



# 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](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica)

<b>Título</b>	Duas dialéticas negativas: Paulo Arantes e uma dialética sem Adorno(s)
<b>Autoria</b>	Eloyluz de Sousa Moreira
<b>Fonte</b>	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 4, Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica, Campinas, 2020
<b>Link</b>	<a href="https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/3998">https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/3998</a>

Formato de citação sugerido:

MOREIRA, Eloyluz de Sousa. “Duas dialéticas negativas: Paulo Arantes e uma dialética sem Adorno(s)”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 4, Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica, Campinas, 2020, p. 231–268.

# DUAS DIALÉTICAS NEGATIVAS

Paulo Arantes e uma dialética sem Adorno(s)

Eloyluz de Sousa Moreira\*

## RESUMO

O objetivo deste artigo é a apresentação do conceito de *dialética negativa* como uma autorreflexão sobre a dialética que tem como finalidade reconduzir a questão marxiana sobre a práxis em contextos em que a transformação radical do mundo não parece possível. Mas se uma dialética negativa, operante em Theodor Adorno, mantém as promessas emancipatórias da tradição ocidental do centro do capitalismo, algo diverso ocorre numa dialética negativa, agora operante em Paulo Arantes, que parte do ponto de vista de um país periférico no sistema capitalista global. O Novo, deste ponto de vista, já não é mais imanente ao sistema, antes só pode vir de fora. Dizer o que é esse “fora” parece, contudo, depender ainda de uma dialética negativa.

## PALAVRAS-CHAVE

Theodor Adorno — Paulo Arantes — Dialética negativa

---

\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR (contato: [eloysmoreira@gmail.com](mailto:eloysmoreira@gmail.com)).

# TWO NEGATIVE DIALECTICS

Paulo Arantes and an UnAdorned Dialectic

## ABSTRACT

The purpose of this paper is to present the concept of negative dialectic as a self-reflection about dialectics that aims to bring back Marx's question about praxis in contexts where the radical transformation of the world does not seem possible. But if a negative dialectic, such as Theodor Adorno's, keeps the emancipatory promises of the Western tradition of the center of capitalism, something different occurs in a negative dialectic, such as Paulo Arantes, which starts from a peripheral country's point of view in the global capitalist system. From this point of view, the New is no longer immanent to the system, but can only come from outside. However, to say what this "outside" is still depends on a negative dialectic.

## KEYWORDS

Theodor Adorno — Paulo Arantes — Negative dialectic

---

*Sejamos realistas, exigamos o impossível*

slogan famoso de maio de 1968

*A recusa sempre foi um gesto essencial. Os santos, os eremitas, mas também os intelectuais. Os poucos que fizeram a história são aqueles que disseram não, jamais os aduladores da corte e os assistentes dos cardeais. A recusa para funcionar tem que ser grande, não pequena, mas total [...]*

Pasolini, *Estamos todos em perigo*

## Do procedimento da *dialética negativa* em Adorno

Ao se propor “a construção de um conceito modificado de dialética” (Adorno 2013: 70), Adorno certamente tem em vista dar conta de seu tempo, pois se a verdade “possui um núcleo temporal” (id.: 118) não é possível aplicar a dialética hegeliana como se ela devesse – ainda que talvez pretendesse – dar conta da totalidade do real, mesmo de um tempo que não é o seu e que não poderia por Hegel ser antecipado. Esse tempo, o de Adorno, é para ele o de um *mundo administrado*, cujas tendências totalitárias nada têm a ver com a totalidade de um mundo completamente racional, ainda que racionalizado a partir de certa gerência técnica totalitária. A totalidade desse mundo é a de uma compressão de toda forma de experiência, social ou subjetiva, sob o *princípio de identidade*, isto é, de repressão de todo o diferente – este que em Adorno aparecerá sob o nome de não-idêntico – à experiência dada como possível. É nesse sentido que Adorno (2009: 129) dirá que a “identidade é a forma originária da ideologia”, pois não só a experiência social e objetiva está subordinada ao universalismo da identidade na figura da *troca*,<sup>1</sup> no interior da qual se promoveria uma equivalência abstraída dos processos sociais de produção, que submete forçosamente a experiência ao universalismo da identidade de modo que a produção se autonomiza das relações reais e produz incessante-

---

<sup>1</sup> Por isso, “O princípio de troca, redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originalmente aparentado com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (Adorno 2009: 128).

mente a si mesma, escamoteando o processo por meio do qual se deram as relações humanas de dominação; mas também o próprio pensamento está subordinado a tal princípio, na medida em que o conceito é um procedimento de dominação cujo objetivo é a identificação do objeto àquilo que dele é pensamento. Sob tal imperativo da identidade, as relações dos indivíduos com a natureza, com os outros e consigo mesmos se daria sob a imposição de uma “forma de representação de uma totalidade para qual nada permanece exterior” (Adorno 2009: 29), de modo que os indivíduos são absorvidos contra a sua liberdade e, ao mesmo tempo, promovem socialmente essa não liberdade.

É nesse sentido que Adorno aproxima experiências abertamente totalitárias, como o nazismo, e sociedades aparentemente democráticas,<sup>2</sup> nas quais os âmbitos da experiência seriam planejados e enquadrados enquanto práticas de reforço da própria estrutura social.<sup>3</sup> Para Adorno, essa estruturação totalizante da realidade conteria ecos do sistema hegeliano, pois a identidade enquanto totalidade encontrou seu meio de realização: a própria

---

<sup>2</sup> Os modelos de Adorno são, especialmente, os Estados Unidos – desde ao menos a década de 1940, a partir de quando Adorno esteve lá exilado – e as democracias europeias do pós-guerra, até os anos 1960, quando se encontravam organizadas sob o que se convencionou chamar de Estado de bem-estar social.

<sup>3</sup> Para Adorno, não só o capitalismo perde seu pretense caráter de autorregulação – já que as relações econômicas passam a ser administradas e ancoradas em políticas de contenção e impedimento de suas crises –, mas também a experiência individual exterior ao trabalho passa a ser gerenciada sob o que Adorno (2006) denomina *indústria cultural*, que modela tal qual o trabalho alienado a experiência do sujeito no seu tempo livre, de modo que o diagnóstico marxista acerca do capitalismo, de que “seria historicamente certo um primado das forças produtivas, que necessariamente romperia as relações de produção”, não se concretizaria, já que “o capitalismo descobriu em si mesmo recursos que permitem empurrar para as calendas gregas a bancarrota total” (Adorno 1994: 63).

experiência do mundo se tornou a experiência da totalização enquanto sistema. Assim como em Hegel, a forma efetiva da conciliação no mundo administrado é a de “um atentado contra a conciliação real”, pois:

sistema sem falhas e reconciliação realizada não são a mesma coisa; ao contrário, eles são contraditórios. A unidade do sistema repousa sobre a violência irreconciliável. Apenas hoje, cento e cinquenta anos depois, o mundo compreendido pelo sistema hegeliano é revelado literalmente como sistema, nomeadamente de uma sociedade radicalmente socializada, e isso de modo diabólico (Adorno 2013: 102).

Diante disso, recuperar a dialética não pode significar reinventar o sistema – já que este pressupõe uma figura cristalizada do todo ancorada na identidade –, tampouco implica em abrir mão daquilo que o sistema representa: o anseio por reconciliação. Essa talvez seja a marca da dialética negativa: *salvar a dialética como recuperação daquilo que ainda não se realizou, mas que justamente por isso, enquanto empurrado para o lugar negativo da experiência, mantém-se como possibilidade.*<sup>4</sup> Para tanto, Adorno promoverá uma espécie de rearranjo de elementos centrais da dialética,<sup>5</sup> modificando-os pela função que ocupam no processo, sem extingui-los, de modo que a dialética não esteja

---

<sup>4</sup> Não é por acaso que a frase que abre a *Dialética negativa* é: “a filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” (Adorno 2009: 11).

<sup>5</sup> O que Vladimir Safatle descreve como “um conjunto de operações de deslocamento no sistema de posições e pressuposições da dialética hegeliana” (Safatle 2013: 22). O leitor atento notará, inclusive, que a interpretação aqui sugerida sobre a dialética negativa adorniana possui uma filiação safatlina, mas não se esgota aí, especialmente no que diz respeito ao conceito de expressão enquanto práxis.

subordinada ao seu caráter de sistema, não seja forçosamente modelada por um princípio de identidade.<sup>6</sup> E se “o nervo da dialética como método é a negação determinada” (Adorno 2013: 165), é preciso entender quais contornos ela aí adquire.

Na dialética hegeliana, a negação da negação, ou negação determinada, possui uma natureza afirmativa, ela produz uma positividade, pois não se trata de uma negação enquanto exclusão, uma negação abstrata, que resultaria em puro nada, mas a negação de uma coisa determinada, cujas contradições experimentadas na coisa se reverteriam em uma nova positividade:

A única coisa para ganhar a progressão científica [...] é o conhecimento do princípio lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo particular ou que uma tal negação não é toda negação, mas a negação da Coisa determinada que se dissolve, com o que é negação determinada; [...] Na medida em que o que resulta, a negação, é negação determinada, ela possui um conteúdo. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou [a esse] contraposto; então ela o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu contraposto (Hegel 2016: 57).

Para Adorno, a manutenção de tal indissociabilidade entre negatividade e identidade reconduziria, no mundo administrado, a experiência da realidade social ao que já está dado. É por isso

---

<sup>6</sup> Isso se diferencia substancialmente de Hegel, especialmente se considerarmos seriamente afirmações como: “em Hegel, há uma relação indissociável entre negatividade e totalidade – e isso significa dizer também entre negatividade e sistema –, ao passo que, para Adorno, é nessa indissociabilidade que se encontra o ponto cego da dialética hegeliana” (Repa 2011: 273).

que se faz necessário “libertar a dialética de tal natureza afirmativa”, mas curiosamente isso é acompanhado da necessidade de não se deixar “perder nada em determinação” (Adorno 2009: 7). Ocorre que Adorno não quer abrir mão da negação determinada, mas não a compreende como momento imediatamente anterior e necessário para a afirmação da identidade. Se na dialética hegeliana o todo é o resultado de um processo de superação dos momentos particulares que, no entanto, são conservados e incorporados, via negação determinada, na sua figura superior, isso se deve ao fato de o todo ser imanente a cada momento particular como um impulso que o leva para além de suas limitações. Assim, o processo dialético se dá numa correção continuada das figuras limitadas de verdade que, ao tenderem à totalidade, não se permitem o estancamento de si. É assim que se pode antecipar um *telos* para o processo dialético de composição da realidade através do conceito, que se resolveria completamente em suas figuras do Absoluto.

Já em Adorno não há totalidade pressuposta, pois, ainda que haja um processo de composição da experiência que deve ser capaz de conservar seus elementos de composição, o que é conservado permanece como aquilo que não se permitiu absorver numa identidade fechada, não se dissolve diante das imposições de uniformização e conformação da experiência, e por isso deve permanecer como um não-idêntico. Ao manter a figura de negatividade no processo de compreensão da realidade, Adorno quer ressaltar a falsa completude da totalidade e o caráter violento de sua afirmação, bem como as possibilidades ainda não realizadas de experiência dessa mesma realidade. Note-se, no

entanto, que não se trata de engendrar uma alternativa como que de fora do sistema, mas mostrar as potencialidades imanentes ao processo de construção da realidade, que apontam para além do que está dado como possibilidade da experiência. Sob essa ótica, a dialética não é a conformação a uma ordem posta, mas “a condenação da resignação paralisante da consciência atual” (Adorno 2013: 120); não é capitulação diante de uma realidade inescapável, como já se fez crer,<sup>7</sup> mas “a consciência consequente da não-identidade” (Adorno 2009: 13), é elaboração conceitual daquilo que na experiência da realidade não encontrou lugar positivo. Se em Hegel a negação determinada corrigia a incompletude dos momentos particulares tendo em vista a construção do todo, em Adorno ela corrige a pretensão de totalidade, mostrando a indissolubilidade de elementos particulares à totalidade.

Nesse sentido, a progressão da dialética idealista através de sínteses dos elementos contraditórios, que os supera aos conservá-los numa figura superior, ganha uma configuração diversa em Adorno, pois se aquilo que é negado deve, de fato, permanecer, então a síntese só pode ser o conjunto aberto – multiplicidade organizada, portanto – composto a partir das negações que o definem, não sendo “apenas a qualidade emergente da negação determinada e simplesmente nova, mas o retorno do negado; a progressão dialética é sempre também um recurso àquilo que se tornou vítima do conceito progressivo: o progresso na concreção

---

<sup>7</sup> Como, por exemplo, em: Habermas (2000); Rouanet (1987); Badiou (2010); Moutot (2012); Pippin (2005). Contra isso, conferir, por exemplo, Catalani (2016).

do conceito é a sua autocorreção” (Adorno 2009: 276).<sup>8</sup> Isso se dá, portanto, não como um subterfúgio injetado de fora à dialética, mas como consequência de levar até o fim os seus pressupostos, pois se a dialética visa à identidade, essa identificação espera alcançar, através da consciência, aquilo que a consciência não é, então “a dialética significa objetivamente quebrar a compulsão à identidade por meio da energia acumulada nessa compulsão, coagulada em suas objetivações” (id.: 136). Nesse sentido, na dialética negativa não há identidade fechada porque a própria identidade enquanto síntese não é o fechamento da consciência em si mesma, não é sua resolução última no Espírito. É antes determinação do outro que só pode se dar por meio desse outro. Na dialética negativa adorniana, não há síntese sem a permanência radical do diverso de si – isto é, do Outro ou, como diria Adorno, do objeto – no interior de si – isto é, do Espírito/Sujeito, que assim não pode se fechar em si mesmo –, de modo que a própria identidade – seja de si ou de um outro – só pode ganhar esse nome se, em certa medida, implodir a si mesma, sendo também um outro. Ainda que a dialética hegeliana possua essa mesma característica enquanto projeto, ela pecaria, para Adorno, na execução, permitindo sobressair o sujeito sobre o objeto. O que Adorno quer ressaltar é que essa sobreposição não é verdadeira, pois há sempre uma opacidade do objeto no interior do sujeito que implica, na verdade, num “primado do objeto”,<sup>9</sup> algo que não

---

<sup>8</sup> Ou ainda: “aquilo que é caracterizado formalmente como síntese em tais meditações mantém-se fiel à negação, na medida em que deve ser salvo aí aquilo que sucumbiu ao movimento do conceito respectivamente precedente” (Adorno 2009: 136).

<sup>9</sup> Primado do objeto que conduziria a dialética à expressão do não-idêntico, já que este estaria terminologicamente definido sob a concepção de “objeto” (Adorno 2009: 165).

se permite assimilar completamente pelo sujeito, algo que este não pode tornar idêntico a si.

Daí a afirmação de que, se a verdade é, na dialética, devir, isso significaria que a identidade visada não é nunca idêntica a si mesma.<sup>10</sup> Esse devir não marca apenas um processo em direção ao futuro, mas também um em direção ao passado, pois a síntese é a determinação da diferença que, se verdadeiramente determinada, deve permanecer diferente, isto é, conservar o não-idêntico. Portanto, a unidade que a síntese produz é, para Adorno, um processo que contém no interior de sua forma bem acabada aquilo que fora esquecido por ela, mas que também nela encontra seu direito à afirmação, mesmo que de forma negativa. Em suma, para Adorno, não se pode dizer o que algo é sem trazer com ele aquilo que o tornou o que é e, por isso, faz parte dele sem, contudo, ser idêntico a ele. A reconciliação, neste registro, ganha também novos contornos, pois “a disposição reconciliada não anexaria o estranho a um imperialismo filosófico, mas encontraria sua felicidade no fato de o estranho e o diverso permanecerem na proximidade concedida [*in der gewährten Nähe*], para além do heterogêneo e do próprio” (Adorno 2009: 164, trad. mod.).

Reconciliação é, assim, elaboração do passado, seja da história ou da consciência, de modo a abrir o presente a uma nova configuração da vida. Isso ajuda a entender porque, para Adorno (2006: 190), “toda reificação é um esquecimento”, de modo que a crítica e a transformação da realidade passariam, necessariamente, pela rememoração do esquecido, tanto no sujeito quanto

<sup>10</sup> Por exemplo em: Safatle (2019).

no objeto, fazendo emergir do interior dessas figuras reificadas a história que nelas está inscrita, mas encoberta pela identidade. O poder desse retorno do esquecido tem por objetivo o rompimento do encanto da identidade, o que lhe confere, em Adorno, um estatuto político, como se pode notar em afirmações como:

O caráter de fetiche da mercadoria não é um simples véu, e sim um imperativo. O trabalho coagulado, em que se pode notar que é um trabalho de seres humanos, é descartado com desgosto. Seu odor humano revela que o valor é uma relação entre sujeitos, longe de ser uma qualidade inerente às coisas, tal como é afirmado. A propriedade, sob cuja categoria a sociedade civil subsume também suas mercadorias espirituais, não é absoluta. Quando isso se torna evidente é como se o mais sagrado tivesse sido profanado (Adorno 2013: 220).

Resistir ao princípio de identidade não representa, portanto, um mero exercício contemplativo, mas o engajamento contra o sofrimento imanente à recusa em encobri-lo sob uma aparente pacificação.

## **Uma práxis?**

Não deixam de causar estranheza frases de Adorno como: “pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis” (Adorno 1995b: 205), pois Marx, cujo conceito de práxis enquanto transformação da realidade norteia a concepção adorniana, já alertara para o caráter inócuo do procedimento idealista de crítica e transformação da realidade ancoradas meramente no pensamento. De modo que:

Para supra-sumir o pensamento da propriedade privada basta, de todo, o comunismo pensado. Para supra-sumir a propriedade privada efetiva é preciso uma ação comunista efetiva. A história produzi-la-á e aquele movimento que nós, em pensamento, já sabemos ser um movimento supra-sumindo a si próprio, sofrerá na efetividade um progresso muito áspero e extenso (Marx 2008: 145-6).

Isso implica em dizer que tais problemas teóricos só são superáveis na prática e que tomá-los como problemas teóricos teria sido o passo em falso da filosofia que, por isso, não estaria à altura de sua tarefa: transformar o mundo.<sup>11</sup> Diante disso, como sustentar uma teoria enquanto práxis? A resposta a isso já, em partes, antecipamos: o mundo a ser transformado já não é o mesmo. Isso significa que, se em Marx o potencial de insurgência da dialética contra aquilo que está estabelecido encontraria na figura do proletariado a sua encarnação, em Adorno, sob o diagnóstico do mundo administrado, esse sujeito da revolução fora maximamente integrado, destituído da possibilidade de se reconhecer, a partir das contradições sociais – agora encobertas sob o véu da identidade –, como agente de transformação. Se era possível, em Hegel e mesmo em Marx, ver uma razão na história, que parecia deixar aberto o caminho para um mundo melhor, em Adorno, diante das catástrofes do século XX, regidas por uma lógica de dominação traduzida teoricamente por ele como a violência da imposição da identidade, “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica”

---

<sup>11</sup> Daí a famosa tese 11 contra Feuerbach: “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx 2007: 535).

(Adorno 2009: 266). É por isso que, se a práxis transformadora radical pudera ser definida por Marx como “a coincidência da transformação das circunstâncias e da atividade humana ou autotransformação” (Marx 2007: 534), Adorno quer chamar a atenção para o fato de que nessa “coincidência” a teoria não pode deixar de ocupar um momento imprescindível, que fora esquecido, especialmente naquilo que se convencionou chamar de socialismo real do Leste, no qual “a exigência da unidade entre práxis e teoria rebaixou irresistivelmente a teoria até torná-la uma serva; ela alijou da teoria aquilo que ela teria podido realizar nessa unidade. O visto prático que se requisita de toda teoria transformou-se em carimbo de censura” (Adorno 2009: 125).

O papel da teoria não seria meramente aquele de planejar e direcionar a práxis, mas seria já uma forma de práxis porque não se trata apenas de pôr em prática as concepções emancipatórias do idealismo, como se elas não tivessem se realizado simplesmente por serem contemplativas – enquanto uma transição para a prática as corrigiria ao realizá-las –, mas de pôr em questão se esses mesmos ideais não precisariam ser repensados em sua estrutura teórica fundamental. Em certa medida, o que Adorno quer ressaltar é que o âmbito da teoria, ao ser subordinado à prática, faz romper os laços dialéticos que conferiam a esta a sua potência de transformação e que a consequência disso é justamente uma vida regida por um princípio de identidade impenetrável (Adorno 1995a), pois tornada cega quanto ao seu outro, o diverso ou, ainda, o novo, passa a ter como medida apenas ela mesma, enquanto uma práxis vazia de conceito, sujeita a

um uso instrumental. Por isso, “é de interesse da própria prática que a teoria reconquiste sua autonomia” (Adorno 2009: 125). Se o pensamento não deve ser pragmaticamente subordinado à práxis, é porque o impulso contra a aceitação das possibilidades dadas, o impulso capaz de recusar o mundo em sua forma atual, depende desse momento de liberdade do pensamento: “aquele que pensa, opõe resistência” (Adorno 1995a: 208), isto é, resiste a limitar a prática sob diretrizes preestabelecidas. É por isso que a diferença entre teoria e prática deve se manter enquanto tensão, enquanto não inteiramente o mesmo, nem totalmente distinto; do contrário a práxis seria traída em sua intenção, já que não serviria de instância transformadora num mundo cujo princípio de identidade induz a uma ordem inquebrável, que seria meramente confirmada com a diluição da teoria no interior da práxis. “A práxis é a fonte de onde a teoria extrai suas forças, mas não é recomendada por esta” (Adorno 1995a: 229). É o pensamento que encontra, numa “ação teórica”, aquilo que na realidade se mantém latente, possível, e que, por isso, já aponta para além da situação atual:

Mesmo o pensamento que se opõe à realidade ao sustentar a possibilidade sempre derrotada, só o faz na medida em que compreende a possibilidade sob o ponto de vista de sua realização, como possibilidade da realidade, algo em direção a qual a própria realidade, mesmo que fracassa, estende seus tentáculos, e não como um ‘teria sido belo’, cujo tom aponta antecipadamente ao fracasso (Adorno 2013: 171).

Nesse sentido, se a teoria e a prática são instâncias que se constroem mutuamente, alterando a compreensão de si a partir

da outra, então a necessidade de rever a teoria que guia a práxis não é uma arbitrariedade, nem um salto para o interior da abstração; antes é uma necessidade objetiva imposta pela vida concreta no mundo administrado. Essa ação de rompimento, para Adorno, dá-se através da teoria, pois a relação entre teoria e prática “não é decidida de uma vez por todas, mas se altera historicamente” (Adorno 2009: 125), e no interior de um mundo administrado é a teoria que aponta para o fato de que a gestão social não é total.

### **Dialética negativa enquanto práxis expressiva**

Se o caráter prático da teoria é a abertura a uma práxis possível, ainda não dada, a própria linguagem, o modo de dizer, deve ser elemento de reflexão, pois lugar de construção da experiência no interior da qual espera-se fazer surgir a nova figura de sujeito da práxis. Daí a necessidade de “dizer o que não se deixa dizer” ser o problema em torno do qual girará a teoria da expressão de Adorno, já que falar sobre o que não parece possível de se falar – ou, mais ainda, expressar o impossível, como diria Safatle (2019) – é a tarefa filosófica por excelência, para o autor. Poderíamos ainda colocar em outros termos: transformar a si mesmo – ser diverso de si, portanto –, não ocorre simplesmente porque se transformou o mundo em que se vive, ainda que disso dependa; por seu turno, transformar o mundo, torná-lo diverso do que é, não se dá apenas pela transformação de si, ainda que dela igualmente dependa. Daí a necessidade da práxis marxiana retornar em Adorno: não se transforma o objeto sem transformar tam-

bém o sujeito, não se muda o mundo se o sujeito for o mesmo que o reproduz em sua forma atual.

Assim, insistir no negativo da experiência seria tornar sempre presentes o sujeito e o objeto impossíveis na configuração atual da experiência. Não como elementos perdidos ou imaginários, mas como aquilo que, apesar de estar potencialmente presente na experiência, foge à sua definição por conta de sua essência de indeterminação no interior das figuras atuais de humano e de sociedade. Se o pensamento deve ir para além de seus limites, pensar o impensável, é porque “a filosofia lida com o que não tem seu lugar em uma ordem previamente dada pelos pensamentos e objetos [...]. Ela lida com aquilo que não pode simplesmente utilizar esta ordem como um sistema de coordenadas e ser nela reproduzido” (Adorno 2013: 189). Se, como vimos, a dialética negativa abdica da identidade enquanto momento afirmativo, mas mantém o rigor da determinação, a expressão nada mais é do que a forma que essa intenção adquire na linguagem, pois não se trata da liberdade em elucubrar sobre outra realidade possível, mas de uma elaboração linguística na qual o conteúdo objetivo/social apresentado não está subordinado à identidade que a lógica impõe. Ao pensamento, “o que se torna urgente é o que ele não alcança” (Adorno 2009: 15), de modo que o momento expressivo da teoria significa o reconhecimento de que, “para ser conhecido, o interior que o conhecimento abraça na expressão sempre carece também de algo que lhe seja exterior” (id.: 53), de modo que “a linguagem não se torna instância da verdade senão na consciência da não-identidade da expressão com aquilo que é visado” (id.: 141).

Sendo um conceito eminentemente estético, a expressão é a forma de dizer algo que não está condicionada à sua definição conceitual, que tende à univocidade, e é capaz, assim, de construir a imagem daquilo que ainda não se realizou, mas que pode surgir como força disruptiva porque a sua possibilidade está inscrita na realidade, não como imediatamente dada, mas como aquilo que pode ser interpretado por uma dialética negativa. Se objetivamente a volta do negado se dá no interior de uma elaboração do passado sócio-histórico – algo como “escovar a história a contrapelo”, como diria Benjamin –, fazendo emergir na ordem racional do mundo as irracionalidades que fazem parte de seus momentos de construção, no âmbito do sujeito aquelas irracionalidades que nele ficaram proscritos, que lhe são não-idênticos, dizem respeito à dimensão corporal, sensível, psíquico-pulsional ou, simplesmente, objetiva – daí Adorno dizer que o sujeito possui um “núcleo do objeto” –, que o autor reúne sob o nome de *mímesis*. A *mímesis* é a inscrição no interior do sujeito da possibilidade de que ele seja mais do que suas autolimitações impõem, isto é, que ele não precise se ater à figura atual de si mesmo, podendo ser um outro e agir de outra forma. Isso porque a *mímesis* representa essa dimensão pré-conceitual, não lógica, da relação do sujeito com a natureza, com outros e consigo mesmo,<sup>12</sup> dimensão que fora perdida no processo de abstração do conceito dos objetos, inclusive do conceito de sujeito e de humano, mas que está na base desse processo e guarda um modo

---

<sup>12</sup> Sem a qual, no entanto, a razão não seria racional: “na alma do animal já estão plantados os diferentes sentimentos e necessidades do homem e, inclusive, os elementos do espírito, sem o apoio que só a razão organizadora confere” (Adorno e Horkheimer 2006: 203).

de relação não violenta do sujeito com seus outros. Como diz Safatle, nesse tipo de elaboração, o que está em jogo é que:

estamos a assistir uma mutação do significado do termo “humano”, no qual ele perde seu caráter excludente (humano como o que se diferencia do animal, como o que se diferencia do natural, da coisa, entre outros) e descreve um campo de mútua implicação, de contínuo metabolismo entre o humano e o que, até então, estava aquém do humano (Safatle 2019: 136).<sup>13</sup>

Nesse sentido, o sujeito visado por Adorno é aquele que se deixa penetrar por experiências materiais que desestabilizam sua capacidade esquematizadora e hierárquica da experiência. Isso é importante porque, se os processos de integração social escamoteiam a experiência dos antagonismos, da luta de classes e do sofrimento, impedindo-os de encarnar numa figura social, como o proletariado, o indivíduo guarda as marcas dessa violência, que podem saltar como impulsos à práxis com a emergência de novos sujeitos. É no encontro do sujeito com o seu elemento mimético, corporal, que se encontra o impulso para a sua liberdade de negar as figuras atuais do Eu e da sociedade. Assim, a possibilidade de práxis revolucionária, em Adorno, não tem a ver

---

<sup>13</sup> Adorno disse aos fundadores da União Humanista, que o convidaram a ser membro, que “se o clube se chamasse União inumana, talvez eu estivesse pronto a entrar, mas não posso me associar a um que se autoproclama ‘humanista’” (Adorno *apud* Safatle 2012: 217). O que não é estranho a alguém que diz coisas como: “As questões morais são colocadas de maneira vinculadora, não em uma paródia repulsiva, na repressão sexual, mas em sentenças tais como: não se deve torturar; não deve haver campos de concentração, por mais que na África e na Ásia tudo isso continue a existir e seja recalçado apenas [*nur verdrängt wird*] porque a humanidade civilizadora é como sempre desumana em relação àqueles que são estigmatizados por ela de maneira ignominiosa como não-civilizados” (Adorno 2009: 238).

com a prescrição do que fazer, mas com a emergência de sujeitos da práxis.

A dialética, em Adorno, encarna a liberdade ao fazer perceber quão infiltrado está aquilo que é estranho e rechaçado no seu oposto, de modo a torná-lo realizável, mesmo que ainda não realizado. Essa é a astúcia da negação determinada entendida como insistência naquilo que parecia ter sido negado, mas que se encontra entranhado no seu momento de superação e “nisso se sugere exatamente aquele tipo de astúcia, algo como uma grandiosa artimanha camponesa, por tanto tempo ensinada, de se esconder sob os poderosos e se apoiar em suas necessidades até que se possa tomar deles o poder” (Adorno 2013: 121). Essa artimanha é a visada da expressão: o sujeito só pode ser a partir da alteridade (inconsciente, corpo, sensibilidade), a História só pode ser a reelaboração do passado, e a política só pode ser a práxis de incorporação de um indeterminado.

### **Paulo Arantes: também uma dialética negativa?**

Se uma dialética materialista digna do nome está comprometida com seu tempo, não poderíamos comparar a dialética de Paulo Arantes com a de Adorno sem fazer essa ressalva: a dialética negativa em operação nos dois – e aqui já adiantamos a afirmação de que há uma dialética negativa, comparável à de Adorno, em operação em Paulo Arantes – não é a mesma. Elas não têm como visada o mesmo objeto (a mesma sociedade), nem partem do mesmo lugar de análise. Mas o que restaria, então, como elemento comum? O método? Sim e não. Por certo,

nenhum dos autores esconde as origens, diálogos, tensões e oposições com relação à dialética hegeliana.<sup>14</sup> Mas se isso, certamente, não aproxima ninguém a princípio, a maneira de subverter a dialética hegeliana, livrando-se de seu momento limitador afirmativo para torná-la uma força de disrupção do Novo,<sup>15</sup> parece ser uma marca comum aos autores. Claro, cada qual a seu modo, ao ponto de ser arriscada a comparação, inclusive pelo fato de o próprio Arantes buscar uma distância segura de Adorno.<sup>16</sup> Mas se é possível concluir que a dialética negativa é – tal como a definimos até aqui a partir de Adorno – uma *práxis expressiva* para a qual interessa ressaltar aquilo que na experiência está dado de maneira negativa e que, por isso, pode reinscrever essa experiência numa possibilidade diversa, então é possível dizer que a dialética operando em Paulo Arantes é também uma dialética negativa.

Afirmemos, a título de caracterização inicial, que vale para Arantes o que ele descreveu como a grande dor de cabeça da esquerda hegeliana: “isolar o Método, este sim revolucionário, do Sistema conservador” (Arantes 1993: 161). Interessa ao autor o momento subversivo da dialética, sua capacidade de destruição –

---

<sup>14</sup> Bastaria para exemplificar: Adorno (2009) ou Adorno (2013) e Arantes (1996) ou Arantes (1981).

<sup>15</sup> “Novo” no sentido materialista de transformação radical, tal como Adorno descreve na teoria estética: “A relação com o Novo tem o seu modelo na criança que busca no piano um acorde jamais ouvido, intacto. Mas o acorde existia já desde sempre, as possibilidades de combinação são limitadas; na verdade, já tudo se encontra no teclado. O Novo é o desejo pelo Novo, nunca ele próprio. O que se experimenta como utopia permanece algo de negativo contra o que existe, embora lhe continue a pertencer” (Adorno 2008: 57, trad. mod.).

<sup>16</sup> Ver, por exemplo: Arantes (2004: 283) e Arantes (1996: 259). Ou, ainda, a respeito: Fausto (1997).

negação – mais radical da experiência da realidade atual, sem que isso implique numa negação abstrata (nihilismo absoluto) sobre suas possibilidades de transformação. Como se espera apresentar à frente, parece interessar a Arantes compor linguisticamente a *expressão* capaz de captar a mais profunda contradição entre os elementos político-culturais em tensão na experiência da sociedade, forçando-os a apontar para a sua configuração de implosão, do interior da qual o diverso ainda pode despontar como possibilidade. Nesse sentido, a dialética negativa em Arantes, assim como em Adorno, não subordina a negação dialética ao seu momento superior positivo, nem a entrega a uma totalização indiscriminada. Como diz Bento Prado Jr., trata-se de “uma dialética puramente negativa, que não dissolve o mundo à maneira romântica, mas que se institui como cultura e política de oposição e resistência” (Prado Jr. 1996: 15). Já vimos em Adorno um processo análogo de instituição do mundo enquanto resistência, ao que nomeamos *práxis expressiva*. E antes que se objete que isso não significa apontar para um outro possível, é preciso lembrar que política de resistência não implica, necessariamente, em resignação. Talvez a marca maior de uma dialética negativa seja, como diz Adorno – e isso pode ser estendido a Paulo Arantes –, que se “o poder do existente erige as fachadas contra as quais se debate a consciência”, ela “deve ousar atravessá-las”, a partir daquilo “que não deixa sua lei ser prescrita pelos fatos dados” e, por isso, “transcende-os [...]”. Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade” (Adorno 2009: 24).

Dito isso, podemos nos perguntar: que tipo de dialética afinal se encontra em Arantes?

Num texto sobre a caracterização da dialética por Gérard Lebrun, Arantes nos lembra que o francês reduzira a dialética à seguinte concepção:

Numa palavra, erradicando-lhe todo e qualquer resíduo afirmativo, Lebrun reduzia o hegelianismo ao que lhe parecia ser o essencial, à Dialética, e esta, a uma espécie de revolução discursiva sem precedentes (ou melhor, havia um e logo saberemos qual é), uma “máquina de linguagem” especializada em pulverizar as categorias petrificadas, as fixações arcaicas do pensamento dito “representativo”, encarnado no caso pelo famigerado (depois do Idealismo Alemão) Entendimento. Comprimidas por tal engrenagem, as significações correntes se punham a flutuar para finalmente confessar que no fundo não eram nada mesmo, a não ser um ninho de contradições cujo resultado se desmanchava no ar. Não havia doutrina portanto, nada a ensinar ou informar. A Dialética, no final das contas, nada mais era do que uma maneira de falar (Arantes 1993: 155).

À primeira vista pode parecer pouco a definição da dialética como mera forma de falar, mas, ainda que Lebrun tivesse realmente a intenção de reduzi-la, Arantes nos mostra (não negando imediatamente, mas compondo *uma maneira de falar* que leva tal afirmação ao limite – como um bom dialético, diga-se de passagem – até que ela afirme o oposto do que parecia afirmar) que uma simples maneira de falar nunca é tão simples assim. Em resumo: se a dialética possui tal “natureza discursiva”, ela está liberada da necessidade – e quando se fala desse tipo de necessidade, fala-se também em metafísica – de falar sobre as

coisas, isto é, das coisas como são – em sentido estático –, podendo, assim, falar das coisas também como elas deixam de ser e se transformam ou, ainda, do seu vir-a-ser. Isso significa que a dialética só funciona quando procede decompondo as essências.<sup>17</sup> Em outras palavras: a dialética como mera maneira de falar é, por essência – se é que se pode atribuir tal coisa à dialética –, uma ferramenta (método) *expressiva* de descrição de transformações, mesmo daquelas que ainda não ocorreram. Enfim, a dialética negativa de Arantes é a forma de compor sínteses da realidade que trazem no interior de si o diverso, não como necessidade, mas como momento contingencial possível. Nesse sentido, a negação da negação, ou a negação determinada, não é abandonada em Arantes, mas também não é apenas um dos lados da moeda que tem como outra face um necessário momento instaurador positivo. Ela ocupa aqui, como em Adorno, lugar central como motor de pulverização das figuras autárquicas da experiência da realidade.

Se a dialética, em Paulo Arantes, é uma forma de falar das coisas que as subverte, “é bom não esquecer que Engels viu na heresia plebeia de Thomas Münzer a instauração imediata do Reino de Deus. Sobretudo o comunismo de um precursor, dissimulado por uma fraseologia profética” (Arantes 2004: 140). E ainda que tenha sido necessário esperar pela formação de uma “atmosfera anticapitalista da Grande Recusa característica do expressionismo alemão, como foi o caso de um Ernst Bloch, para que o espírito utópico daquilo que parecia mera ‘fraseologia’

---

<sup>17</sup> Quanto a isso vale lembrar de uma das definições da dialética negativa por Adorno: “lógica da decomposição” (Adorno 2009: 339).

fosse tomado ao pé da letra”, isso significa que essa maneira de falar das coisas é sempre mais do que meramente sua enunciação, é a subversão das coisas para que elas digam o que ainda não são. Isso não é pouca coisa “se afinal estamos interessados em vislumbrar uma política para a esquerda no século XXI”, bem como se temos em vista a “reconstrução de uma Teoria Crítica à altura da atual reconfiguração do capitalismo global”, objetivos para os quais “será do maior interesse não perder de vista essa primeira manifestação do acento utópico, sem o qual o esforço de emancipação ficaria privado de sentido” (id.: 141). Mas se a negação determinada é, assim como em Adorno, a produção de um outro possível ainda não dado, que pode surgir da realidade contraditória quando esta é organizada a partir da negação, ainda há uma diferença fundamental.

## **Do centro à periferia: uma dialética sem adornos**

Se a dialética adorniana diferia daquelas de Hegel e de Marx porque a sociedade a ser transformada não era a mesma, aqui, em Paulo Arantes, as coisas não são diferentes. Já em *Sentimento da dialética* encontramos pistas dos objetos de análise e pontos de partida de Arantes que podem nos ajudar a compreender sua dialética negativa. O autor começa expondo a tese descrita como lugar comum<sup>18</sup> de que, ao menos desde a república, haveria uma dualidade da experiência social brasileira que gera-

---

<sup>18</sup> Podemos tomar como exemplo, assim como o faz Arantes por intermédio de Antônio Cândido, *Raízes do Brasil* (Holanda 1995), em que o autor ressalta uma dualidade na formação do povo brasileiro.

ria “dois Brasis” – do atraso e do progresso, da desordem e da ordem, da infração e da norma –, mas que, aparentemente, isso poderia ser superado, deixando o atraso para trás, a partir do ajustamento à ordem da cultura capitalista global – leia-se: europeia. Nesse sentido, o Brasil seria atrasado porque não completou sua transição para o mundo civilizado, especialmente com relação a seus valores políticos e morais, derivados de uma organização racional. Mas, segundo Arantes ainda no mesmo livro, o que se descobre ao se analisar essa mesma ordem social na maneira como está inscrita nas produções literárias nacionais, notadamente Machado de Assis, é que, na verdade – e isso é apresentado como uma descoberta de Roberto Schwarz –,<sup>19</sup> haveria aí não uma simples dualidade, *mas uma unidade contraditória*, na qual operaria uma dialética que não apresenta possibilidade de superação efetiva, mas apenas aparente, em que as coisas mudam para permanecer sempre as mesmas.

O que apareceria como uma excecência brasileira – solucionável com a inclusão do Brasil no sistema capitalista global –, seria na verdade o resultante do sistema mundial, que produz o atraso irreconciliável na periferia do capitalismo como impulsor da modernidade da metrópole. A aparente dualidade seria, então, necessariamente produzida pela forma social-econômica europeia que, no entanto, se apresentava como a unidade fim do

---

<sup>19</sup> De acordo com o próprio Schwarz: “Vocês notem que só porque estava lidando com Machado é que pude entrar por essa seara. A passividade do Brasil diante dos padrões gerais da ordem burguesa é grande, até hoje. Até segunda ordem, o Brasil não é a medida da ordem burguesa, o Brasil é um efeito dela. Então vem um grande autor e diz: ‘Bem, vamos desenvolver uma escrita em que um âmbito se reflita no outro e fica para o leitor a tarefa de situar-se e de dizer quem está certo – provavelmente nenhum dos dois’ (Schwarz 2008: 153).

capitalismo global. “Assim, uma dialética sem síntese articulava os ‘dois Brasis’” (Arantes 1992: 93), ao que, diz Arantes, poderíamos chamar de uma dialética negativa, no sentido de nunca alcançar uma positividade, uma resolução. Certamente, uma dialética negativa que nada tem a ver com aquela que se está, aqui, tentando caracterizar. Segundo o autor (Arantes 2004: 283), o termo foi utilizado por falta de outro e está mais próximo de Hegel do que de Adorno e, o mais importante, não caracteriza sua própria dialética. O termo indica a peculiaridade do sistema capitalista global de prometer sempre uma síntese de suas contradições como estando prestes a acontecer, enquanto seu funcionamento como sistema global depende, justamente, desse girar em falso de uma dialética eternamente inconclusa.

Na perspectiva de Arantes (2004: 279), Roberto Schwarz inaugurava aí uma “original *Ideologiekritik*”, e talvez seguir essa pista nos ajude a entender a dialética negativa em operação em Paulo Arantes. A descoberta de Schwarz já não poderia ser pensada sob os moldes da crítica da ideologia marxiana, pois já não se trataria de cobrar a realização material das ideias emancipatórias que a civilização ocidental conseguiu produzir, como se essas ideias só fossem falsas enquanto se apresentassem, contra a experiência material, como já realizadas. Esse tipo de crítica à ideologia, a de Marx, teria como função revelar a realidade como estando aquém da ideia, que só é perniciososa enquanto permanece uma promessa não cumprida. Se fosse essa a crítica à ideologia a que Paulo Arantes se refere como sendo “original”, não passaria de uma reedição da dialética entendida como movimento de resolução positiva de contradições. Não se trata, então,

de uma dialética como “crítica imanente”, pois “nossa dualidade colonial-burguesa sendo ela mesma um desenvolvimento moderno do atraso”, fazia com que não estivéssemos “para o progresso como a aberração para a norma, o desvio para o avanço uniforme, pelo contrário, como a atualidade mundial expunha seus segredos na periferia do capital, que era resíduo mas parte integrante de uma evolução de conjunto” (Arantes 1992: 96).

Isso significa que Paulo Arantes descobriu, através da interpretação de Roberto Schwarz, que aquilo que parecia atraso perante a civilização europeia era a realização do sistema global, era justamente a efetivação do princípio ordenador de seu projeto, de modo que nem a sociedade brasileira era atrasada, nem a sociedade europeia era emancipatória, antes as duas seriam os pares dialéticos da realização dos ideais capitalistas em sua expressão mais bem acabada. Nas suas palavras:

Para Roberto, a razão pela qual a crítica à ideologia funcionara até então coerentemente na Europa liberal mas não no Brasil não estava no fato de que a experiência periférica da coexistência sistêmica de capitalismo e escravidão falseava a própria vigência dos padrões civilizatórios da idade liberal burguesa. [...] Dessa forma, não era porque éramos atrasados, coloniais, escravistas etc. que estropiávamos a universalidade do programa liberal burguês. É porque ele já estava contaminado desde a raiz, isto é, a nossa experiência demonstrava o formalismo da civilização liberal capitalista, mostrava que ela podia conviver com não importa qual tipo de barbaridade, como a escravidão, por exemplo. O caráter formal, ou seja, a equivalência generalizada e a abstração, fez com que essa civilização pudesse conviver com todos os tipos de “retrocessos” que, na verdade, nos tor-

navam seus contemporâneos. De modo que o motor da crítica clássica da ideologia já estava começando a falhar e foi, pouco adiante, desmoronar com o nazismo (Arantes 2004: 287–288).

Interessante notar que a ideia de que a semente do nazismo já se encontra plantada no solo civilizacional sobre o qual florescem mesmo os seus ideais emancipatórios já está em Adorno, tese principal da *Dialética do esclarecimento*. Mas acontece que isso não faz Adorno abandonar completamente esses ideais, basta lembrar que, diante de suas críticas a esse processo civilizacional, cujos frutos são, entre outros, a razão instrumental e o sujeito limitados sob a lógica autorreferencial irrefletida, Adorno propõe não menos, mas mais razão e mais sujeito. É verdade que isso significa, em Adorno, incluir o que não é racional e o que não é sujeito, mas de certa forma, seus ideais permanecem. Diante disso, o que é novo na releitura de Paulo Arantes desse processo civilizatório, feita a partir do ponto de vista periférico de um país como o Brasil, é que já não faz sentido criticar a civilização ocidental do século XX a partir dela mesma. Isto é, ela já não pode mais dar sua própria medida crítica, pois já não faz sentido cobrar a realização de suas promessas, como se os ideais emancipatórios pudessem ser salvos a despeito de como se realizaram. O que resulta desse mútuo rebaixamento entre metrópole e periferia é que a metrópole já não pode mais ser sustentada, pelo menos não sem grande dose de cinismo, como exemplo de realização desses ideais emancipatórios, de modo que a periferia perde o horizonte – nunca superável, é claro – que dava a medida da sua distância em relação à emancipação.

Não se trata de dizer que a crítica à ideologia no “centro” pressupunha uma emancipação já realizada – caso contrário sequer faria sentido falar em crítica no sentido marxiano, que traz consigo a necessária transformação da realidade –, mas que, em certa medida, o parâmetro da crítica são os ideais e valores não contestados por ela mesma. No entanto, a partir da periferia, descobre-se que esses ideais não são falsos porque mal realizados, mas porque carregam consigo a sua falsa realização. A periferia é capaz de mostrar que o motivo de sua dualidade – progresso e regresso convivendo numa contradição sem solução aparente – não decorre de sua desvantagem na corrida do progresso, não se dá porque está atrasada em relação ao centro,<sup>20</sup> antes essa dualidade já havia sido importada com o modelo central de emancipação.

Com isso, Schwarz não apenas apresentaria a dualidade (metrópole/periferia) como uma dualidade interna à reprodução do Capitalismo mundial – reproduzindo de certa forma o argumento da Teoria da Dependência –,<sup>21</sup> mas também mostraria que essa mesma dualidade reproduzida no âmbito nacional não é uma de nossas “jabuticabas”, antes seria o necessário resultado do avanço do capitalismo mundial, cuja consequência – muito bem explorada, como veremos, por Arantes como caminho da crítica – é uma nova chave de leitura do movimento total do capitalismo aberta pela ótica de uma dialética negativa moldada na periferia. A unidade contraditória necessariamente insolúvel

---

<sup>20</sup> Aliás, pelo contrário, a periferia passa a ser vanguarda mundial, importando à metrópole suas técnicas de organização social. Cf., por exemplo, *A fratura brasileira do mundo* (Arantes 2004: 25-77).

<sup>21</sup> Filiação parcial admitida pelo próprio autor (cf. Schwarz 2008).

–ou seja, uma dialética negativa que impossibilita a redenção – da norma e da infração é resultado da lógica mesma de expansão do Capital, que engendra tudo sob tal contradição, rebaixando as expectativas emancipatórias inclusive na metrópole.

Essa abertura à crítica do capitalismo global feita a partir de sua periferia parece tomar conta do procedimento de Paulo Arantes desde então. Em *O novo tempo do mundo* (2014) temos uma obra de grande fôlego que revela o movimento histórico da impossibilidade da emancipação da sociedade ocidental. Talvez nesse livro se encontrem as mais evidentes enunciações da dialética negativa que se tentou caracterizar até aqui como sendo de Arantes, aquela impulsionada por uma “original crítica à ideologia.” Segundo a tese principal de *O novo tempo do mundo*, apesar das cada vez mais aceleradas transformações do capitalismo no decorrer da história, o mundo atual seria aquele de um colapso do tempo histórico, aquele da experiência de um “tempo morto”, isso porque no nosso tempo ocorre o que ele descreve como uma sobreposição entre o nosso espaço de experiência e o nosso horizonte de expectativas. Em outras palavras, o nosso tempo é o de uma drástica diminuição da distância entre o que podemos experimentar no mundo e o que podemos esperar dele, de modo que a experiência social não parece mais capaz de apontar para a sua transformação, pois o que podemos esperar do mundo é, praticamente, aquilo que ele já é – vale notar o caráter afirmativo de sistema dessa sociedade, que muito se assemelha, na sua essência de imobilismo em movimento, à sociedade administrada da qual fala Adorno. Bem, se não há transformação no horizonte, o

futuro é agora. E, então, na verdade, não há futuro, pois “o que há de específico na dinâmica temporal do capitalismo” é que:

não obstante se tratar de uma temporalidade direcional, este movimento ascensional não conduz a um futuro qualitativamente diferente, quer dizer, embora reais e exponencialmente aceleradas, as transformações orientadas para o futuro, na condição de armadura abstrata de todo o processo, na verdade reforçam a necessidade do presente; como se trata de uma compulsão estrutural, a de empurrar o presente pra frente, essa forma de dominação através da dinâmica temporal que vem a ser o capitalismo tende paradoxalmente a se tornar cada vez mais “presentista” (Arantes 2014: 72).

Não se trata, no entanto, de um catastrofismo do fim dos tempos, mas de ressaltar que a maneira como se pensava o mundo e sua transformação já não encontra tempo para a sua fermentação. No entanto, nesse ambiente extremamente claustrofóbico, Arantes ressalta ainda certas “zonas de espera”, uma “experiência negativa de espera” (Arantes 2014: 162), especialmente daqueles que têm suas expectativas mais fortemente reprimidas, por exemplo, através da disciplina dos corpos e do tempo de trabalho. Como diz Menegat (2014: 21) ao prefaciar esta obra de Arantes, “essa espera contrária à continuidade assume o sentido de uma pragmática em que a ação é o espaço de invenção do novo. Cabe justamente a uma ‘cultura de oposição e resistência’ preservar essa possibilidade”. Trata-se de uma espera sem horizonte, ou ainda, uma espera que não tem nada a esperar. Mas é esse lugar que talvez guarde algo do silêncio que precede toda explosão, talvez contenha algo das reservas de insurgência – que se não existissem, sequer faria sentido, como

insiste o autor, serem sempre antecipadas por políticas de contrainsurgência.<sup>22</sup> Nesse sentido, se Arantes parece pôr em funcionamento uma dialética negativa de pulverização das esperanças perdidas, que já não podem ser conservadas nem mesmo como promessas, ele não abre mão da possibilidade igualmente inerente à dialética de apontar para a expressão do Novo, seguindo assim a brilhante explicação dada por ele mesmo sobre a definição da dialética, certa vez dada por Hegel, como “espírito de contradição organizado”: significa “organizar o niilismo” (Arantes 1996: 241).<sup>23</sup>

Trata-se, então, de um lugar que talvez seja depositário de energias de transformação justamente porque é onde as expectativas são comprimidas ao máximo e, por isso, aí talvez estejam represadas as possibilidades de um mundo ainda indeterminado, pois “sempre será oportuno lembrar a circunstância de que, historicamente, toda experiência limiar é indutora de processos de subjetivação”, tal como “na gênese subterrânea, nas zonas de espera na nascente sociedade industrial, de uma outra conduta de difícil ‘governo’, a vida operária” (Arantes 2014: 198). O que Paulo Arantes parece querer dizer é que experiências limiares podem apontar para o que está para além dos limites, isto é, para

---

<sup>22</sup> Ver *Depois de junho a paz será total* (In: Arantes 2014).

<sup>23</sup> Quanto a isso, vale lembrar novamente Marildo Menegat, que afirma haver uma dialética negativa de outra modalidade em Arantes, uma que “não opera como uma crítica imanente, mas pelo esforço de formação de um campo de contradição organizado. Como crítica transcendente, ela é a espera de outra hipótese (como a comunista, por exemplo) de organização das relações sociais. Não se trata de corrigir o andamento da modernidade nem de resolver a contradição numa síntese superior, mas de reconhecer a impossibilidade desse processo social fundado na lógica abstrata da dominação por meio do acúmulo de trabalho abstrato de garantir sequer a existência física da humanidade” (Menegat 2014: 18).

o “horizonte negativo de outro regime de urgência”, no interior do qual talvez se possa ver “a fisionomia mesma da Revolução, o Acidente original, em suma” (id.: 97). Quando fala, por exemplo, das jornadas de junho de 2013 (pelo menos em seu início), Paulo Arantes chega a falar de uma “utopia real” (id.: 415), isto é, uma recusa radical das coisas como estão a partir da liberação de “uma carga de energia utópica que parece muito longe de esgotada” (id.: 414).

Nesse sentido talvez seja possível dizer que a essência da dialética negativa de Arantes seja ainda, a seu modo, aquela que aposta na disrupção de um Outro no interior da experiência, isto é, a irrupção do indeterminado, em suma, do Novo. E se o Novo, na dialética, é sempre impulsionado pela negação determinada, a diferença na dialética negativa de Paulo Arantes com relação à de Adorno parece ser que a negação determinada aí já não possui a função de fazer retornar o negado como algo imanente ao processo e que teria permanecido irrealizado, como que num descompasso entre o possível e a realidade; a negação determinada, agora, parece fazer retornar as promessas passadas como uma constelação do descalabro e do cinismo, que se esvaziaram daquilo que podia conter o possivelmente diferente, trazendo assim a tarefa urgente de reinvenção do presente.<sup>24</sup> Diante desse

<sup>24</sup> Em um artigo intitulado “Um pensador na periferia da História” (2020), Gabriel Tupinambá chama atenção para um erro em que supostamente Safatle incorreria na sua leitura de Paulo Arantes: o erro de uma “ontologização do comum”, estabelecendo uma falsa “equivalência de princípio entre a exclusão social e a força universal da política”, depositando, assim, “esperanças de um futuro não experimentado no suor e no sangue de um ‘outro’ que, além de sobreviver à catástrofe moderna, precisaria ainda garantir o sentido da vida de todos nós” (Tupinambá 2020). Nesse sentido, é importante ressaltar que não se pretende aqui incorrer em nenhuma ontologização que estabeleça uma *necessidade* entre as energias utópicas represadas nas zonas de espera e a transforma-

aprofundamento das contradições sociais, o Novo não pode mais ser aquilo que, nas promessas irrealizadas, ainda é possível. O diverso é, agora, o impossível, é o que está fora, pelo menos enquanto a experiência, no interior da qual o possível se dá, permaneça a mesma. Nesse sentido, se desvencilhar das imagens utópicas imanentes ao processo que nos trouxe até aqui não é uma resignação – da qual a dialética negativa é acusada desde Adorno –, mas a exigência de que sejamos capazes de apontar para algo diverso daquilo que já é. Essa tarefa leva Paulo Arantes, assim como levou Adorno, a promover um rearranjo da dialética de modo a que ela seja capaz de atender às exigências de seu tempo. E o tempo de Arantes, o *nosso* tempo, visto do *nosso* lugar, é aquele em que o diverso parece ainda menos possível e, não à toa, é por ele definido, ambigualmente, como a era da emergência.

Recebido em 15/01/2020

Aprovado em 20/05/2020

## Referências

ADORNO, T. W. “Progresso”. Trad. G. Cohn. *Lua Nova* 27, p. 217–236, 1992.

—. *Adorno*. Org. G. Cohn. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1994.

---

ção social, mas sim ressaltar a sua *possibilidade*. Em outras palavras, se há possibilidade de transformação radical da realidade, ela se encontra nas zonas de espera, ainda que essa confluência entre revolução e situações de exclusão seja dependente de situações históricas e conjunturais ímpares, isto é, contingenciais ou, nas palavras aqui já citadas de Paulo Arantes, dependentes de um “Acidente original”.

- “Notas marginais sobre teoria e práxis”. In: *Palavras e sinais: Modelos críticos 2*. Trad. M. H. Ruschel. Rio de Janeiro: Vozes, 1995a, p. 202–229.
  - “Sobre sujeito e objeto”. In: *Palavras e sinais: Modelos críticos 2*. Trad. Maria H. Ruschel. Rio de Janeiro: Vozes, 1995b, p. 181–201.
  - “Mensagens numa garrafa”. Trad. V. Ribeiro. In: S. Zizek. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
  - *Prismas*. Trad. A. Wernet e J. M. B. de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.
  - *Minima Moralia*. Trad. A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 2001.
  - “A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria: uma entrevista de Adorno”. *Lua Nova* 60, p. 131–138, 2003.
  - *Teoría estética*. Trad. J. Navarro. Madrid: Ediciones Akal, 2004.
  - *Teoria estética*. Trad. A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.
  - *Dialética Negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
  - *Três estudos sobre Hegel*. Trad. U. R. Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
  - *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. V. Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ARANTES, P. *Hegel: A ordem do tempo*. São Paulo: Polis, 1981.
- *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

- “Hegel, frente e verso: Nota sobre achados e perdidos em história da filosofia”. *Discurso* 22, 1993: 153-165.
  - *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
  - *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004.
  - *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.
  - *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BADIOU, A. “La dialectique négative d’Adorno”. In *Cinq leçons sur le ‘cas’ Wagner*. Paris: Nous, 2010.
- CATALANI, F. “Fora da torre de marfim: Três textos de intervenção de Theodor W. Adorno”. *Revista Cult (Dossiê Adorno e a reinvenção da dialética)* 215, p. 40-43, 2016.
- DUARTE, R. A. de P. *Dizer o que não se deixa dizer: Para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008.
- FAUSTO, R. “Entre Adorno e Lukács (dois livros de Paulo Arantes)”. *Lua Nova* 42, p. 201-219, 1997.
- HABERMAS, J. “O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno”. In: *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Trad. L. S. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Trad. C. Iber, M. Miranda e F. Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MARX, K. *A ideologia alemã*. Trad. R. Enderle, N. Schneider, L. C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

- . *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. R. Enderle e L. de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MENEGAT, M. “Um intelectual diante da barbárie”. In: P. Arantes. *O novo Tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MOUTOT, G. “Adorno et le mythe du donné: connaissance, expérience, société”. *Revue Philosophie* (Adorno philosophe) 113, p. 58–78, 2012.
- PIPPIN, R. “Negative Ethics: Adorno on the Falsehood of Bourgeois Life”. In: *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PRADO JR., B. “Prefácio: O presentimento de Kojève”. In: P. Arantes. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- REPA, L. “Totalidade e negatividade: A crítica de Adorno à dialética hegeliana”. *CADERNO CRH* 24 (62), p. 273–284, 2011.
- ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SAFATLE, V. *Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- . “Os deslocamentos da dialética”. In: T. W. Adorno. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- . *Grande Hotel Abismo*. São Paulo: Mastins Fontes, 2012.
- . “Materialismo e dialéticas sem *Aufhebung*: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel”. *Veritas* 62 (1), p. 226–256, 2017.

SCHWARZ, R. “Ao vencedor as batatas 30 anos: Crítica da cultura e processo social (entrevista com Roberto Schwarz)”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 23 (67), p. 147–160, 2008.

TUPINAMBÁ, G. “Um pensador na periferia da História”. *Revista Porto Alegre*, 7 jan. 2020. Disponível em: [http://revistaportoalegre.com/um-pensador-na-periferia-da-historia/?fbclid=IwAR2pG5qhG8pOki8KEpdCcTTKDVU6sDl3\\_o\\_hkcatjdXW45eUa8G9heXi90](http://revistaportoalegre.com/um-pensador-na-periferia-da-historia/?fbclid=IwAR2pG5qhG8pOki8KEpdCcTTKDVU6sDl3_o_hkcatjdXW45eUa8G9heXi90). Último acesso em: 01.03.2021.