON, Joan. *Economic Philosophy*. Middlesex: C. A. Watts, 1962.
- ROBINSON, Joan. The Age of Growth. *Challenge*, v. 19, n. 2, p. 4-9, 1976.
- ROBINSON, Joan. The Labor Theory of Value: a discussion. *Science & Society*, v. 18, n. 2, p. 141-167, 1954.
- ROBINSON, Joan. The Second Crisis of Economic Theory. *The American Economic Review*, v. 62, n. 1/2, p. 1-10, 1972.
- ROBINSON, Joan. *What are the questions? And other essays*. New York: M. E. Sharpe, 1981.
- ROBINSON, Joan. What Has Become of the Keynesian Revolution? *Challenge*, v. 16, n. 6, p. 6-11, 1974.
- ROSE, Gillian. *Hegel contra Sociology*. London/Brooklyn: Verso, 2009.
- ROSE, Gillian. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. London: Macmillan Press, 1978.
- RUBIN, Isaak I. *A teoria marxista do valor*. Trad. J. B. d Amaral Filho. São Paulo: Editora Polis, 1987
- RUBIN, Isaac. História do pensamento econômico. Trad. Rubens Enderle. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.
- SCHLSKY, Helmut. Auf der Suche nach Wirklichkeit. In: *Gesammelte Aufsätze*. Düsseldorf: Diederichs, 1965.

- SCHMIDT, Alfred. *Geschichte und Struktur: Fragen einer marxistischen Historik*. München: Carl Hanser, 1971.
- SCHMIDT, Alfred. Unter welchen Aspekten Horkheimer Lenins Streitschrift gegen den „machistischen“ Revisionismus beurteilt. In: Horkheimer, M. *Gesammelte Schriften*. Bd. 11. Nachgelassene Schriften (1914-1931). Schmidt, A. (ed.). Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1987.
- SCHMIDT, Alfred. Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie. In: Schmidt, A.; W. Euchner (Ed.). *Kritik der politischen Ökonomie: 100 Jahre „Kapital“*. Frankfurt. 2^a ed.: Europäische Verlagsanstalt, 1974.
- SERRANO, Bruno. O dinheiro do espírito: idealismo e crítica da economia política no jovem Marx. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 23, n. 1, p. 79-94, 2018.
- SHIONOYA, Yuichi. *Schumpeter and the idea of social science: A metatheoretical study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- SIMMEL, Georg. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
- SLUGA, Hans. German Philosophy and National Socialism. *Social Research*, v. 56, n. 4, 1989, p. 795-818.
- SCHÄBEL, Mario. Die Bedeutung der Frankfurter Schule für eine neue Marx-Lektüre. In: Dominik N., Alexander A. (Hg.) *Karl Marx: Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik (Aktualität und Perspektiven der Marxschen Praxisphilosophie)*. Kassel: Kassel University Press, 2018.
- SMITH, Adam, *A riqueza das nações: Investigação sobre sua natureza e suas causas*. Trad. Luiz J. Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SMITH, Tony. Technological Dynamism and the Normative Justification of Global Capitalism. In: Albritton, R. et al. (ed.). *Political Economy and Global Capitalism: The 21st Century, Present and Future*. London/New York/Delhi: Anthem Press, 2010.
- SOHN-RETHEL, A. *Exposé zur Theorie der funktionalen Vergesellschaftung*. In: Haag, K. H. et al (org.). *Warenform und Denkform: Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1971.
- SOHN-RETHEL, Alfred. Geistige und körperliche Arbeit. In: *Theoretische Schriften* (1947-1990). Schriften IV. Teilband I. Freytag, C. et al (ed.). Freiburg:  a ira, 2018.
- SOHN-RETHEL, Alfred. Geld und Geist/Licht (35). [Entrevista concedida a Helmut H ge]. *Taz*. In: <https://blogs.taz.de/hausmeisterblog/2008/12/04/geld_und_geistlicht> Acesso: 08 maio de 2019.
- SOHN-RETHEL, Alfred. Grunz ge einer materialistischen Erkenntnistheorie. In: *Theoretische Schriften* (1947-1990). Schriften IV. Teilband I. Freytag, C. et al (ed.). Freiburg:  a ira, 2018.
- SOHN-RETHEL, Alfred. Historical Materialist Theory of Knowledge. In: *Theoretische Schriften* (1947-1990). Schriften IV. Teilband I. Freytag, C. et al (ed.). Freiburg:  a ira, 2018.

- SOHN-RETHEL, Alfred. *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. Trad. M. Sohn-Rethel. London: Macmillan Press, 1978.
- SOHN-RETHEL, Alfred. Notizen von einem Gespräch zwischen Th. W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16.4.1965. In: *Theoretische Schriften* (1947-1990). Schriften IV. Teilband I. Freytag, C. et al (ed.). Freiburg: ça ira, 2018.
- SOHN-RETHEL, Alfred. *Soziologische Theorie der Erkenntnis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.
- SOHN-RETHEL, Alfred. Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus: Eine materialistische Untersuchung. In: Haag, K. H. et al (org.). *Warenform und Denkform: Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1971.
- SOKOLOWSKI, Robert. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Springer Netherlands, 1970.
- SPARSAM, Jan. *Wirtschaft in der New Economic Sociology: Eine Systematisierung und Kritik*. Springer, 2015.
- STANDFORD, John. *Encyclopedia of Contemporary German Culture*. London/New York: Routledge, 1999.
- STRUBENHOFF, Marius. The Positivism Dispute in German Sociology (1954-1970). *History of European Ideas*, vol. 44, n. 1, pp. 260-276, 2017.
- STÜTZLE, Ingo. Die Grenze der Werttheorie: Politische Ökonomie der Grundrente und Marx' Kritik. *Prokla*, Heft 191, n. 2, p. 299-316, 2018.
- TADDEI, P. M. E. Husserl entre idealismo e realismo: intencionalidade e doutrina da constituição. *Intuitio*, v. 2, n. 3, pp. 215-225, 2009.
- THEUNISSEN, Michael. Crise do poder: Teses para uma teoria da contradição dialética. Trad. Bruno Höfig e Leonardo A. P. Müller. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 24, n. 1, p. 183-196, 2019.
- TORRE, Bruna Della. Adorno, leitor de Marx. *Sociologia & Antropologia*, v. 9, n. 2, p. 519-541, 2019.
- TORRE, Bruna Della. "Abra-te Sésamo": a teoria crítica de Gabriel Cohn. *Sociologia & Antropologia*, 10(2), 449-465, 2020.
- TÜRCKE, Christoph; KALÁSZ, Claudia; SCHILLER, Hans-Ernst. Kritik der Frankfurter „Adorno-Konferenz 1983“. In: Löbig, M.; Schweppenhäuser, G. (ed.). *Hamburger Adorno-Symposion*. Dietrich zu Klampen Verlag, 1984.
- VIEIRA, Zaira. As novas leituras de Marx e um velho problema da economia política. *Sociologias*, n. 47, p. 276-306, 2018.
- VINCENT, Jean-Marie. Critique de l'économisme et ékonomisme chez Marx. *L'homme et la Société*, n. 132-133, p. 37-51, 1999.
- VROEY, Michael. *A History of Macroeconomics from Keynes to Lucas and Beyond*. New York: Cambridge University Press, 2016.

- WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política. In: *Metodologia das ciências sociais*. Trad. Augustin Wernet (5ª ed). Campinas/São Paulo: Editora da Unicamp/Cortez Editora, 2015.
- WEBER, Max. Die Grenznutzenlehre und das „psychophysische Grundgesetz“. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.
- WEYER, Johannes. *Westdeutsche Soziologie 1945-1960: Deutsche Kontinuitäten und nordamerikanischer Einfluß*. Berlin: Duncker & Humblot, 1984.
- WIESER, Friedrich. *Social Economics*. Trad. A. F. Hinrichs. New York: Greenberg, 1927.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. L. Deroche-Gurcel/V. A. Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- Willy Hochkeppel. Heidegger, die Nazis und kein Ende. *Die Zeit*. Disponível em: <<https://www.zeit.de/1983/19/heidegger-die-nazis-und-kein-ende>>. Acesso em: 23 de maio de 2019.
- WOLF, Dieter. *Der dialektische Widerspruch im Kapital: Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*. Hamburg: VSA, 2002.