

# O CONCEITO DE TEORIA EM ADORNO: SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA TROCA COMO PRINCÍPIO\*

## *ADORNO'S CONCEPT OF THEORY: ON THE CONSTITUTION OF EXCHANGE AS PRINCIPLE*

Bruno Serrano

<https://orcid.org/0000-0001-7000-5497>

[bkleinserrano@gmail.com](mailto:bkleinserrano@gmail.com)

Universidade Federal de Lavras, Lavras,  
Minas Gerais, Brasil

**RESUMO** *O artigo examina certos aspectos da formação do conceito de teoria em Theodor W. Adorno e argumenta que sua fundamentação se encontra na interpretação da troca como princípio de autonomização da sociedade. Para tanto, de um lado, articula-se o conceito com a interpretação da teoria marxiana do valor oferecida por Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt, com o qual se contrasta, de outro lado, a noção de abstração real em Alfred Sohn-Rethel. Defende-se que aquela interpretação, recuperando a categoria de capital, esclarece e fundamenta o conceito de teoria no pensamento social de Adorno. Com base nessas considerações, o artigo levanta uma hipótese sobre o sentido que a teoria pode ter no debate contemporâneo.*

**Palavras-chave:** *Adorno. Teoria do valor. Marx. Teoria crítica.*

\* Artigo submetido em: 01/08/2023. Aprovado em: 12/03/2023.

**ABSTRACT** *The article examines some aspects of the formation of Theodor W. Adorno's concept of theory and argues that its foundation lies in the interpretation of exchange as a principle of autonomization of society. To this end, on the one hand, it articulates the concept with Hans-Georg Backhaus' and Helmut Reichelt's interpretation of the Marxian value theory, with which, on the other hand, Alfred Sohn-Rethel's notion of real abstraction is contrasted. It argues that interpretation, by recovering the category of capital, clarifies and grounds the concept of theory in Adorno's social thought. On the basis of these considerations, the article raises a hypothesis about the meaning theory can have in the contemporary debate.*

**Keywords:** *Adorno. Value theory. Marx. Critical theory.*

## Introdução

Numa passagem de seu livro *Como nasce o novo*, Marcos Nobre reage ao que ele considera ser uma renúncia por parte da teoria crítica à formulação de diagnósticos de tempo. Na reflexão sobre modelos de teoria crítica, ele diferencia forma sistemática ou enciclopédica, de um lado, 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). Se é certo que Nobre não deseja uma separação estanque entre uma forma e outra – “concede-se centralidade a um deles, enquanto o outro, se vai a segundo plano, não é anulado” (*idem*) –, o modelo fenomenológico parece se impor.

Partindo da sugestão de Nobre sobre a diferenciação entre os modelos de teoria, o presente texto propõe explorá-la numa direção diferente. Em vez de ligá-la imediatamente a um diagnóstico de tempo em sentido estrito, sugere-se que a mudança implica dois modos de consideração distintos e que se pode exigir a qualquer momento a explicitação do momento sistemático. Essa perspectiva é ensaiada por meio do exame do sentido sistemático do conceito de teoria em Theodor W. Adorno. Com base nessa concepção, num primeiro momento, serão considerados alguns aspectos da maneira como Adorno é lido por dois de seus alunos, Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt – dois dos iniciadores da linha frankfurtiana da assim chamada *Neue Marx-Lektüre* –, que tematizam aquele momento em suas interpretações da teoria marxiana do valor e ajudam, com isso, a esclarecer o conceito em Adorno. Num segundo

momento, contrasta-se tal conceito com a noção de abstração real em Sohn-Rethel.

O problema pode ser preliminarmente caracterizado com auxílio das reflexões de Nobre. Isso porque, depois de propor que o modelo teórico deve ser decifrado como configuração de um diagnóstico específico, Nobre parece tomar 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 da sua referência histórica: “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” (*ibidem*, p. 80, grifo meu).<sup>1</sup> O que parece estar pressuposto nessa atualização é um *conceito* particular da sociedade, no limite uma *teoria* da sociedade, isto é: um tipo de teoria que “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” (*ibidem*, p. 63).<sup>2</sup>

De saída, fazendo uma questão que não é a do autor, pode-se perguntar se esse modo de construir o problema vale para o caso de Adorno. Quando este escreveu a *Dialética negativa*, sua intenção era 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 arquitetônica do livro inclui *modelos* (liberdade, história, metafísica)? E, no entanto, é possível auscultar em cada modelo, aliás em cada articulação entre disciplinas e temáticas, um impulso sistemático. Mas então logo surge a questão do que seria esse impulso. Por que afinal *uma* dialética negativa?

Uma resposta possível a essas perguntas se acha em traços do seu conceito de teoria, em que Adorno via um vínculo forte, a rigor genético, com o conceito de sociedade no sentido enfático – vínculo que ele passou toda década de 1960 ensinando a seus alunos. Entre estes se achavam Backhaus e Reichelt, cujo esforço cruzado de reinterpretação da teoria do valor de Marx e de desenvolvimento da teoria crítica como programa será retomado nas considerações do problema. No essencial, procura-se mostrar o sentido em

1 A esse respeito, ver a resenha do livro de Nobre feita por Luiz Philippe de Caux (2018).

2 Não questiono aqui se essa atualização é correta ou não em seus próprios méritos. Para tanto, seria necessário outro tipo de argumentação. Por isso, sirvo-me da proposta apenas como incentivo para introduzir a discussão sobre Adorno e sua recepção por Backhaus e Reichelt.

que o momento teórico-sistemático em Adorno se liga ao que ele chamava princípio de troca – cotejando-o com a noção de abstração real em Sohn-Rethel –, princípio ao qual subjaz a teoria marxiana do capital (Backhaus e Reichelt). Desse modo, o conceito de teoria elaborará a experiência da autonomização da sociedade contida no princípio.

## 1 Conceito de teoria

Já a simples expressão “teoria dialética” suscita a pergunta: *por que* Adorno conceituou a realidade social operando em forma dialética, por que este *padrão* e não outro, por exemplo, o dialógico? Quando se fala em dialética, parece inicialmente legítimo supor que ela implica uma lógica da reflexão, cujo teor Adorno associa de maneira geral à relação entre essência e forma de aparecimento. Em “Teoria da sociedade e pesquisa empírica”, Adorno (AGS 8, p. 544) escreveu: “Essência e aparecimento não são contos de fadas dos velhos tempos, mas são condicionados pela estrutura fundamental de uma sociedade que tece necessariamente o seu próprio véu.” Consideremos ainda ao que se visava no Instituto de Pesquisa Social com a noção de essência no contexto de sua polêmica em torno do conceito de sociedade e da pesquisa social empírica.

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 a estruturas de dominação às quais os sujeitos estão submetidos e que são, por sua vez, produzidas e reproduzidas por meio de suas ações, uma vez que aquelas leis dizem respeito à função objetiva que as condições sociais assumem. Sob o aspecto da reprodução da objetividade daquelas leis essenciais, o decisivo não é o teor hermenêutico da ação, mas sua forma autonomizada. Isso indica por que, para a teoria crítica de então, a “sociologia não é ciência do espírito” (Institut für Sozialforschung, 1956, p. 112).

Pondo-se entre parênteses, por enquanto, a tradução que Adorno propõe para o conceito hegeliano de espírito em termos de trabalho social, a dissociação entre sociologia e ciências do espírito nesse contexto visa, em primeiro lugar, ao teor de verdade que Adorno enxergava no *chosisme* de Durkheim contra a sociologia compreensiva. Nas preleções sobre *Filosofia e sociologia*, de 1960, Adorno (2011, p. 96) aconselhava a seus alunos, diante do profundo enraizamento da tradição hermenêutica alemã – ele menciona no mesmo conjunto Weber, Dilthey, Troeltsch –, em que 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*).

O *chosisme*, que designa a abordagem que toma a sociedade e os fenômenos sociais na forma de coisa – a construção dos *faits sociaux* como objeto sociológico –, não é visto por Adorno apenas como uma opção metodológica, mas sim como elaboração de um conteúdo de experiência: “A exclusão metodológica da compreensão mesma espelha na verdade algo altamente real, a saber, a experiência da incompreensibilidade, a desrazão do mundo, na medida em que esbarramos repetidamente em uma desrazão na sociedade” (*ibidem*, p. 99). Adorno afirmava que, confrontado com essa experiência, até mesmo “o conceito de racionalidade de Weber tem algo de ingênuo” (*idem*).<sup>3</sup> Seja essa uma boa ou má interpretação de Weber (ou mesmo de Durkheim), o fato para Adorno é que um conceito da sociedade que fosse construído predominantemente por meio da compreensão dos sentidos subjetivos que os agentes formulam em suas relações entre si e suas condições não é considerado suficiente, podendo enviesar e ocultar o essencial. Daí se segue a tomada de posição de Adorno contra o que ele considerava ser a orientação compreensiva, posição essa, porém, que não implicava para ele um fechamento da possibilidade da crítica nem tampouco da liberdade, antes o contrário:

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

3 Em *The melancholy science*, Gillian Rose (1978, p. 82) argumentou que a teoria de Adorno pretendia “transcrever os conceitos relevantes da obra de Durkheim e Weber em conceitos de razão (*Vernunft*)”, apontando com isso para uma unidade de funções diferenciadas. Na interpretação especulativa de Rose, em Adorno “a posição de Weber é correta, mas irrealista, dada a natureza da sociedade capitalista, enquanto Durkheim corretamente descreve a aparência da sociedade” (*ibidem*, p. 83). Se a forma de aparecimento faz parte da determinação da essência, apreendê-la de maneira adequada não é trivial.

medida em que eles atestam *sem palavras* [wortlos] a não liberdade dominante. (AGS 8, p. 202, grifo meu)

Com isso se quer dizer que, em um estado de não liberdade, apresentar a não liberdade como não liberdade – isto é, *apresentar a não liberdade como ela é*, de modo que ela se exponha como tal já no *método* – gera o saldo a ideia de liberdade. No trecho acima, Adorno dirigia esse argumento contra a reação à aplicação das técnicas modernas de pesquisa na Alemanha, reação que, apelando a valores à dignidade humana, era para ele frequentemente conservadora. A crítica da compreensibilidade deve ser entendida como uma extensão do argumento, razão pela qual ele dirá, na *Dialética negativa*, que a “dialética é a autoconsciência do nexos de ofuscação” (AGS 6, p. 396). É preciso reter dessa declaração que tal autoconsciência atrela de início a dialética a um estado de inconsciência social e não liberdade.

Nesse sentido, o tipo hermenêutico de consciência teórica poderia estar ainda muito próximo do conceito subjetivo de reificação que a *Dialética negativa* criticava: “Mas a própria reificação é a forma de reflexão da falsa objetividade; centrar a teoria nela, uma figura da consciência, torna a teoria crítica aceitável de modo idealista à consciência dominante e ao inconsciente coletivo” (AGS 6, p. 191).<sup>4</sup> Para Adorno, a teoria não pode ser apenas teoria pressuposta e subjetivação, pois ela precisa apreender a falsidade como objetividade do sistema, expressão que remonta à totalidade social – que é o que, finalmente, constituirá o objeto da teoria crítica adorniana.<sup>5</sup> Sem esse deslocamento para o que seria uma teoria enfática, teríamos uma figura da falsa consciência, mas não uma falsa objetividade. Esse deslocamento é exigido explicitamente por Adorno, por exemplo, quando ele discute o conceito de ideologia:

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 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)<sup>6</sup>

4 Na frase seguinte, Adorno (AGS 6, p. 191) atribui ao predomínio dessa concepção o fato de que os escritos juvenis de Marx à época eram mais populares do que *O capital*.

5 Por isso, na *Dialética negativa*, Adorno (AGS 6, p. 31) afirmou que a filosofia “deve se ater ao sistema na medida em que o heterogêneo se lhe contrapõe como sistema”, em virtude do que, nessa oposição mesma, “a dialética negativa está ligada às categorias superiores da filosofia da identidade como seu ponto de partida. Nessa medida ela também permanece falsa, permanece lógica da identidade, ela mesma aquilo contra o que é pensada” (*ibidem*, p. 150).

6 Sobre a posição enfática da teoria em Adorno, Meyer (2005, p. 13) tem razão ao argumentar que “se a sociologia/teoria da sociedade não quer passar ao largo de seu *telos* objetivo nem perder seu objeto constitutivo da teoria, então a teoria *como* teoria precisa conceber seu objeto como uma objetividade político-econômica *existente*.”

Na *Dialética negativa*, lê-se que a “desgraça está nas relações que condenam os seres humanos à impotência e à apatia”, e “não de maneira primária nos seres humanos e no modo como as relações lhes aparecem [*erscheinen*]” (*idem*). Isso o leva à consideração da teoria enfática da sociedade no nível do que ele chamava *problemas de constituição*: a “consciência, já reificada na sociedade constituída, não é seu constituinte” (*idem*). Numa das principais formulações do que são problemas de constituição, o interesse de Adorno é dirigido à forma da troca capitalista de mercadorias, que determinaria a sociedade em sentido enfático como nexo funcional totalizante.<sup>7</sup>

Acerca dos chamados problemas de constituição, já em um seminário de 1962 sobre Marx e as categorias sociológicas, anotado por Backhaus, Adorno havia empregado aquela formulação em referência à crítica marxiana da economia. Ali ele afirmou que 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. 511, grifo meu). Embora seria um erro ignorar que avaliações e expectativas subjetivas fazem parte da experiência social, o que Adorno indicava com os problemas de constituição diz respeito às *categorias* pressupostas por aquelas avaliações e expectativas, às *formas* por meio das quais aquelas expressões subjetivas *aparecem* de maneira determinada. Foi sob essa perspectiva que ele enxergou a teoria madura de Marx:

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. (Adorno; Backhaus, 1997, p. 512, grifos meus)

De acordo com essa interpretação, a teoria de Marx seria uma “crítica dessas categorias da economia”, sem as quais a experiência da sociedade capitalista não é possível. Quando Adorno afirmou que, “diante das questões de constituição, a análise da questão do preço” – isto é, a formação *quantitativa*

7 Segundo Adorno (2007, p. 106), o “que realmente torna uma sociedade em algo social, através do que, em sentido estrito, ela tanto é constituída como conceito, quanto como realidade, é a relação de troca”. O “que denominamos sociedade em sentido enfático”, ele diz, “representa determinado tipo de enredamento, que em certo sentido não deixa nada de fora” (*ibidem*, p. 103). Alguns anos antes, num seminário sobre Marx: “A troca é tanto hoje como antes chave para a sociedade” (Adorno; Backhaus, 1997, p. 507).

dos preços – “é um epifenômeno”, trata-se de epifenômeno porque o essencial e mais profundo concerne à forma *qualitativa* na qual determinidades quantitativas como o preço são possíveis, determinidades nas quais aquela forma *aparece* como existente. Mostrar que os preços variam de acordo com esta ou aquela avaliação subjetiva, com esta ou aquela condição de mercado ou política, de fato afetada por expectativas subjetivas e outros processos, manteria as categorias pressupostas não tematizadas.

Mas esse deslocamento para a constituição coloca uma nova tarefa teórica. Com o questionamento das categorias, deve-se não apenas admitir a *validade* da totalidade social objetiva, mas também explicar sua *gênese*, buscando os “elementos constitutivos da experiência” da totalidade. Assim, recolocar o problema da teoria e do conceito da sociedade no âmbito dos problemas de constituição significa como que pretender deduzir o *chosisme* e a experiência da totalidade. No texto de introdução de Adorno (AGS 8, p. 296) à querela do positivismo, pode-se ler a afirmação seguinte como uma revelação programática daquela tarefa: “a sociedade, o autonomizado, já não é por sua vez compreensível; o é apenas a lei de sua autonomização.”

Como veremos a seguir, essa tarefa inclui a tematização da prática social envolvida na gênese da autonomização e na constituição da totalidade. A questão será tratada num movimento duplo. Por um lado, aprofunda-se a reelaboração da orientação programática de Adorno por Backhaus e Reichelt. Por outro, ela é comparada com alguns aspectos da teoria de Alfred Sohn-Rethel.

## 2 Troca como princípio e teoria do valor

O programa adorniano acima esboçado é considerado essencial para a teoria crítica na concepção da *nova leitura de Marx*. No entanto, já em 1972, na introdução a uma conferência de Backhaus sobre a análise da forma-valor, Reichelt observou que ambos queriam “saber, em primeiro lugar, o que realmente é ‘reificação’”, que eles perturbavam “Horkheimer sistematicamente com essas coisas”, já que a “teoria frankfurtiana se baseava explicitamente nelas”, mas que, “depois de três frases, seguiam-se longos silêncios” (Reichelt, 1982, p. 166). Anos depois, ainda na percepção de Reichelt (2013b, p. 22-3), também Adorno havia legado “‘fragmentos’ dessa teoria, como que fórmulas abreviadas, diretrizes para formulação posterior”. Com efeito, esse caráter abreviado parece sugerido na expressão *princípio de troca*, que Adorno empregou em múltiplos contextos e que, todavia, frequentemente dá a impressão de ser senha de um complexo mais intrincado. E, apesar disso, para Reichelt,



Adorno não deixa dúvidas: quando ele fala de uma objetividade social, visa-se sempre a um sistema real. Todas expressões teórico-sociais – sua querela com a sociologia, a crítica ao positivismo, o conceito de ideologia, questões de constituição, seu conceito de dialética – só podem ser pensadas e compreendidas no contexto desse teorema central da objetividade dessa estrutura, da totalidade social. A Teoria Crítica, de fato o conceito da própria crítica, depende inteiramente dessa pressuposição. (Reichelt, 2013b, p. 22)

Contudo, se a totalidade social objetiva remonta ao princípio de troca, a pergunta, feita agora por Backhaus, seria como determinar esse princípio mesmo. Se é assim correto interpretar que a teoria crítica da sociedade exige a dedução da sociedade como o que se autonomizou objetivamente, e se isso concerne ao princípio de troca, então é claro, na perspectiva da *nova leitura*, que tomar aquele princípio não só como *explanans*, mas também como *explanandum* coincide com a demonstração da gênese do valor como objeto socialmente constituído (Backhaus, 2006, pp. 14-5). Por consequência, se a sociedade não pode ser conhecida de modo direto e racional (ela é o impenetrável à razão, ela é desrazão), se apenas as leis de sua autonomização podem ser conhecidas, isso significou para a *nova leitura* que a teoria do valor, do dinheiro e do capital de Marx elaborava justamente as leis de autonomização da sociedade como totalidade. “É isso que quer dizer o conceito enfático de totalidade”, afirma Reichelt (2002, p. 143) sobre Adorno, que dissociava aquele conceito tanto da “representação mecânica na qual ‘tudo tem a ver com tudo de alguma forma’ (Albert)”, quanto do conceito “hermeneuticamente suavizado como ‘antecipação na interpretação de um nexo de sentido’ (Habermas).” Essa conexão entre problemas de constituição e teoria do valor *lato sensu* é o que explica a tentativa de reconstituição do campo de forças Marx-Adorno, o que se confirma na ideia de Backhaus (2006, p. 34) de uma “reformulação da teoria do valor em termos de teoria da constituição”.<sup>8</sup>

Aqui cabe uma observação. Dada a natureza reconstrutiva dos trabalhos publicados por Backhaus e Reichelt nos anos 1970, eles muitas vezes suscitaram a impressão de que a teoria se teria ensimesmado em exegeses e filologia. Essa impressão, entretanto, não faz justiça a sua sutil, mas fértil, redescoberta do nexos Marx-Adorno nem à significação crítica implícita em tal orientação.<sup>9</sup> Com efeito, segundo Backhaus (2006, p. 28), não se deve perder de vista que a “disputa sobre o ‘todo’ socioeconômico adquire imediatamente relevância

8 A meu ver, enquadrar a teoria do valor em termos de teoria da constituição revela já um dos traços do que seria, de acordo com Riccardo Bellofiore e Tommaso Redolfi Riva (2015), o legado adorniano na interpretação de Marx.

9 Faz menos justiça ainda ao impacto que teve a leitura da teoria marxiana como uma teoria monetária do valor, hoje parte incontornável da pesquisa e do debate contemporâneos sobre o assunto.

política tão logo o verdadeiro objeto de disputa é chamado pelo nome”, ocasião em que ele evoca a *Dialética negativa*: trata-se do “conceito central [...] do capitalismo, decisivo sob todos os aspectos” (AGS 6, p. 168). No seu verso do aspecto metodológico, trata-se de saber se ele tem um *fundamentum in re* ou se seria antes um *flatus vocis*. (AGS 6, p. 59)

Até agora se falou de objetividade social, de estrutura, autonomização da sociedade e sua relação com um conceito enfático de teoria. Mas, de acordo com a *nova leitura* – e também nisso ela queria seguir as pistas de Adorno –, nada disso seria possível sem a prática dos sujeitos, que completará o quadro programático da gênese da autonomização e do princípio de troca. Expressando-se pelas palavras de Adorno (AGS 8, p. 12) no ensaio “Sociedade”, Reichelt exigia que a teoria da sociedade esclarecesse “‘o modo como relações autonomizadas devem ser deduzidas dos seres humanos’”, isto é, “como se constitui a autonomização real” (Reichelt, 2013b, p. 24, grifos meus). Este seria o momento de “*reductio ad hominem* no sentido próprio da análise marxiana do valor” (Backhaus, 1997, p. 370).

No entanto, uma vez que Adorno rejeitava a concepção de que a totalidade social tivesse gênese hermenêutico-interpretativa, deve-se perguntar pelo tipo de prática capaz de apontar um caminho para esse desenvolvimento. Um dos modos de franquear o problema se acha no conceito de abstração da troca elaborado por Sohn-Rethel, do qual tratou Adorno mais diretamente, e que, à primeira vista, seria idêntico à sua noção de princípio de troca.

#### a) A abstração da troca

Tome-se como ponto de partida o ensaio de Alfred Sohn-Rethel intitulado “Historical materialist theory of knowledge”, sobre o qual Adorno redigiu algumas notas, discutidas por ocasião de seu encontro com o autor.<sup>10</sup> Essas notas são consideradas pela *nova leitura* como o esboço de uma espécie de programa tardio de Adorno, em vista do que Backhaus enfatiza, entre outras passagens, a penúltima nota do conjunto: “Análise enciclopédica sistemática da abstração da troca [é] necessária” (Adorno, 2018, p. 133).<sup>11</sup> De maneira similar,

10 Segundo essas notas, intituladas por Sohn-Rethel *Notizen von einem Gespräch zwischen Th. W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16.4.1965* e de autoria de Adorno, remontam em última instância à leitura que Adorno fez do ensaio “Historical Materialist Theory of Knowledge”, publicado em abril do mesmo ano daquele encontro, mas cujo manuscrito Sohn-Rethel havia remetido a Adorno já em janeiro de 1965. O conjunto de notas só foi redescoberto por Sohn-Rethel em 1977 e publicado somente na reedição de 1989 do seu livro *Trabalho intelectual e trabalho manual*. A esse respeito, cf. Adorno (2018, p. 129). Para uma discussão sobre as origens do conceito de abstração real em Sohn-Rethel e Adorno, cf. De Caux (2021).

11 Não discuto aqui se é correta a pretensão de tomar essas notas *tout court* como esboço de um programa de pesquisa de Adorno nem qual direção assumiria aquele programa. De todo modo, deve-se dizer que não é óbvio que esse seja o caso. Isso porque as notas às vezes parecem ter sentidos diversos: ora indicariam que

Reichelt interpreta a mesma nota no sentido de que ela teria permanecido um desiderato não realizado de Adorno, indicando ao mesmo tempo que haveria uma “ampla concordância com as intenções de Sohn-Rethel” relativas à abstração da troca, embora Reichelt reconheça que as explicações específicas de Sohn-Rethel “parecem nunca tê-lo [Adorno] convencido inteiramente” (Reichelt, 2013b, p. 29).

Que é então essa abstração da troca em torno da qual haveria ampla concordância quanto à intenção, mas não acerca da explicação? Estreitando ainda mais o foco, o que se pode descobrir no mencionado ensaio em vista da explicitação da prática social constitutiva da sociedade como totalidade?

O texto de Sohn-Rethel parte da análise marxiana da mercadoria, passando pela descoberta de seu duplo caráter, e avança até o que se poderia denominar uma analítica da ação social, que estabelece dois tipos antitéticos de ação: “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, cuja estabilidade e generalidade, a despeito de sua natureza empiricamente precível, constituiriam a gênese da categoria lógica da identidade.

Trata-se de um postulado, ademais necessário, porque a ação de troca só é possível se seu objeto empírico de uso é suposto como permanecendo o mesmo na realização da troca ( $M = M$ ). Se o sujeito contraísse a relação de compra ( $D-M$ ) supondo a não identidade do valor de uso da mercadoria ( $M \neq M$ ), então ele não contrairia aquela relação específica em primeiro lugar ou seria preciso admitir, *no interior da própria intencionalidade consciente*, que ele quer o que ele não quer. Mas esse é um postulado que emerge do próprio ato troca de mercadorias, e não da suposição dos agentes nem de quaisquer conteúdos de consciência. 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” (Sohn-Rethel, 2018a, p. 119), com o que nos aproximamos de sua célebre noção de abstração real.

Para evitar mal-entendidos, convém sublinhar que o argumento acima não implica a eliminação do uso nem da intencionalidade, cuja referência particular serve como motivação determinada da prática. A razão disso é que, na relação

Adorno de fato se apropria e desenvolve algumas noções de Sohn-Rethel, ora parecem colocar questões ao texto. Já a frase citada sobre a necessidade da análise enciclopédica sistemática da abstração da troca contém certa margem de ambiguidade, pois não sabemos de imediato se tal análise seria necessária para aquilo que o próprio Sohn-Rethel pretendia ou se ela se poria como tarefa, e de que modo, para uma teoria crítica da sociedade em geral. Sem ponderar a alternativa, a *nova leitura* adota a segunda. Seja como for, o resultado não deixou de ser um achado.

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 irrelevante, 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” (*ibidem*, p. 150). Essa analítica da ação expressa o principal: “não é a consciência dos agentes da troca que é abstrata, mas tão somente sua ação” (*ibidem*, p. 155). Como que virando de ponta-cabeça partilha filosófica tradicional, o pensamento se torna o espaço do concreto; a prática, do abstrato.

O argumento de Sohn-Rethel é de fato radical, pois terá por consequência que, na relação de troca, a própria consciência intencional concreta dos agentes veda à consciência cotidiana o acesso à abstração que emerge na ação de troca. Dito de outro modo, trata-se de uma forma de abstração da relação social que se reproduz por meio de ações intencionais conscientes, às quais, contudo, a forma não é acessível porque acessível é apenas o conteúdo visado. Nessa ofuscação, a própria empiria se torna véu da relação social. Tudo parece indicar que encontramos o conceito do que seria, também para Adorno, a prática que produz e reproduz o processo de autonomização do todo por meio das ações dos indivíduos.

Mas essa aproximação entre a abstração da troca em Sohn-Rethel e o princípio de troca em Adorno esconde algumas diferenças. Quando o primeiro fala em abstração da troca, ele afirma que a expressão não é idêntica ao conceito marxiano de trabalho abstrato (Sohn-Rethel, 2018, p. 151). A única característica comum a ambos os conceitos é que a abstração “escapa à consciência dos atores nas ações em que eles a causam” (*ibidem*, p. 152). Quanto à diferença, por seu turno, ela parece residir em que a abstração da troca é tomada no sentido estrito do processo de transferência de propriedade inscrita na troca de equivalentes, isto é, como troca direta de produtos entre agentes. Essa diferença é explicitada já por Sohn-Rethel (2018, p. 119) quando ele afirma que “o uso e a prática material com coisas na produção e no consumo, em uma sociedade produtora de mercadorias, são relegados à esfera privada das famílias, oficinas, fábricas etc.”, ao passo que, “na esfera pública, isto é, no mercado, as pessoas se reúnem em vista apenas da prática de troca, radicalmente diferente.” Distintamente da abstração da troca, o trabalho abstrato inclui outras características, entre as quais a mais conhecida, mas não exclusiva, é a do tempo de trabalho socialmente

necessário, resultado de uma redução do trabalho a uma média social, o que exerce força de igualação do valor das mercadorias.<sup>12</sup>

Diante dessas considerações, Adorno parece realmente ter feito uma leitura peculiar da ideia de Sohn-Rethel quando, na *Dialética negativa*, ele escreveu que Sohn-Rethel “foi o primeiro a ter chamado a atenção para fato de que nisso, na atividade universal e necessária do espírito, esconde-se incondicionalmente trabalho social” (AGS 6, p. 178). De fato, anos depois, numa entrevista, Sohn-Rethel (2008) foi perguntado exatamente sobre essa citação 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.” Em face disso que parece ter sido um mal-entendido, a pergunta interessante é *por que* Adorno leu a abstração da troca de maneira a aproximá-la do trabalho social, isto é, do trabalho abstrato no modo de produção capitalista.<sup>13</sup>

Pondo em relevo a noção adorniana do princípio de troca, Backhaus (2006, p. 16) entende que Adorno teria sido “intuitivamente consciente” das dificuldades materiais e filológicas nele envolvidas. Nessa direção, referindo-se à teoria de Marx, Adorno (1974, p. 272) explicou no seu curso *Terminologia filosófica* que “todas essas questões são, na sociedade atual, repletas de problemas do tipo mais difícil”, que, “por causa da neurose que a consciência experimentou diante de Marx”, aqueles problemas “ainda não foram de modo algum devidamente enfrentados”. Mas Adorno os enfrentou devidamente? Jürgen Ritsert (1998, pp. 324-5) lembrava que o “princípio de troca designa verdadeiramente a referência central da teoria crítica de Adorno” e que, ao mesmo tempo, o conceito de abstração real nele implicado padece de “falta de clareza conceitual”.

Explorando esse ângulo, no primeiro ensaio dos *Materiais para a reconstrução da teoria marxiana do valor*, de 1974, Backhaus afirmou que, embora os conceitos fundamentais da teoria crítica frankfurtiana, como o de sociedade e ideologia, sejam indissociáveis dos conceitos fundamentais da teoria marxiana do valor, Adorno e Horkheimer não refletiram o suficiente

12 Esta não seria a única determinação do conceito de tempo de trabalho socialmente necessário no trabalho abstrato. Michael Heinrich (2012, pp. 51-2) distingue três tipos necessários de redução para a constituição do trabalho abstrato como uma forma socialmente válida: i) a redução do trabalho privado individual à média dos trabalhos individuais na articulação global da divisão do trabalho, ii) a existência de uma demanda social e monetária da mercadoria e iii) a redução de trabalho qualificado a simples (em que intervêm relações variáveis de hierarquia dependentes do contexto social e cultural).

13 Não parece trivial que Adorno falasse mais em espírito, enquanto Sohn-Rethel empregava antes a terminologia da filosofia transcendental. Em “Aspectos”, primeiro dos *Três estudos sobre Hegel*, Adorno (2013, pp. 91-2) propõe sua célebre leitura de que Marx teria feito a “tradução do conceito hegeliano de espírito em trabalho social”.

sobre aquela articulação: “Se se considera a função extraordinária que é atribuída a um único ‘conceito’, por exemplo, o de valor ou de trabalho social, então podemos apenas nos surpreender com o fato de que Adorno e Horkheimer ignoraram inteiramente a doutrina sociológica e filosoficamente relevante da teoria do valor-trabalho: a análise da forma-valor” (Backhaus, 1997, pp. 75-6). Qual foi, então, o caminho intuído por Adorno e de que modo propôs percorrê-lo?

*b) Autonomização social como circulação do capital*

Diferentemente de Sohn-Rethel, Adorno afirmava na *Dialética negativa* que o “princípio de troca” ocorre com a “redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho” (AGS 6, p. 149). De partida, tomar o princípio de troca como trabalho social significará encontrar nele uma dinâmica de reprodução, e não somente uma espécie de forma estática transcendental de suspensão do objeto de uso, cuja abstração, inicialmente restrita a momento da circulação simples, seria ainda afetada de contingência. Pois, nessa determinação, a abstração pode ser real, mas ela é efêmera e não teria o caráter coercitivo do conceito de totalidade que Adorno reivindica para a sociedade capitalista.

Quando empregou a noção de redução do trabalho humano a trabalho abstrato, o que Adorno expressou é que o “princípio de troca, por força de sua dinâmica imanente, expande-se ao trabalho vivo” (AGS 8, p. 307), com o que se inverterá a troca de equivalentes. Inversão da troca de equivalentes quer dizer uma relação de não equivalentes, a posição da não igualdade sob o pressuposto da igualdade. Portanto, contendo os dois momentos, a dinâmica imanente do princípio de troca em Adorno não pode ter por referência apenas a transferência de propriedade no mercado, mas inclui a determinação da força de trabalho como mercadoria e o emprego de seu valor de uso específico no processo de produção de um excedente: sob essa perspectiva, o princípio de troca significa que “em seu nome se trocam desiguais, o mais-valor do trabalho é apropriado” (AGS 6, p. 150).<sup>14</sup>

Ao contrário do que se passa na abstração em Sohn-Rethel, o princípio de troca, em Adorno, inclui a contradição entre dois momentos. Backhaus o percebeu: “trata-se para Adorno, primariamente, do nexos interno entre aquilo que Marx denominou ‘circulação simples’ e ‘desenvolvida’”, o que tem por

<sup>14</sup> A rigor, seria preciso dizer antes que, se o princípio é dinâmico, ele já inclui efetivamente o trabalho vivo, ou ainda que essa inclusão é que dá dinamismo ao princípio e o constitui como tal. Por isso, é questionável a acusação, feita, por exemplo, por Gerhard Hanloser e Karl Reitter (2008, p. 14) e Zaira Vieira (2018), de que Adorno teria uma concepção circulatorista do valor e da troca.

consequência que de “modo nenhum se pode relacionar a ‘abstração real’ àquilo que Marx denominara ‘troca de produtos’ ou ‘troca imediata’” (Backhaus, 2006, p. 18).<sup>15</sup> Aqui a diferença em relação a Sohn-Rethel é inteiramente posta. De acordo com aquela análise, na intersecção entre circulação simples e do capital, identificada como o conteúdo implícito mas efetivo do princípio de troca em Adorno, abre-se o caminho para a dedução da totalidade *como capital* – este será, pois, o segredo do conceito enfático de sociedade e de sua autonomização: nele “é exposto, ‘posto’, apenas aquilo que existe em si na circulação simples, não surge um novo valor, trata-se antes de um valor que apenas agora transparece inteiramente como valor, como valor-capital em processo” (*ibidem*, p. 36). Com isso Backhaus evoca o argumento de Marx, nos *Grundrisse*, de que o “valor de troca posto como unidade de mercadoria e dinheiro é o *capital*, e esse próprio pôr aparece como a circulação do capital”, ao que se acrescenta: “Circulação que, contudo, é uma espiral, uma curva que se amplia, não um simples círculo” (Marx, 2011, p. 206).

Nessa medida, a gênese efetiva do princípio é reconduzida à produção e reprodução do valor como valor que se acumula, as quais apreendem a articulação de ações de troca (horizontalidade, “simples círculo”) como momentos do capital (verticalidade, “espiral”). Essa interpretação, sugerida pela *nova leitura* e aqui examinada em comparação com a teoria de Sohn-Rethel, permite precisar a noção adorniana do princípio de troca descobrindo seus compromissos teóricos cifrados. De fato, rigorosamente, só com referência ao capital parece ser possível falar, como faz Adorno, em totalidade e autonomização. Se é assim, o conceito do princípio de troca pressupõe a teoria do valor, do dinheiro e do capital de Marx – o que, na verdade, surpreendia pouco a quem manteve contato mais cotidiano com Adorno e frequentava suas aulas durante os anos 1960. A esse respeito, como relatou Reichelt (2013b, p. 39), por ocasião da avaliação da tese de doutoramento de Backhaus, Adorno afirmara que as questões da forma-valor e da forma-dinheiro, temas da referida tese, eram os “‘bens mais sagrados’ da teoria crítica”.<sup>16</sup>

15 Marx (2013, p. 185) escreveu n’O *capital* que a “circulação de mercadorias distingue-se da troca direta de produtos não só formalmente, mas também essencialmente.”

16 Mencionando a opinião de Habermas de que haveria uma “ortodoxia secreta”, legada pela tradição marxista, na crítica da sociedade e da cultura em Adorno, a tal ponto que “as categorias da teoria do valor-trabalho de Marx se revelam na prática de crítica da cultura sem serem identificadas como tais” – o que parece ser uma descrição parcialmente correta –, Braunstein observa no entanto que, nas aulas e preleções, a “ortodoxia marxiana” [*Marxorthodox*] de Adorno não é [...] secreta” (Braunstein, 2011, pp. 287-8). O entendimento de Habermas citado por Braunstein é *parcialmente* correto, na verdade, apenas porque a discussão sobre as *formas* do valor, do dinheiro e do capital *não* eram parte principal da tradição marxista até então, mas foram em larga medida uma construção coletiva que se iniciou nos 1960. Nessa construção, se seguirmos ainda Braunstein (2011, p. 268), Adorno não foi somente agente, mas também paciente das preocupações teóricas

Tudo somado, a circulação do capital pressuposta no princípio de troca em Adorno – descoberta sobretudo de Backhaus – significa que o princípio diz *mais* do que a troca. É só dessa maneira que o princípio dá acesso à lei de autonomização da sociedade, cujo ânimo é, afinal, a autonomização do movimento do capital, em que se plasma a “coerção muda exercida pelas relações econômicas” (Marx, 2013, p. 808).<sup>17</sup> No limite, é essa mudez que Adorno, com seu conceito de teoria, queria que a teoria fizesse falar *sem palavras*.

Portanto, no nível da totalidade, a autonomização não pode ser determinada a partir de relações de troca simples nem como formação simbólica de relações interpessoais. Naquele nível, antes, constitui-se algo como uma lógica reflexiva entre essência e forma de aparecimento na qual as relações mesmas podem se converter em formas de existência do nexos total, com o que se abre um caminho peculiar para a justificação de um conceito objetivo. No seu curso de introdução à sociologia, Adorno ensinava que o conceito objetivo inclusive distinguia a perspectiva da teoria crítica por ele defendida:

Aqui, portanto, a abstração não repousa no pensamento do sociólogo que abstrai; mas na própria sociedade encontra-se tal abstração, ou, se me permitirem mais uma vez o uso do termo, na sociedade enquanto objetividade já se encontra algo como um “conceito”. Creio que a diferença decisiva entre uma doutrina positivista e uma doutrina dialética da sociedade está em que uma doutrina dialética recorre a essa objetividade conceitual que existe na própria coisa, enquanto a sociologia positivista nega esse processo ou ao menos o minimiza, deslocando a formação conceitual meramente ao sujeito que contempla, observa, ordena e tira suas conclusões. (Adorno, 2008, p. 107)

Ao conceito objetivo corresponde uma noção específica de interpretação, dissociada e crítica daquela empregada pelas teorias sociais compreensivas e fundadas no simbólico. Em contraste com essas e sua noção de interpretação, Adorno propunha um “conceito dialético de sentido”:

de seus alunos, cuja influência sobre o pensamento tardio do professor – Braunstein (2011, p. 289) diz que este foi um “motivo externo” do crescente envolvimento de Adorno com a teoria de Marx após 1945 – seria por sua vez incompreensível sem o estímulo de Adorno em determinada direção. É nesse contexto que se poderia ainda encontrar os vestígios da “específica interpretação de Marx” (Meyer, 2005, p. 76) feita por Adorno. A esse respeito, no curso *Terminologia filosófica*, Adorno (1974, p. 269) menciona sua tese do “caráter totalmente antissistemático, quer dizer, crítico, do sistema marxiano”, tese que ele considerava “divergente de toda a interpretação oficial de Marx”.

17 No segundo livro d’*O capital*, Marx (2014, p. 184) escreveu: “Se o valor de capital experimenta uma revolução de valor, pode ocorrer que seu capital seja afetado por ela e pereça, por não satisfazer as condições desse movimento de valor. Quanto mais agudas e frequentes se tornam as revoluções do valor, mais se impõe o movimento automático do valor autonomizado, com a força de um processo natural elementar, diante das previsões e dos cálculos do capitalista individual [...] 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.”



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 relato da compreensão weberiana de sentido, *mas a essência social que, cunhando os fenômenos, nestes aparece e se oculta.* (AGS 8, p. 320, grifo meu)

Se com a “*anatomia da sociedade civil*” (MEW 13, p. 8) somos apresentados à articulação das formas da produção social capitalista, o conceito de interpretação significa “*fisionomia social do que aparece*” (AGS 8, p. 315), que quer decifrar a totalidade como experiência nos seus múltiplos traços individuais: a “ideia de uma ‘antecipação’ da totalidade, que um positivismo muito liberal estaria disposto a admitir se necessário, não é o bastante”, pois tal antecipação, “lembrando Kant, visa a totalidade como algo infinitamente abandonado e adiado”, a ser contudo “preenchido por dados sem consideração com o salto qualitativo entre essência e aparecimento na sociedade” (*idem*). Em contraposição, e como corolário, Adorno escreveu que a fisionomia faz mais justiça àquele salto porque ela apresenta a “totalidade que ‘é’” (*idem*). Mas se o conhecimento só pode se dar por meio dessa totalidade efetiva, então a lógica parece ser a mesma daquela segundo a qual se pretende acessar o não conceitual por meio de conceitos, e não a da dissolução subjetiva destes, que, de acordo com a conclusão afirmativa referida acima por Adorno, engendra a ilusão de liberdade positiva em meio à não liberdade.

Assim, na articulação do princípio de troca com o conceito não hermenêutico-compreensivo de totalidade – nível da circulação do capital –, Backhaus (1997, p. 52) exumou os vínculos entre a crítica de Marx à economia e a teoria crítica de Adorno, tirando a conclusão correspondente: “o próprio trabalho social deve ser primeiro entendido na sua contradição e, em seguida, revolucionado praticamente mediante a eliminação da contradição”, isto é, “depois de o trabalho ter sido descoberto como o segredo do valor, ele mesmo tem de ser criticado na teoria e revolucionado na prática”. Do ponto de vista do método, se se trata de *eliminar a contradição*, a própria “dialética materialista”, dirá Reichelt (2013a, p. 90), é “o método a ser revogado, que desaparecerá junto com as condições de sua existência.” Na interpretação que a *nova leitura* sugere, mesmo quando materialista e negativa, a teoria crítica não pode se despojar do fardo da dialética se quiser evitar a reversão ideológica da liberdade em não liberdade. E, ao mesmo tempo, como teoria – *autoconsciência do nexo de ofuscação* –, ela tem a própria dialética como objeto da crítica. Afinal, a dialética negativa “permanece falsa, permanece lógica da identidade” (AGS 6, p. 150), mas mira além.

## Considerações finais

Como se procurou mostrar, o conceito de teoria em Adorno, que a *nova leitura* queria desenvolver juntamente com uma reinterpretação da teoria de Marx, está lastreado no princípio de troca, que só é deduzido como princípio, por sua vez, tendo como substrato a teoria do valor de Marx, no sentido amplo que inclui o conceito de capital.

No entanto, é fácil perceber que nem tudo se resolve com a posição do momento enfático e sistemático da teoria. Em certo sentido, ele parece particularmente capaz de apreender o conceito geral da dominação. Mas esse conceito precisaria também contribuir para a análise crítica da sociedade. Por esse motivo não se poderia deixar de aludir à seguinte insuficiência da *nova leitura*: ela dificilmente se permite *pressupor* a teoria enfática na análise crítica do existente. De um lado, se Rolf Johannes (1995) tinha razão em dizer que a crítica da economia política constituiria uma espécie de “centro omitido” da teoria crítica de Adorno, sobretudo a partir do pós-guerra, o que seus alunos Backhaus e Reichelt exigiram foi a explicitação do centro. Quando Reichelt, muitos anos mais tarde, pergunta-se por que então continuar se ocupando com a teoria crítica e sua relação com o núcleo econômico (o centro omitido), uma vez que ela teria falhado em demonstrar a realidade do universal e da totalidade dos quais ela depende, ele 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 pensamentos 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, se requereria um “desenvolvimento de sua programática” (Reichelt, 2013b, pp. 33-4).

De outro lado, porém, não seria também essa direção, não obstante necessária, um desenvolvimento parcial? Estranhamente, a crítica da sociedade é muito tímida nesse programa; ela mesma não é *posta*.<sup>18</sup> Mas se entendermos a própria omissão do centro no sentido de uma pressuposição, então este ir a segundo plano do centro parece ser mesmo necessário para pôr a crítica da sociedade. Desse ponto de vista, as supostas insuficiências de Adorno não parecem tanto faltas quanto frutos de um deslocamento analítico. Para tanto bastaria evocar suas inúmeras e variadas análises materiais, que mantêm

18 Já Werner Bonefeld (2014, pp. 7-9), simpático às inovações da *nova leitura*, criticou tais limites em Backhaus e Reichelt.

o interesse. Todavia, as mudanças analíticas de plano, alternância entre pressuposição e posição, representam uma antinomia entre teoria e crítica a ser dissolvida num modelo superior, para retomarmos as reflexões no início deste artigo?

Para Adorno, que sempre rejeitou as disjuntivas duras, convinha antes manter a tensão viva entre diferentes níveis da teoria. A seu ver (AGS 8, p. 198), afinal, “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.”

Se é assim, ambos os modos de consideração poderiam ser dispostos em confronto e à mediação entre si, podendo controlar-se e criticar reciprocamente sem a expectativa de uma identidade ou novo paradigma como solução. Isso acarretaria a legitimidade de se discutir críticas da sociedade do ponto de vista da teoria em sentido sistemático e a teoria do ponto de vista das críticas da sociedade, mantendo-se a consciência na unidade tensa das descontinuidades. Em última análise, esse modesto caminho permitiria evitar tanto a tentação de derivar *more geometrico* processos sociais vividos a partir de categorias mais elevadas da estrutura quanto a redução dessas categorias a conteúdos subjetivos da agência de indivíduos ou grupos. Se esta última perspectiva promete ver como nasce o novo, aquela primeira apura o espírito em como o sempre igual, há muito velho, pode ressurgir. Dificilmente uma decisão teórica pode superar essa tensão numa sociedade falsa.

## Referências

- ADORNO, T. W. „Einleitung zum, Positivismustreit in der deutschen Soziologie“. *In: Soziologische Schriften I* (Gesammelte Schriften, Bd. 8 [= AGS 8]). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, pp. 280-353.
- \_\_\_\_\_. „Gesellschaft“. *In: Soziologische Schriften I* [AGS 8]. Frankfurt: Suhrkamp, 1995. pp. 9-19.
- \_\_\_\_\_. „Gesellschaftstheorie und empirische Forschung“. *In: Soziologische Schriften I* [AGS 8]. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1995, pp. 538-47.
- \_\_\_\_\_. “Introdução à sociologia”. Tradução de W. L. Maar. São Paulo: Unesp, 2008.
- \_\_\_\_\_. „Negative Dialektik“ [AGS 6]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. „Notizen von einem Gespräch zwischen Th. W. Adorno und A. Sohn-Rethel am 16.4.1965“. *In: FREYTAG, O. et al.* (eds.) *Geistige und körperliche Arbeit: Theoretische Schriften 1947-1990* (Teilband I). Freiburg: Ça Ira, 2018. pp. 129-134.
- \_\_\_\_\_. „Philosophie und Soziologie“. *In: BRAUNSTEIN, D.* (ed.) *Nachgelassene Schriften IV*, Bd. 6. Frankfurt: Suhrkamp, 2011.

\_\_\_\_\_. „Philosophische Terminologie“. Bd. 2. LIPPE, R. (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

\_\_\_\_\_. „Soziologie und empirische Forschung“. In: *Soziologische Schriften I* [AGS 8]. Frankfurt: Suhrkamp, 1995. pp. 196-216.

\_\_\_\_\_. “Três estudos sobre Hegel”. Tradução de U. R. Vaccari. São Paulo: Unesp, 2013.

ADORNO, T. W.; BACKHAUS, H.-G. „Über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie (Aus einer Seminarschrift im Sommersemester 1962)“. In: BACKHAUS, H.-G. *Dialektik der Wertform*. Freiburg: Ça Ira, 1997. pp. 501-513.

INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG. „Soziologie und empirische Sozialforschung“. In: ADORNO T. W.; WALTER. D. (eds.) *Soziologische Exkurse* (Frankfurt Beiträge zur Soziologie, Bd. 4). Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1956. pp. 106-15.

BACKHAUS, H.-G. „Dialektik der Wertform“. Freiburg: Ça Ira, 1997.

\_\_\_\_\_. „Die Kritische Theorie als Forschungsprogramm: ‚Systematische enzyklopädische Analyse der Tauschabstraktion‘“. In: JORDAN, W.; JESKE, M. J. (orgs.) *Für einen realen Humanismus*: Festschrift zum 75. Geburtstag von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Europäischer Verlag, 2006. pp. 11-38.

BELLOFIORE, R.; RIVA, T. R. “The Neue Marx-Lektüre: Puttin the critique of political economy back into the critique of society”. *Radical Philosophy*, Nr. 189, pp. 24-36, 2015.

BONEFELD, W. “Critical theory and the critique of political economy: On subversion and negative reason”. London/New York: Bloomsbury Academic, 2014.

BRAUNSTEIN, D. „Adornos Kritik der politischen Ökonomie“. Bielefeld: Transcript Verlag, 2011.

DE CAUX, L. P. „Sobre jovens e velhos: Marcos Nobre entre Fenomenologia e Sistema“. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, Vol. 23, Nr. 2, pp. 121-129, 2018.

\_\_\_\_\_. “Conceito, valor, imanência: Sohn-Rethel e a formação da ideia de crítica imanente em Adorno”. *Kriterion*, Nr. 150, pp. 681-703, 2021.

HANLOSER, G.; REITTER, K. „Der bewegte Marx: Eine einführende Kritik des Zirkulationsmarxismus“. Münster: Unrast Verlag, 2008.

HEINRICH, M. “An introduction to the three volumes of Karl Marx’s Capital”. Tradução de A. Locascio. New York: Monthly Review Press, 2012.

JOHANNES, R. „Das ausgesparte Zentrum: Adornos Verhältnis zur Ökonomie“. In: SCHWEPPEHÄUSER, H. (ed.). *Soziologie im Spätkapitalismus: Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adorno*. Darmstadt: WBG, 1995.

MARX, K. “*Grundrisse*: Manuscritos econômicos de 1857-1858”. Tradução de M. Duayer e N. Schneider. São Paulo: Boitempo: 2011.

\_\_\_\_\_. “O capital: crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital”. Tradução de R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. “O capital: crítica da economia política. Livro 2: O processo de circulação do capital”. Tradução de R. Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“. In: *Marx-Engels Werke* (MEW), Bd. 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961. pp. 3-160.

- MEYER, L. „Absoluter Wert und allgemeiner Wille: Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie“. Bielefeld: Transcript Verlag, 2005.
- NOBRE, M. “Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na *Fenomenologia do espírito* de Hegel”. São Paulo: Todavia, 2018.
- REICHEL, H. „Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im ‚Kapital‘“. In: FETSCHER, I.; SCHMIDT, A. (orgs.) *Emanzipation als Versöhnung: Zur Adornos Kritik der „Warentausch“-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 2002. pp. 142-189.
- \_\_\_\_\_. „From the Frankfurt School to Value-Form Analysis“. *Thesis Eleven*, Nr. 4, pp. 166-169, 1982.
- \_\_\_\_\_. „Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik“. 2. ed. Freiburg: Ça Ira, 2013b.
- \_\_\_\_\_. “Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx”. Tradução de N. Schneider. Campinas: Ed. Unicamp, 2013a.
- RITSERT, J. “Realabstraktion: Ein zurecht abgewertetes Thema der kritischen Theorie?“. In: GÖRG, C.; ROTH, R. *Kein Staat zu machen: Zur Kritik der Sozialwissenschaften*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 1998. pp. 324-348.
- ROSE, G. “The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno”. London: Macmillan Press, 1978.
- SOHN-RETHEL, A. “Geld und Geist/Licht” (35). [Entrevista concedida a] Helmut Höge. TAZ, 2008. Disponível em: [https://bloAGS.taz.de/hausmeisterblog/2008/12/04/geld\\_und\\_geistlicht](https://bloAGS.taz.de/hausmeisterblog/2008/12/04/geld_und_geistlicht) Acesso em: 8 jun. 2021.
- \_\_\_\_\_. „Grundzüge einer geschichtsmaterialistischen Erkenntnistheorie“. In: FREYTAG, O. et al. (eds.) *Geistige und körperliche Arbeit: Theoretische Schriften 1947-1990*. (Teilband I). Freiburg: Ça Ira, 2018. pp. 135-166.
- \_\_\_\_\_. “Historical Materialist Theory of Knowledge”. In: FREYTAG, O. et al. (eds.). *Geistige und körperliche Arbeit: Theoretische Schriften 1947-1990*. (Teilband I). Freiburg: Ça Ira, 2018. pp. 111-128.
- VIEIRA, Z. “As novas leituras de Marx e um velho problema da economia política”. *Sociologias*, Nr. 47, pp. 276-306, 2018.