

Da Metafísica do Capital: Revisitando Lucio Colletti

Identificação do autor

Nuno Miguel Cardoso Machado. Licenciado em Economia (Instituto Superior de Economia e Gestão – Universidade Técnica de Lisboa) e Mestre em Sociologia Económica e das Organizações (ISEG-UTL). Bolseiro de Investigação no SOCIUS – Centro de Investigação em Sociologia Económica e das Organizações.

Telemóvel: (+351) 968338625

Endereço de e-mail: nuno.cocas.machado@gmail.com

Da Metafísica do Capital: Revisitando Lucio Colletti

(EM AVALIAÇÃO; NÃO CITAR, SFF)

Resumo

Segundo a perspectiva Marxista tradicional – do chamado “materialismo dialético” – toda e qualquer realidade (natural, física, social, etc.) é em si mesma contraditória, dialética, devendo a ciência ser baseada nessa mesma dialética “materialista”. Lucio Colletti, pelo contrário, afirma que não é a realidade que é dialética mas é o capitalismo que é “metafísico”: trata-se de uma realidade invertida, daí que o método dialético seja adequado para descrever esta sociedade. Assim, Colletti realça a unidade que se estabelece entre a teoria do fetichismo (ou alienação) e a teoria do valor de Marx, que constituem o instrumento analítico que este utiliza para estudar a anatomia e a estrutura da sociedade moderna. Colletti compreende ainda, como poucos, a centralidade do conceito de “trabalho abstrato” enquanto substância do capital. Mediante esta recuperação da crítica categorial – literalmente radical – de Marx, Colletti assume-se como um dos precursores da chamada “nova crítica do valor”.

Palavras-chave: Colletti, dialética, fetichismo, alienação, trabalho abstrato

Se objetarmos à dialética (...) que ela reduz indiscriminadamente tudo o que cai em seu moinho à forma meramente lógica da contradição, deixando de lado (...) a plena multiplicidade do não-contraditório, do simplesmente diverso, então deslocamos a culpa da coisa para o método.

Theodor W. Adorno

1 – Introdução

Lucio Colletti (1924-2001) foi um dos filósofos italianos mais importantes do século XX, assumindo uma posição de destaque no contexto do denominado Marxismo Ocidental, ao lado de nomes como Lukács, Adorno, Horkheimer, Lefebvre ou Althusser (cf. Anderson, 1976). Na década de 70 “era descrito como o mais importante filósofo Marxista italiano vivo, eclipsando mesmo Antonio Gramsci e Galvano Della Volpe” (Redhead, 2010, p. 148). Diz-nos Redhead que “Colletti desenvolveu teorias para o valor, Estado, estética, direito e política que ainda são relevantes hoje em dia. [Não obstante,] o seu legado intelectual é bastante menos influente do que seria de esperar” (Ibid.). Procuraremos dar o nosso contributo para colmatar de alguma maneira esta lacuna, relembrando alguns aspetos centrais do pensamento de Colletti.

O percurso teórico de Colletti foi extremamente *sui generis*. Marcado inicialmente, como a maior parte dos marxistas italianos da sua geração, pela “lógica neo-idealista” de Benedetto Croce, a sua maior influência viria a ser Galvano Della Volpe e a sua defesa de um “socialismo científico” (cf. Colletti, 1974a). Posteriormente, afastar-se-ia progressivamente do Marxismo e aproximar-se-ia cada vez mais da direita política, acabando mesmo por ingressar nas fileiras do partido de Silvio Berlusconi (cf. Redhead, 2010).

Podemos afirmar com Jay (1984, p. 445-452) que o pensamento Collettiano é composto por três “períodos” distintos: um primeiro período, entre 1954 e o final dos anos 60, marcado por um quadro de referência Della Volpeano, pela defesa incondicional de um “socialismo científico” e pela rejeição acérrima da dialética como “metafísica”; um segundo período, entre 1967 e meados dos anos 70, em que Colletti se apercebe da relevância da teoria da alienação e do fetichismo e da sua relação com a teoria do valor em Marx, identificando o capitalismo como uma “realidade invertida” ou “metafísica real”; e um terceiro período, a partir de meados dos anos 70, “em que se torna cada vez mais claro que a sua tentativa de enquadrar a teoria da alienação de Marx com as suas pretensões científicas não estava a resultar” (Ibid., p. 447), sendo que, “forçado a escolher entre o Marxismo e a ciência, como ele a entendia, escolheu esta última” (Ibid., p. 449). Colletti acabou por concluir que “o Marxismo era uma pseudo-ciência”, irremediavelmente marcada pela dialética, “que deveria ser abandonada” (Ibid.).

Neste artigo, dedicaremos uma atenção primordial ao “segundo período” de Colletti, aquele que julgamos ser o mais interessante e relevante para a atualidade, e em que identifica a dialética como realidade especificamente capitalista. Segundo Colletti, e ao contrário do que defende o “materialismo dialético”, não é a realidade em geral (física, biológica, social, etc.) que é dialética, mas é o capitalismo que é uma “metafísica real”, sendo daqui que decorre a relevância do método dialético para o estudo desta sociedade. Hegel efetuou inadvertidamente a descrição “correta” de uma “realidade falsa”, invertida: a sociedade capitalista moderna.

De acordo com o autor, o núcleo do pensamento de Marx é constituído por um tema unificador: a reificação ou alienação, i.e., a hipostasiação ou substantivação do abstrato. “Este tema constitui a base da sua crítica à lógica especulativa de Hegel e à economia política em geral e, igualmente, da sua crítica da hipostasiação *real* do Estado e do capital.” (Colletti, 1979/1969, p. 195).

Tal como, para Hegel, a metafísica plenamente realizada constitui a realização do idealismo, i.e., a Ideia ou Logos tornada realidade, também para Marx a metafísica não é mais apenas uma forma particular de conhecimento, mas um processo que diz

respeito ao próprio núcleo da *realidade*. Por outras palavras, não constitui apenas a representação (metafísica) da realidade, mas a própria realidade, que está invertida ou «de cabeça para baixo»; por isso, o próprio mundo deve ser subvertido e «endireitado». A hipostasiação do universal, a sua substantivação ou reificação, não se refere apenas (ou até primariamente) à Lógica de Hegel; refere-se à própria realidade. Em suma, a hipostasiação da Noção de Hegel refere-se à hipostasiação do capital e do Estado. (Ibid., p. 198)

Isto permite-lhe chegar a uma conclusão de extrema importância: a identidade que se estabelece, em Marx, entre a teoria do fetichismo (ou alienação) e a teoria do valor. A teoria do valor de Marx, muitas vezes acusada de conter resquícios metafísicos, é-o efetivamente, mas na medida em que analisa o funcionamento das verdadeiras “entidades escolásticas” capitalistas: a mercadoria, o valor, o trabalho (abstrato), o capital, etc. Ao recuperar a crítica categorial de Marx, radical em termos literais, Colletti aproxima-se bastante da teoria crítica preconizada pela chamada “Nova Crítica do Valor”, assumindo-se como um dos precursores desta corrente.

Assim, começaremos por apresentar, no ponto 2, a “dialética da matéria” de Hegel na ótica de Colletti, assim como a distinção que o autor faz entre “oposição real” e “contradição dialética”, no ponto 3. Em seguida, no ponto 4, apresentamos a sua crítica ao “materialismo dialético” enquanto ciência equivocada. No ponto 5, elucidamos a sua análise do capitalismo como realidade invertida e a “contradição dialética” como especificidade capitalista. No ponto 6, voltamos a nossa atenção para o conceito de “trabalho abstrato”, enquanto no ponto 7 analisaremos em detalhe a problemática de Colletti em torno da cientificidade do marxismo, que o conduzirá ao abandono do mesmo. Finalmente, no ponto 8, realçaremos os paralelos que existem entre a teoria de Colletti e a Nova Crítica do Valor.

2 – Ser/não-ser, finito/infinito: a dialética da matéria em Hegel

Começemos por analisar a exposição crítica da “dialética da matéria” de Hegel por parte de Colletti. O tema central do pensamento Hegeliano é a sua tese acerca da identidade que deve existir entre idealismo e filosofia. O idealismo é o ponto de vista segundo o qual as coisas e o mundo finito não possuem uma realidade verdadeira. Assim, o ser (*being*) é atribuído ao infinito, ao Espírito, a Deus, enquanto o finito é o limitado, o perecível, o efémero. O finito “parece” ser, mas *não é*. (Colletti, 1979/1969, pp. 7-8).

Segundo Hegel, a filosofia revelou-se sempre inconsistente pois adotou o ponto de vista do intelecto (*intellect*) e o princípio da não-contradição ou da exclusão mútua dos opostos. Para a filosofia, o finito é irreconciliável com o infinito, não podendo unir-se a ele. Esta não-

contradição, que pretende ser um princípio de absoluta coerência lógica, é na verdade a fonte da maior inconsistência (Ibid., p. 9).

Assim, o finito, que deveria ter desaparecido, perdura. O infinito, por seu turno, que deveria ter sido transformado no absoluto ou na totalidade, assume-se, pelo contrário, apenas como “um dos dois” (*one of the two*): “Apenas enquanto um dos dois [pólos] é em si mesmo finito, não é o todo mas apenas uma parte; possui o seu limite naquilo que o confronta; é portanto um *infinito finito*” (Hegel como citado em Colletti, Ibid., p. 10).

Para que o infinito seja compreendido de um modo coerente, o finito deve ser destruído: o infinito não pode ter ao seu lado outra realidade que o limita. Por outro lado, uma vez expurgado o finito e suprimido aquilo que relega o infinito para o além – enquanto realidade vazia, desprovida de existência real – o infinito pode regressar do além para o aqui e agora, ou seja, tornar-se corpóreo e adquirir formas mundanas (Colletti, Ibid., p. 12).

Hegel realiza o idealismo absoluto mediante a denominada dialética da matéria (*dialectic of matter*). Não se trata apenas de dizer que o finito não possui uma realidade verdadeira; o finito possui como “sua” essência e fundamento o “outro” distinto de si mesmo, i.e., o infinito, o imaterial, o pensamento. Assim,

se o finito possui como sua essência este «outro» distinto de si mesmo, parece claro que, para ser verdadeiramente – ou «essencialmente» – ele próprio, já não pode continuar a ser ele próprio, ou seja, o ser que é “aparentemente” – o finito – mas antes o «outro». O finito «não é» quando é realmente finito; e vice-versa, ele «é» quando «não é», é «ele próprio» [apenas e] quando é o «outro»; ganha vida (*comes to birth*) quando morre. O finito é dialético. (Ibid., p. 14)

Note-se desde já a proximidade entre o esquema “metafísico” e “idealista” de Hegel e a análise da mercadoria empreendida por Marx: o corpo sensível da mercadoria (“valor de uso”) existe apenas enquanto suporte de uma entidade supra-sensível – mas real – o “valor”, que constitui o verdadeiro objetivo da produção capitalista. Nesta sociedade, a produção material, o “metabolismo com a natureza”, é puramente acidental, um “mal necessário” para a produção de valor, de uma fantasmagoria real. “O supra-sensível é a verdade estabelecida do sensível e do perceptível” (Hegel como citado em Colletti, Ibid., p. 47). Mas continuemos com Colletti.

Para se relacionarem entre si, as coisas finitas têm de o fazer através do seu “outro”. As coisas “reais” não são aquelas exteriores ao pensamento, mas antes aquelas penetradas pelo pensamento, ou seja, aquelas coisas que já não são coisas mas simples “objetos lógicos” ou momentos ideais. Apenas na sua Noção existe verdade num objeto, enquanto o imediato é

apenas aparência e contingência. A matéria não possui qualquer realidade separada ou *a priori* da Noção. A matéria não é negada, mas é afirmada em função daquilo que não é: estamos perante uma *conceção negativa do mundo sensível*. O finito é, portanto, internamente contraditório. Isto significa que deve tornar-se num “finito ideal”, num momento dentro da Ideia. (Colletti, *Ibid.*, pp. 15-18).

O real torna-se ideal e o ideal torna-se real; o concreto torna-se abstrato e o abstrato concreto. Esta auto-negação do mundo, esta auto-idealização, concretiza-se na auto-realização da Ideia ou do Infinito. Para compreender o ser, deve-se compreender o pensamento, a Ideia; não existem coisas, existe apenas a razão; não existe determinidade exclusiva, um “isto aqui” que exclui o seu oposto, mas um “isto juntamente com aquilo”, ou seja, uma unidade de identidade (*sameness*) e alteridade (*otherness*), de “ser” e “não-ser”, de finito e infinito, no infinito. (*Ibid.*, p. 18).

Tal como o finito é um ser ilusório que possui a sua essência para além de si, também essa essência, que é o absoluto, possui a sua manifestação no positivo ou no finito: “O ser ilusório não é um *nada*, mas uma reflexão, uma *relação* com o absoluto; ou, é um ser ilusório na medida em que é nele que é refletido o absoluto. (...) é um meio que é absorvido por aquilo que reflete” (Hegel como citado em Colletti, *Ibid.*, pp. 18-19). Em síntese, “o mundo desapareceu. Aquilo que parecia finito, é na verdade infinito. *Já não existe um mundo material independente. (...) Não é o finito, mas a manifestação positiva do Absoluto*. Não é, não significa, «este» objeto determinado – pão e vinho, por exemplo – mas significa o Espírito” (Colletti, *Ibid.*, p. 19, itálico nosso).

E podemos acrescentar, com Marx, que em Hegel “a realidade empírica é tomada tal como existe. É também declarada racional, embora não em virtude da sua racionalidade intrínseca, mas porque o facto empírico possui na sua existência empírica outro significado para além de si próprio” (Marx como citado em Colletti, *Ibid.*, p. 19-20).

Uma vez o ser reduzido ao pensamento, o pensamento, por sua vez, *é*, i.e., a unidade lógica dos opostos ganha vida e é incarnada por um objeto real. Tudo é ele mesmo e o seu oposto, “é” e “não é”. Esta contradição coloca a matéria em movimento, “fá-la morrer enquanto coisa de modo a que possa renascer como pensamento ou infinito”. (Colletti, *Ibid.*, p. 20). É absolutamente espantosa a analogia que se estabelece entre o esquema Hegeliano e o movimento do capital enquanto processo de “valorização do valor”. Voltaremos a este assunto no ponto 5.

Podemos concluir com Colletti que

Hegel não nos dá mais simples abstrações fixas, mas todo o processo de abstração ou a abstração auto-abrangente (*self-encompassing*). (...) Mas na medida em que esta negatividade, que é a razão, não é estabelecida na base de um objeto real, mas antes se distingue dele ao pôr-se (*positing*) a si mesma como existindo para si mesma, torna-se, nas palavras de Marx, «uma abstração que se cristaliza como tal e é concebida como uma atividade independente, como a própria atividade».¹ (Ibid., pp. 33-34).

A consequência é que a razão, tendo de servir simultaneamente como pensamento e realidade, cristaliza-se numa coisa, i.e., torna-se uma unidade simples, positiva, incapaz de se abrir e de tomar em consideração o que é diferente de si; adquire portanto o carácter *excludente* que é propriedade da matéria. (Ibid., p. 35)

3 – Oposição real vs. contradição dialética

Colletti, numa posição verdadeiramente polémica, sempre defendeu que o Marxismo – e o materialismo – deveriam tomar como ponto de partida a obra de Kant e não a de Hegel. O que se passa é que

“Uma vez que Hegel transforma a *inclusão* lógica dos opostos, que é a razão, no verdadeiro princípio do *idealismo* (a razão é a única realidade, não existe nada fora dela), ele *exclui* precisamente a exclusão dos opostos (a *exterioridade* do ser em relação ao pensamento), que é o verdadeiro princípio do *materialismo*.” (Ibid., pp. 34-35)

Para Hegel, esta unidade domina e cancela todas as distinções, i.e., a totalidade “racional” oblitera o “intelecto”, pelo que o princípio da razão exclui o da matéria (Ibid., p. 35). Ora, negar a existência de premissas na realidade significa tomar a Noção ou Ideia como algo absoluto e sem limitações, como uma entidade independente em si. (Ibid., p. 89)

Segundo Colletti, se o “ceticismo relativamente à matéria” é um momento indispensável da filosofia *qua* idealismo, o “ceticismo em relação à razão”, a crítica da razão, é um princípio do materialismo. A distinção entre processo lógico e processo real implica que a razão é *per se* negativa, i.e., desprovida de realidade. A razão não possui uma realidade contida em si, é uma forma, uma função de outra coisa. Em si mesma não é o sujeito, mas o predicado de um objeto real. (Ibid., pp. 92-93)

Neste sentido, a relevância de Kant deriva da sua crítica à “transposição do lógico para o ontológico”, à elevação arbitrária do mental ou subjetivo a “essência” do mundo, à elevação do conceito a base ou substrato da realidade (Ibid., p. 94). Kant, embora permitindo que o pensamento fosse uma “síntese original”, mantém a distinção entre condições reais e condições lógicas, de modo que, tendo reconhecido que o pensamento é uma totalidade, ele considera-o – precisamente porque esta totalidade é apenas a do pensamento – apenas um elemento ou uma parte do processo real. (Ibid., p. 118)

A realidade é aquilo que é objetivo, exterior e independente do pensamento subjetivo. Assim, Marx retira de Kant “o princípio da existência real enquanto aquele «algo mais» que não está contido no conceito, um princípio que torna o processo real irreduzível ao processo lógico” e, ao mesmo tempo, realça que, “se o conceito é o primeiro logicamente, de outro ponto de vista é ele mesmo um resultante – o resultado da elaboração da percepção e representação em conceitos, i.e., o ponto de chegada da passagem da realidade empírica ao conhecimento”² (Ibid., p. 122)

No início dos anos 70, após uma releitura de Kant, a atenção de Colletti voltar-se-á para a distinção entre “oposição real” – no sentido Kantiano do termo – e “contradição dialética”³. A oposição real – ou contrariedade (*contrariety*) de opostos incompatíveis – é uma oposição sem contradição, ou seja, não viola os princípios da identidade e da não-contradição, pelo que é compatível com a lógica formal. Por seu turno, a contradição dialética, como o próprio nome indica, é contraditória, i.e., envolve uma oposição do tipo dialético (Colletti, 1975, p. 3).

Assim, a oposição real pode ser expressa pela fórmula “A e B”, isto é, cada um dos opostos é real e positivo, cada um deles existe para si próprio. Dado que, para ser ele próprio, cada termo não tem de se referir ao outro, estamos perante uma relação de repulsão mútua. Trata-se de uma oposição exclusiva, em vez de uma oposição inclusiva (Ibid., p. 6).

Para ilustrar esta ideia, Colletti cita várias vezes, ao longo da sua obra, uma passagem da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*:

os extremos reais não podem ser mediados, precisamente porque são extremos reais. Nem têm qualquer necessidade de mediação, uma vez que as suas naturezas são completamente opostas. Eles não possuem nada em comum, não necessitam um do outro, não se complementam mutuamente. Um [extremo] não comporta em si um desejo (*longing*), uma necessidade, uma antecipação do outro. (Marx como citado em Colletti, 1975, p. 6)

Desta forma, os extremos reais não se intermedeiam, pelo que é um absurdo falar-se de uma dialética das coisas. No caso de uma oposição real, não há qualquer necessidade de uma mediação dialética, porque os opostos, uma vez que são reais, “não possuem nada em comum” (Ibid.). Kant é o pai desta teoria da “oposição real”. De acordo com o autor, a oposição real

é aquela em que dois predicados de uma coisa são opostos (*opposed*), mas não mediante o princípio da contradição (...) Duas forças, uma imprimindo movimento a um corpo numa direção, e a outra imprimindo igual efeito na direção contrária, não se contradizem mutuamente: eles são ambos possíveis enquanto predicados de um único corpo. O resultado é o equilíbrio, que é uma coisa. (Kant como citado em Colletti, 1975, p. 7)

Portanto, na oposição real também existe negação, anulação, mas de um tipo diferente, pois ambos os predicados, A e B, são afirmativos, i.e., positivos e reais. A negação que cada um dos extremos exerce sobre o outro consiste meramente no facto de que eles anulam mutuamente os seus efeitos (Colletti, 1975, p. 7). Existe negação, mas não no sentido em que um dos termos tenha de ser considerado como negativo em si mesmo, como não-ser (*non-being*) [Ibid., p. 8].

Em síntese, não existem coisas que são negativas em si mesmas, coisas que constituem negações em geral e, portanto, o não-ser, no que concerne à sua constituição interna. As coisas, os objetos, os dados factuais são todos positivos, elementos que existem e são reais:

Os conflitos entre forças na natureza e na realidade, como sejam a atração/repulsão na Física Newtoniana, as lutas entre tendências contrapostas, os contrastes entre forças opostas – todas elas não apenas não comprometem o princípio da (não-)contradição, como o confirmam. Trata-se de oposições que, precisamente por serem reais, são livres de contradição e não têm nada que ver com a contradição dialética. (Ibid., p. 9)

Por seu turno, a contradição dialética pode ser expressa pela fórmula “A não-A”, isto é, pela situação em que um oposto (*opposite*) não pode existir sem o outro e vice-versa, tratando-se de uma atração mútua de opostos. Assim, Não-A é a negação de A e A é a negação de não-A. Nenhum dos dois pólos é algo em si mesmo ou para si mesmo. Mais: cada um deles constitui uma *relação negativa*, uma vez que para sabermos o que um extremo é, temos de saber também aquilo que o outro extremo é, aquilo que o primeiro elemento nega. Para sistematizar: cada termo, portanto, para ser ele mesmo, implica uma relação com o outro termo, uma unidade de opostos (Ibid., p. 4).

Em Hegel a dialética das ideias é, como já vimos, ao mesmo tempo a dialética da matéria. O idealismo consiste em não reconhecer o finito como o ser real (*real being*). Uma vez que o finito não possui uma realidade em si mesmo, deve obtê-la através da Ideia. Por outro lado, uma vez que a filosofia é na realidade o idealismo, é necessário que o seu princípio seja realizado aí, ou seja, que a Ideia se torne realidade (Ibid., p. 11).

As relações finito/infinito e ser/pensamento seguem o modelo da contradição “A não-A”. O finito, considerado em si mesmo, não é um ser real, é um não-ser (*non-being*). O infinito, por seu turno, é o vazio do além (*beyond*), não possuindo uma existência real. Cada pólo da contradição é em si mesmo negativo, sendo apenas a Negação do outro, e possuindo a sua essência fora de si, no seu oposto:

Se o finito, em si mesmo ou fora do pensamento, não possui uma realidade verdadeira, apenas poderá ser apreendido (*grasped*) em relação ao outro, ou seja, em

conjugação com o infinito – em suma, no interior da Ideia ou Razão. [...] Tudo é resolvido através da unidade do «ser» e do «não-ser». [...] Onde antes existia a coisa, agora existe a contradição lógica: não existe mais ser, mas apenas pensamento. [...] Por outro lado, [...] tal como o particular ou finito foi resolvido numa contradição lógica, também a contradição lógica é transposta para o finito, para a objectividade – em suma, é realizado, i.e., transferido do «além» da Ideia para o «aqui e agora» do mundo, de modo que tudo que existe agora se torna na sua demonstração e expressão positiva. (Ibid., pp. 11-12)

A dialética da matéria, a dialética das coisas – supostamente uma contribuição do Marx(ismo) – já está contida na obra de Hegel, não em contradição com o seu “idealismo”, mas enquanto seu instrumento e meio de desenvolvimento (Ibid., p. 12).

4 - O “materialismo dialético” como ciência equivocada

Segundo Hegel, “tudo é inerentemente contraditório”, pelo que a “contradição lógica” ou dialética existe e é real: “a contradição (...) é o princípio de todo o auto-movimento, que consiste meramente numa manifestação do mesmo. O movimento externo, sensível é ele mesmo a existência imediata da contradição” (Hegel como citado em Colletti, 1979/1969: 21). Em suma, “algo está vivo apenas na medida em que contém uma contradição interna” (Ibid., pp. 21-22).

Encontramos aqui claramente o nascimento do denominado “materialismo dialético”. De acordo com Colletti, Hegel foi o primeiro “dialético da matéria” – “e o único, dado que depois dele houve apenas uma transcrição mecânica.” (Colletti, Ibid., p. 22). Para Hegel, “a identidade é apenas a determinação do imediato, da «matéria inerte» (*dead being*); enquanto a contradição é a base de todo o movimento e vitalidade.” (Ibid.).

Ora, se para Hegel esta “dialética da matéria” constitui um elemento crucial do “idealismo”, para Engels e Lenine ela constitui a forma mais avançada de materialismo. Em Hegel o princípio da não-contradição é representado pela ciência, pela lógica do finito, à qual ele contrapõe uma lógica puramente metafísica do infinito (idealismo dialético); para o “materialismo dialético”, todavia, a não-contradição científica é ela mesma uma forma de metafísica, pelo que a lógica idealista ou metafísica constitui a lógica de uma “nova ciência”, a criar, essa sim verdadeiramente científica (Ibid., p. 40). A causa da metafísica é a própria ciência, pelo que para extirpar o “dogmatismo metafísico” é necessário, acima de tudo, opor-se ao pensamento não contraditório da ciência (Ibid., p. 41).

A comparação de ambas as exposições textuais – de Hegel e do “materialismo dialético” – revela uma proximidade desconcertante, por vezes “palavra por palavra”. Assim, Colletti conclui que todas as proposições básicas da “dialética da matéria” foram originalmente

formuladas por Hegel, tendo-se o “materialismo dialético” limitado a transcrever essas proposições dos seus textos (Ibid., p. 27):

O que Engels e todo o «materialismo dialético» posterior apresentam como a forma mais elevada e desenvolvida de materialismo é nada mais do que o idealismo absoluto. A «exposição positiva do absoluto» é confundida com uma forma de objetividade materialista. A «dialética da matéria», mediante a qual o finito se torna ideal e se anula, é confundida com a observação e a «verificação científica» dos processos e mudanças que ocorrem sob a sua própria força ao nível factual. (Ibid., p. 49)

Podemos concluir que Engels, tal como Lenine e os demais materialistas dialéticos, celebram a dialética da matéria de Hegel, convencidos de que se trata do materialismo mais genuíno. Assim, descartam “Deus”, o “Absoluto”, a “Ideia”, etc., como se estes termos fossem meramente uma fachada sem qualquer relação com a dita dialética da matéria, como se a teologia e o idealismo representassem pouco mais do que momentos dispersos na carreira filosófica de Hegel. Os marxistas “aclamam no idealismo Hegeliano precisamente aqueles aspetos que haviam aprendido do materialismo dialético.” (Ibid., p. 61).

Surpreendidos por descobrir em Hegel exatamente o que haviam aprendido em Engels – e sem se aperceberem que o próprio Engels se havia limitado a transcrever da obra de Hegel em primeira instância – concluem, ao verificar a identidade entre as visões de ambos, que “a filosofia de Hegel possui determinadas germinações materialistas que estão em contradição com os princípios do sistema.” (Ibid.). Deste modo, imputam a Hegel a “inconsistência de ter produzido uma filosofia idealista-materialista.” Todavia, nunca consideram a hipótese contrária: “que Hegel é um idealista absolutamente coerente e que o «materialismo dialético» é simplesmente uma forma de idealismo inconsciente da sua própria natureza” (Ibid.).

5 – O capitalismo como realidade invertida: alienação e fetichismo

Em 1958, ainda sob forte influência Della Volpeana e referindo-se essencialmente à análise do Estado moderno na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Colletti interroga-se, desde logo, acerca de “qual a relação que existe entre a *Lógica* Hegeliana, (...) entre os seus processos viciados e mistificadores, e a realidade?” (Colletti, 1977/1958: 167). Neste sentido, Colletti foi capaz de intuir a natureza *sui generis* da sociedade capitalista. Diz ele que

a hipóstase, o pôr-se para si mesmo do universal, e a posterior e conseqüente restauração viciosa da realidade, a conversão do facto [real] em axioma metafísico, ou seja, em recetáculo do Absoluto, ao invés de ser uma operação da filosofia Hegeliana, é uma operação objetiva e real efetuada pela própria sociedade [capitalista]. (Ibid., p. 171)

Isto permite-lhe afirmar que

o idealismo é uma consciência invertida do mundo porque o próprio Estado e sociedade que o produzem estão invertidos. O idealismo é precisamente a teoria geral desse mundo, a sua coroação, a sua lógica em forma refinada, o seu *point d'honneur* espiritual e a sua sanção moral. (Ibid., p. 175)

Todavia, apenas uma década mais tarde seria capaz de desenvolver completamente esta ideia “embrionária” e tirar as devidas consequências: “Marx liga a Noção absoluta ou o *Logos*” Hegeliano “ao «valor» tal como é produzido numa sociedade produtora de mercadorias. A relação, em Hegel, entre a Noção e a realidade sensível é a mesma que a relação entre «valor» e «valor de uso» das mercadorias” (Colletti, 1979/1969, p. 182). Assim, “a *Lógica* é o dinheiro do espírito, o pensamento-valor especulativo do homem e da natureza, a sua essência indiferente a qualquer carácter real determinado e portanto irreal; o pensamento que é alienado e abstrato e ignora o homem real e natural” (Marx como citado em Colletti, Ibid.). Colletti conclui então que “a hipostasiação da Noção especulativa é a reflexão (...) do processo de hipostasiação ou substantivação do abstrato que se encontra na produção de «valor» e capital.” (Ibid.)

Como veremos no ponto 8, Colletti aproxima-se aqui bastante da interpretação do capitalismo preconizada pela denominada “nova crítica do valor”. Mas apresentemos então mais detalhadamente o raciocínio Collettiano que conduz a estas conclusões.

5.1 – O idealismo “burguês-cristão” de Hegel como realidade capitalista

Colletti sintetiza da seguinte maneira a sua principal “descoberta”:

Ao ler e reler *O Capital*, especialmente as primeiras seções (...), comecei a constatar que a teoria do valor estava inteiramente em harmonia (*at one*) com a teoria da alienação e do fetichismo. O «trabalho abstrato», ou aquele criador de valor, era o próprio trabalho alienado. Assim, uma intuição que tinha tido muitos anos antes reafirmou-se – uma intuição (...) que, enquanto permaneci marcado pelo quadro de referência Della Volpeano, fui incapaz de desenvolver e expandir: nomeadamente que os processos de hipostasiação, de substantivação do abstrato, a inversão de sujeito e predicado, longe de serem aos olhos de Marx modos da lógica de Hegel que eram defeituosos (*defective*) ao refletir a realidade, eram com efeito processos que ele localizou (...) na estrutura e no modo de funcionamento da própria sociedade capitalista. (Colletti, 1975, p. 20)

Começamos então por sistematizar a posição de Hegel. Existe uma antítese entre subjetividade e objetividade, entre o reino “mundano” e o reino “espiritual”. A tarefa da história é precisamente ultrapassar esta antítese e reunir os extremos. O Estado moderno deve ser capaz de reconciliar o princípio da polis – organicismo ou universalidade substantiva –

com o princípio do individualismo ou liberdade subjetiva trazido ao mundo pelo Cristianismo. O padrão para esta reconciliação deve ser procurado em Cristo, *qua* Deus tornado homem, i.e., *qua* Logos infinito que desceu ao “aqui e agora” (Colletti, 1979/1969, p. 267).

O problema da filosofia, para Hegel, consiste na realização do idealismo, na realização da Ideia ou infinito, do Logos Cristão. Mas esta realização implica a negação ou idealização do finito e a realização do infinito, a passagem do “além” (*beyond*) para o “aqui” e agora. A base do Estado jaz na religião, no sentido em que a religião é a própria “vontade divina”, o que significa que o fundamento do “aqui e agora” jaz no “além”. Por outro lado, o “além” possui o seu “aqui e agora” no Estado e nas instituições que articula consigo – a sua existência e encarnação (Ibid., pp. 267-268).

Em suma, Deus torna-se real no mundo, representado através da sua presença nas instituições civis e políticas da moderna sociedade burguesa: casamento, família, comércio, atividades empreendedoras e, finalmente, na obediência às leis do Estado. Estas instituições não são realidades profanas mas objetos místicos, não são instituições históricas mas antes sacramentos (Ibid., p. 269).

Ora, segundo Colletti, por incrível que pareça, é precisamente neste ponto que as obras de Marx e Hegel coincidem. Aquelas instituições do mundo burguês que Hegel entende como a realização de Deus e, portanto, como encarnações sensíveis do supra-sensível (como exposição positiva do absoluto) aparecem em Marx do mesmo modo. O Capital discute amplamente o “carácter místico das mercadorias” e “o misticismo do mundo das mercadorias, toda a magia e fantasmagoria que enevoam os produtos de trabalho na base da produção de mercadorias”. Marx refere-se à mercadoria como algo de “sensível supra-sensível”: “à primeira vista, uma mercadoria parece uma coisa evidente, trivial. A sua análise mostra que é uma coisa muito retorcida, cheia de subtilezas metafísicas e de extravagâncias teológicas” (Marx como citado em Colletti, Ibid., p. 270).

Os intérpretes de Marx, ao lerem estas páginas, devem ter pensado que estas expressões eram meros ornamentos literários, figuras de discurso retóricas, ou ainda floreios estilísticos. “Na verdade, o que está aqui em questão é algo tão importante que é difícil imaginar qual o significado do pensamento de Marx sem o mesmo.” (Ibid., p. 270). Marx vê este mundo como um mundo de cabeça para baixo, a começar pela sua instituição mais elementar – a mercadoria. A diferença é que enquanto Hegel vê a realização de Deus no vir a ser (*becoming*) sensível do supra-sensível, Marx, por seu turno, vê um processo mediante o qual

forças alienadas e separadas (*estranged*) da humanidade se tornam reais, a começar pelo capital e pelo Estado. (Ibid., pp. 270-271)

Escutemos Marx:

A produção capitalista (...) é tão cosmopolita como o Cristianismo. (...) Para ambos é apenas o homem em abstrato que conta (...) Num caso, tudo depende de ter ou não fé, no outro, de ter ou não crédito. (...) Tome-se uma sociedade composta por produtores de mercadorias, na qual as relações gerais de produção são tais que (uma vez que os produtos são mercadorias, i.e., valores) os trabalhos individuais dos vários produtores relacionam-se mutuamente na forma concreta da mercadoria enquanto corporizações de trabalho humano indiferenciado. Para uma sociedade deste tipo, o Cristianismo, com o seu culto do ser humano abstrato, apresenta-se como a religião mais adequada. (...) No dinheiro a totalidade existe como o todo, na forma representativa, das mercadorias. No ouro e na prata, pela primeira vez, a riqueza (valor de troca tanto como totalidade e abstração) existe em si distinta e em exclusão das outras mercadorias, enquanto objeto individual palpável. O dinheiro é portanto o Deus das mercadorias. (...) a riqueza geral pode ser possuída tangivelmente por qualquer indivíduo. De um estatuto menor que o dinheiro parece ter enquanto mero meio de circulação, torna-se subitamente no Senhor e no Deus do mundo das mercadorias. Representa a existência celestial das mercadorias. (Marx como citado em Colletti, Ibid., p. 271)

O problema essencial é o da relação entre a comunidade e o indivíduo. Assim, quando o trabalho é efetuado, de facto, em comum, o trabalho individual é, sem qualquer mediação, uma articulação e uma parte do trabalho social total. Também os indivíduos não existem separados da sociedade, nem o laço social possui uma existência independente deles. Os indivíduos e as suas atividades aparecem como funções e articulação da atividade social em comum. Pelo contrário, se o trabalho individual for trabalho privado, a dissociação ou atomização recíproca dos produtores entre si corresponde à separação da unidade social dos próprios indivíduos, i.e., trata-se de um paradoxo em que uma relação que se põe a si mesma para si mesma independentemente das entidades que deveria relacionar e mediar (Ibid., p. 273).

Deste modo,

o trabalho do indivíduo, i.e., o trabalho na sua forma natural enquanto trabalho útil ou concreto, «torna-se social apenas ao assumir a forma do seu exato oposto, a forma de trabalho universal abstrato» (Marx), i.e., a forma de trabalho abstrato; tal como o seu produto, por seu turno, torna-se um produto social ao assumir a forma do seu oposto, i.e., do valor – dentro do corpo ou forma que ele, *qua* valor de uso, possui enquanto objeto natural. O termo «valor» deve ser entendido no sentido de uma «coagulação» ou objetivação de trabalho humano indiferenciado, enquanto «cristal desta substância social comum a todos eles» (Marx) e, portanto, como uma objetividade não sensível e não material, como uma «objetividade fantasmagórica» que «não contém um átomo de matéria» e que não é nada mais que a própria unidade social na sua forma hipostasiada. (Ibid., pp. 274-275)

“E é óbvio que o sujeito é agora o trabalho em abstrato⁴, enquanto o homem é o predicado” (Ibid., p. 275). Uma vez que os produtos do trabalho individual são produtos do trabalho privado, para poderem adquirir um carácter social eles devem negar-se enquanto valores de uso de modo a tornarem-se no seu oposto, i.e., valores de troca ou valores, objetos permutáveis. Em suma, eles devem negar-se enquanto esta ou aquela determinada coisa sensível, que eles são, para se assumirem ao invés como expressões de uma subjetividade única, idêntica, como “expressões de uma e da mesma unidade social – numa palavra, como dispêndio de força de trabalho humana” (Marx). (Ibid., pp. 275-276)

O trabalho humano “indiferenciado” ou “abstrato” leva-nos ao “homem abstrato” do Cristianismo. O “valor”, enquanto objetivação da unidade social, leva-nos ao paradoxo de uma relação social que se põe a si e para si mesma, independentemente dos indivíduos que deveria relacionar e mediar. Trata-se do paradoxo de uma relação social que, ao mesmo tempo que se põe fora e para além dos indivíduos em causa, os domina como um Deus nos céus, embora seja apenas o seu próprio poder social alienado, um poder social separado dos homens. A separação desta relação, a sua “reificação”, o facto de criar para si uma existência independente num objeto natural ou valor de uso – que a representa enquanto “corpo” do valor – constitui o núcleo da análise de Marx. (Ibid., p. 276)

Segundo Marx, a mercadoria é uma coisa “sensível supra-sensível”, um corpo natural, ou valor de uso, que comporta em si uma objetividade não material: o valor. A mercadoria, tal como o Cristão, é a unidade do finito com o infinito, uma unidade de opostos, i.e., ser e não-ser conjuntamente. “Uma mercadoria é um valor de uso, trigo, linho, um diamante, uma máquina, etc., mas enquanto mercadoria não é, ao mesmo tempo, um valor de uso” (Marx). A mercadoria *é e não é*. A famosa “dialética da matéria”, com a qual os ‘marxismos’ tentaram construir o comunismo, revela-se como a lógica do mundo burguês-cristão, como a lógica de um mundo invertido. (Ibid., p. 278)

Ao longo do tempo tem havido uma objeção constante à teoria do valor de Marx (personificada por Joan Robinson, Schumpeter, Myrdal, Lionel Robbins, Böhm-Bawerk, etc.), que a qualifica de “teológica” e “metafísica”. Ricardo, e Marx depois dele, terão cometido o erro “tipicamente escolástico” de assumir que por trás do valor de troca estava um valor real absoluto (e não relativo), i.e., um valor que existe *nas próprias* coisas relacionadas. Em suma, Marx hipostasiou o valor. (Ibid., pp. 278-279)

Todavia, o que Colletti pretende realçar é precisamente que “Marx, *horribile dictu*, aceita o argumento de que o «valor» é uma entidade metafísica e limita-se meramente a notar que é

a coisa, i.e., a própria mercadoria ou valor, que é uma entidade escolástica e não o conceito que ele, Marx, utiliza para descrever como a mercadoria é feita” (Ibid., p. 279).

Esta sociedade baseada no capital e na produção de mercadorias é, portanto, “a metafísica, o fetichismo, o «mundo místico» – ainda mais do que a própria *Lógica* de Hegel”. Uma existência imaginária mas, não obstante, social. “Tudo funciona objetivamente como se o que foi mencionado [valor, mercadoria] representasse de facto algo. [É algo que] escapa aos sentidos e, ainda assim, milhões de homens agem *como se* possuísse uma presença real. Este «como se» – deve ser realçado – é nesta situação um facto *social* objetivo e real” (Ibid., p. 280)

5.2 – A “contradição dialética” como especificidade capitalista

Como vimos no ponto 3, segundo Colletti não podem existir “contradições dialéticas” na realidade, mas apenas o que designa, no seguimento de Kant, por “oposições reais”. Esclareçamos agora melhor estes dois conceitos à luz da realidade capitalista. Marx, enquanto “crítico da economia política”, apercebe-se de que a realidade que é objeto de discussão desta disciplina está invertida, “de cabeça para baixo”: não é uma realidade pura e simplesmente, mas a realização da alienação. Não se trata de uma realidade positiva, mas de uma realidade que deve ser derrubada e negada. (Colletti, 1975, pp. 21-22).

As chamadas leis económicas, “que parecem ter um carácter material ou objetivo, não são mais que a *objetivação fetichista* de relações sociais humanas que escapam ao controlo dos homens” (Ibid., p. 22). Assim, para Marx, as contradições do capitalismo não são “oposições reais” – tal como julgava Colletti, influenciado por Della Volpe – mas sim *contradições dialéticas* no verdadeiro sentido da palavra. (Ibid., p. 23). Para explicitar isto, Colletti recorre à teoria da crise de Marx⁵. A possibilidade de crise aparece mediante a separação da mercadoria e do dinheiro: com o dinheiro, a compra e a venda tornam-se separadas no tempo e no espaço. Se o intervalo de tempo entre estas duas fases complementares da metamorfose completa de uma mercadoria se tornar demasiado grande, a ligação íntima entre ambas, a sua unidade (*oneness*), afirma-se ao produzir uma crise (Ibid., p. 24). A antítese entre valor de uso e valor e a contradição que o trabalho privado manifesta enquanto trabalho diretamente social, imanentes às mercadorias, afirmam-se e desenvolvem-se nas fases antitéticas da metamorfose de uma mercadoria (D-M-D).

“A contradição interna da mercadoria é exteriorizada como contradição entre mercadoria e dinheiro.” (Ibid., p. 25). E, para Marx, a separação entre mercadoria e dinheiro é uma

contradição dialética. Se é verdade que esta contradição se desenvolve entre opostos reais, independentes, é igualmente verdade que a realidade destes extremos é de uma natureza especial. Os pólos desta contradição são independentes e separados, mas ao mesmo tempo são inseparáveis. “Na medida em que estão separados, assumiram um aspeto real; mas na medida em que são inseparáveis, eles tornaram-se reais e independentes e, contudo, não verdadeiramente. Eles tornaram-se coisas reais embora não sejam coisas: eles são, em suma, o produto da alienação, são entidades que são irreais em si mesmas mas que, todavia, foram reificadas.” (Ibid., pp. 25-26).

Para o materialismo dialético, como vimos, a contradição é a condição prévia de qualquer realidade possível: “todas as coisas são contraditórias em si mesmas” (Hegel).

“Desta premissa o materialismo dialético deduz que a «realidade» e a «contradição dialética» são uma e a mesma coisa. (...) Tudo é contradição: os movimentos mecânicos, as células, a ação e reação da física, assim como a relação entre capital e trabalho assalariado: não existe nenhuma coisa ou realidade desprovida de uma contradição interna.”⁶ (Ibid., p. 26)

Para Marx, a situação é bastante diferente. As contradições do capitalismo não derivam do facto de também esta sociedade ser uma “realidade”. Pelo contrário, o capitalismo é contraditório precisamente porque é uma realidade invertida, que está de cabeça para baixo. Deste modo, a contradição assume-se como a característica específica do capitalismo, a qualidade que o diferencia não apenas de todas as outras formações sociais, mas de todos os outros fenómenos cósmicos. (Ibid., pp. 26-27).

A teoria da alienação e a teoria da contradição podem, portanto, ser vistas como uma teoria única, uma teoria que engloba ainda a teoria do valor. A contradição deriva do facto de que os aspetos privado e social do trabalho, embora intimamente ligados, assumem uma representação e existência separadas: o aspeto privado ou concreto no valor de uso da mercadoria e, por outro lado, o aspeto social, que adquire uma existência própria – separada e abstraída do primeiro – enquanto valor da mercadoria. (Ibid., p. 27).

Em suma, a contradição é determinada pela própria natureza da sociedade capitalista:

Os indivíduos, embora vivendo em conjunto, estão não apenas divididos e em competição mútua, como estão também – em virtude de estarem separados uns dos outros – separados da própria sociedade, isto é, do complexo de relações que se estabelecem entre eles. Trata-se de uma sociedade em que, uma vez que todas as pessoas são independentes, também as suas relações mútuas se tornam *independentes* das pessoas. De modo que a rede de *relações sociais* (a sociedade) adquire uma existência própria separada no dinheiro e no capital – e dado que a sua existência é *independente*, escapa ao controlo de todos os homens que relaciona. (Ibid., pp. 27-28)

6 – O trabalho abstrato como metafísica real

Diversos autores têm realçado a importância da “recuperação” do conceito de trabalho abstrato por parte de Colletti⁷ (cf. Jappe, 2006; Postone, 2003). Colletti recupera a ideia central de Marx de que o trabalho, no capitalismo,

não é portanto trabalho destinado à produção de valores de uso, (...) mas trabalho (...) apenas enquanto meio (...) de fixar e absorver força de trabalho. Claramente, a abstração «trabalho» – abstraída, claro está, da forma concreta do trabalho (lavar, tecer e por diante) – é aqui o único meio possível de tomar em consideração a diferença específica, o carácter real do trabalho na sociedade burguesa. Nesta sociedade, os modos concretos do trabalho não possuem nenhuma finalidade (*are of no consequence*); não são fins mas sim meios – mais precisamente, são trabalhos concretos enquanto [mero] meio de dispêndio de força de trabalho, os produtos de trabalhadores concretos enquanto meio de absorver ou fixar a energia despendida. (Colletti, 1974c/1958, p. 23)

Em suma, trata-se de

um processo de valorização realizado através do processo de trabalho. Portanto, o carácter geral do trabalho (adaptar, assimilar objetos naturais às necessidades humanas) é aqui reduzido a um mero instrumento no contexto de um processo cuja finalidade, longe de ser a assimilação e a adaptação dos objetos do trabalho ao homem, i.e., a satisfação das necessidades, é ao invés a incorporação da força de trabalho viva na sua [dos objetos de trabalho] objetividade inerte, transformando o valor em capital ou, por outras palavras, em valor criador de valor. (Ibid.)

É no célebre ensaio “Bernstein and the Marxism of the Second International” que o autor analisa em toda a sua plenitude o conceito de trabalho abstrato. Debrucemo-nos então sobre essa análise.

Como já vimos, a teoria do valor de Marx é idêntica à sua teoria do fetichismo, e “é precisamente em virtude deste elemento (...) que a teoria de Marx difere (...) de toda a economia política clássica.” (Colletti, 1974b/1969, p. 77). A economia política nunca inquiriu em que condições históricas e sociais o produto do trabalho assume a forma de uma mercadoria. Limitou-se a assumir que a produção de mercadorias, longe de ser um fenómeno histórico, era uma necessidade óbvia imposta pela própria natureza. (Ibid.).

Em Marx, pelo contrário, o problema central consiste em explicar porque é que o produto do trabalho assume a forma de mercadoria, i.e., porque é que o trabalho humano aparece como o “valor” das “coisas”. Daí a importância decisiva da sua análise do fetichismo, alienação ou reificação: “o processo mediante o qual o trabalho humano ou social, embora *subjetivo*, é representado na forma de uma qualidade intrínseca das *coisas*, e estas coisas, dotadas das suas próprias qualidades *subjetivas*, *sociais*, aparecem «personificadas» ou «animadas», como se fossem sujeitos independentes” (Ibid., p. 78).

Marx explicou esta inversão entre sujeito e objeto – na qual consiste o fetichismo das mercadorias – com o seu conceito de “trabalho abstrato”:

O trabalho abstrato é aquilo que é igual e comum a todas as atividades produtivas (*labouring*) humanas concretas (carpintaria, tecelagem, fiação, etc.) quando estas atividades são consideradas separadamente dos objetos reais (ou valores de uso) a que são aplicadas e em termos dos quais elas são diferenciáveis. Se abstrairmos do material a que o trabalho é aplicado, abstraímos igualmente, de acordo com Marx, da determinação da atividade produtiva, isto é, do carácter concreto que diferencia as várias formas de trabalho útil. Uma vez feita esta abstração, tudo o que resta dos vários tipos de trabalho é o facto de serem todos *dispêndios de força de trabalho humana*. (Ibid., pp. 78-79)

É este trabalho “igual” ou abstrato que produz o valor. O valor é, portanto, “uma mera gelatina de trabalho humano indiferenciado, de dispêndio de força de trabalho humana sem atender à forma do seu dispêndio”. Enquanto produtos do trabalho abstrato, todos os produtos de formas concretas de trabalho perdem as suas qualidades reais ou perceptíveis e representam agora apenas o facto de que “na sua produção foi despendida força de trabalho humana, se acumulou trabalho humano. Enquanto cristais dessa substância social comum, eles são valores” (Marx como citado em Colletti, Ibid., p. 79).

De acordo com Colletti, colocam-se duas questões fundamentais relativamente ao trabalho abstrato: como é que esta abstração é produzida e o que significa realmente. No que se refere à primeira, Colletti diz-nos que os produtos do trabalho assumem a forma de mercadorias quando são produzidos para a troca; e são produzidos para a troca quando são produtos de trabalhos autónomos, privados, conduzidos independentemente uns dos outros (Ibid., p. 82). Assim, a ausência de qualquer distribuição consciente do trabalho por parte da sociedade implica que o trabalho individual não é imediatamente uma articulação do trabalho social. Apenas adquire esse carácter enquanto parte alíquota do trabalho agregado através da mediação das relações de troca no mercado. (Ibid., p. 83)

Agora, para poderem trocar os seus produtos, é necessário que os indivíduos os equiparem (*equalize them*), i.e., “abstraiam do aspeto físico-natural ou valor de uso em que um produto difere do outro.” “Ao abstrair do objeto ou material concreto do seu trabalho”, os indivíduos “também abstraem, *ipso facto*, daquilo que serve para diferenciar os seus trabalhos”. Por outras palavras, ao abstraiem da objectividade natural e sensível dos seus produtos, “abstraem simultaneamente daquilo que diferencia as suas várias atividades subjetivas”. (Ibid.)

Em síntese, o processo mediante o qual o trabalho abstrato é obtido, “longe de ser uma mera abstração mental do investigador, é uma [abstração] que ocorre diariamente na realidade

da própria troca” (Ibid., p. 84). Note-se que aqui Colletti parece começar a resvalar para uma abstração decorrente apenas da troca e não do próprio “trabalho” (à semelhança de Sohn-Rethel ou Adorno, por exemplo), mas voltaremos a este assunto mais à frente.

Passando então à segunda questão: o que significa isto? Diz-nos Colletti que

Embora as capacidades produtivas ou força de trabalho dos vários produtores sejam de facto diferentes e desiguais, tal como os indivíduos a que pertencem, (...) na realidade do mundo das mercadorias, por outro lado, as forças de trabalho individuais são equiparadas (*equalized*) precisamente porque são tratadas enquanto abstrações ou separadas dos indivíduos empíricos reais a que pertencem. Por outras palavras, precisamente na medida em que são consideradas uma «força» ou entidade «em si mesmas», i.e., poderes separados dos indivíduos a que pertencem. O «trabalho abstrato», em suma, é trabalho alienado, trabalho separado ou desvinculado (*estranged*) no que respeita ao próprio homem. (Ibid., p. 84)

Deste modo,

o trabalho é aqui considerado precisamente enquanto um processo em si mesmo, independente do homem que o realiza. Não estamos interessados no homem particular que executa o trabalho, nem no trabalho particular que ele efetua, mas na força de trabalho assim despendida, deixando de lado o indivíduo particular a que ela [a força de trabalho] pertence e a que trabalho particular foi aplicada. Em suma, estamos interessados na energia humana enquanto tal, na força de trabalho e em nada mais, (...), como se o sujeito real, com efeito, não fosse o homem mas a própria força de trabalho, não restando mais ao homem do que servir enquanto mera função ou veículo para as manifestações desta. Por outras palavras, a força de trabalho, que é uma propriedade, determinação ou atributo do homem, torna-se num sujeito independente ao representar-se enquanto «valor» das «coisas». Os indivíduos humanos, por seu turno, que são os sujeitos reais, tornam-se determinações da sua determinação, i.e., articulações ou apêndices da sua força de trabalho comum reificada. (Ibid., pp. 85-86)

Hegel separou o pensamento humano do homem, tornando-o num sujeito independente chamado “Ideia”; já não é o indivíduo pensante que pensa, mas a Ideia ou Logos que se pensa a si mesma através do homem. O efeito do mundo das mercadorias sobre os homens é similar:

separou ou abstraiu factualmente do homem a sua «subjetividade», i.e., a sua «energia física e mental», a sua «capacidade» de trabalho, e transformou-a numa essência separada. Fixou a energia humana enquanto tal no «cristal» ou «gelatina» do trabalho que é o valor, tornando-a numa entidade distinta, uma entidade que é não apenas independente do homem, mas que o domina igualmente. (Ibid., pp. 86-87)

Para concluir, refira-se que o trabalho abstrato não é apenas aquilo que é “comum” a todas as atividades produtivas humanas, não é apenas uma generalização mental, tal como é habitualmente entendido não apenas pelos críticos de Marx, mas também pelos próprios “marxistas”; ao invés, é em si mesmo uma atividade real, se bem que de um tipo oposto a todas as formas concretas e úteis de trabalho. Trata-se de uma atividade “que não representa

uma apropriação do mundo objetivo, natural, mas sim uma expropriação da subjetividade humana, uma separação da «capacidade» ou «força» de trabalho concebida como a totalidade das atitudes físicas e intelectuais, do próprio homem.” (Ibid., p. 87)

Isto implica que

numa sociedade em que as atividades individuais possuem um carácter privado e em que, portanto, os interesses dos indivíduos estão divididos e contrapostos, ou, podemos dizer, em competição uns com os outros, o momento da unidade social pode apenas ser realizado sob a forma de uma equiparação abstrata, ignorando os próprios indivíduos; portanto, neste caso, enquanto reificação da força de trabalho – uma força de trabalho que é assumida (*is said*) como igual ou social, não porque pertence genuinamente a toda a gente e desse modo medeia os indivíduos, mas porque não pertence a ninguém e é obtida ao ignorar-se as desigualdades reais entre os indivíduos. (Ibid.)

Passemos agora a uma “avaliação crítica” de Colletti. Se o autor foi, efetivamente, um dos primeiros a compreender a importância real do conceito de trabalho abstrato, acabou por não ser capaz de retirar as devidas consequências do seu próprio raciocínio. Desta forma, e à semelhança do “marxismo do movimento operário”, continua a preconizar que é preciso libertar o trabalho e não libertar-se *do* trabalho. Em vez de eliminar o trabalho *tout court*, propõe contabilizá-lo e “afetá-lo” de um modo “racional” e “planificado”: “ao dividir a sua força de trabalho total pelas várias atividades, a sociedade deve contabilizar o tempo de trabalho envolvido em cada uma dessas atividades”, através de “uma divisão social do trabalho planificada”. (Ibid., p. 91). Como já se percebeu, trata-se da velha história do socialismo “contabilista das horas de trabalho”. Colletti realça a suposta confusão entre “a lei do tempo de trabalho” (que se aplica a todas as sociedades) e a sua realização fetichista no mundo capitalista, a confusão “entre os princípios da planificação [central?] e da lei do valor”. (Ibid.)

Mas o próprio Marx afirma que, com o socialismo, o tempo de trabalho deixará de ser a fonte e a medida da riqueza material; o espartilho do “trabalho”, enquanto substância do valor e do capital, deverá ser quebrado com a abolição do capitalismo. Em suma, Colletti, apesar dos seus méritos inegáveis, acaba por se cingir à esfera da circulação: o processo de trabalho é ontologizado, sendo a crítica dirigida, acima de tudo, à cega “lei do valor” que regula o mercado e a afetação do trabalho nas sociedades capitalistas⁸.

7 – Colletti e a cientificidade do marxismo

Colletti afirma, num período já marcado pelo seu “desencantamento” com o marxismo, que foi “sempre um inimigo da dialética (pela simples razão de que não é possível fazer

ciência com a dialética)” (Colletti, 1998/1978, p. 80). Tal como os “materialistas dialéticos”, Colletti entendeu sempre o marxismo como uma ciência; criticava-lhes apenas o facto de quererem construir o “socialismo científico” com base num instrumento metafísico: a dialética. Se o “mundo burguês” foi bem sucedido no desenvolvimento das ditas “ciências naturais”, o mesmo não sucedeu no campo das ciências sociais (Colletti, 1974a, p. 11). Assim, segundo Colletti – e na esteira de Della Volpe – caberia ao marxismo assumir-se como a ciência da sociedade por excelência, seguindo o modelo (positivista?) das ciências naturais “burguesas” (Ibid., p. 20). Em suma, o marxismo deveria ser entendido como uma sociologia (cf. Colletti, 1974c/1958), contrapondo o seu carácter “científico” à mistificação “da filosofia”⁹ (Colletti, 1974a, p. 20).

Analisemos então um pouco mais de perto a evolução da relação entre ciência e marxismo na ótica da Colletti, que se tornará decisiva para o seu abandono deste último. Numa primeira fase, movendo-se dentro de um espectro Della Volpeano, a visão do marxismo enquanto ciência constituía o cerne inabalável do pensamento Collettiano: Marx, tomando como ponto de partida os dados materiais, possibilita a instituição de uma investigação crítica ou *científica* (Colletti, 1977/1958, p. 182). Ao criticar a lógica de Hegel, Marx faz não apenas lógica mas também *sociologia*, i.e., através da filosofia de Hegel capta um momento constitutivo, uma manifestação da sociedade burguesa (Ibid., p. 186). Os conceitos de Marx são ao mesmo tempo económicos e sociológicos; a relação abstrata D-M-D, por exemplo, é igualmente a relação entre capital e força de trabalho, i.e., é já uma relação entre duas classes sociais (Colletti, 1974c/1958, p. 13). O Marxismo assume-se portanto como a verdadeira sociologia (cf. Ibid.) que deverá ser construída em bases análogas às das ciências naturais.

Para o “primeiro” Colletti, chamemos-lhe assim, não há lugar para a dialética, i.e., para a “metafísica”, na análise social, uma vez que na realidade existem apenas “oposições reais”. Daí nasce a sua crítica, como já vimos, ao materialismo dialético, que vê “contradições dialéticas” por todo o lado (na realidade física, natural, biológica, social, etc.).

Dez anos depois, já no final dos anos 60, Colletti continua a defender esta ideia do marxismo enquanto ciência, mas, ao contrário do que sucede nas ciências naturais, é forçado a admitir a presença de “juízos de valor” na obra Marxiana: “Os juízos de valor estão inevitavelmente presentes na investigação científica, mas enquanto juízos cujo derradeiro significado depende do grau em que se adequam à verificação histórico-prática e à experimentação e, portanto, da sua capacidade de serem convertidos em última instância em juízos de facto.” (Colletti, 1974b/1969, p. 76) Assim, Marx uniu inextricavelmente na sua

obra juízos de facto e juízos de valor; mas o que muitos encaram como um defeito da obra Marxiana, “a coexistência de ciência e ideologia – pelo contrário representa a sua originalidade mais profunda e o seu elemento mais forte” (Ibid., p. 76).

No entanto, começa já a surgir a divisão Marx filósofo/Marx cientista que se revelará fatal para Colletti. O autor argumenta da seguinte forma: “enquanto doutrina científica, o marxismo consiste na descoberta relações causais objetivas (...), não permite que a sua análise seja manchada (*tainted*) com «juízos de valor» ou escolhas subjetivas: em vez disso faz apenas «juízos de facto», juízos objetivos, afirmações que em última instância são universalmente válidas” (Colletti, 1974d/1969, p. 229). O que se passa é que o marxismo, para além de ser uma ciência, é uma “ideologia revolucionária”, uma “análise da realidade do ponto de vista do proletariado”, sendo aí que entram os “juízos de valor”. Mas isto continua a implicar que o “proletariado não se poderá constituir como classe sem absorver a análise científica de *O Capital*”. (Ibid., pp. 235-236).

Data igualmente do final dos anos 60, como já constatámos atrás, a grande “descoberta” de Colletti: o reconhecimento do papel central desempenhado pela dialética em Marx, nomeadamente na sua teoria da alienação e do fetichismo, bem como a relação íntima que se estabelece entre a mesma e a teoria do valor-trabalho. Todavia, Colletti compreende bem que a dialética não é uma característica ontológica de toda e qualquer realidade; pelo contrário, é a natureza *sui generis* do capitalismo, enquanto “realidade invertida” ou “metafísica real”, que torna a dialética num instrumento perfeito para a sua análise.

Colletti começou por “encaixar” bem esta descoberta sem que isso implicasse uma revisão substancial do seu quadro teórico de base. Aliás, ela em nada alterava a sua crítica ao materialismo dialético: a realidade continua a ser não dialética; é o capital que é “metafísico”. Mas, à medida que Colletti ia superando o “choque” inicial e refletindo mais aprofundadamente sobre as consequências do entendimento do capitalismo como “realidade invertida”, acabaria por entrar, gradualmente, numa espécie de “crise existencial”.

Em meados dos anos 70, no célebre artigo “Marxism and the Dialectic” (cf. Colletti, 1975), o autor começa a revelar os primeiros sinais da sua inquietação. Colletti defende duas coisas: a) o princípio fundamental do materialismo e da ciência é o “princípio da não contradição”, i.e., a realidade não pode conter contradições dialéticas mas apenas oposições reais; b) mas para Marx, as oposições capitalistas são contradições dialéticas, i.e., o capitalismo é contraditório não porque é uma realidade e todas as realidades são

contraditórias, mas porque é uma realidade invertida, de cabeça para baixo (alienada, fetichista). E daqui, Colletti conclui que se

confirma a existência de dois aspetos em Marx: o cientista e o filósofo. *Limito-me, de momento, a reconhecer este facto.* (...) As ciências sociais ainda não encontraram uma verdadeira base própria. Assim, não sei se a existência destes dois aspetos é fatal ou vantajosa. (...) *A nossa tarefa é descobrir se e como eles podem ser reconciliados.* (Colletti, 1975, pp. 28-29, itálico nosso)

Na também célebre entrevista político-filosófica com Perry Anderson, Colletti explicitará ainda mais o seu crescente desconforto com a posição de Marx:

Estou perfeitamente consciente de que a noção de uma realidade invertida parece colidir com os preceitos de qualquer ciência. Marx estava convencido da validade desta noção. Eu não digo que ele estava necessariamente correto. Não posso afirmar ainda se a ideia de uma realidade invertida é compatível com as ciências sociais. (Colletti, 1974a, p. 19)

No final da década de 70, Colletti acabará por concluir que estas duas facetas são incompatíveis e que, para salvar a ciência, há que deixar cair a teoria de Marx. Assim, “ainda que o marxismo afirme o contrário, não existem «contradições reais», factos contraditórios entre si, «contradições objetivas». A contradição é apenas e exclusivamente lógica, do pensamento. Falar de uma realidade «auto-contraditória» é um absurdo, tal como falar de «contradições» na sociedade ou na natureza” (Colletti, 1984/1980, p. 81). Ao falar de contradições (dialéticas), “o Marxismo anula à partida o princípio da não-contradição e, desse modo, a possibilidade de qualquer discurso provido de sentido” (Ibid., p. 86).

Em suma, Colletti acaba por voltar atrás, imputando a metafísica não à “realidade invertida” capitalista mas ao próprio Marx e à sua teoria, dando com isso o passo decisivo para o abandono do marxismo: também no capitalismo não existem “contradições dialéticas”; isso foi um equívoco do Marx “filósofo” e da dialética herdada de Hegel. Colletti deixa cair toda a análise da mercadoria, do valor, do fetichismo, etc., uma vez que esta é “metafísica”, i.e., não é a realidade que estes conceitos captam que é metafísica mas a própria teoria de Marx. Colletti assume uma posição que ele mesmo tinha criticado no passado (cf. Colletti, 1979/1969, pp. 278-280).

Marx transfere as contradições lógicas do pensamento para a realidade (Colletti, 1984/1980, p. 114), “seculariza a filosofia de Hegel, que era uma metafísica do espírito e do Logos divino” (Ibid., p. 170). Portanto, note-se, aos olhos de Colletti, já não é a loucura quotidiana capitalista que faz isto, mas antes a teoria de Marx...

Ao tratar as “contradições” do capitalismo, Marx “constrói os elementos dessas antíteses (no que se refere à sua estrutura e conteúdo) de tal forma, que elas se tornam analisáveis dialeticamente” (Ibid., p. 115-116). Aqui Colletti ilustra do modo mais claro o seu retrocesso teórico: não é a realidade capitalista, de acordo com a sua natureza “invertida”, que se adequa à análise de Marx; pelo contrário, Marx é de tal modo engenhoso na «construção» destas categorias que o capitalismo, uma realidade “não dialética”, passa a poder ser analisado “dialeticamente”.

E mais, Colletti diz-nos ainda que se se quiser tratar os factos históricos e sociais em termos científicos, não se pode falar de uma sociedade – a comunista – que realizará a “emancipação humana”. A ciência faz apenas juízos de facto e não “juízos de valor”, como a teoria de Marx. Assim, do ponto de vista científico, todas as sociedades se encontram no mesmo plano, i.e. “não se pode estabelecer entre elas uma diferença de valor”, pois “todas as maneiras de ser da realidade possuem um valor igual” (Ibid., p. 149). Colletti não se dá conta que isto equivale ao positivismo mais fundamentalista e a uma completa apologia do capitalismo, que se trata “apenas” de mais uma formação social, “igual” a tantas outras.

Outra questão fundamental prende-se ainda com defesa incondicional da “ciência moderna” por parte do autor. Colletti critica, por exemplo, Adorno e Horkheimer e a sua *Dialética do Esclarecimento* (cf. Colletti, 1979/1969, pp. 173-175). Todavia, o autor não compreende a sua crítica à “razão instrumental” predominante na sociedade capitalista, incluindo na “ciência” que pratica. Trata-se, exclusivamente, de uma racionalidade entre meios e fins, de uma racionalidade “funcional” para um fim em si mesmo inquestionável, no fundo, de uma razão “irracional”, pois não é racional quanto aos fins que esta sociedade se propõe a alcançar¹⁰. É isto que leva Robert Kurz, por exemplo, no seguimento da análise de Horkheimer e Adorno, a falar de uma “razão sangrenta” e clamar por uma “razão sensível” para além de uma sociedade marcada pelo fim em si mesmo fetichista de uma contínua acumulação de dinheiro, ou valorização do valor (cf. Kurz, 2002).

Em suma, Colletti não se apercebe que o “sujeito automático” – que ele evidencia, e bem, na sua análise de Marx – permeia, “contagia” se quisermos, a própria racionalidade abstrata da sociedade capitalista, enquanto reflexão ideal de uma metafísica real.¹¹ Ao tomar um partido e ao defender algo acriticamente a “ciência” – tal qual ela existe nas sociedades capitalistas modernas –, Colletti não se apercebe do quanto o pensamento/raciocínio abstratos desta devem à abstração real capitalista e de como também a “ciência” não é um instrumento

inerentemente “neutro”, mas antes um produto histórico específico (o que não implica, obviamente, uma rejeição do pensamento “científico” *tout court*).

Podemos concluir que Colletti acabou por ser traído pela sua “obsessão” com a ciência. Tal como os marxistas tradicionais, continuou a entender o marxismo como um pretenso “socialismo científico”. Ao perceber que o “marxismo” não era (nem poderia nunca ser) uma ciência, só lhe restou abandoná-lo. Todavia, o pensamento Marxiano nunca pretendeu ser uma “ciência” aplicável ao estudo da sociedade em geral, nem providenciar um método para o empreendimento da investigação científica. A teoria de Marx é uma teoria crítica historicamente específica, transitória, assim como o seu objeto de estudo: o capitalismo. O seu método é “metafísico” na medida em que não é algo que possa ser separado do seu objeto. Para compreender a metafísica real é necessário pensar de um modo metafísico, dialético. E foi isto, em suma, que Lucio Colletti acabou por nunca conseguir aceitar.

8 – Colletti e a “nova crítica do valor”: alguns pontos de contacto

O Marxismo clássico, do movimento operário, esteve sempre refém de uma crítica reduzida do capitalismo: entende o capitalismo meramente na base da propriedade (jurídica) privada dos meios de produção por parte dos capitalistas e da respetiva exploração “subjetiva” dos trabalhadores mediante a apropriação da mais-valia que estes produzem. Assim, trata-se de “expropriar os expropriadores”, de retirar aos “parasitas da sociedade” a mais-valia produzida pelo “trabalho produtivo honesto”. E o instrumento para isso, o “motor da história”, é constituído pela “luta de classes”, pela elevação do proletariado a “sujeito da história” responsável pela construção de uma sociedade assente numa ontologia do trabalho. No fundo, trata-se de uma crítica sobretudo da distribuição – da circulação, se quisermos – e da oposição da “anarquia do mercado” a uma planificação e afetação central do (tempo de) trabalho da sociedade.

A Nova Crítica do Valor¹² (NCV) designa esta pela teoria do Marx “exotérico”. A ela contrapõe o núcleo “esotérico” da teoria de Marx: o escândalo já não é o “roubo” por parte dos capitalistas da mais-valia produzida pelos trabalhadores, mas a própria produção de valor e o próprio trabalho enquanto substância desse mesmo valor¹³. Recuperando a teoria do fetichismo de Marx, a NCV empreende uma crítica radical do “sistema produtor de mercadorias da modernidade”, evidenciando a necessidade de abolir as suas categorias de base que tendem a ser ontologizadas, inclusive pelos “marxistas”: valor, mercadoria, trabalho, Estado, mercado, etc. Já não se trata de uma “luta de classes” mas antes de uma luta contra

uma dominação impessoal, quasi-objetiva (Postone, 2003), erigida em “sujeito automático” e que escapa ao controlo dos homens e os subjuga. Não se trata mais de libertar o trabalho mas de nos libertarmos *do* trabalho; a emancipação humana virá não da elevação do trabalho a princípio supremo da humanidade, mas da sua abolição, da libertação do “intercâmbio ou metabolismo com a natureza” (Marx) e da produção de riqueza material dos grilhões do valor e da abstração trabalho *qua* sociabilidade humana comum reificada, da loucura de uma “metafísica real”.

Lucio Colletti é considerado um dos precursores¹⁴ da NCV (cf. Jappe, 2006, p. 18). Nas palavras de Jappe, Colletti “foi um dos primeiros autores que redescobriram, depois de 1968, a temática do trabalho abstrato e do fetichismo” (Ibid., p. 81), “mas sem tirar as conclusões necessárias¹⁵”. Neste ponto, vamos salientar essencialmente algumas passagens de Jappe que ilustram a proximidade que se estabelece entre alguns aspetos do pensamento de Colletti e a teoria da NCV, nomeadamente o entendimento do capitalismo como realidade invertida e da dialética como especificidade capitalista.

Cláudio Duarte¹⁶ apresenta sem dúvida a melhor “definição” para a dialética que conhecemos. Diz-nos o autor que a dialética,

num sentido materialista, é a teoria e o método de exposição do automovimento do dinheiro na sociedade capitalista – ou, melhor dizendo: «dialético», num sentido rigoroso, é tão-somente o movimento objetivo e auto-reflexivo da valorização do valor, erigido em «sujeito automático» (capital). A dialética sistematizada por Hegel é tão-somente a especulação metafísica e ideológica, historicamente exata e consequente, do movimento econômico cego e fetichista da sociedade burguesa moderna. Falsa é, portanto, a tentativa de imortalizá-la como condição humana ontológica ou princípio positivo demiurgo da natureza e da vida em geral. A dialética torna-se então uma teoria historicamente determinada, tal como a teoria do valor. (Duarte, 2005)

Esta citação sintetiza bem as ideias da NCV quanto a esta matéria. Vejamo-las então um pouco mais em detalhe. Segundo Jappe, é o método do próprio Marx que o leva a não tomar como ponto de partida da sua análise os fenómenos visíveis quotidianos, tais como os movimentos dos atores sociais, as classes e os respetivos conflitos. Isto porque estes “não são os elementos últimos aos quais se pudesse reportar a vida social e económica”. São antes “formas derivadas”, consequências de algo que se esconde “«por trás» delas – a lógica do valor”. A sociedade capitalista é portanto uma “sociedade fetichista, *baseada na inversão da relação entre o concreto e o abstrato, entre o homem e os seus meios, entre sujeito e objeto.*” (Jappe, 2006: 85, itálico nosso)

Marx desenvolveu, no plano lógico, a totalidade do capitalismo a partir da forma mercadoria, que é o respetivo «germe», o «núcleo» do capitalismo (Ibid., p. 86-87). Deste modo,

o método dialético, demonstra a génese dos seus objetos de investigação na medida em que determina o seu «conceito». Por outro lado, (...) Marx, fiel à exigência de unidade entre o método e o conteúdo, descreve ao mesmo tempo o traço específico da sociedade mercantil, na qual são categorias abstratas que constituem o *prius*, o momento primeiro, da vida social, enquanto os homens e os respetivos atos conscientes não são senão os executores dessas categorias. (Ibid., p. 89)

Podemos portanto afirmar com certeza que

Se Marx privilegia a exposição conceptual da lógica da mercadoria relativamente ao resumo da respetiva evolução histórica e empírica, não é por razões de ordem «metodológica» (que em Marx não existem como algo que se encontre separado do conteúdo). É antes porque um dos traços distintivos da sociedade capitalista reside no facto de ela ter uma natureza «conceptual»: a abstração, incarnada no dinheiro, não deriva do concreto, antes o domina. A forma torna-se independente do conteúdo e tenta desembaraçar-se dele completamente. A análise «conceptual» que Marx leva a cabo não foi minimamente compreendida e constitui objeto de muitos ataques; ela é, porém, a descrição mais adequada que alguma vez foi dada dessa dominação da forma sobre o conteúdo. Deduzir todo o capitalismo a partir da estrutura da mercadoria e da necessidade que o trabalho privado tem de se representar como trabalho social não é um procedimento «filosófico» que pudesse ser substituído por outros procedimentos porventura mais «potentes». Trata-se antes de um procedimento que reproduz a *verdadeira estrutura* da sociedade mercantil desenvolvida. (Ibid., pp. 173-174)

Segundo Marx, as coisas no capitalismo são contraditórias em si mesmas; a sua natureza conceptual entra em contradição com o substrato material em que ela se corporiza. Assim, Marx não se limita a salientar as contradições existentes na economia política, sublinhando igualmente a natureza profundamente contraditória da própria sociedade capitalista (Ibid., p. 176).

Todavia, e ao contrário do que sucede em Hegel, ao caracterizar o capitalismo como uma sociedade inerentemente contraditória, Marx não preconiza que toda e qualquer realidade é em si contraditória. A sua teoria traduz a “análise de uma formação social determinada” e historicamente específica – o capitalismo – “e não uma aplicação dos princípios gerais de uma cosmologia, de uma ontologia ou de uma filosofia da história ao capitalismo, enquanto caso particular” (Ibid.). Portanto, se alguns desenvolvimentos da teoria Marxiana parecem possuir um carácter “idealista” ou “metafísico”, isso deve-se exclusivamente à natureza *sui generis* do objeto de estudo: “*enquanto descrição do capitalismo, é precisamente a descrição «metafísica», conceptual, que é a correta.*” (Ibid., p. 177)

O que há de singular na sociedade produtora de mercadorias da modernidade é precisamente o facto de ela possuir uma estrutura “metafísica” (Ibid.). Na ótica de Marx, “o trabalho abstrato corresponde ao conceito hegeliano”. Nele, o conceito e a abstração ganham vida e uma forma pura triunfa sobre todo o conteúdo sensível. “Algo de puramente formal, completamente destituído de conteúdo, (...) submete aqui a realidade em toda a sua extensão. O capitalismo é a metafísica realizada, o verdadeiro realismo dos conceitos com que sonhavam os escolásticos.” (Ibid., p. 178)

Podemos concluir que a crítica Marxiana do fetichismo da mercadoria é “uma crítica das hipóstases *reais* e da reificação *efetiva* de algo completamente abstrato: o valor”. A lógica Hegeliana constitui, pois, “a representação involuntariamente correta de uma *realidade que é falsa*”, ilustrando a marcha triunfal da mercadoria no seio da sociedade capitalista. Deste modo, “deduzir a realidade efetiva do capitalismo a partir do seu «conceito» não é «idealismo», mas sim um procedimento que corresponde à natureza do objeto de análise.” (Ibid., p. 179)

Em suma,

A objetividade do valor não é nem algo de puramente pensado, nem uma coisa fisicamente presente: não é possível apreender essa «quimera» senão por intermédio de um instrumento muito especial, a saber, a lógica dialética. Na socialização por via da forma mercadoria, a realidade toma formas que os sentidos humanos já não podem captar e que são completamente absurdas do ponto de vista do «senso comum». (...) Não se trata, pois, de reinterpretar num sentido materialista o procedimento metafísico e antimaterialista de Hegel, mas sim de ver nele a descrição da lógica do valor. A negação hegeliana do finito que só encontra realização no infinito possui uma base real: na socialização por via do valor, a realidade finita dos valores de uso só vale como objetivação da idealidade formal infinita do valor. (Ibid., pp. 179-180)

9 – Conclusão

Podemos concluir que Colletti conseguiu compreender, como poucos, o núcleo “esotérico” da teoria de Marx e a importância fulcral das suas teorias do fetichismo e do valor, que constituem a espinha dorsal da sua análise crítica do capitalismo moderno. Para Marx,

a metafísica consiste no *realismo dos universais*; trata-se de uma totalidade lógica que se põe (*posits*) como auto-subsistente, transforma-se no sujeito e que (uma vez que deve ser auto-subsistente) se identifica e confunde acriticamente com o particular, tornando este último – i.e., o verdadeiro sujeito real – no seu próprio predicado ou manifestação. (Colletti, 1979/1969, p. 198)

Desta forma, o modo de produção capitalista caracteriza-se pela eliminação de tudo o que predominou anteriormente:

o valor, ao tornar-se no «sujeito imperativo» (*overbearing*) de todo o processo produtivo, já não é valor-mercadoria ou valor-dinheiro, mas mais-valia, i.e., capital; e «apresenta-se como a substância dotada de um movimento próprio independente, uma substância da qual as mercadorias e o dinheiro são meramente formas», de modo que «em vez de representar relações entre mercadorias, entra, por assim dizer, numa relação privada consigo mesmo» [Marx]. (Ibid., p. 136)

Em síntese, há uma “transformação da Substância em Sujeito” (Ibid., p. 31). Esta incarnação do supra-sensível traduz-se numa inversão do materialismo. O que é real para o materialismo torna-se aqui num “ser ilusório”. O que é irreal ou não corpóreo – o infinito – converte-se na realidade suprema. “A realidade não é o mundo, mas a «imanência», a transsubstanciação, o além que se tornou no aqui e agora, a alma que se converteu no *anima mundi*.” (Ibid., p. 47).

Permita-se-nos terminar, retendo de Colletti a sua conclusão mais feliz:

A «teoria do valor» ou (...) a própria análise da *mercadoria* – tal como se encontra no início de *O Capital* – não tem conhecido propriamente um grande sucesso entre os Marxistas. Não se pode mesmo dizer que tenha sido compreendida. A prova é o silêncio em que a teoria do fetichismo ou da alienação tem estado envolta. (...) Qual é a razão para isto? A mercadoria e, ainda mais, claro está, o capital e o Estado, representam *processos de hipostasiação da realidade*. Agora, a nossa tese é que, dada a natureza destas realidades, é impossível compreendê-las completamente sem apreender a estrutura dos processos de hipostasiação da *Lógica* de Hegel. Por outras palavras, a crítica de Marx à dialética de Hegel e a sua análise do capital são uma só (*hold together*). Ao não compreender a primeira é também impossível compreender a segunda. (Ibid., p. 281)

Colletti acabou, de certo modo, por ser traído pela sua obsessão em fazer do marxismo uma ciência. Se por um lado, o autor assinala, e bem, “os perigos de assimilar o Marxismo” a “tradições de pensamento românticas, idealistas e anti-científicas” (Jay, 1984, p. 460), assim como o preço a pagar por uma “desconfiança excessiva” (*inordinate*) em relação às ciências (Ibid.), por outro, a sua posição padece de uma “redução igualmente problemática da filosofia à ciência, das ciências sociais às ciências naturais, da teoria social à sociologia e da política a uma epistemologia «correta»” (Ibid., p. 460-461). Com efeito, decidido a defender o “método científico” a todo o custo, “foi Colletti que removeu (*factored*) a ciência do processo social mais abrangente e a tornou num método a-histórico aplicável a todas as circunstâncias e sempre com efeitos positivos” (Ibid., p. 457).

O Colletti tardio ainda reafirma a crítica de Marx à dialética Hegeliana e à inversão operada entre sujeito e predicado (ou universal lógico): “Hegel transforma a Ideia ou abstração lógica numa substância em si mesma (hipostasiação ou substantivação do abstrato), convertendo assim o predicado ou categoria em sujeito ou substrato real” (Colletti, 1984, p. 117). Todavia, e ao contrário da sua análise pretérita, deixa cair o desenvolvimento fulcral

desta crítica: o escandaloso não é que Hegel faça esta inversão, mas que o próprio capitalismo o faça quotidianamente. Assim sendo, Colletti tem de descartar as categorias dessa análise – fetichismo, mercadoria, valor, trabalho, capital, etc. (Ibid., p. 123) – como não sendo mais do que meras “mistificações ideológicas” do próprio Marx. Apesar do mérito da sua crítica devastadora de Hegel, Marx acabaria por «falhar» ao conceder a existência de contradições dialéticas na realidade (capitalista). E como não se pode fazer ciência com a dialética – com a “metafísica” – há que abandonar a teoria de Marx *tout court*.

O que, aliás, foi o que Colletti acabou por nunca conseguir perceber, e que se tornaria fatal para a sua trajetória intelectual: Marx construiu apenas a Teoria Crítica de uma formação social historicamente específica – o capitalismo – e não uma “ciência” à semelhança das ciências naturais “burguesas”. Trata-se de uma teoria essencialmente “negativa”, que faz uso de conceitos “metafísicos” na medida em que a realidade que captam o é realmente (!), e que desaparecerá juntamente com o objeto da sua crítica, pelo que não é, de modo algum, uma ciência “positiva”, a ciência social transhistórica *par excellence* que pretende colmatar as deficiências das ciências “oficiais”.

Abstract

According to the traditional Marxist perspective – of the so-called “dialectical materialism” – each and every reality (natural, physical, social, etc.) is in itself contradictory, dialectical, so that all science should ground itself on this “materialist” dialectics. Lucio Colletti, on its turn, claims that it isn’t reality that is dialectical but capitalism that is “metaphysical”: it’s an inverted reality and that’s why the dialectical method is best suited to describe this society. Thus, Colletti emphasizes the unity between Marx’s theory of fetishism (or alienation) and Marx’s theory of value, which represent the analytical instrument he uses to study the anatomy and structure of modern society. Colletti also stresses the centrality of the concept of “abstract labor” as the substance of capital. Through this rediscovery of Marx’s categorial – literally radical – critique, Colletti is clearly one of the forerunners of the so-called “new value critique”.

Keywords: Colletti, dialectic, fetishism, alienation, abstract labor

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, P. (1976). *Considerações Sobre o Marxismo Ocidental*. Porto: Edições Afrontamento.
- COLLETTI, L. (1974a). A Political and Philosophical Interview. *New Left Review*, 1/86, 3-28.
- _____. (1974b) [1969]. Bernstein and the Marxism of the Second International. In L. Colletti. *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society* (pp. 45-108). Nova Iorque: Monthly Review Press.
- _____. (1974c) [1958]. Marxism as a Sociology. In L. Colletti. *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society* (pp. 3-44). Nova Iorque: Monthly Review Press.
- _____. (1974d) [1969]. Marxism: Science or Revolution?. In L. Colletti. *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society* (pp. 229-236). Nova Iorque: Monthly Review Press.
- _____. (1975). Marxism and the Dialectic. *New Left Review*, 1/93, 3-29.
- _____. (1977) [1958]. *El Marxismo y Hegel*. México: Grijalbo.
- _____. (1979) [1969]. *Marxism and Hegel*. Londres: Verso.
- _____. (1984) [1980], *Le Déclin du Marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1998) [1978]. Value and Dialectic in Marx. *International Journal of Political Economy*, 28(3), 74-83.
- DUARTE, C. (2005). *Vocabulário Crítico do Valor*. Disponível em: <http://militante-imaginario.blogspot.com/2005/06/vocabulrio-crtico-do-valor.html>. Acesso em: 10.fev.2011.
- JAPPE, A. (2006). *As Aventuras da Mercadoria – Para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona.
- JAY, M. (1984). *Marxism and Totality – The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press.
- KURZ, R. (2002). *Razão Sangrenta – 20 Teses contra o chamado Iluminismo e os «Valores Ocidentais»*. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz103.htm>. Acesso em: 31.mar.2011.
- POSTONE, M. (2003). *Time, Labor and Social Domination – A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REDHEAD, S. (2010). From Marx to Berlusconi: Lucio Colletti and the Struggle for Scientific Marxism. *Rethinking Marxism*, 22(1), 148–156.

SOHN-RETHEL, A. (1978). *Intellectual and Manual Labour – A Critique of Epistemology*.

Londres: The Macmillan Press Ltd.

¹ Note-se a proximidade entre este entendimento da razão em Hegel e aquilo que Horkheimer e Adorno virão a chamar “Razão Instrumental”, que caracteriza as sociedades capitalistas.

² Não obstante, Jay salienta que subsiste na obra de Colletti uma tensão “entre a sua epistemologia Kantiana, com o seu agnosticismo acerca das coisas-em-si, e a sua ontologia materialista, que atribui um conteúdo substantivo a estes objetos fora da consciência humana” (1984, p. 459).

³ Uma distinção que se revelará problemática para Colletti, contribuindo decisivamente para o seu posterior abandono do Marxismo, como se verá no ponto 7.

⁴ Analisaremos o conceito de trabalho abstrato em maior pormenor no ponto 6.

⁵ Note-se que Colletti recorre apenas às contradições inerentes à circulação e não aos limites absolutos da produção de mais-valia.

⁶ “A dialética da sociedade burguesa é, do ponto de vista de Marx, apenas um caso particular da dialética em geral” (Lenine como citado em Colletti, 1975, p. 26)

⁷ Antes dele, apenas Isaak Rubin, nos anos 20, se havia debruçado de um modo crítico e aprofundado sobre este conceito.

⁸ Postone (2006, pp. 146-148) expressa uma opinião similar.

⁹ Colletti critica duramente Adorno, Horkheimer, Lukács, Marcuse, entre outros, por estes se atreverem a criticar a ciência vigente nas sociedades capitalistas (cf. Colletti, 1974a, p. 20; Colletti, 1979/1969, pp. 173-178). Voltaremos a este assunto mais à frente.

¹⁰ Vários anos antes, ao criticar Weber, Colletti intuía de certo modo esta questão, embora sem tirar as devidas consequências: Weber aceita erradamente “um dualismo entre o conhecimento e a vida, entre a ciência e a realidade, ou – o que é a mesma coisa – o irracionalismo. Se a objectividade for reduzida (...) a relações «meios-fins», (...) parece claro que a ciência ou deve penetrar nesta realidade, identificando-se com os «fins» em questão, caso em que não será mais uma teoria mas uma escolha e uma ação da vida (*life action*), ou, alternativamente, não efectua qualquer escolha e permanece uma mera reflexão acerca (*upon*) desses fins” (Colletti, 1974c/1958, p. 40)

¹¹ Alfred Sohn-Rethel (cf. 1978) realça a ligação que se estabelece, historicamente, entre a “forma mercadoria” e a “forma pensamento”, i.e., a relação entre a “abstração real” e a “abstração conceptual”.

¹² Esta corrente está associada a autores como Moishe Postone (EUA), Jean-Marie Vincent (França) e – no espaço de língua alemã – aos Grupos Krisis e Exit! (Robert Kurz, Anselm Jappe, Roswitha Scholz, Claus-Peter Ortlieb, Norbert Trenkle, Ernst Lohoff, Franz Schandl, etc.). No espaço de língua portuguesa, realçamos o site <http://obeco.planetaclix.pt/>, que contém imensas traduções de artigos, livros e entrevistas dos autores mencionados, assim como a revista Sinal de Menos: <http://sinaldemenos.org/> (publicação fortemente influenciada pela NCV).

¹³ “A «exploração» em Marx não é um «roubo» ou «injustiça». É uma operação estrutural complexa. É estrutural porque é impessoal e involuntária.” (Colletti, 1998/1978, p. 76)

¹⁴ Numa linha de autores que, entre outros, inclui: Georg Lukács, Isaak Rubin, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Fredy Perlman, Roman Rosdolsky, Alfred Sohn-Rethel, Helmut Reichelt, Hans-Georg Backhaus, Hans-Jürgen Krahl, Guy Debord e a Internacional Situacionista.

¹⁵ Correspondência com o autor.

¹⁶ Um dos principais impulsionadores da revista “Sinal de Menos”.