



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título	Integração como desintegração: a dialética negativa de Adorno como lógica do colapso do sistema
Autor/a	Cláudio Roberto Duarte e Jeferson de Almeida
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 3 n. 2, Dossiê Theodor W. Adorno, Campinas, 2º Semestre de 2019.
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/3667

Formato de citação sugerido:

DUARTE, Cláudio Roberto; ALMEIDA, Jeferson de. “Integração como desintegração: a dialética negativa de Adorno como lógica do colapso do sistema”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 3 n. 2, Dossiê Theodor W. Adorno, Campinas, 2º Semestre de 2019, p. 255-293.

INTEGRAÇÃO COMO DESINTEGRAÇÃO

A dialética negativa de Adorno como
lógica do colapso do sistema

Cláudio Roberto Duarte¹ e
Jeferson de Almeida²

RESUMO

O ensaio procura apresentar os momentos constitutivos da dialética negativa de Adorno como uma “lógica da desintegração”. Mais que uma concepção filosófica, ela corresponde a um determinado diagnóstico de um tempo social ruinoso, um tempo de catástrofe permanente. Porque o que se desintegra em tal lógica não são apenas os conceitos reificados da filosofia tradicional, mas um mundo histórico-natural caduco, que se faz em pedaços, redeterminando as condições da experiência em todos os campos do saber e da práxis. Ao mesmo tempo que esta experiência se empobrece, liberta a negatividade do todo e suscita o questionamento da ordem social.

¹ Doutor em Teoria Literária e Literatura Comparada e Doutor em Geografia, ambos pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Ensino Básico no Instituto Sidarta. E-mail: duarteclaudio@yahoo.com.br.

² Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: jeffcsociais@gmail.com

Emergindo do fundo do processo de produção do capital, essa lógica de desintegrações encadeadas retoma as molas principais do pensamento dialético hegeliano e marxista, subordinando-o às novas circunstâncias de uma sociedade hiperesclarecida, que radicaliza a socialização através da mediação do trabalho abstrato, implicando em cisão, alienação e antagonismo social generalizados. Nessa medida, integra desintegrando formas de vida, ação e pensamento. Na segunda parte do texto, desenvolve-se sua relação com a dialética de Hegel e na terceira a pergunta por sua atualidade. Tal lógica torna-se assim a descrição crítica do colapso da civilização contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE

Dialética negativa, lógica da desintegração, Hegel, Marx, Adorno.

INTEGRATION AS DISINTEGRATION

The negative dialectics of Adorno as a logic of system collapse

ABSTRACT

The essay seeks to present the constitutive moments of Adorno's *negative dialectics* as a "logic of disintegration". More than a philosophical conception, it corresponds to a determined diagnosis of a ruinous social time, a time of permanent catastrophe. Because what disintegrates in such a logic is not only the reified concepts of traditional philosophy, but a world that is torn to pieces, redetermining the conditions of experience in all fields of knowledge and praxis. While this experience becomes impoverished, it frees the negativity of the whole and raises the questioning of the social order. Emerging from

the foundations of the process of production of capital, this logic of intertwined disintegrations resumes the inner workings of Hegelian and Marxist dialectical thought, subordinating it to the new circumstances of a hyper enlightened society, which radicalizes socialization through the mediation of abstract labor, entailing widespread fracture, alienation, and antagonism. In this measure, it integrates, while disintegrating, forms of life, action, and thought. In the second part of the text, its relationship with Hegel's dialectics is developed, and in the third, the question of its actuality. Such a logic thus becomes the critical description of the collapse of contemporary civilization.

KEYWORDS

Negative Dialectics, Logic of Disintegration, Hegel, Marx, Adorno

“O caráter destrutivo está sempre atuando bem disposto. A natureza lhe prescreve o ritmo, pelo menos indiretamente: pois ele deve adiantar-se a ela, do contrário ela própria assumirá a destruição.”

(Walter Benjamin, “O caráter destrutivo”, 1925-1934).

I. Introdução

A espinha dorsal da obra de Adorno é constituída pela negação dialética, mas num contorno reflexivo muito próprio à realidade da experiência na “era dos extremos”, o que a fez girar no sentido de uma “lógica da desintegração [*Logik des Zerfalls*)]”. Como ele dirá numa nota final da *Dialética negativa*:

“A ideia de uma lógica da desintegração é a mais antiga de suas concepções filosóficas, nascida ainda nos anos como estudante universitário” (Adorno 2009: 339, trad. mod.). No desenvolvimento de suas categorias de base, Adorno assim a determina:

Seu movimento não tende para a identidade na diferença de cada objeto em relação a seu conceito; ela antes coloca o idêntico sob suspeita. Sua lógica é uma lógica da desintegração: da desintegração da figura construída e objetivada dos conceitos que o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo (Adorno 2009: 127, trad. mod.).

Que tal lógica para Adorno seja mais que uma mera “concepção filosófica” arbitrária – trata-se de demonstrar na primeira parte deste ensaio,³ momento em que pretendemos retomar seu diagnóstico de um tempo ruinoso, que empilha escombros sobre escombros, um tempo de esclarecimento e progresso, por certo, mas idêntico a um espaço de “catástrofe permanente” (Adorno 2009: 266), em que simultaneamente despontam as possibilidades mais altas de emancipação social. Pois “o que criou historicamente essa possibilidade [da catástrofe] pode igualmente destruí-la” (Adorno 2009: 266). Assim, trata-se de levar a cabo a tarefa de “negação determinada” em todos os campos do saber em confronto com as possibilidades objetivas do existente. Nos *Três estudos sobre Hegel*, Adorno deixa claro o que formava para ele o “nervo da dialética”:

O nervo da dialética como método é a negação determinada. Ela se baseia na experiência da incapacidade de a crítica deter-se no universal, despachando o

³ Um caminho aberto pelas obras de Susan Buck-Morss (1977) e Peter Dews (1987).

objeto criticado ao subsumi-lo pelo alto sob um conceito que funciona como seu mero representante. Somente é fecundo o pensamento crítico que libera a força armazenada no próprio objeto. Ele, ao mesmo tempo, o libera a seu favor, na medida em que traz o objeto a si mesmo, e contra ele, na medida em que o adverte de que ele ainda não é ele próprio. A esterilidade de todo trabalho dito intelectual que se instala na esfera do geral sem se sujar com o específico foi sentido por Hegel que, em vez de lamentar, produziu uma viragem crítico-produtiva (Adorno 2013: 165-6).

Na definição mínima desse nervo, uma pequena ênfase no objeto particular é introduzida, desenhando todo o caminho do pensamento de Adorno, aqui reconhecidamente sugerido pela *Fenomenologia* de Hegel, que denominava essa viragem crítico-produtiva como o “contrachoque” (Hegel 2002: §60) recebido pelo sujeito cognoscente de seu objeto; este último como fundamento do verdadeiro movimento que cabia analisar, e que era apresentado, desde o Prefácio, “não como substância, mas também, precisamente, como sujeito” (Hegel 2002: §17). Em Adorno, esse movimento de esteira e de crítica recíproca continua fundamental: crítica do sujeito fundante, afirmação crítica do domínio do objeto, redeterminação do devir do conceito e do sujeito. Embora o acento na *negatividade imanente* desse processo de integração – isto é, o acento naquilo que escapa ao conceito e a toda esfera do sujeito e das relações dominantes – seja absolutamente reforçado. Daí o trabalho de pensar a *desintegração* dos conceitos que se tornaram reificados, quando o Capital se totaliza como “sujeito automático” (Marx 1988: 126), ou seja, como “processo-sujeito” (Fausto 1983: 72) capaz de pôr e repor seus próprios pressupostos sociais, através dos novos

tentáculos do Estado intervencionista e do grande capital monopolista no assim chamado “mundo administrado”. Noutros termos, a análise deste seu “conceito modificado de dialética” (Adorno 2013: 70) só pode ser feita em comparação com o que Hegel entendia por noções como negação determinada, contradição, superação (*Aufhebung*) e sujeito numa sociedade burguesa ainda em ascensão. Hegel não tinha como prever as irracionalidades que a sociedade civil-burguesa e o capital, como motor secreto da noção de *Weltgeist*, conteria em seus desdobramentos. Como veremos, a diferença das duas dialéticas está mais nos pressupostos da crítica, contidos nos desenvolvimentos históricos do capitalismo tardio (muito além do mundo vivido por Hegel, mas também por Marx), e no acento dado às partes em interação, do que numa mudança radical de “paradigma” que extirparia as principais molas de Hegel a fim de recriar um suposto “materialismo dialético” como nova visão de mundo. É o que buscaremos mostrar na segunda parte do texto. A crítica a Hegel é imanente, o que significa confrontar Hegel consigo mesmo, alcançando seu núcleo temporal de verdade.

Na última parte, buscaremos trazer à tona o que ficou até aqui implícito: a atualidade da obra de Adorno – aquilo que ela permite pensar a respeito de um “sistema antagônico” (Adorno 2009: 18, trad. mod.) agora plenamente confirmado como catástrofe; um mundo capitalista maduro que anuncia seu colapso sistêmico a partir da ruína de seu fundamento social, situado na lógica de mediação pelo trabalho abstrato. Mas isso sem abandonar a questão sobre o que talvez tenha também envelhecido

nesse pensamento rigoroso, que não podia antever por completo o destino da “sociedade administrada”.

II. Momentos constitutivos de uma lógica de desintegração social

O mito mais difundido a respeito de Adorno é que seu pensamento tenderia paradoxalmente à paralisia, à afirmação do simples beco sem saída de uma dominação sem resto. Renunciando à teoria positiva e à normatividade, restaria uma crítica totalizada, aporética, paradoxal, caprichosa.⁴ No limite, a afirmação positiva da tese frankfurtiana da “sociedade sem oposição” vaticinaria o bloqueio e o fim da própria dialética. Quando mais, como resto dessa liquidação geral, apenas sobraría o velho indivíduo liberal isolado – estratégia que esconderia uma impotência travestida de niilismo ou onipotência ideológica de um sujeito eurocêntrico, em geral metido no campo da alta cultura estética e filosófica, no famigerado “Grande Hotel Abismo”.⁵ Adorno terminaria nesse caso numa posição similar à do velho idealismo alemão, dos neo-hegelianos, talvez mesmo de Schopenhauer e Kierkegaard; ou ainda, como pretendem os

⁴ Para uma amostra concentrada dessas posições, lembre-se o que diz Habermas (2000: 183) sobre os destinos paradoxais da negação determinada nas mãos de Adorno e Horkheimer: “Uma vez que, no nível de reflexão alcançada, toda tentativa de erguer uma teoria patina na ausência de base, renunciam à teoria e praticam *ad hoc* a negação determinada, opondo-se com isso àquela fusão entre razão e poder, que obstrui todas as aberturas. [...] a possibilidade de retirar-se de uma situação aporética tem de estar atualmente barrada, senão haveria um caminho, precisamente o de volta. Parece-me, no entanto, que esse caminho existe”.

⁵ Cf. a respeito a crítica de Lukács no prefácio d’ *A teoria do romance* (2000) e de Losurdo (2018: 93-7).

últimos herdeiros do espólio, Honneth à frente, ele patinaria num grande “déficit sociológico” ou “déficit de reconhecimento”, quando não num “recalque terminante do social”, na melhor das hipóteses figurando como uma espécie de Habermas primitivo, ainda sem ação comunicativa e espírito de escoteiro.⁶ Ora, o que Adorno tem como programa desde pelo menos os anos 30, na conferência “A atualidade da filosofia” (Adorno 2018), é a retomada da crítica materialista – isto é, a crítica da economia política, a crítica do fetichismo do capital – como matriz prática capaz de revelar a ideologia no interior da nova filosofia idealista (Kierkegaard, Husserl, Heidegger) e do neopositivismo hegemônicos. A partir dessa chave fundamental, o alvo passou a ser a *totalidade* das formações do espírito no contexto maior da socialização pelo valor de troca, da indústria da cultura ao campo da grande arte, do antissemitismo à psicologia revisionista, da sociabilidade travada no mundo do trabalho às patologias narcísicas e autoritárias da modernidade etc., que refletiriam em si, como mediações, a dinâmica *contraditória* do processo de acumulação.

O espírito historicamente coagulado seria integrado em determinadas instituições, em formas de vida, ação e pensamento reificados, ficando muito por se saber sobre a nova posição da dialética nesse curso do mundo transtornado, o que culminaria como grande objeto de estudo na *Dialética do esclarecimento* (Adorno e Horkheimer 1985). Em paralelo à história de expropriação originária dos meios de produção, que impôs o capital como modo de produção global, o livro perseguia histo-

⁶ Para um exame crítico de Honneth e seguidores, ver o artigo de Alvarenga (2014).

ricamente o rastro de uma espécie de “acumulação primitiva do sujeito moderno” – pois os heróis da epopeia de Homero seriam como um “protótipo do indivíduo burguês” (Ibid.: 53), ou seja, do sujeito mônada-dinheiro e mônada-trabalho. Muito além de culparem a Razão ou a Técnica em si, ou a forma isolada do sujeito da identidade e da autoconservação, o centro dessa dialética é a racionalidade social capitalista hiperesclarecida, erigida em totalidade:

Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. [...] A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital (Adorno e Horkheimer 1985: 20).

Nessa fusão de saber, poder e capital, a razão burguesa tenderia ao ofuscamento e à autodestruição, porque é como se ela regredisse, em seu processo de formalização e abstração real das qualidades no processo de troca, à lei da fatalidade mítica. As pistas deixadas por Ulisses, meras pressuposições que a história da cultura apenas fantasiava e sugeria, tornaram-se a “fantasia exata” de caminhos percorridos pelo homem burguês que acumula, sacrificando a si e a seus trabalhadores, em que a troca mercantil nega secularizando o sacrifício mítico; a verdade formal da crítica da razão pura de Kant seria a alcova de Sade; a realidade do pensamento modelado pela indústria da cultura, nos limites do esclarecimento, seria a cegueira cientificamente programada e a pseudoformação generalizada, a bru-

talidade do antissemitismo, a “loucura objetiva” das maltas fascistas, o campo de concentração. Exatamente como em Marx, não basta dizer que “tudo o que é sólido desmancha no ar”, pois as próprias forças produtivas do capital invertem-se parcialmente em forças destrutivas, a acumulação bem-sucedida leva ao imperialismo e à guerra total, e o sistema mostra-se elástico o bastante para absorver e integrar suas contradições em seu movimento autonomizado. Não por acaso, então, tais críticos trocam de chave em relação a Hegel: sua questão fundamental não é mais simplesmente a formação do Espírito ou a realização do Universal numa sociedade de classes, mas o que se cinde, se particulariza, afunda e se oculta no fundamento antagônico, ou cai em ruínas e oferece a perspectiva dialética de seu próprio colapso como estrutura – o instante mágico em que a negatividade latente poderia ser convertida pela práxis em um novo ser social, livre da canga do trabalho pois de fato “livremente associado”. A produção pela produção, “a dominação da natureza interna e externa” tornada “o fim absoluto da vida”, no entanto, é a “sementeira da nova barbárie”, que, por outro lado, sempre promete germinar também o seu oposto: “Quando afinal a autoconservação se automatiza, a razão é abandonada por aqueles que assumiram sua herança a título de organizadores da produção e agora a temem nos deserdados” (Adorno e Horkheimer 1985: 43).

Nem por isso, contudo, o sistema deixa de compor uma realidade palpável, autônoma e relativamente estável mesmo em seu anacronismo: uma práxis moldada por estruturas fetichizadas (a substância “trabalho abstrato”), congeladas abaixo

de zero em grandes bunkers de aço e ogivas nucleares, em substituição ao velho mundo da tradição. Este é o novo contexto de esclarecimento e ofuscamento. Nesse contexto já pouco vale, porém, a mera afirmação do poder simbólico ou político frente à potência constitutiva, abstrata e impessoal do Capital. É por aí que entenderemos o interesse de Adorno pelas pesquisas da teoria do colapso do sistema, feitas por Henrik Grossmann, e pela crítica do pensamento mercantil e do sujeito transcendental, por Sohn-Rethel (cf. Nobre 1998: 25-30; Marra-mao 1990: 37-40; 123-60; 230-2), e que mais tarde passariam a alunos como H-J. Krahl, Backhaus, Reichelt, e outros, como Postone, Kurz e a *Wertkritik*.

Em sua tese principal a respeito do predomínio das relações de produção capitalistas anacrônicas, em que se deve incluir o intervencionismo estatal – um momento que constituiria segundo Hegel uma “ordem exterior” à sociedade burguesa (Hegel 1989: §231) –, Adorno insiste que temos de ler essa administração como algo que “pertence à dialética imanente” da sociedade capitalista, como uma espécie de estado de exceção e urgência permanentes, já “que de outro modo [esta sociedade] se desintegraria”. Assim, a “integração se transformou em disfarce da desintegração” (Adorno 1986: 73). Ou seja, o intervencionismo estatal, o prolongamento forçado da acumulação mundial através de uma *conjuntura* de pleno emprego e afluência limitada nos países centrais, confirmaria, ao menos de modo indireto, que o *colapso sistêmico* nunca saiu do horizonte. A teoria da pauperização deveria ser lida à luz do mal-estar que desponta nas periferias das grandes cidades, dos

novos movimentos sociais e das tensões nos países coloniais e periféricos, em correlação, aliás, com o material estético negativo de Kafka, Beckett, Schoenberg, o expressionismo abstrato... O que não significa pensar, a partir disso, que a sociedade estaria às portas de uma revolução mundial, ou defender sem mais a teoria do colapso automático e iminente do velho marxismo.⁷

⁷ Como lembra Marramao (1990: 232), na “Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã”, Adorno coloca a teoria do colapso como uma das questões mais importantes das ciências sociais. O autor não reconhece, porém, o sentido radical dessa perspectiva, nem põe a desconfiança que Adorno tinha sobre a tese do capitalismo político de F. Pollock. Não leva em conta o “núcleo temporal” da verdade assumido pelos autores da *Dialética do esclarecimento*: “o desenvolvimento que diagnosticamos neste livro em direção à integração total está suspenso, mas não interrompido; ele ameaça se completar através de ditaduras e guerras” (Adorno e Horkheimer 1985: 10). Para sustentar a nota, citemos também outros dois textos decisivos. Em “O que significa elaborar o passado”, temos: “a riqueza é conjuntural, ninguém confia em sua perpetuação indefinida. Quando recorremos ao consolo de que acontecimentos como o da sexta-feira negra de 1929 e a crise econômica com ela relacionada teriam poucas chances de se repetir, nisto há implícita a confiança em um poder estatal forte, de que se aguarda proteção inclusive quando a liberdade econômica e política não funciona. Em meio à prosperidade, até mesmo em período de pleno emprego e crise de oferta de força de trabalho, no fundo provavelmente a maioria das pessoas se sente como um desempregado em potencial, um destinatário futuro da caridade, e desta forma como sendo um objeto, e não um sujeito da sociedade” (Adorno 1995: 41). Noutro artigo fundamental, “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, lemos: “a dominação sobre seres humanos continua a ser exercida através do processo econômico. Objeto disso já não são mais apenas as massas, mas também os mandantes e seus apêndices. [...] Se a teoria da miséria crescente não foi demonstrada *à la lettre*, ela se confirmou, porém, no sentido não menos assustador de que a falta de liberdade, a dependência em relação a um instrumental que escapa à consciência daqueles que dele se utilizam, estende-se universalmente sobre os homens. [...] Mesmo as teorias do imperialismo não estão simplesmente condenadas à obsolescência com a forçada desistência de suas colônias pelas grandes potências. O processo que elas indiciavam prossegue no antagonismo dos dois monstruosos blocos de poder. [...] A supostamente superada doutrina dos antagonismos sociais, com o *telos* do colapso do sistema, é superada desmedidamente pelo antagonismo político manifesto. [...] No intervencionismo, a força de resistência do sistema (mas indiretamente também a teoria do colapso do sistema) se confirmou [...]” (Adorno 1986: 67-73). Voltaremos a este tema na parte final.

No lugar da afirmação de teses dogmáticas e sem mediação, ou de negações *ad hoc*, entra precisamente uma rigorosa dialética de integração e desintegração.

Aqui, então, a verdade desse “marxismo tardio” (para utilizar o termo de Jameson 1997): menos Weber, Nietzsche ou Freud como referenciais, mais materialismo histórico redimensionado por um novo giro para o sujeito sugerido pela própria dialética do conteúdo social. Se a base material continua móvel e antagonica, no auge da era fordista, isso tem de se manifestar nos modos de vida e nas superestruturas ideológicas:

uma tal essência (*Wesen*) é antes de tudo inessência (*Unwesen*), a organização do mundo que rebaixa os homens a um meio de seu *sese conservare*, que amputa e ameaça suas vidas, reproduzindo-as e fazendo-as acreditar que o mundo seria assim algo para satisfazer suas necessidades. Essa essência também precisa aparecer exatamente como a hegeliana: mascarada em sua própria contradição (Adorno 2009: 144).

Por isso, depois desse Marx radicalmente entendido como um teórico do revolucionamento constante de todo fundamento, muito mais um teórico crítico do valor, da crise e do colapso, a crítica de Adorno já não pode recuar à filosofia pura e ao cânone artístico tradicional (nem mesmo o modernista): a crítica torna-se integral, sem ponto fixo de sustentação, antes mobilizando a não-identidade do todo em seus mais variados campos, todos interligados. Isso que explica o amplo espectro de seus estudos, como que buscando sempre experimentar e pôr à prova os saberes face a essa temporalidade desigual e contraditória do sistema. Ao mesmo tempo, ele buscava uma

crítica capaz de *determinar a negação*, contrapondo-se ao “absolutismo da negação [*Alleinherrschaft der Negation*]” (Adorno 1993a: §§ 98 e 152), que ele encontra no “esquema da oposição imanente” em funcionamento quase automático na *Aufhebung* hegeliana, compreendendo-a sempre de maneira situada, específica e concreta.

O que importa ressaltar aqui é o dinamismo introduzido por Adorno em todo juízo realizado. Ao mesmo tempo, um dinamismo determinado, que conhece os limites da sua matéria, chocando o entendimento contra a Razão especulativa sem freios, que, segundo a *Lógica* de Hegel, teria o poder não só de dissolver toda contradição, mas de prevalecer sobre seu Outro e produzir toda a efetividade.⁸ Como resultado, mas sem dobrar-se à finitude, nenhuma experiência é afirmada para além do tempo de sua constituição, sendo sua meta maior uma “experiência não regulamentada” (Adorno 2009: 110), aberta portanto à infinidade e à multiplicidade de seu percurso, sempre apta a reconhecer o núcleo temporal de verdade de seu objeto.

Em certo sentido, contudo, trata-se de compreender como a marcha da valorização do capital busca subsumir e moldar de fato toda a efetividade, sendo difícil negar que os ideais burgueses nalguma medida *já se realizaram*, mesmo que formalmente, de modo antagônico: liberdade, igualdade, autonomia moral e política, direito constitucional, Estado democrático, propriedade individual de acordo com o trabalho próprio, livre compe-

⁸ Sobre a crítica adorniana do modelo hegeliano do “Übergreifen” do Conceito, o prevalecer (ou usurpar e alastrar) da Ideia sobre o seu Outro, como posição final da identidade entre conceito e realidade, ver a boa exposição de Nobre (1998: 133 e ss.), que se apoia no trabalho original de Theunissen (2019).

tição, felicidade e satisfação de acordo com o poder aquisitivo, o mérito etc. Não é outra a perspectiva da razão neoliberal, hoje completamente hegemônica erigida em “nova razão do mundo” (Dardot & Laval 2016). Nos termos de Adorno, a totalidade implementada não é simplesmente um equívoco da análise, mas um todo falso, ou antes, um sistema antagônico de integração e desintegração simultâneas.

Daí por que Adorno procure não mais a correspondência ideológica da coisa aos conceitos, mas descortina justamente essa fachada ideológica em que os ideais modernos se realizam no capitalismo tardio ou organizado. A “meta fixada”, para falar como Hegel, seria manter posicionalmente a não-identidade entre os termos, sem descartar a noção de uma identidade qualitativamente transformada, bem como a ideia de libertação e reconciliação histórica (Adorno 2009: 128-130). Nesse sentido, Adorno questionará o suposto resultado positivo da “negação da negação”, o que ele denomina “negação positiva”, não exatamente o processo de “negação determinada” e de superação dialética (*Aufhebung*) das grandes contradições sociais (Adorno 2009: 137-9). Mas então a dialética se dirige especialmente ao que é parte, resto, fragmento inconciliável da totalidade existente. O “essencial” se desloca para aquilo que é “inessencial para o veredicto do curso do mundo e assim expelido para a margem” (Adorno 2009: 147). Sob as lentes desse ser particular, finito, efêmero, marginal, o ataque visa o que aparece como centro, norma, padrão ou essência universal inquestionáveis, em funcionamento tanto no saber metafísico como no saber meramente classificatório e instrumental das ciências. Seu

modelo social secreto, contudo, é a troca: “a sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas” (Adorno e Horkheimer 1985: 23). A dialética negativa será a crítica consequente dessa lógica de subsunção a categorias abstratas cristalizadas, que mesmo no conceito do conceito hegeliano operaria ainda como uma espécie de duplo da lógica atual do capital e da herança arcaica do universo mítico-religioso (Cf. Adorno 2009: 133-4). A “‘unidade’ continua a ser a divisa, de Parmênides a Russell”, eis o denominador comum de mito e esclarecimento (Adorno e Horkheimer 1985: 23): uma lógica de integração regida por ordens e hierarquias, prioridades e causalidades lineares, temporalidades e espacialidades pré-determinadas, homogeneidades e desigualdades tornadas invariantes naturais, emergindo da e cimentando a velha divisão do trabalho intelectual e manual, ontologizando a própria miséria do trabalho (Adorno 2009: 134-5; 154; 322). O esforço de Adorno continua, no entanto, na pista hegeliana do trabalho do conceito: buscar o devir do objeto no processo social, no movimento de seu conceito, não abandonar sua dialética, mas “ir além do conceito por meio do conceito” (Adorno 2009: 22).

A crítica adorniana é marcada, assim, pela exigência de um “atualismo” radical. Como bem observou Roberto Schwarz:

Como em Marx o índice de atualidade está nas forças produtivas, cujo desenvolvimento baliza o futuro e torna obsoletas partes inteiras da organização social e das categorias que a acompanham. Esse processo é implacável e não poupa as próprias ideias de quem o formulou: como todos sabem, a incorpo-

ração da ciência ao processo produtivo está tornando antiquada a noção de classe operária de que até hoje a política marxista dependeu (Schwarz 2012: 44).

Nenhum dogmatismo dos conceitos paralisa essa dialética social fundamental, derivada da dialética do trabalho abstrato, diga-se de passagem, que opera criticamente no coração de tais formas sociais. Como resultado, nenhuma categoria ou padrão de medida é reificado, tanto quanto nenhum normativismo moral, político ou estético. Nenhum objeto sai cultuado, tanto quanto nenhum é simplesmente liquidado como um simples nada – não, pelo menos, para um pensamento que leva a sério a tarefa da negação determinada. As categorias e os objetos saem arruinados dessa experiência, não por arbítrio de um juízo apressado, mas por sua apresentação negativa como “ser-para-outro”, como material impuro, desqualificado, envelhecido, cercado pela inversão objetiva de seu sentido – desintegrado pelo tempo (Adorno 1993b: 27), e no fundo porque sujeito à mediação do reino das mercadorias. Razão pela qual não se pode esperar de Adorno – o que muitos costumam pedir ajoelhados – nenhuma estética normativa, nenhuma fundação ética extemporânea ou convencional, nenhuma teoria “ontológica” do sujeito, da cultura ou do ser social. Sua teoria crítica estaria mais para uma espécie de “ontologia negativa”, tal como ele pensava as categorias histórico-naturais da crítica de Marx⁹,

⁹ Como na obra de Beckett, essa ontologia negativa aparecia “ao final das contas como a patogênese da vida falsa. Ela é apresentada como estado de eternidade negativa. [...] A ontologia negativa é a negação da ontologia: somente a história produziu o que o poder mítico do atemporal se apropriou [...] A pré-história prolonga-se, o fantasma da eternidade é apenas a maldição da eternidade” (1984: 207 e 236).

chegando a definir a dialética, “em face da possibilidade concreta da utopia”, como a “ontologia do estado falso” (Adorno 2009: 18). Duas temporalidades se conjugam nessa dialética: a da unidade aparentemente eterna dos fenômenos, que confere uma estabilidade negativa à estrutura categorial existente, e a da sua necessária desintegração histórica, que confere o núcleo temporal de verdade dessa estrutura. O equívoco seria fundar essa “ontologia” sobre qualquer antropologia positiva, numa ideia abstrata de homem ou *condition humaine*. Concebendo os universais humanistas como pressupostos historicamente negados ou suspensos (Fausto 1983), Adorno dá prioridade ao objeto efetivo, ao estádio da coisa social na “pré-história da sociedade humana” (Marx). É por isso que a prioridade do objeto é a prioridade do negativo, do que desestabiliza ordens, formas e categorias estabelecidas. Dialeticamente, isso implica a mobilidade do sujeito, da expressão, da reflexão, da construção da unidade formal etc. Nesse sentido, por exemplo, em sua *Teoria estética* o núcleo temporal é observado a cada fragmento: perda da evidência da arte, envelhecimento do moderno, em especial da nova música, desintegração dos materiais, decomposição interna da unidade estética clássica pela autorreflexão crítica sistematizada, caráter enigmático das obras e participação nas trevas da total alienação, frustração das vanguardas e “desartificação” da arte pela indústria da cultura, possibilidade da superação da arte numa sociedade emancipada etc. (Adorno 1993b: passim). Aqui também espiritualização, racionalização e integração crescentes de materiais aparecem como decomposição dos materiais, desmoronamento no amorfo, desintegração de

totalidades pré-moldadas, ultrapassagem da forma estética como totalidade e síntese por formas abertas e fragmentárias etc. É a partir disso mesmo que se refaz o movimento no âmbito da crítica, da literatura, da música, das artes plásticas. A totalidade implementa-se através da cisão e da fragmentação, ao passo em que estas fazem repensar novos processos de síntese não-violenta, formas em que os materiais brilham em novas constelações do pensamento ou configurações artísticas, que remetem a novas formas de vida latentes ou meramente anunciadas. Para Adorno, a experiência histórica empobrece junto com seu objeto (Adorno 2009: 14), colocando a própria capacidade de experiência em xeque, ao mesmo tempo em que se abre precisamente assim o desafio de penetrar numa totalidade opaca e inintencional. Como exemplarmente em Kafka e Beckett, o deserto da abstração e do empobrecimento dos materiais libera novas perspectivas de estranhamento e crítica radical de um sistema que perde legitimidade, corrói seus fundamentos e desperta-nos para uma sociedade cindida, trazendo à luz que o estado administrado no fundo sempre significou a guerra de todos contra todos – e um estado de exceção mundial velado. Daí a vertigem que esse pensamento crítico internaliza e repõe em ato a cada exame. Aqui, o primado do objeto alcança o contraposto exato do suposto primado do sujeito de Hegel. Vejamos agora se este é o caso.

III. O “escândalo permanente” da filosofia hegeliana: a dialética como *crítica imanente e desintegração do princípio de identidade*.

Inicialmente, lembremos como a recuperação da dialética por Hegel nos “novos tempos”, teve como uma de suas finalidades essenciais dar à filosofia sua capacidade de pensar a partir do *primado do conteúdo*. A dialética, nesse sentido, aparecia para Hegel como a forma racional necessária para realizar tal objetivo. Para além do exame dos instrumentos do conhecer, a dialética teria a capacidade de apreender “a riqueza que jorra de si mesma, a diferença das figuras que a si mesmas se determinam” (Hegel 2002: 33). De acordo com Hegel, a dialética seria capaz de ser uma forma de pensar *imanente* ao automovimento do próprio conteúdo de verdade dos objetos da experiência. Assim determinada, a dialética não se deixaria definir por nenhum método, por nenhum esquema formal assegurado *a priori*, nem por nenhuma visão de mundo ou fundamento primeiro; ela seria basicamente um *processo*. Experiência, processo e movimento dialético aparecem na *Fenomenologia* como uma só coisa. Para Hegel, o processo é o nome da própria verdade. Hegel exprime que a verdade é um processo em várias passagens de sua obra: “o verdadeiro e efetivo é justamente esse movimento que gira dentro de si” (Hegel 2002: 515). Esse movimento da verdade é levado a termo pela reflexão do sujeito: “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito” (Hegel 2002: 34). O saber da verdade, por sua vez, é o saber do “absoluto”. É aqui que se encontra o “escândalo permanente” da filo-

sofia hegeliana (Adorno 2013: 85). Vejamos tudo isto mais de perto.

Na filosofia hegeliana, a ideia da objetividade da verdade institui a dialética como uma forma de pensar que assume para si a tarefa contínua de confrontar a reflexão do sujeito sobre seus próprios conceitos com o conteúdo de experiência historicamente situado dos objetos. Este o núcleo fundamental da dialética como *crítica imanente*. O mesmo núcleo que interessa a Adorno, como visto acima.

Para Hegel, a verdade não se define por ser uma relação de adequação entre juízos finitos e objetos particulares. Mesmo lá nos momentos em que Hegel falar da verdade como “correspondência entre conceitos e objetos”, para que tal correspondência se apresente será necessário sempre a passagem pelo “trabalho do negativo” das formas de vida social instituídas, isto é, a passagem pelo *processo de desintegração* das formas gerais de objetividade da consciência, dos princípios de identidade, ligação e organização do campo da experiência pelo Eu. Ou seja, será necessário que o sujeito abandone-se à vida do objeto, “se desfaça”, por assim dizer, de seu discurso racionante, saindo para fora de si e ultrapassando a limitação de seus conceitos finitos, não para se perder por completo no Outro, mas para retomar reflexivamente o conteúdo de experiência dos seus conceitos em um nível mais rico e elevado, visando estar à altura das exigências postas por sua situação histórica e o espírito de seu tempo. Adorno comenta:

Hegel se curva em toda parte à essência própria do objeto, em toda parte o objeto é renovadamente imedi-

ato, mesmo essa subordinação à disciplina da coisa exige o mais extremo esforço do conceito. A disciplina da coisa triunfa no momento em que as intenções do sujeito se desfazem no objeto (Adorno 2013: 78)

Desse modo, para que os conceitos correspondam aos objetos e os objetos aos seus próprios conceitos, será necessário que o sujeito imponha contra si mesmo um verdadeiro trabalho de elaboração e contínuo “contrachoque” (*Gegenstoss*) (Hegel 2002: §60), examinando criticamente aquilo que estava posto no fundamento objetivo do saber histórico e de sua experiência social. A consciência que reverte a si recria um “novo objeto” fora de si, conforme o que lhe dita a experiência da coisa mesma. Pois o movimento de contrachoque seria a reflexão determinante que não parte só do sujeito cognoscente, mas da própria coisa e suas determinações reflexivas, da sua própria essência negativa. Hegel é preciso em explicitar em sua “Doutrina da essência”, na *Ciência da lógica*, como o contrachoque do que estava posto no fundamento da experiência emerge não apenas do lado da reflexão subjetiva, mas é imanente ao movimento das formas de *objetividade*:

O fundamento é [...] ele mesmo uma das determinações de reflexão da essência, mas a última, mais ainda, somente aquela determinação de ser determinação suprasumida. A determinação de reflexão, na medida em que vai ao fundo, adquire seu significado verdadeiro de ser seu contrachoque absoluto dentro de si mesma, a saber, o fato de que o ser posto, que compete à essência, é apenas enquanto ser posto suprasumido, e, inversamente, que apenas o ser posto que se suprasume é o ser posto da essência. A essência, na medida em que ela se determina como fundamento, determina-

se como o não-determinado, e somente o suprassumir de seu ser determinado é seu determinar (Hegel 2016: 93).

Neste sentido, se o caminho do fundamento (*zu Grund gehen*) equivale, ao mesmo tempo, ao perecimento (*zugrunde gehen*), ao “contrachoque absoluto dentro de si”, é porque o exame e a autorreflexão crítica que a experiência exige continuamente do sujeito, para Hegel, supõem reconhecer que o verdadeiro esclarecimento a respeito do fundamento equivale à dissolução do fundado e a ultrapassagem de seus limites historicamente estabelecidos. Desse modo, no movimento de confrontação dos objetos com seus próprios conceitos, todos juízos finitos e particulares, que visam determinar e predicar os objetos, *desintegram-se* como contraditórios e inadequados, apontando para além de si mesmos. Na constelação de conceitos criados por meio desse processo de desintegração, a atividade de reflexão do sujeito conduz a ideia objetiva da verdade para além do princípio tradicional da *adequatio rei atque cogitationis* (adequação da coisa ao pensamento). O movimento dialético do especulativo explode esta forma tradicional da proposição em geral (Hegel 2002: 63-64). Como Hegel diz logo no começo da “Doutrina do ser”:

[...] a proposição, na *forma de um juízo*, não é apta para expressar verdades especulativas; a familiaridade [*Bekanntschaft*] com essa circunstância seria adequada para eliminar muitos mal-entendidos sobre verdades especulativas. O juízo é uma relação *idêntica* entre sujeito e predicado; nisso se abstrai de que o sujeito tem ainda mais determinidades do que aquelas do predicado, assim como também se abstrai de que o predi-

cado é mais amplo do que o sujeito. Porém, se agora o conteúdo é especulativo, então também o caráter *não idêntico* do sujeito e do predicado é momento essencial, porém isto não está expresso no juízo. (Hegel 2016, v. I: 94).

Nesse sentido, é crucial que o sujeito *não identifique imediatamente* o seu saber e seus conceitos com a processualidade efetiva e o automovimento da própria verdade. Se não há o reconhecimento desta não-identidade entre saber e verdade, a consciência não avança na experiência, não vai além de suas ilusões de identidade e, em última instância, se paralisa. Ela passa a confundir seu saber particular, finito, com a verdade, que é infinita. Assim, para Hegel, é necessário diferenciar o “ser-em-si” do objeto do seu ser para a consciência, isto é, como “é para nós” (Hegel 2002: 77-8). “Ser-em-si” que Hegel também exprime como “fora dessa relação”, como um resto, um fragmento não-idêntico à formalização da estrutura conceitual do sujeito: “Nós, porém, distinguimos desse ser para um outro o ser-em-si; o que é relacionado com o saber também se distingue dele e se põe como essente, mesmo fora dessa relação: o lado desse Em-si chama-se verdade” (Hegel 2002: 77-8).

Conduzida pela experiência da inverdade, é a própria consciência reflexiva que se desidentifica de suas ilusões; a crítica imanente da consciência, recebida e/ou desferida como um golpe contra si mesma, torna-se o desmoronamento do saber e do próprio objeto, agora descobertos como inadequados:

o que antes era o Em-si não é em si, - ou seja, só era em si para ela. Quando descobre portanto a consciên-

cia em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme. Quer dizer, a medida do exame se modifica quando o objeto, cujo padrão deveria ser, fica reprovado no exame (Hegel 2002: §85).

Desse modo, a exposição das figuras da *Fenomenologia* se realiza precisamente nessa confrontação do sujeito com a *inadequação* dos seus conceitos em relação à experiência que ele pressupunha ser capaz de abarcar por completo. Ao longo das figuras aparecem determinações que “escapam” à consciência, fazendo com que o sujeito volte sobre si mesmo e *internalize* reflexivamente as determinações do objeto, que o negam. A internalização do negativo pelo sujeito exige, por sua vez, a *negação determinada* dos conteúdos, sem perdê-los no simples nada abstrato e vazio. A autorreflexão crítica do sujeito sobre seus conceitos reconhece que a verdade do pensar consiste em recuperar o que foi perdido e em saber *retornar ao objeto*. Neste ponto de retorno, o sujeito se confronta com o *excesso* de determinações no interior do próprio objeto da experiência, que pode ter sofrido em seu conteúdo inversões (*Verkehrung*) e intersversões (*Umschlagen*), resultantes da própria processualidade da realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Essa é a base do movimento dialético. Em Hegel, este movimento de negação da negação (*Aufhebung*) visa ir em direção à “meta fixada” de correspondência entre o objeto e o seu conceito, sem petrificar, no entanto, a identidade reinstaurada. Petrificar a identidade provisória da correspondência em formalizações conceituais fixas e imutáveis seria paralisar a dialética e perder de vista o significado da verdade para Hegel:

A aparição é o surgir e passar que não surge nem passa, mas que em si constitui a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustêm nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários, quanto são negativos e evanescentes (Hegel 2002: 53).

Podemos dizer que, em meio a este “delírio báquico” da efetividade, em contínua *atualização* desintegradora das figuras singulares do Espírito, o primado do conteúdo em Hegel, assim como o primado do objeto em Adorno, supõe também *mais sujeito*, ou seja, mais trabalho do conceito, não menos. E assim: “a ideia da objetividade da verdade fortalece a razão do sujeito” (Adorno 2013: 114). Por certo, uma subjetividade que tenha a força de apontar para além do sujeito constituinte com suas formas gerais de objetividade totalmente reificadas pela metafísica da identidade moderna.

Não obstante, Adorno se distancia de Hegel em um ponto fundamental.

Com toda sua ênfase na negatividade, na cisão, na não identidade, Hegel realmente toma conhecimento de sua dimensão apenas em vista da identidade, apenas como seu instrumento. As não identidades são fortemente acentuadas, mas não são reconhecidas precisamente por causa de sua enorme carga especulativa. Como em um sistema de crédito gigante, todo particular deve alguma coisa ao outro – não idêntico –, mas o todo não tem dívidas, é idêntico. É aqui que a dialética

idealista comete sua falácia. Ela diz com paixão: não identidade. Em si mesma, a não identidade deve ser determinada como algo heterogêneo. Mas na medida em que a dialética a determina, ela já se imagina indo além da não identidade e certa da identidade absoluta. [...] Segundo Hegel, o não idêntico é constitutivamente necessário para que os conceitos, a identidade, possam se realizar; da mesma forma, há uma necessidade do conceito para que haja consciência do não conceitual, do não idêntico. Mas Hegel fere seu próprio conceito de dialética, que deveria ser defendido contra ele, na medida em que não o viola e na medida em que o remete à unidade suprema e livre de contradições. *Summum ius summa iniuria.* (Adorno 2013: 245-6).

Quer dizer, mesmo o filósofo suábico reconhecendo a não identidade da reflexão de cada juízo particular em relação ao seu objeto, que, por sua vez, deveria exteriorizar seu conceito de forma imanente, em última análise, o não idêntico é negado positivamente pelo todo. Por isso, Adorno afirma que “o sujeito-objeto hegeliano é sujeito” (2013: 85): por força da totalidade do sistema, herança da filosofia da identidade, Hegel dissolve o primado do conteúdo do objeto, enfaticamente presente nas análises de cada elemento particular do sistema. Este é o núcleo temporal de verdade do sistema e da dialética hegeliana que, ao mesmo tempo, mimetiza a não verdade do sistema social que constitui o substrato material da sua filosofia (Adorno 2013: 108).

Uma crítica imanente à dialética implode o idealismo hegeliano. O conhecimento visa ao particular, não ao universal. Ele procura o seu verdadeiro objeto na determinação possível da diferença desse particular, mesmo de sua diferença em relação ao universal que

ele critica como algo não obstante incondicional. Mas se a mediação do universal pelo particular e do particular pelo universal é simplesmente reportada à forma abstrata normativa da mediação, então o particular tem de pagar por isso até à sua liquidação arbitrária nas partes materiais do sistema hegeliano [...] Se Hegel tivesse levado a identidade entre o universal e o particular até uma dialética no próprio particular, ele teria feito jus ao particular, que segundo ele é o universal mediatizado, tanto quanto a esse universal. [...] A dialética do particular que ele tinha em vista não pode ser levada a termo de modo idealista (Adorno 2009: 273).

Tal é o giro da dialética negativa e seu distanciamento em relação à dialética hegeliana, distanciamento que simultaneamente joga o conceito de dialética contra ele mesmo. Um giro que apreende o Conceito como algo derivado e como algo fundido à lógica da dominação pela equivalência mercantil, tanto quanto compreende aí sua impotência como horizonte normativo racional dessa sociedade. Com esse giro, Adorno leva a termo a *contradição* até o absoluto, isto é, até o todo.

Apenas por meio do tornar-se absoluto, e não ao mitigar-se em absoluto, a contradição poderia se desintegrar e talvez encontrar o caminho para aquela reconciliação que Hegel teve de dissimular, pois sua possibilidade real ainda era oculta para ele. A filosofia de Hegel deseja ser negativa em todos os seus momentos particulares; mas se ela se torna negativa contra sua intenção, também enquanto totalidade, então ela reconhece nisso a negatividade de seu objeto. Ao ressaltar obstinadamente, ao seu final, a não identidade entre sujeito e objeto, entre conceito e coisa, entre ideia e sociedade; ao se dissolver na negatividade absoluta, ela ao mesmo tempo recupera aquilo

que prometeu e se torna verdadeiramente idêntica a seu objeto, ao qual ela se ligou” (Adorno 2013: 108).

Trata-se, assim, de ser fiel à verdade negativa do sistema capitalista e afirmar a não-reconciliação, a não-identidade e a inadequação do particular em relação ao todo falso, reconhecendo que o único modo de a experiência social da diferença, “do qualitativamente diverso” (Adorno 2009: 13), se expressar no nosso horizonte histórico é através da resistência, que se põe em contradição aberta em relação ao sistema. Resistência que, em meio às ruínas, abre caminho para “aquilo que poderia ser diverso” e “ainda não começou” (Adorno 2009: 127).

IV. Esperança nas ruínas

Feita essa costura, podemos retornar agora ao trecho fundamental da *Dialética negativa* que a coloca como crítica imamente do modelo hegeliano, como uma lógica da desintegração: devemos nos perguntar como essa lógica da desintegração evita a aporia e passa em seu oposto, reencontrando um utópico “nós”, fundado na sociabilidade efetiva, mas sem reeditar a metafísica do Espírito hegeliano.

Como buscamos apontar, a dialética negativa continua a descrever um movimento triádico ainda muito hegeliano: crítica do sujeito constitutivo, afirmação crítica do primado do objeto, redeterminação do devir do conceito e da subjetividade – mas para além do engodo da identidade forjada pela sociedade administrada: contradição ativa contra essa realidade.

É aqui que nos deparamos com a questão da atualidade ou inatualidade dessa filosofia. Em primeiro lugar, o que Adorno extrai dessa mobilidade vertiginosa é o que se poderia denominar a “esperança nas ruínas”, ou, para lembrar a introdução da *Fenomenologia*, a esperança no desespero, o “caminho da dúvida” desesperada (Hegel 2002: §78). Pois se o movimento negativo visto pelo lado do objeto, do processo de transformações capitalistas, é enorme, pelo lado do sujeito, do saber e da práxis finita próprios a cada agente, ele tende à primeira vista a se fixar em formas reificadas de identidade e falsa identificação (da lógica formal ao renascimento do discurso ontológico, da fantasia narcísica à projeção paranoica ou patológica, da heteronomia do trabalho abstrato ao reencantamento pelo fetiche do dinheiro etc.). Entretanto, essa “história natural”, aprendida de Marx e Benjamin, é para ser analisada também como *declínio, ruína, transitoriedade perenes*: à medida que o processo social transforma toda condição natural, o sujeito que reflete sobre esse processo teria condições de colocar a objetividade fantasmagórica desse real, feito de valor de troca, bem como a si próprio, feito valor de uso para outros, em um questionamento radical. Tendo o apocalipse nazista como figura central dessa história catastrófica, Adorno arrisca reflexões surpreendentes como esta:

Na experiência humana, o encanto é o equivalente do caráter de fetiche das mercadorias. Aquilo que se faz por si mesmo torna-se um em si do qual o si próprio não consegue mais sair [...] Enquanto encanto, a consciência reificada se tornou total. O fato de ela ser uma consciência falsa é uma promessa da possibilidade de sua suspensão: a promessa de que ela não permanecerá

aí, de que uma consciência falsa precisa inexoravelmente ir além de si mesma, de que ela não pode manter a última palavra. Quanto mais a sociedade se inclina para a totalidade que se reproduz no encanto dos sujeitos, tanto mais profunda se torna também a sua tendência para a dissociação. Essa tendência tanto ameaça a vida da espécie, quanto desmente o encanto do todo, a falsa identidade entre sujeito e objeto. O universal, que comprime o particular como que por meio de um instrumento de tortura até que ele se desfaz em pedaços, trabalha contra si mesmo porque tem a sua substância na vida do particular; sem ele, o universal se degrada à sua forma abstrata, cindida e extingüível. No *Behemot*, Franz Neumann diagnosticou esse estado de coisas na esfera institucional: o segredo do Estado total fascista é a sua decadência em aparatos de poder independentes e antagônicos. A isso corresponde a antropologia, o quimismo dos homens. Expostos sem resistência ao monstro coletivo, eles perdem a sua identidade. Não é de todo improvável que com isso o encanto se destrua por si mesmo. Aquilo que estaria outrora tentado a negar de maneira falaciosa a estrutura total da sociedade sob o nome do pluralismo recebe a sua verdade de uma tal desintegração que se anuncia; ao mesmo tempo do horror e de uma realidade na qual o encanto explode (Adorno 2009: 286-7).

O caos se instala mesmo em meio a um sistema totalitário. O mesmo não valeria para as sociedades de conflito social administrado? A camada ideológica que cimenta o sistema tornou-se hoje muito espessa, mas também relativamente muito mais “transparente”, quando comparada às formas tradicionais de subordinação e dependência, anteriores ao capitalismo. A “necessidade objetiva” do existente é tão ilusória quanto o conformismo dos dominados, ou de seus dirigentes, que suspeitam que um mundo inteiramente outro já seria pos-

sível, que as razões econômicas “naturais” desse sistema há muito entraram em colapso (Adorno & Horkheimer 1985: 48-9). Passados os 30 anos dourados do capitalismo, a reprodução do sistema atual tende para aquela “irracionalidade objetiva” antevisada por Adorno (1986: 67), vale dizer, para uma nova “era da emergência” (Arantes 2014). É o fundo oculto da produção do capital, o despotismo da fábrica capitalista, que se revela agora no alto da esfera da política ou na fragmentação e na anomia social generalizadas. Nas palavras do crítico alemão, ao cair as máscaras, a realidade converte-se em sua própria ideologia – isso que também contrapõe a dialética negativa às formas de celebração subjetivista de identidades e simulacros, do pós-estruturalismo ao identitarismo pós-moderno, que costumam se reconhecer positivamente nessa realidade extremamente violenta, fragmentada e ideologizada (Dews 1987; Jameson 1997).

A lógica da desintegração de Adorno torna-se assim a descrição crítica do colapso da civilização burguesa contemporânea. Resta saber como o desencanto torna-se realmente possível, despertando uma práxis antissistêmica. Sem essa contraparte, que Adorno deixou sempre implícita em suas reflexões, o bloqueio permanece, eternizando a identidade sob a forma louca da não-identidade, da evanescência do ser numa sociedade em declínio. É isso que nos deveria conduzir à recuperação da crítica do trabalho abstrato em Adorno, para além da mera forma da troca ou do pensamento identitário (cf. Postone 1993). A cadeia de mediações históricas que conecta dominação, trabalho e pensamento da identidade é profunda e

encontra-se dispersa por toda a obra adorniana. Se “pensar significa identificar”, ou seja, cristalizar formas históricas de pensar e agir para fins de dominação da natureza, reprodução social e autoconservação dos indivíduos cada vez mais impessoais e abstratas, ao mesmo tempo, dirá Adorno, pensar é “negar, é resistir ao que lhe é imposto; o pensamento herdou esse traço da relação do trabalho com seu material, seu arquétipo [*Urbild*]” (Adorno 2009: 12-13; 25). A produção social mobiliza a razão e a sensibilidade em face de um mundo de objetos concretos, mesmo quando alcança a indiferença total da forma do trabalho abstrato. Ora, aqui o determinismo do processo de abstração social encontra também seus limites:

o determinismo age como se a desumanização, o caráter de mercadoria da força de trabalho que é desenvolvido até a totalidade, fosse a essência humana pura e simplesmente sem levar em consideração o fato de o caráter de mercadoria encontrar seus limites na força de trabalho que não possui apenas valor de troca, mas também um valor de uso. Se a liberdade da vontade é pura e simplesmente negada, então os homens são reduzidos sem restrição à forma padronizada do caráter de mercadoria de seu trabalho no interior do capitalismo avançado (Adorno 2009: 221).

Como “material humano” a ser administrado, como força de trabalho alienada real, potencial ou supérflua, como massa sempre à disposição dos poderes vigentes – é daqui que pode emergir também o negativo: a resistência à identidade abstrata do papel social, a resistência à objetificação e ao sofrimento como algo “qualitativamente diverso [que] recebe a marca da contradição” (Adorno 2009: 13). A integração pelo trabalho

inverte-se potencialmente em desintegração – mas a ser *suspensa* na “ideia de uma solidariedade que ultrapassa os interesses particulares divergentes” (Adorno 2009: 235). Só isso permitiria organizar novos fins sociais, para além da empresa de autodestruição do mundo:

Confrontada com essas iniciativas [de autodestruição], a finalidade, que sozinha torna a sociedade aquilo que ela é, exige que ela seja organizada de um modo que se tornou necessariamente impossível pelas relações de produção no Ocidente e no Oriente, mas que seria possível imediatamente segundo as forças produtivas aqui e agora. Uma tal organização teria o seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento. Ela é o interesse de todos e não é paulatinamente realizável senão por uma solidariedade transparente para ela mesma e para todo vivente (Adorno 2009: 173-4).

Aqui põe-se a crítica do indivíduo como mônada-trabalho: a identidade burguesa calcificada, a personalidade integrada na concorrência, a couraça de um puro Eu da autoconservação empresarial poderiam ser ultrapassadas. Ao terminar a exposição de seu conceito e suas categorias, a *Dialética negativa* reencontra seu ponto de fuga precisamente na crítica do trabalho como conclusão lógica da crítica do sujeito transcendental:

O materialismo a seculariza na medida em que não permite que se pinte a utopia positivamente; esse é o teor de sua negatividade. Ele está de acordo com a teologia lá onde é maximamente materialista. Sua nostalgia seria a ressurreição da carne; para o idealismo, para o reino do espírito absoluto, essa nostalgia é total-

mente estranha. O ponto de fuga do materialismo histórico seria a sua própria suspensão [*Aufhebung*], a liberação do espírito do primado das necessidades materiais no estado de sua realização. É somente com o ímpeto corporal apaziguado que o espírito se reconciliaria e se tornaria aquilo que há muito ele não faz senão prometer, uma vez que sob o encanto das condições materiais ele recusa a satisfação das necessidades materiais (Adorno 2009: 176).

O colapso social e ambiental exige redefinir radicalmente o uso das forças produtivas. Paralisar a produção como fim em si mesmo significa aproveitar o caminho aberto pelas ruínas da socialização capitalista. Num texto de *Prismas*, Adorno deixava como pressuposto silencioso de sua crítica a ascensão da figura do proletariado como homem sem predicados:¹⁰

Os impotentes, que segundo o mandamento de Spengler serão marginalizados e aniquilados pela história, incorporam negativamente na negatividade dessa cultura tudo aquilo que promete romper os seus ditames e pôr fim ao horror dessa pré-história da humanidade, mesmo que não tenha forças para tanto. No protesto dos impotentes está a única esperança de o destino e o poder não ficarem com a última palavra. O que se opõe ao declínio do Ocidente não é a cultura ressurrecta, mas a utopia contida, em um questionamento sem palavras, na imagem da que sucumbe (Adorno 1998: 67).

O que se opõe radicalmente ao sistema não é o totalmente integrado na cultura, mas o que dela foi excluído e, a partir de seus cacos, pode emergir com toda sua potência, pois não tem imagem positiva em seu sistema de referências atual.

¹⁰ Para o resgate do proletariado dentro de uma estratégia de fundação de um novo conceito “antipredicativo” de reconhecimento, ver Safatle (2016: 223-252).

Contudo não basta esse “questionamento sem palavras”. Resta a pergunta sobre como abrir caminhos entre as ruínas. É o que Benjamin concluía em um de seus fragmentos mais poéticos e luminosos:

O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas, por isso mesmo, vê caminhos por toda a parte. Mesmo onde os demais esbarram em muros ou montanhas, ele vê um caminho. Mas porque vê caminhos por toda a parte, também tem que abrir caminhos por toda a parte. Nem sempre com força brutal, às vezes, com força refinada. Como vê caminhos por toda a parte, ele próprio se encontra sempre numa encruzilhada. Nenhum momento pode saber o que trará o próximo. Transforma o existente em ruínas, não pelas ruínas em si, mas pelo caminho que passa através delas (Benjamin 1987: 237).

Recebido em 01/07/2019, aprovado em 12/12/2019 e publicado em 05/02/2020.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. W. “A atualidade da filosofia”. In: *_. Primeiros escritos filosóficos*. Trad. V. Freitas. São Paulo: Ed. Unesp, 2018 [1931], p. 431-455.
- _____. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. U. R. Vaccari. São Paulo: Ed. Unesp, 2013 [1963].
- _____. *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009 [1966].
- _____. *Prismas: Crítica cultural e sociedade*. Trad. A. Wernet e J. M. B. de Almeida. São Paulo: Ática, 1998 [1955].

- _____. “O que significa elaborar o passado”. In: _____. *Educação e emancipação*. Trad. W. L. Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995 [1959].
- _____. *Minima moralia: Reflexões a partir da vida danificada*. Trad. L. E. Bicca. São Paulo: Ática, 1993a [1951].
- _____. *Teoria estética*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1993b [1969].
- _____. “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”. In: G. Cohn (org.). *Theodor W. Adorno: Sociologia*. Trad. F. Kothe. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. “Pour comprendre *Fin de partie*”. In: _____. *Notes sur la littérature*. Paris: Flammarion, 1984, p. 201-238.
- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985 [1947].
- ALVARENGA, R. F. “Déficit sociológico ou negação determinada? Diferença entre as teorias críticas de ontem e de hoje”. *Sinal de menos* 10, p. 130-161, 2014.
- ARANTES, P. *O novo tempo do mundo (e outros estudos sobre a era da emergência)*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BENJAMIN, W. “Imagens do pensamento”. In: _____. *Rua de mão única – Obras escolhidas II*. Trad. R. R. Torres Filho e J. C. M. Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1925-1934].
- BUCK-MORSS, S. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.
- DARDOT, P. & LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. M. Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016 [2009].

- DEWS, P. *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. New York: Verso, 1987.
- FAUSTO, R. *Marx: lógica & política, tomo I*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HABERMAS, J. “O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Adorno e Horkheimer”. In: __. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. L. S. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1985].
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. C. Iber e F. Orsini. Petrópolis: Vozes, 2017 [1813].
- _____. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. C. Iber, M. Miranda e F. Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016 [1832].
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. P. Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002 [1807].
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke, 7*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- JAMESON, F. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. Trad. L. P. Rouanet. São Paulo: Boitempo, 1997 [1990].
- LOSURDO, D. *O marxismo ocidental: como nasceu, como morreu, como pode renascer*. Trad. A.M. Chiarini e D. S. Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LUKÁCS, G. *A teoria do romance*. São Paulo: Ed. 34, 2000 [1916].
- MARRAMAO, G. *O político e as transformações*. (Crítica do capitalismo e ideologias da crise entre os anos vinte e trinta). Trad. A. Bertelli. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

- MARX, K. *O capital*. (Crítica da economia política). Livro I, Tomo 1. Trad. R. Barbosa e F. Kothe. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988 [1867].
- NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- POSTONE, M. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.
- _____. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2ª ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- SCHWARZ, R. "Sobre Adorno". In: *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- THEUNISSEN, M. "Crise do poder: teses para a teoria da contradição dialética". Trad. B. Höfig e L. A. P. Müller. *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade*, 24(1), p. 183-196, 2019 [1975].