

De volta às coisas outras

A dialética negativa de Theodor W. Adorno

Marcelo de Oliveira Lopes

Poucas correntes teóricas podem arrogar, com tamanha legitimidade, a pretensão de sintetizar as preocupações normativas da filosofia prática com as exigências epistêmicas das ciências sociais de forma mais contundente do que a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Isso não significa, contudo, que o devir normativo da filosofia prática - severamente abalado a partir das diatribes cientificistas do final do século XIX¹ - per-

¹ Basta lembrar da tese complementar de doutorado do jovem Durkheim sobre Montesquieu, sobretudo, nos momentos onde o sociólogo interpõe a disjunção entre arte e ciência, cabendo, tão somente, à primeira o esforço de pensar o ordenamento institucional adequado à boa vida. Isso não significa, contudo, que para Durkheim a sociologia, enquanto ciência, não tenha qualquer finalidade prático-normativa. Afinal, como diz o próprio Durkheim num texto escrito na mesma época: “Mas do fato de que nos propomos, antes de mais nada, a estudar a realidade não resulta que renunciemos a melhorá-la: estimaríamos que nossas pesquisas não são dignas de uma hora de trabalho, se elas só devessem ter um interesse especulativo” (Durkheim, 1995:XLV). Nesse sentido, a distinção entre arte e ciência parece se remeter muito mais à fraqueza epistêmica do normativismo iluminista que, na visão de Durkheim, permaneceria, todo ele, preso na dimensão da doxa e, portanto, preso na tessitura das opiniões, do que propriamente a uma suposta neutralidade axiológica da sociologia. Dessa maneira, talvez, não seria exagerado dizer que o próprio Durkheim seja efetivamente o pioneiro na tentativa de sintetizar filosofia prática e ciência social, antecipando em quase trinta anos os devires especulativos dos frankfurtianos.

Cadernos do Sociofilo

maneira como uma herança imaculada do Iluminismo dormitando no seio da Teoria Crítica. De outra parte, isso não pode significar, também, que as exigências epistêmicas das ciências possam ser confundidas com o credo positivista da sociologia nascente. Muito antes, para a primeira geração da Escola de Frankfurt, trata-se de refletir sobre a síntese entre a filosofia prática e as ciências sociais partindo de uma reelaboração constante de ambas.

No que tange à filosofia prática, uma das primeiras reelaborações dos frankfurtianos se refere à tentativa de depuração de toda e qualquer ontologia da natureza² – *kata physis* – que viesse a vigorar como embasamento das respostas sobre a boa vida. Ao invés, propunham uma reflexão normativa na qual o estudo científico da sociedade passaria a ocupar o papel de *locus* privilegiado. Trata-se da formulação, ainda rudimentar, de uma espécie de “Materialismo Interdisciplinar”, onde a reflexão filosófica se alimentaria dos enunciados científicos culminando em postulados comprometidos com a emancipação humana.

Even while retaining the intentions of the old practical philosophy, Horkheimer views its replacement by a scientific study of society as irrevocable. His reference to the “golden age of Plato and Aristotle” is also misleading, for the normative standards of critical theory are not based upon an ontology of nature which Plato and Aristotle share. Rather, critical theory stands in the tradition of the Kantian teaching of autonomy, and the Hegelian-Marxist trans-

² A refutação do postulado aristotélico que balizava a boa vida numa ontologia da natureza já havia sido realizada, muito antes, por toda a tradição contratualista. Contudo, o argumento aristotélico se faz textualmente importante justamente por permitir enfatizar a tentativa de substituição de uma ontologia da natureza por uma ontologia do ser social, cientificamente informada.

formation of practical philosophy into a philosophy of historical praxis. (Benhabib, 1986:5).

No entanto, essa tentativa de substituir uma filosofia da natureza por uma ontologia do ser social de matriz hegelomarxista não logrará o êxito almejado. Muito antes, o programa do “Materialismo Interdisciplinar” será paulatinamente substituído pelo paradigma conhecido como “Crítica da Razão Instrumental”. A chave para compreender essa guinada deve ser buscada nas críticas frankfurtianas dirigidas à filosofia da história e ao seu ímpeto identitário. Na visão dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, o ímpeto de autoconservação, responsável pela emergência do sujeito e pelo devir da razão na história não seria outra coisa senão a eterna perpetuação do sempre mesmo, relegando a emancipação a uma dimensão meramente utópica.

Abandonando a ideia de um devir racional e humanizador, os autores chegam a enfatizar que o mundo plenamente esclarecido padece sob o signo da calamidade universal. Na visão dos seus principais críticos - notadamente Habermas - o abandono da filiação humanista e, principalmente, o abandono do Idealismo Alemão, fariam com que a primeira geração da Escola de Frankfurt não só se privasse das bases possibilitadoras da própria crítica, como também seria, por isso mesmo, levada a flertar com o irracional.

Os escritores *sombrios* da burguesia como Maquiavel, Hobbes e Mandeville desde sempre atraíram aquele Horkheimer influenciado por Schopenhauer. No entanto, seus pensamentos ainda eram construtivos; de suas dissonâncias seguiram-se linhas que levavam à teoria marxista da sociedade. Os escritores "malditos" da burguesia, sobretudo o Marquês de Sade e Nietzsche, romperam esses vínculos. A eles se ligam Horkheimer e Adorno na *Dialética do esclarecimento*, o seu livro mais negro, a fim de conceitualizar o pro-

Cadernos do Sociofilo

cesso de autodestruição do esclarecimento. Segundo sua análise, não podiam esperar mais nada da força libertadora do conceito. Contudo, levados pela noção benjaminiana de esperança dos desesperados, que então assumiria um sentido irônico, não querem abandonar o trabalho do conceito, tornando-o paradoxal. (Habermas, 2000:152).

No entanto, como pretenderei argumentar no decorrer desse trabalho, a crítica à filosofia do conceito – mais a mais entendida como filosofia da identidade – não se presta ao culto do irracional, nem, muito menos, se curva diante do gosto pelo paradoxo. Muito antes, ao denunciar o totalitarismo silogístico, os frankfurtianos da primeira geração – principalmente Adorno – procuram abrir a reflexão filosófica para dimensões outras que permitam uma conduta ética diante da alteridade – não a submetendo ao ímpeto de autoconservação do sujeito, nem à marcha avassaladora da razão na história. Em suma, trata-se de mostrar as condições de possibilidade dos fragmentos que se furtam a fazer da história a reiteração constante do sempre mesmo.

Todavia, se esses fragmentos devem ter direito de cidadania – nem que seja na república dos desesperados – devem, de alguma maneira, provar a sua efetividade ou, ao menos, as suas condições de possibilidade. É esse o projeto da *Dialética Negativa*. Se a *Teoria Estética* coloca o problema da reconciliação através da relação com o belo natural, oferecendo uma saída estética para os dilemas do pensamento da identidade, na *Dialética Negativa* Adorno aponta as possibilidades de uma filosofia reconciliada com o não idêntico, a partir de uma reflexão caracterizada pela primazia do objeto e da expressão. Portanto, focarei aqui precisamente o texto da *Dialética Negativa* visando apontar em que medida essa dialética aponta para uma saída diante dos impasses da razão, enquanto superação do pensamento da

identidade. Para tanto, primeiramente procurarei defender essa “filosofia do não-idêntico” das acusações de aporia levantadas pelos habermasianos, para, em seguida, mostrar que mesmo apresentando uma saída interessante para os impasses da identificação, nem por isso o pensamento de Adorno deixa de cair na mesma lógica identificante que critica. Então, procurarei argumentar que nem por isso o projeto de uma filosofia da diferença deva ser suprimido, mas, antes, ser melhor articulado com uma sociologia que lhe faça justiça.

APORÉTICOS SÃO OS OUTROS: OU DE COMO SE PODE FESTEJAR A RUÍNA

Muito embora os teóricos da Escola de Frankfurt – notadamente Adorno e Benjamin – tenham, reiteradamente, erguido suas penas para contestar a pretensão de substituir a história da filosofia por uma filosofia da história, enquanto crônica dos vencedores, não obstante, o devir historiográfico, reposto no interior mesmo dessa corrente teórica, não poupou os seus “pais fundadores” do sofrimento impingido por uma espécie de astúcia da razão. Essa mesma astúcia que na filosofia hegeliana justificava a morte das inocentes flores esmagadas pelo tãção do Espírito em sua marcha irrefreável rumo à efetivação, ao que tudo indica, não se fez de rogada e numa espécie de “retorno do recalçado” volta exatamente para assombrar os arautos do seu próprio esconjuro.

Se for verdade que a história se escreve de muitas maneiras, parece verdade também que se pode escrever de muitas maneiras a mesma história. Se em tempos pós-metafísicos a hipótese, ou melhor, a hipóstase de um espírito astucioso - responsável, em última *ratio*, pelo devir dos acontecimentos - parece condenada de antemão, pode-se temer, contudo, que o

Cadernos do Sociófilo

abandono do espírito culmine, tão somente, na apologia da astúcia. Numa astúcia sem espírito. Nesse sentido, hábeis historiadores parecem lançar mão do procedimento da crítica imanente para conceber uma espécie de continuidade descontínua apta a repor a filosofia do progresso em bases não metafísicas. De forma não muito diferente da “Razão na História”, numa substância cada vez mais tornada sujeito, as diferentes formulações teóricas oriundas das tensões e distensões, abundantes no seio de uma corrente teórica que jamais se furtou ao “recomeço”, parecem se encaixar perfeitamente numa teleologia da razão que, aparentemente, conduz do Materialismo Interdisciplinar à Teoria do Agir Comunicativo, passando, evidentemente, pelo exílio de uma “razão negativa”.

A semelhança entre esse tipo de historiografia - que narra as aporias da razão negativa até a sua culminância na razão comunicativa - com a segunda parte da Fenomenologia do Espírito é, no mínimo, memorável. Assumindo a mesma forma narrativa que vai da consumação da “bela totalidade” à reconciliação pelo Espírito efetivado, essa espécie de história dos devires frankfurtianos parece engendrar uma grade de inteligibilidade que, espiritualizando esse devir, mesmo que *à contre-cœur*, acaba por concebê-lo como um ato contínuo que, através de sucessivas suprassunções (Aufheben), conduz as promessas do Materialismo Interdisciplinar ao coração da Teoria do Agir Comunicativo, passando pela alienação do “pensamento no exílio” representado pelas vilipendiadas aporias da “razão negativa”.

Se Habermas foi o responsável por esse tipo de narrativa que coloca a sua própria teoria como o verdadeiro ponto de chegada - justamente por fazer justiça ao verdadeiro ponto de partida - da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, não se pode dizer, contudo, que se trata de uma mera “invencionice” habe-

masiana com o propósito tácito de fazer do seu sistema o sistema de todos os sistemas. Ao que tudo indica, a passagem para a Teoria do Agir Comunicativo - com seu respectivo abandono da filosofia do sujeito em direção a uma filosofia da linguagem, que tem como corolário a descoberta da pragmática formal como instância apta a balizar as exigências normativas do criticismo social - parece mesmo resolver aqueles impasses aporéticos referentes a uma razão que se privou das bases do seu próprio funcionamento.

Afinal, quais seriam os direitos críticos, as exigências racionais normativas, de uma razão que, tornada instrumental, só libera o seu volume no domínio absoluto da natureza? Aparentemente, ao denunciar, na Dialética do Esclarecimento, o real funcionamento da razão como instância de autoconservação do sujeito, que para tal se impõe como dominação cega sobre a natureza, inclusive a natureza humana, Adorno e Horkheimer teriam se privado, de antemão, das possibilidades de uma crítica racional. Muito embora, já nos tempos de Velázquez, a razão ocidental faça amplo uso do expediente que consiste em voltar-se sobre si mesma, numa espécie de autorreflexão que, conhecendo as possibilidades de conhecer, cria, com Kant, as bases para que ela se torne eminentemente crítica, contudo, para os “críticos da nova crítica crítica”, Adorno e Horkheimer ao privilegiarem a crítica da razão perderam por completo a razão da crítica.

Ou seja, fechadas as portas da crítica humanista de cunho antropológico, visto que o sujeito é mais a mais identificado como ímpeto dominador, e fechada as portas de um devir racional redentor, visto que a marcha da razão na história não passa de auspício da dominação universal, não restaria sequer uma centelha de esperança que, presente na história das relações humanas entre si e com a natureza, justificasse o apelo

Cadernos do Sociofilo

fundamentado por um mundo melhor. Assim, a crítica da razão instrumental se converte, ao menos nas mãos dos críticos habermasianos, em crítica da razão enquanto tal.

Embora a ideia de que a crítica da razão instrumental deixe a primeira geração da Escola de Frankfurt num beco sem saída, numa situação completamente aporética, tenha sido inicialmente desenvolvida por Habermas, enquanto alienação do projeto inicial de um Materialismo Interdisciplinar voltado para a temática da emancipação humana e posteriormente retomado por ele mesmo, como se pode notar na seguinte passagem da Teoria do Agir Comunicativo:

quiero por mi parte insistir en que el programa de la primera Teoría Crítica fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la consciencia. Voy a tratar de mostrar que el abandono de ese paradigma, su substitución por una teoría de la comunicación, permite retornar a una empresa que en su momento quedó interrumpida con la Crítica de la Razón Instrumental; este cambio de paradigma permite un replanteamiento de las tareas que tiene pendientes la Teoría Crítica de la sociedad. (Habermas, 1999, p. 493, v1).

É, contudo, na literatura secundária que podem ser encontradas as principais apologias que reiteram o caráter aporético da primeira geração, assim como o caráter salvacionista do projeto habermasiano. Utilizando-se de um expediente, presente *in nuce* na Teoria do Agir Comunicativo e, sobretudo, no Discurso Filosófico da Modernidade, e que consiste em absolutizar a crítica da razão instrumental, apequenando o conteúdo da Dialética Negativa - que aliás para Habermas não passa de um exercício (Habermas, 1999, p.488) - e concluindo que Adorno não faria outra coisa senão apresentar uma saída estetizante para os dilemas da modernidade, esses escritos, ao menos na visão que

procurarei defender aqui, não fazem justiça ao teor propriamente filosófico dos escritos de Adorno.

Muito embora a Dialética Negativa constitua um ponto de inflexão no pensamento de Adorno, a radicalidade das questões apresentadas ali não foram bem assimiladas no que tange à criação desse ato contínuo que vai da razão negativa à comunicativa. Muito antes, embora a crítica especializada se esmere em separar, com toda razão, Adorno e Horkheimer, como duas filosofias distintas, ao que tudo indica, isso só é levado a cabo para chafurdar ainda mais os escritos do primeiro no lamaçal do Barão de Münchhausen. É dessa forma que Sérgio Paulo Rouanet mobiliza essa distinção.

Habitualmente, os dois pensadores são vistos como se constituíssem uma unidade. Essa simplificação precisa ser desfeita. Horkheimer foi na fase anterior à emigração para os Estados Unidos um filósofo marxista clássico, que acreditava na capacidade da razão de chegar à verdade e através dela organizar uma sociedade justa. Sob a influência de três fatos históricos: a degradação do marxismo na União Soviética, a ascensão do fascismo e a assimilação da classe operária — ele passou a duvidar da capacidade da teoria de enfrentar as tendências regressivas da sociedade contemporânea e foi nessa fase que ele colaborou com Adorno nesse livro profundamente pessimista que foi a Dialética do Esclarecimento. Na mesma época em que participou da redação dessa obra, fez uma série de conferências em que traçou uma distinção, não perfilhada por Adorno, entre a razão objetiva e subjetiva. A razão objetiva, encarnada nas velhas metafísicas e nas filosofias da modernidade emergente, permitia escolher fins em si razoáveis, enquanto a subjetiva designa a faculdade do espírito de mobilizar os meios mais adequados para atingir esses fins, sem que estes fossem suscetíveis de uma avaliação racional. Para a razão subjetiva, os fins estão situados numa esfera de valores e preferências pessoais, que como tais escapam à jurisdição de toda teoria. Sua versão da dialética da modernização se baseia nessa antítese: ela é o processo pelo

Cadernos do Sociofilo

qual a razão objetiva foi sendo gradualmente destronada pela razão subjetiva, até seu triunfo completo na sociedade atual, que, tendo perdido a capacidade de pensar fins e valores, ficou entregue à mera empiria dos fatos brutos, transformados em sua própria norma. (Rouanet, 1998, p.332).

Ou seja, além de apresentar a influência adorniana sobre o “desiludido” Horkheimer como uma guinada em direção ao pessimismo, Rouanet vai mesmo além chegando inclusive a afirmar que enquanto Horkheimer ainda endossa uma concepção objetiva de razão que, mesmo malfadada, serviria de contraponto à razão instrumental, subjetiva, Adorno, visto que adota um conceito único de razão, não encontraria outra saída que não mergulhar de cabeça nos labirintos aporéticos de uma crítica que mina as próprias bases. Visto que,

Não existe, para ele [Adorno], conflito entre uma boa razão e uma razão perversa, pois desde o início ela foi a mesma: uma faculdade voltada para a dominação da natureza, e através dela para a dominação sobre os homens, movimento ambivalente que pressupõe o sacrifício e a renúncia à felicidade. A razão suplantou a mimesis, forma original de relação entre sujeito e objeto, que permite um contato não-violento com a natureza, e cujos ecos sobrevivem exclusivamente na arte, como *Eingedenken*, reminiscência, voz e lamento da natureza oprimida. (Rouanet, 1998, p.333).

É inteiramente nesse sentido que Rouanet mobiliza a distinção entre os dois autores. Enquanto Horkheimer ainda endossaria a possibilidade de uma “outra razão”, Adorno cairia nas malhas da própria crítica resvalando, talvez, no “outro da

razão” - na irrazão. Essa crítica teria como consequência a afirmação, peremptória a meu ver, de que enquanto Horkheimer ao menos vislumbrou a possibilidade de uma crítica racional, ainda que proto-teológica, da razão, através da sua duplicação em objetiva e subjetiva, Adorno teria ficado completamente preso às diatribes da Dialética do Esclarecimento. Assim, essa distinção teria como causa e consequência a imputação da herança maldita da Dialética do Esclarecimento na conta exclusiva de Theodor Adorno.

Dando crédito aos depoimentos de Gretel Adorno que, melhor do que ninguém, estava completamente por dentro da feitura, por assim dizer, da Dialética do Esclarecimento, sabe-se o quanto se deve a Adorno as linhas centrais que compõem essa famigerada obra. No entanto, se é verdade que Adorno estava comprometido até as orelhas com cada linha dessa dialética, nem por isso creio que seja lícito reduzir todo o seu pensamento a essa obra deliberadamente pessimista. Muito embora as linhas de força que compõem os principais argumentos presentes na Dialética do Esclarecimento culminem na tese da hegemonia da razão instrumental e do mundo totalmente reificado, pode-se notar, através de uma leitura que privilegie muito mais os aspectos propriamente filosóficos dos trabalhos de Adorno, sobretudo posteriores ao escrito de 1944, toda uma tentativa de implosão da estrutura mítica da razão.

Uma coisa chama a atenção, se se compara a 'Dialética do Esclarecimento' à figura da 'Dialética Negativa' em questão: no próprio pensamento de Adorno realizou-se uma desmitificação. O que na 'Dialética do Esclarecimento' aparece como inevitabilidade do mito que vaga pela história ocidental, é descrito na 'Dialética Negativa' como a efetividade de regularidades objetivas, que - é verdade - não desaparecem através do seu tornar-se conhecidas, mas perdem

Cadernos do Sociofilo

por meio desse conhecimento seu caráter fatal. (Baum, apud, Duarte, 1993, p.15).

É por desconsiderar, mais do que ignorar, o caráter inovador e propriamente filosófico da Dialética Negativa que Rouanet, aliás como boa parte dos críticos habermasianos, aposta na tese de um fracasso absoluto do projeto adorniano. Contudo, se esse fracasso é mais do que uma espécie de argumento *ad hoc* que não visa outra coisa senão apontar o projeto habermasiano como a única saída viável, ele deve ao menos ser descartado por meio de razões convincentes. Ao todo, Rouanet oferece três motivos, ou melhor, três aporias referentes ao conceito de razão que, ao que tudo indica, parecem tornar o sistemático anti-sistema adorniano completamente absurdo.

Penso que ele [o conceito de razão] repousa, para Adorno, em três aporias: a de uma razão que continua exercendo sua atividade, depois de ter perdido todo direito à existência; a de uma razão que critica a razão, e com isso compromete os seus fundamentos; e a de uma razão que quer ultrapassar o conceito, mas para isso não pode abrir mão do conceito. (Rouanet, 1998, p.333).

Embora essas três aporias sejam praticamente inextrincáveis, no sentido manifesto de que uma se refere explicitamente a outra, tentarei, no que for possível, tratá-las de forma separada de modo a permanecer o mais próximo possível das intenções de Rouanet. Conforme adiantado mais acima, Rouanet postula, e isso é a sua primeira crítica a Adorno, que o teórico de Frankfurt cai em paradoxo ao prolongar o serviço da razão mesmo a tendo demitido. Nesse sentido, Rouanet refere-se explicitamente ao conteúdo da Dialética do Esclarecimento, e se mantivesse a crítica dirigida a essa obra, em específico, nada poderia lhe ser objetado. Contudo, levando em consideração a

distinção entre o prosseguimento horkheimeriano e adorniano, no que se refere às consequências das diatribes do texto de 1944, que leva Rouanet a olhar com mais atenção os capítulos sobre a razão objetiva do Eclipse da Razão, o autor das Razões do Iluminismo parece adotar uma atenção filosófica, ou até melhor, uma consideração exegética com relação a Horkheimer que, ao que parece, não se aplica a Adorno.

É nisso que consiste sua primeira aporia: enquanto para Horkheimer o paradoxo consiste no impasse de uma crítica da razão subjetiva feita na perspectiva de uma razão objetiva que o próprio Horkheimer considera extinta, ela consiste, para Adorno, no impasse de uma filosofia baseada numa razão dialética que, segundo essa mesma filosofia, já deixou de existir. (Rouanet, 1998, p.334).

Para Rouanet, mesmo tendo enveredado pela natimorta senda da razão objetiva, o pensamento de Horkheimer parece muito mais compatível com uma flexibilização teórica do que o pensamento aparentemente monolítico de Adorno. Ainda que, ao fim e ao cabo, essa flexibilização redunde num novo fracasso esse esforço, ao menos, lhe parece digno de nota. O mesmo não acontece com relação a Adorno. Rouanet parece endossar a tese de uma continuidade estrita entre a Dialética do Esclarecimento e a Dialética Negativa.

Nessa chave de interpretação, a Dialética Negativa não seria outra coisa senão a tarefa paradoxal de levar adiante uma razão que já deixou de existir. Muito embora Rouanet tenha boa parcela de razão nesse aspecto, contudo, não acredito que o procedimento filosófico mais interessante consista, embora seja completamente possível, reduzir a Dialética Negativa à sua impossibilidade. Todavia o próprio Adorno conduza, por vezes, as condições de possibilidade do seu argumento para as raias do impossível e do absurdo, quando não do privilegiado, por

Cadernos do Sociofilo

razões que serão expostas mais adiante, reproduzindo o esquema da Dialética do Esclarecimento no interior da Dialética Negativa e, portanto, reiterando o argumento de que o mundo totalmente administrado tolhe as possibilidades de uma oposição crítica, como fica evidente nessa passagem da Dialética Negativa:

Apesar de nosso argumento assumir ares democráticos, ele ignora o que o mundo administrado faz com seus membros forçados. Os únicos que podem se opor espiritualmente a isso são aqueles que esse mundo não modelou completamente. A crítica ao privilégio transforma-se em privilégio: o curso do mundo é dialético a um tal ponto. Seria fictício supor que, entre as condições sociais, sobretudo entre as condições sociais da educação, que encurtam, talham sob medida e estropiam multiplamente as forças produtivas espirituais, que com a indigência reinante no domínio da imaginação e nos processos patogênicos da primeira infância diagnosticados pela psicanálise, mas de modo algum realmente transformados por ela, todos poderiam compreender ou mesmo apenas notar tudo. (Adorno, 2009, p.42).

Ainda assim, creio que seja defensável - e filosoficamente interessante no sentido de abrir novas possibilidades de interpretação para além da consagrada superação da razão negativa pela razão comunicativa - a hipótese de que a Dialética Negativa apresenta uma saída original, filosófica e não meramente estética, para as aporias da Dialética do Esclarecimento.

Mas, antes mesmo de vislumbrar essa suposta saída original, o projeto da Dialética Negativa ainda precisaria lidar com as três aporias levantadas por Rouanet. Com relação a essa primeira aporia, poder-se-ia dizer que, no que se refere ao conceito de razão, a estrutura argumentativa da Dialética Negativa é completamente distinta da Dialética do Esclarecimento. Se no

texto escrito em parceria com Horkheimer Adorno endossa fortemente a concepção de que a desmitologização levada a cabo pelo esclarecimento converteu a razão em mito, na Dialética Negativa, essa razão convertida em mito passa a ser tematizada como pensamento da identidade e, mais a mais, abordada como irracional.

Segundo o seu próprio sentido, o pensar é o pensar de algo. Até na forma da abstração lógica de algo enquanto algo visado ou julgado, forma essa que afirma não posicionar por si mesma nenhum ente, sobrevive inextinguível para o pensamento que gostaria de extingui-lo o seu não-identico, aquilo que não é pensamento. A *ratio* torna-se *irrational* quando esquece isso, quando hipostasia suas produções, as abstrações, contra o sentido do pensamento. (Adorno, 2009, p.42)

Nesse sentido, muito antes de declarar a falência da razão dialética e estender o seu exercício até os píncaros do despropósito, a Dialética Negativa pode ser lida como uma espécie de autorreflexão da razão sobre si mesmo visando sondar quais foram os motivos, por assim dizer, que desencadearam a fusão entre razão e mito. Se a conversão da razão em mito era, na Dialética do Esclarecimento, a instância responsável pela perpetuação do “eterno retorno do sempre mesmo”, como uma espécie de compulsão pela repetição, na Dialética Negativa Adorno abandona, quase por completo, a argumentação alegórica e passa a investigar, em termos estritamente filosóficos, os mecanismos conceituais que impelem o conhecimento a reiterar o estado de coisas vigentes.

Preocupado em vincular o projeto de uma crítica da razão às condições de possibilidade da emergência do não-identico, ou, dito de outra maneira, preocupado em tematizar as condições que impedem que a história se apresente como uma suces-

Cadernos do Sociofilo

são de “agoras” - locus do salto dialético da Revolução, para se usar uma expressão de Walter Benjamin, aliás tão próximo do projeto da Dialética Negativa - Adorno passa a investigar, na Dialética Negativa, os meios pelos quais o devir da racionalidade se enreda numa espécie de *continuum* que, reificando o não-idêntico através da sua conversão em identidade, impede a emergência do inteiramente outro. Nesse sentido, a Dialética Negativa não pode ser vista, tão somente, como o exercício paradoxal de uma razão que deixou de existir, mas, muito antes, pode ser lida como uma autorreflexão da razão que, depurando-se dos seus momentos identificantes, criasse as condições de possibilidade de uma razão livre dos seus aspectos irracionais. Afinal, “a dialética significa objetivamente quebrar a compulsão à identidade por meio da energia acumulada nessa compulsão, coagulada em suas objetivações” (Adorno, 2009, p.42).

A Dialética Negativa, não é, portanto, uma crítica da razão em si e enquanto tal. De forma deveras insistente, numa espécie de mantra que se repete e se complexifica ao longo de toda a obra, ela se incumbe da tarefa explícita de tematizar a conversão da razão em irrazão, através da compulsão à identidade. Mas o que entende Adorno por “pensamento da identidade”? Dizer que o pensamento da identidade é a forma de pensamento tradicional da história da filosofia, desde Platão, passando pelas ontologias medievais, até atingir seu apogeu com o Idealismo Alemão, é dizer muito e, ao mesmo tempo, muito pouco. É dizer muito, pois mesmo nessas filosofias, supostamente da identidade, podem ser vislumbrados momentos de uma filosofia da diferença - do não-idêntico - como fica claro nessa passagem da Dialética sobre Platão.

Platão, que foi o primeiro a instaurar a matemática enquanto modelo metodológico, ainda emprestou, no começo da filosofia euro-

peia da razão, uma forte ênfase ao momento qualitativo da razão, na medida em que reconheceu à cisão os mesmos direitos que à síntese. Ela desemboca no postulado de que a consciência deve, levando em conta a cisão socrática e sofística entre que é pela natureza e que é por afirmação, ajustar-se à natureza das coisas, e não proceder arbitrariamente com elas. Com isso, a distinção qualitativa não é apenas incorporada à dialética platônica, à sua doutrina do pensamento, mas também interpretada como correção da violência de uma quantificação desencadeada. (Adorno, 2009, p.45)

Mas, ao mesmo tempo, é dizer muito pouco, pois com o vaticínio de uma reiteração constante do elemento identificador na história da filosofia não se avança muito na compreensão do seu funcionamento nem, muito menos, torna possível desarmar esse gatilho identificador.

Pois bem, se o pensar é sempre o pensar de algo por intermédio do conceito, o pensamento da identidade pode ser compreendido como o movimento que visa o estabelecimento de uma completa transparência entre o conceito e o conceituado. Ou seja, retomando a velha temática tomista da *adequatio intellectus et rei*, o pensamento identificador vela para que não haja nenhuma espécie de intransparência, ou melhor, nenhuma espécie de diferença entre o conceito e o seu objeto. Todavia a hipótese de uma reconciliação entre o pensamento e o pensado – ou nos termos do Idealismo Alemão, entre o Espírito e a Natureza – constitua o *telos* de toda filosofia que faça jus ao seu nome, o pensamento identificador procede para com as “coisas mesmas” como Procusto para com os seus hóspedes. Hipostasiando as suas próprias projeções como se essas fossem a coisa mesma, o pensamento identificador aborta todas as possibilidades do efetivo que não se adequem às suas categorias formuladas de antemão. Assim, essa reconciliação forçada, mediante o pensamento da identidade, ao invés de fazer as pazes com es-

Cadernos do Sociofilo

se algo transcendente visando dizer o que ele é, “diz sob o que esse algo cai, do que ele é um exemplar ou representante, ou seja, aquilo que ele mesmo não é. O pensamento da identidade afasta-se tanto mais amplamente da identidade do seu objeto, quanto mais inescrupulosamente se abate sobre ela” (Adorno, 2009, p.45).

É, portanto, contra essa forma de razão identificante, particular e contingente, - tematizada como “o irracional” porque “esquece” do fator coisal inelidível em todas as mediações, subordinando o não idêntico ao totalitarismo do conceito - e não contra o conceito de razão enquanto tal que Adorno mobiliza seus esforços intelectuais na Dialética Negativa.

O círculo da identificação que nunca identifica por fim senão a si mesma foi traçado pelo pensamento que não tolera nada no exterior; seu aprisionamento é sua própria obra. Uma tal racionalidade totalitária, e, por isso, particular foi ditada historicamente pelo elemento ameaçador intrínseco à natureza. Esse é o seu limite restritivo. O pensamento identificador, a igualação de todo e qualquer desigual, perpetua-se no medo da sujeição à natureza. A razão irrefletida é obnubilada até a errância em face de tudo aquilo que se subtrai à sua dominação. Por agora, a razão está padecendo: curar-se de um tal mal é que seria propriamente razão. (Adorno, 2009, p.149).

Concluindo, portanto, a objeção à primeira aporia levantada por Rouanet, pode-se dizer que muito antes de demitir a razão e procurar o seu concurso, o que interessa propriamente a Adorno é tematizar, através de uma autorreflexão da razão sobre si mesma, os elementos que a converteram nessa espécie de autoaprisionamento pelo qual suas categorias gravitam em torno de si mesmas, numa espécie de eterno retorno, para, ao mesmo tempo, postular as condições de possibilidade de uma

razão que faça justiça ao seu outro, proporcionando uma reconciliação não-violenta com a alteridade. Dito isso, a passagem para a segunda aporia levantada por Rouanet coloca-se por si mesma.

A segunda aporia — a autocrítica da razão — também deriva da dialética do Iluminismo. Este foi na origem um movimento de crítica do mito, e, no século XVIII, de crítica das instituições sociais, vistas como não-razoáveis. No século XIX, o Iluminismo voltou-se contra suas próprias produções, as teorias: elas foram vistas como ideologias, isto é, como teorias contaminadas por relações de poder. Com Nietzsche, o Iluminismo atingiu um novo patamar de reflexividade: voltou-se contra si mesmo e passou a denunciar a própria razão. É nesse nível que se situa a crítica de Adorno. É uma crítica aporética, porque utiliza as armas da razão para denunciar a razão. (Rouanet, 1998, p.334)

Se a primeira aporia levantada por Rouanet erra o alvo ao afirmar que Adorno prossegue fazendo uso de uma razão por ele mesmo condenada, quando na verdade se trata de retificar o caráter irracional, pois identificante, do devir filosófico, a segunda aporia parece acertar em cheio o coração da Dialética Negativa. Afinal, o livro não é outra coisa senão o desdobrar-se da razão sobre si mesma. Ali, não são as instituições que são questionadas, mas o próprio pensamento, seus interlocutores privilegiados não são esses ou aqueles atores, esta ou aquela classe social, mas boa parte da tradição filosófica ocidental. De Platão à Heidegger, passando pelo Idealismo Alemão de Kant, Fichte, Schelling e Hegel e pela filosofia contemporânea de Husserl, Bergson e Simmel, Adorno parece não ter outro objetivo senão retificar a longa e sempiterna odisseia intelectual do ocidente. Contudo, creio que não é, ao menos não absolutamente, o desdobrar-se da razão sobre si mesma, nesse nada peculiar

Cadernos do Sociófilo

movimento autorreflexivo, que parece incomodar o autor das Razões do Iluminismo.

Para Rouanet, não é fato, por si, de a razão chafurdar nas suas próprias malhas que constitui a segunda aporia adorniana. Isso seria impossível, ou ao menos paradoxal, para alguém interessado em endossar a crítica da razão instrumental pela comunicativa. De outro modo, como poderia se portar, o crítico habermasiano, diante da utilização das armas da razão (comunicativa) para denunciar as investidas desautorizadas da razão (instrumental)? Nesse sentido, Rouanet não critica propriamente a tentativa, em si, de uma crítica racional da razão, mas, o que mais propriamente incomoda o filósofo brasileiro me parece ser o modo como Adorno operacionaliza essa autorreflexão do esclarecimento.

Não podemos, sem jogo de palavras, sustentar a racionalidade de uma crítica que solapa as bases de toda racionalidade. E, no entanto, a intuição de Adorno era justa: é de fato preciso criticar a razão pela *razão*, mas não é mais a mesma razão. A razão criticada por Adorno é a razão monológica, centrada no sujeito, que só se relaciona com o objeto para manipulá-lo. É uma razão atrofiada, que se limita ao aspecto cognitivo-instrumental. É uma razão usurpadora, que se destacou da matriz mais rica da razão comunicativa, surgida com o advento da modernidade, e que tentou realizar um *putsch* da parte contra o todo. Foi essa razão parcial que se autonomizou, transformando-se na razão que rege o mundo sistêmico, e que Adorno está inteiramente justificado em criticar. Mas não podemos, sem paradoxo, usar essa mesma razão para criticá-la. Para escapar ao paradoxo, é necessário criticar a razão instrumental com as categorias de outra razão — a comunicativa; não uma autocrítica, suicida e aporética, mas uma verdadeira crítica, dirigida por uma razão integral contra uma razão parcial e usurpadora. É esse o verdadeiro ponto de Arquimedes, capaz de evitar o destino autofágico das críticas irracionistas, que arrastam na catástro-

fe da razão a própria razão que realizou a crítica. (Rouanet, 1998, p.344).

Como visto, o que transforma a autorreflexão do esclarecimento num mero “jogo de palavras”, numa espécie de crítica autofágica, “aporética e suicida”, não é, em sentido estrito, o trabalho da razão sobre si mesma, mas a reiteração, pela crítica, da mesma filosofia do sujeito, motivo pelo qual a crítica é entendida. Mas a Dialética Negativa concebe uma filosofia do sujeito? Creio que a resposta para essa questão implica, como não poderia deixar de ser em se tratando de uma razão dialética, um deslizamento perpétuo entre um sim e um não, pois, “a partir do momento em que passou a confiar em seus próprios impulsos, o autor [Adorno] aceitou como sua tarefa romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva” (Adorno, 2009, p. 8). Nesse sentido, Rouanet estaria coberto de razão em afirmar a tese de uma crítica aporética que se utiliza dos mesmos princípios e pressupostos questionados. No entanto, creio que seja possível explorar um pouco mais essa afirmação críptica.

Ao postular como meta para a Dialética Negativa o desencantamento do engodo de uma subjetividade constituinte, Adorno, ao mesmo tempo em que faz a crítica da filosofia do sujeito, entendida, numa chave um pouco mais kantiana³, como

³ Embora a filosofia kantiana possa servir de interlocutora privilegiada para se explicitar um movimento intelectual que reduz o caótico sensível ao ordenamento subjetivo, numa espécie de redução do mundo, e do seu valor, à subjetividade, a Dialética Negativa, não reduz a filosofia do sujeito à Crítica kantiana. Muito antes, e retomando em parte o conteúdo da Dialética do Esclarecimento, esse movimento subjetivo redutor pode ser entendido como a postura de uma razão, não-autorreflexiva, que incorporou nas suas malhas o momento histórico-contingente, portanto particular, do medo da natureza. Nesse sentido, a filosofia do sujeito pode ser entendida como toda filosofia que

movimento reflexivo que, sob a égide de uma subjetividade transcendental, reduz o múltiplo da experiência ao denominador comum das categorias do entendimento, procura, de outra forma, romper esse mesmo engodo com a força do sujeito. É nesse sentido que, “em uma oposição brusca em relação ao ideal de ciência corrente, a objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito. (Adorno, 2009, p. 42).

No entanto, nem por isso a Dialética Negativa se torna absurdamente paradoxal. Ao postular que a mácula irracional do devir filosófico imanente à tradição consiste nesses aspectos identificantes, advindos da pretensiosa subjetividade constituinte, Adorno me parece estar muito mais empenhado em criticar os mecanismos de constituição do que propriamente disposto à defenestrar os momentos subjetivos. Nesse sentido, a subjetividade constituinte é muito mais criticada por sua pretensão sistemática, operando através de um movimento que reduz as múltiplas possibilidades da coisa ao sujeito enquanto denominador comum, do que, propriamente por sua dimensão subjetiva. Além do que, em última instância, “a volatilização da compulsão ao sistema permite ao ser pensante confiar com menos prevenção em sua própria consciência e experiência do que é tolerado pela concepção patética de uma subjetividade que tem de pagar o seu triunfo abstrato com a recusa a seu conteúdo específico. (Adorno, 2009, p. 44)

A Dialética Negativa deixa de ser uma crítica aporética e suicida - que, aparentemente, se utiliza da mesma razão que critica - se, na interpretação do seu texto, é levado em conta que a “força do sujeito” mobilizada no seu interior não é mobilizada contra uma “filosofia do sujeito” sem predicções. Mais

pretende substituir os fragmentos heteróclitos da dimensão coisal pelo ordenamento sistêmico racional-abstrato.

uma vez, o que preocupa o autor da Dialética Negativa é justamente o fato de que o pensamento da identidade, mesmo que mobilizado a partir de uma subjetividade constituinte, não faz justiça nem ao suposto polo doador de sentido, nem, muito menos, [à] entidade supostamente passiva, substrato inerte de predicções heterônomas. Numa chave que concilia subjetivação e reificação, Adorno deslinda os mecanismos pelos quais o pensamento da identidade, ao fazer violência às múltiplas qualidades do elemento coisal, acaba mesmo por objetivar o sujeito.

Nisso se manifesta o fato de a subjetivação e a reificação não divergirem simplesmente, mas serem correlatos. Quanto mais aquilo que é conhecido é funcionalizado e se transforma em produto do conhecimento, tanto mais plenamente é atribuído ao sujeito como sua atividade o momento do movimento nele; tanto mais o objeto se transforma em resultado do trabalho cristalizado nele, algo morto. A redução do objeto ao mero material, uma redução que precede toda síntese subjetiva enquanto sua condição necessária, suga desse material a sua própria dinâmica; desqualificado, esse material é paralisado, ele é privado daquilo a que se pode em geral predicar o movimento. Não é à toa que o termo dinâmico designa em Kant uma classe de categorias. A matéria, contudo, desprovida de dinâmica, não é nada pura e simplesmente imediata, mas, apesar da aparência de concretude absoluta, é mediada pela abstração, por assim dizer de início apenas içada. A vida acha-se polarizada segundo o totalmente abstrato e o totalmente concreto, apesar de ela só existir na tensão entre os dois; os dois polos são igualmente reificados e mesmo aquilo que resta do sujeito espontâneo, a percepção pura, deixa, por meio de sua dissociação em relação a todo eu vivente, enquanto eu penso kantiano, de ser sujeito e é coberto em sua logicidade autônoma pela rigidez reinante. (Adorno, 2009, p.84-5).

Cadernos do Sociofilo

Nesse sentido, a crítica adorniana dirigida à filosofia do sujeito tanto na sua versão especulativa, peculiar ao Idealismo Alemão, quanto na sua articulação com a filosofia da práxis⁴, refere-se não só à violência perpetrada com o não-idêntico, violência essa que não respeita as determinações variantes da própria coisa e a reduz às categorias invariantes do pensamento, mas também, à violência cometida contra o sujeito que, no afã de instaurá-lo como o “senhor das representações” acabaria por reduzi-lo, devido à fossilização conceitual da lógica identitária, em mero suporte do método.

Poder-se-ia objetar que Adorno permanece nas raias da filosofia do sujeito na medida em que tematiza a relação cognitiva meramente em termos de sujeito-objeto e não em termos de sujeito-sujeito. É precisamente isso que faz Habermas, ao objetar o projeto adorniano de um reconciliação mimética. Segundo Habermas, Adorno jamais conseguiu formular uma teoria da mimese, na medida em que ficou preso nos pressupostos da filosofia do sujeito e da consciência.

La crítica de la razón instrumental, al permanecer prisionera de las condiciones de la filosofía del sujeto, denuncia como mal lo que no puede explicar en su carácter de tal, ya que carece de una concepción lo suficientemente dúctil para referirse a la integridad de aquello que dice destruido por la razón instrumental. Ciertamente que Adorno e Horkheimer tienen un nombre para esa integridad: mimesis [...] Ahora bien, el núcleo racional de estas operaciones miméticas sólo podría quedar al descubierto si se abandona el paradigma de la filosofía da consciencia, es decir, el paradigma de un sujeto que se representa los objetos y que se forma en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubje-

⁴ Para a crítica adorniana da filosofia do sujeito enquanto filosofia prática ver (Adorno, 2009, p. 125; Vandenberghe, 2009, p.183)

tivo o comunicación, y el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto, más amplio, de racionalidad comunicativa. (Habermas, 1999, p. 493, v1).

Essa é, aliás, a mesma posição de Rouanet:

Colhido nas malhas da filosofia do sujeito, Adorno não consegue enxergar nem os verdadeiros inimigos nem as verdadeiras vítimas. Não é o não-conceitual que é oprimido, e sim o mundo vivido, que o sistema procura colonizar. Não é o conceito que oprime, e sim a razão sistêmica, centrada no sujeito. Conseqüentemente, a missão "salvadora" não pode ser atribuída ao conceito, e sim à razão comunicativa, a única competente para enfrentar as pretensões anexionistas do sujeito monológico. Continua sendo verdade que só a razão pode salvar o que foi oprimido pela razão, mas essa proposição deixa de ser paradoxal. Pois também aqui não se trata da mesma *razão*: a razão que oprime, a sistêmica, é diferente da que libera, a comunicativa. (Rouanet, 1998, p.346).

A meu ver, essa festejada passagem de uma suposta filosofia da consciência - digo suposta, pois, Adorno me parece defender muito mais uma filosofia da expressão do que da representação e da consciência - para uma filosofia da linguagem teria um duplo papel. De um lado, teria como função deslocar o problema da identidade para a consciência e, de outro, resguardar as pretensões normativas de uma reconciliação não-violenta, tão somente, para relações humanas entre si, numa espécie de humanismo reducionista injustificável.

Da mesma forma que as relações cognitivas atinentes a uma mediação sujeito-objeto podem vir a cair, como historicamente foi o caso, numa espécie de totalitarismo do conceito, devido a essa compulsão identitária, nada exclui, a princípio, que a filosofia da linguagem persevere no mesmo movimento. Ou seja, se os limites da linguagem correspondem aos limites

do mundo, numa espécie de ontologização das categorias linguísticas, não só a filosofia da linguagem permanece presa à filosofia da identidade como, além disso, a torna inevitável, fatal. É nesse sentido que Adorno afirma que “a despeito de Wittgenstein, seria preciso dizer o que não pode ser dito” (Adorno, 2009, p. 16).

A mera substituição da análise das mediações pela análise do *medium* não parece resolver os problemas atinentes ao ímpeto identificador. Além do que, se leva-se em conta o fato de que, mesmo nos processos argumentativos voltados à obtenção de um entendimento mútuo, os atos de fala comportam uma dimensão teleológica inelidível, como bem sabem os teóricos da pragmática formal, restará ao menos evidente que se encontram borradas as fronteiras entre ação e linguagem. Ou seja, mesmo uma filosofia da linguagem, se é que gostaria de permanecer crítica, deve se colocar também como uma análise das *intentio*. Deve analisar as formas pelas quais nos dirigimos a algo, seja esse algo um sujeito ou um objeto.

É justamente como crítica dessas diversas formas de *intentio* que a Dialética Negativa também se coloca. Se for possível caracterizar o procedimento kantiano de uma crítica da razão como uma espécie de *intentio obliqua* que, a partir do despertar do sono dogmático das *intentio recta* do realismo ingênuo passa a tematizar os pressupostos pelos quais algo pode vir a ser conhecido, colocando na ordem do dia o papel constitutivo das mediações do entendimento, pode ser possível, talvez, caracterizar a Dialética Negativa como uma espécie de *intentio obliqua* da *intentio obliqua*. Assim, se com Kant e com o recurso às mediações da subjetividade transcendental a objetividade do conhecimento pode ser salva da ameaça cética, com Adorno, através da crítica dessas mediações subjetivas, não somente às do Idealismo Transcendental mas também as do Idealismo Ab-

soluto, o que passa a ser abordado é justamente o preço pago por essa conquista da objetividade.

Ao criticar o suposto papel constituinte dessa subjetividade transcendental, que elide do conhecimento o momento coisal, com todas as suas variações, e o substituindo por uma espécie de síntese espiritual, Adorno questiona propriamente, nessa crítica da *intentio obliqua*, a forma pela qual nos dirigimos a algo. Como exposto mais acima, esse pensamento identificante, que enquanto esquecimento da dimensão não-idêntica do próprio pensamento converte a razão em desrazão é, entre outras coisas, um momento histórico e particular da tradição filosófica. Esse momento pode ser compreendido, de uma maneira bastante privilegiada, como uma espécie de medo diante da natureza que, secularizado, procura suprimir tudo que se coloque como inteiramente outro. Esse processo de esconjuro da alteridade, que consiste em trazê-la para a “caixa de luz” - que nesse caso funciona mais como uma lanterna mágica diante da coisa convertida em anteparo - pode ser expresso tanto através de uma linguagem que reduz o mundo à sua sintaxe e semântica, apavorada que é diante do inteiramente outro, quanto através de outros meios, como por exemplo, a gaiola tonal que desde a Idade Média vem reduzindo o múltiplo da experiência auditiva através de uma redução das frequências sonoras ao bicronismo de meio tom de um piano mal temperado. Num movimento onde a objetivação sem objeto do mundo coincide com a regressão da subjetividade sem sujeito Adorno me parece comprometido, de maneira bastante acertada, em criticar esse ímpeto identificador perseguindo todos os *medium* pelos quais ele se viabiliza.

Nesse sentido, se os problemas da razão - problemas esses que impedem uma relação não-violenta com a alteridade - resultam muito mais dessa “vontade de identidade” do que pro-

Cadernos do Sociofilo

priamente do *medium* pelo qual ela se expressa, sendo que tanto a arte como a linguagem comportam intenções sistemáticas identificantes e, como procurarei abordar mais baixo, resistências contra isso; a passagem de uma filosofia crítica da identidade para uma filosofia da linguagem traria, dentre outras coisas, muito mais o deslocamento da questão da violência ao não-identico do que propriamente a sua resolução.

A objeção que se poderia levantar ante esse argumento é que a teoria da linguagem endossada por Habermas, ao tematizar a passagem da crítica das representações aos processos de entendimento mútuo, linguisticamente mediados, desenvolveria não só uma filosofia da linguagem, mas, de forma ainda mais importante, desenvolveria uma filosofia capaz de fundamentar as pretensões de validade de uma comunicação não-violenta mediante o consenso. Diante disso, creio que dois problemas podem ser levantados. Para além da questão de que o entendimento mútuo pressupõe um horizonte argumentativo, pré-reflexivo, que não pode ser eliminado por nenhuma espécie de consentimento ou rejeição, visto que, além de não ser possível jogar e questionar as regras do jogo ao mesmo tempo – pois se o conteúdo do consenso é contingente e a posteriori a necessidade consensual é, apelianamente falando, um a priori inelidível, um *quasi-transcendental* -, os regimes de verdade, entendidos como instâncias transubjetivas, parecem ter um papel decisivo na elaboração dos consensos; a temática do consenso, de forma não muito distinta da monoglosia do conceito, parece não fazer justiça aos entes que não são capazes de linguagem, ou que são assim entendidos por falarem uma língua deveras incompreensível.

Adorno já havia feito essa transposição na *Dialética do Esclarecimento*, em que talvez sob a influência de Durkheim, via as relações ló-

gicas de inclusão e exclusão, gênero e espécie, classe e subclasse, como reflexos das hierarquias sociais. Ora, uma coisa é a relação universal-particular no âmbito do processo do conhecimento, e outra é a mesma relação no âmbito das relações intersubjetivas. É nestas, e somente nestas, que se dá a relação de opressão, que ocorre quando o vínculo comunicativo, visando ao entendimento mútuo, é substituído pela ação estratégica, em que um protagonista procura exercer poder sobre outro, ou quando a ação comunicativa se dá de modo deformado, através da ameaça de coação, interna ou externa. Nos dois casos, a particularidade de um dos participantes é destruída autoritariamente. Transposta no registro das relações interpessoais, o único em que ela é significativa, a aporia encontra uma solução nesse mesmo registro: se é verdade que, quando os homens procuram conhecer as coisas, não podem deixar de aplicar ao real determinações necessariamente abstratas, produtoras do idêntico, não é menos verdade que, quando conversam entre si, supõem inevitavelmente a não-identidade. Eles aspiram a ser reconhecidos reciprocamente como individualidades únicas, insuscetíveis de serem subsumidas em categorias abstratas, e num processo comunicativo normal esse *desideratum* é alcançado, mesmo quando utilizam na argumentação categorias universais, pois de outro modo a relação seria vista de saída como assimétrica, impedindo a abertura de um processo comunicativo, ou esse processo não resultaria num consenso. (Rouanet, 1998, p.345).

A meu ver, nessa passagem, onde se condensam os aspectos propriamente éticos da superação da razão negativa pela comunicativa, se resumem, também, todos os aspectos que fazem dessa passagem uma migração para um humanismo reducionista deveras injustificável. Nessa passagem, amplamente arvorado nos escritos habermasianos, Rouanet descarta, sem milongas nem reticências, uma das intuições fundamentais mais importantes de Adorno. A fazer essa distinção abrupta entre ética e epistemologia, como distinção que autoriza uma postura reificadora, enquanto esquecimento da diferença, diante

Cadernos do Sociofilo

das coisas, reservando a atitude ética anti-objetivadora tão somente para as relações humanas intersubjetivas, o filósofo habermasiano, não faz outra coisa senão reiterar a velha distinção entre o direito real e o direito pessoal. Se não podemos nos portar diante de outro humano de maneira a produzir uma conciliação violenta que aborta boa parte das possibilidades de efetivação do outro a partir de si mesmo, em suma, se não podemos nos comportar como máquinas objetivadoras diante do outro humano, o que nos leva a crer que podemos proceder dessa maneira diante do inteiramente outro? Uma chave de interpretação, que me parece defensável, para esse paradoxo versaria que essa distinção que permite espoliar uma montanha - através do pensamento identificante que a concebe como mero depósito de ferro⁵ - enquanto vela pela manutenção dos processos de entendimento mútuo num mundo apenas humano, só tem sentido para um pensamento comprometido com a questão da identidade.

Ou seja, se o outro humano é mais digno de atenção do que o outro enquanto tal, talvez seja porque a ligeira predicação que permite caracterizar o primeiro como humano, justamente por sua aderência à coisa, faz com que se tenha, o tempo todo, a segurança de se estar entre iguais. Em poucas palavras, é por haver uma identidade comum entre os humanos - identidade essa que, além de distingui-los dos não-humanos, os capacita para o entendimento mútuo - que se torna compreensí-

⁵ Por mais que se objete que nesse caso, como em todos os outros, todas as partes afetadas devem participar do processo deliberativo, o que aqui envolveria a participação da montanha, não vejo, contudo, de que maneira uma montanha poderia participar de um debate. Se, por acaso, se objetar que pela via dos seus representantes, resta mais uma vez evidente que o inteiramente outro é suplantado por um equivalente funcional e, portanto, convertido em outra coisa que não ele.

vel o status privilegiado ocupado pelo homo sapiens. Nesse sentido, a segunda objeção de aporia levantada por Rouanet, não só erra o alvo como depõe contra o próprio projeto de razão endossado por ele. Dizendo de modo um tanto esquemático, o projeto de uma autorreflexão crítica, conforme realizado por toda a Dialética Negativa, no que se refere aos direitos da alteridade, parece muito mais profícuo do que um projeto de razão comunicativa antropocentrado.

Tendo em vista que as duas primeiras objeções de aporia levantadas por Rouanet parecem incorrer em *petitio principii*, passo agora a analisar a terceira e última aporia adorniana levantada por Rouanet. Essa aporia, diferente das antecedentes, se dirige direta e exclusivamente ao procedimento da Dialética Negativa. Ou seja, à tarefa de atingir o não-conceitual mediante a “paciência do conceito”.

A terceira aporia – chegar ao não-conceitual através do próprio conceito – está no cerne da *Dialética Negativa*. A razão tem uma tendência imanente a reduzir toda a diversidade do real a suas próprias categorias. Ela opera através do conceito, cuja lei de funcionamento é a identidade e cuja vocação mais profunda é a de subsumir o não-idêntico na unidade do idêntico. O pensamento identificante é inerente à própria dinâmica da *razão*, que nivela todos os pluralismos no universal abstrato do conceito. A dialética negativa toma partido pelo não-idêntico, quer salvá-lo do jugo da identidade, mas sabe que só pode fazê-lo através do próprio conceito. (Rouanet, 1998, p.335).

Nessa passagem, além de oferecer um resumo condensado do conteúdo da Dialética Negativa, Rouanet caracteriza como paradoxal a atividade que, desiludida da capacidade do conceito de oferecer um modelo de reconciliação não violenta como o seu “Outro”, ainda assim tem a esperança da redenção median-

Cadernos do Sociofilo

te o trabalho do conceito. De fato, a Dialética Negativa se desdobra através desses paradoxos. Pois a Dialética Negativa, na medida em que “gostaria de libertar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação”, se compromete com “o desdobramento de seu título paradoxal”. (Adorno, 2009. p.7). No entanto, se a situação é paradoxal, nem por isso a saída oferecida por Adorno é absurda.

Segundo Adorno, o que impede a razão de se efetivar como uma reconciliação não violenta diante do seu “outro” - conhecendo de forma adequada o seu conhecido, ao invés de subsumi-lo sob as suas categorias - é o seu caráter identificador e sistemático. Argumentando contra essas duas características, identidade e sistema, onde a segunda não passa, por assim dizer, da forma mais “madura” da primeira, a intenção adorniana é retomar a dimensão coisal, não-idêntica, “esquecida” durante a trajetória do pensamento identifiante. Se Adorno observa que a substituição das variações intrínsecas aos fragmentos coisais pelas categorias invariantes dos sistemas de pensamento é uma característica dos sistemas idealistas - uma espécie de perversão da *intentio obliqua* - nem por isso o frankfurtiano se vê comprometido com a defesa da *intentio recta*. Como afirmado mais acima, a crítica ao idealismo identifiante não culmina na defesa do realismo ingênuo. Isso sim seria uma saída absurda para a situação paradoxal de tentar salvar o não-conceitual por meio do conceito.

De fato, nenhuma filosofia, nem mesmo o empirismo extremo, pode arrastar pelos cabelos os *facta bruta* e apresentá-los como casos na anatomia ou como experimentos na física; nenhuma filosofia está em condições de colar as coisas particulares nos textos, como algumas pinturas poderiam fazê-la pensar. (Adorno, 2009. p.18)

Nesse sentido, torna-se mais uma vez evidente que o grande problema da Dialética Negativa é a questão das mediações. Quando Adorno faz a crítica à *intentio obliqua*, tal qual formulada pelo Idealismo, afirmando que as mediações do pensamento identificante culminam, por um lado, na reificação da coisa, enquanto esquecimento dos seus aspectos diferenciáveis, e, de outro lado, na conversão do sujeito em mero suporte lógico para o encadeamento rigoroso do formalismo silogístico, o filósofo frankfurtiano não tem a intenção de restaurar um suposto pensamento da imediatidade, numa espécie de defesa do “espontaneísmo *naïve*”. Não se trata de fazer a crítica do pensamento da identidade enquanto irracionalidade do devir civilizatório lançando mão de um argumento pré-civilizatório, nem, muito menos, se trata de fazer a crítica à redução da coisa ao sujeito elidindo o próprio sujeito. Muito antes, para que haja justiça nas mediações intelectivas e, portanto, na capacidade humana de lidar com os outros é necessário que tanto sujeito quanto objeto, na sua mútua estranheza legítima se “avoluem” reciprocamente. Assim, as múltiplas qualidades da coisa podem ser abertamente tematizadas mediante a crítica ao “homem sem qualidades” depauperado das suas sutilezas subjetivas por meio da sua conversão em método.

Se retomarmos uma das meditações metafísicas de Descartes, especificamente aquela onde o filósofo tematiza sobre as propriedades objetivas da cera, veremos que, na busca de uma certeza caracterizada pela “clareza e distinção”, o pensamento filosófico da modernidade enveredou por um caminho onde as múltiplas qualidades da coisa, como cor, odor, textura, maleabilidade, são conjuradas como aparência, na exata medida em que a coisa é reduzida a movimento e extensão. Nessa “pobreza” de predicções perde não só a coisa, convertida em exemplar das categorias do entendimento, mas perde também o su-

Cadernos do Sociofilo

jeito, visto que suas experiências são mais a mais reduzidas àquilo que permite o método. Ao invés de reiterar essa pobreza de experiência, que também é característica do realismo mais ingênuo e suas “sentenças protocolares”, a Dialética Negativa se compromete com uma “outra” filosofia. Uma filosofia que

teria o seu conteúdo na multiplicidade, não enquadrada em nenhum esquema, de objetos que se lhe impõem ou que ela procura; ela se abandonaria verdadeiramente a eles, sem usá-los como um espelho a partir do qual ela conseguiria depreender uma vez mais a si mesma, confundindo a sua imagem com a concreção. Ela não seria outra coisa senão a experiência plena, não reduzida, no *medium* da reflexão conceitual. Até mesmo a “ciência da experiência da consciência” degradou os conteúdos de tal experiência, transformando-os em exemplos das categorias. (Adorno, 2009, p.20).

No entanto, essa multiplicidade na qual a Dialética gostaria de se ver enraizada, embora presente na própria coisa, não pode ser, contudo, acessada assim tão facilmente e de forma imediata. Se for verdade que o “filosofar concreto”, que vela pela “coisa mesma” ao invés de prezar, tão somente, pelas suas próprias categorias, culmina nessa espécie de “primado do objeto”, nem por isso a atividade do sujeito pode passar como indiferente. Muito antes, não basta a intenção da consciência para se chegar à coisa mesma. Não basta o recurso às “intuições” para se livrar da “alienação técnica da ciência”, como gostaria o Husserl das Investigações Lógicas. Muito antes, para Adorno, o filosofar concreto, esse filosofar que gosta de ficar junto à coisa, deve estar, todo ele, comprometido com uma forma de exposição totalmente peculiar.

Isso pode ajudar a explicar por que para a filosofia a sua apresentação não é algo indiferente e extrínseco, mas imanente à sua ideia.

Seu momento expressivo integral, mimético-aconceitual, só é objetivado por meio da apresentação - da linguagem. A liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade de dar voz à sua não-liberdade. Se o momento expressivo se arvora como mais do que isso, ele se degenera em visão de mundo; se a filosofia se abstém do momento expressivo e do compromisso com a apresentação, ela é assimilada à ciência. (Adorno, 2009, p. 24).

Ou seja, é através da conjugação da expressão, como momento “mimético-aconceitual”, com a da racionalidade que a filosofia pode nutrir a esperança de vir a fazer justiça à “coisa mesma”. É por meio da expressão que a atividade filosófica consegue conceber o “meramente ente” como uma espécie de “texto do seu devir” (Adorno, 2009, p.52). Para Adorno, é justamente a imbricação do “momento expressivo” com o devir filosófico, e não somente com a “arte de vanguarda”, que contribui, sobremaneira, para refrear esse ímpeto violento e identificador, característicos da tecnificação do pensamento. Isso significa que, tomando o partido de uma “filosofia da expressão” ou até mesmo expressionista, a Dialética Negativa se coloca como a tentativa consciente de engendrar uma nova forma de identificação, sem que, com isso, sujeito e objeto se encontrem, ao fim e ao cabo, reduzidos e danificados.

A *hybris* consiste em querer que a identidade seja, que a coisa corresponda em si a seu conceito. Mas seu ideal não poderia ser simplesmente alijado: na repreensão pelo fato de a coisa não ser idêntica ao conceito também vive a nostalgia própria a este último de que ela poderia se tornar idêntica. Dessa forma, a consciência da não-identidade contém a identidade. Certamente, até o interior da lógica formal, o momento ideológico do pensamento puro é a suposição da identidade. Nesse pensamento, contudo, também se esconde o momento de verdade da ideologia, a indicação de que não deve haver nenhuma contradição, nenhum antagonismo. Já no

Cadernos do Sociófilo

simples juízo identificador, um elemento utópico se associa ao elemento pragmático, dominador da natureza. "A" deve ser aquilo que ele ainda não é. Uma tal esperança articula-se de maneira contraditória com aquilo em que a forma da identidade predicativa é rompida. Para isso, a tradição filosófica possuía a palavra "ideias". Elas não são nem separadas nem casca vazia, mas signo negativo. A não-verdade de toda identidade obtida é a figura invertida da verdade. As ideias vivem nas cavernas existentes entre aquilo que as coisas pretendem ser e aquilo que elas são. A utopia estaria acima da identidade e acima da contradição, uma conjunção do diverso. Em virtude dela, a identificação se reflete segundo o modo como a língua usa a palavra fora da lógica, língua que não fala da identificação de um objeto, mas da identificação com homens e coisas. (Adorno, 2009, p. 130-1).

Ou seja, o momento expressivo, na relação com a coisa, leva o imediato adiante, sem convertê-lo em mera exceção, dando prosseguimento à identificação. A Dialética Negativa não abandona o ideal de reconciliação. Muito pelo contrário, ao problematizá-lo no seu caráter contingente de identificação brutal, o que Adorno tem em mente é vislumbrar as condições de possibilidade de uma reconciliação não violenta com a coisa mesma, ou melhor, com a coisa na sua outriedade. É precisamente aí que entra o "momento expressivo". Para Adorno, a expressão enquanto uso da palavra fora da lógica seria a instância responsável por aquele movimento que leva o imediato adiante de si mesmo sem que acabe por cristalizá-lo na gaiola do conceito. Evidentemente que a expressão, na medida em que se afasta da rigidez lógica comporta um risco de resvalar para o arbitrário.

O pensamento aberto não está protegido contra o risco de escorregar para o arbitrário; nada lhe garante que tenha se nutrido suficientemente com a coisa mesma para suportar esse risco. A conse-

quência de sua realização, contudo, a espessura do tecido contribui para que ele alcance o que deve tocar. Na filosofia, a função do conceito de segurança inverteu-se. O que um dia quis ultrapassar o dogma e a tutela por meio da certeza de si transformou-se em asseguramento social de um conhecimento para o qual não deve acontecer mais nada. E efetivamente, para aquilo em relação ao que não se pode objetar nada, nada acontece realmente. (Adorno, 2009, p.38).

Nesse sentido, para não degradingolar para o arbitrário, o pensamento aberto da expressão deve tomar uma dupla cautela. Efetivar-se sempre a posteriori, na consequência de sua realização, e nutrir-se da espessura daquilo que deve tocar.

Junto à filosofia confirma-se uma experiência que Schönberg observou na teoria musical tradicional: não se aprende propriamente a partir dessa teoria musical senão como um andamento começa e termina, nada sobre ele mesmo, sobre seu transcurso. De maneira análoga, seria preciso que a filosofia não fosse reduzida a categorias, mas, em certo sentido, primeiro compusesse a si mesma. No curso de sua progressão, ela precisa se renovar incessantemente, a partir de sua própria força do mesmo modo que a partir do atrito com aquilo com o que se mede; é aquilo que se passa nela que decide, não uma tese ou posição; o tecido, não o curso de via única dedutivo ou indutivo do pensamento. (Adorno, 2009, p.36)

Nesse sentido a filosofia, de maneira análoga, e não subordinada, à vanguarda estética pode propor um modelo de reconciliação não apriorístico e não independente do atrito com a coisa mesma. É nesse sentido que o tema da expressão se conjuga com o tema das constelações. Visando fazer justiça à “história coagulada nas coisas”, história essa que é paralisada mediante a substituição das variações qualitativas pelas categorias rígidas do entendimento, Adorno propõe uma filosofia finita e

Cadernos do Sociofilo

histórica que, no atrito com a coisa, se arvora de um modelo expressivo capaz de realizar essa abertura em meio à petrificação do momento coisal.

Aquilo graças ao que a dialética negativa penetra seus objetos enriquecidos é a possibilidade da qual sua realidade os espoliou, mas que, contudo, continua reluzindo em cada um deles. No entanto, mesmo junto ao empenho extremo por expressar linguisticamente uma tal história coagulada nas coisas, as palavras empregadas permanecem conceitos. Sua precisão substitui a ipseidade da coisa, sem a tornar totalmente presente; um espaço vazio se abre entre elas e aquilo que evocam. Daí o sedimento de arbítrio e relatividade que se apresenta tanto na escolha das palavras quanto na exposição como um todo. Mesmo em Benjamin, os conceitos possuem a tendência para dissimular autoritariamente sua conceptualidade. Somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede. [...]. O erro determinável de todo conceito obriga a que se evoque outros; é daí que emergem aquelas constelações para as quais unicamente passa alguma coisa da esperança contida no nome. (Adorno, 2009, p. 52-3)

Retomando a temática das constelações, formulada por Walter Benjamin, Adorno consegue recuperar a esperança diante do conceito, salvando o pensamento da irracionalidade, sem torná-lo paradoxal e sem subordiná-lo à experiência estética. A partir de um pensamento expressivo que consegue, no atrito com o concreto, penetrar as constelações, onde a coisa gravita, numa espécie de bailado de mestre-sala e porta-bandeira, Adorno vislumbra propor um modelo e reconciliação que nem substitui à coisa pela categoria, nem, muito menos, condena o pensamento ao mutismo diante da coisa-em-si. Sem fazer violência ao objeto nem ao pensamento, a temática da expressão e das constelações propõem uma forma de reconcilia-

ção onde, ao fim e ao cabo, sujeito e objeto, antes de quedarem reduzidos e danificados, avolumam-se mutuamente.

Além disso, ou seja, além de superar a acusação de aporia diante da paciência paradoxal do conceito, o tema das constelações apresenta uma saída original diante dos paradoxos do pensamento identificante, sem subordinar a reflexão filosófica a qualquer espécie de esteticismo reinante. A conjugação da expressão e da constelação, como tentativa de conciliação com a coisa, antes de subordinar a reflexão a qualquer esfera de valor específica, desengatadas no devir da modernidade, apresentam uma forma original de se comportar diante da alteridade. Forma essa que transcende o âmbito meramente artístico, encontrando acolhida nas diversas formas de atuação do espírito, inclusive naquelas que, aparentemente se encontram mais tecnicizadas como a ciência, por exemplo.

O modo como os objetos precisam ser descerrados por meio da constelação não deve ser deduzido tanto da filosofia que perdeu o interesse em relação a isso, mas antes das investigações científicas significativas; em muitos aspectos, o trabalho científico realizado estava muito à frente de sua autocompreensão filosófica, do cientificismo. Nesse caso, não se precisa de maneira alguma partir do conteúdo específico em direção às investigações metafísicas, tal como acontece na *Origem do drama barroco alemão* de Benjamin, investigações que tomam o próprio conceito de verdade como constelação. Seria necessário recorrer a um estudioso tão disposto para o positivismo quanto Max Weber. [...] Em oposição ao exercício científico corrente, Weber percebeu, no ensaio sobre *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, a dificuldade inerente à definição histórica dos conceitos, ao levantar a questão sobre a sua definição de maneira tão clara quanto antes dele somente filósofos o tinham feito, Kant, Hegel, Nietzsche. Ele recusa expressamente o procedimento definitório delimitador segundo o esquema "*genus proximum, differentia specifica*" e exige ao invés disso que os conceitos

Cadernos do Sociófilo

sociológicos sejam "compostos de maneira gradual a partir de seus elementos singulares extraídos da realidade histórica. A compreensão conceitual definitiva não pode se achar por isso no começo, mas precisa estar na conclusão da investigação'. [...] Não obstante, aquilo que é ainda mais essencial é a razão pela qual Weber emprega o termo "composição", que seria inaceitável para o cientificismo ortodoxo. É certo que ele tinha em vista nesse caso apenas o lado subjetivo, o procedimento do conhecimento. Mas para as composições em questão deveria valer o mesmo que para o seu análogo, as composições musicais. Produzidas subjetivamente, essas composições só dão bom resultado quando a produção subjetiva desaparece nelas. A conexão que ela instaura - precisamente essa da "constelação" - torna-se legível como signo da objetividade: do teor espiritual. Aquilo que em tais constelações é similar à escrita é a conversão do que é pensado subjetivamente e do que é reunido em objetividade em função da linguagem. (Adorno, 2009, p. 142-3).

Com isso, parece desnecessário dizer que as três objeções de aporia, levantadas por Rouanet, erram o alvo. Muito antes de declarar a falência da razão Adorno procura evitar que, universalizando o seu caráter contingente, o pensamento da identidade se apodere do pensar em geral, convertendo a razão em desrazão. Além disso, procurei mostrar também em que medida Adorno substitui, a partir da crítica, uma filosofia centrada na subjetividade constituinte por uma filosofia da expressão, onde a atividade do sujeito com relação à coisa é tornada não violenta mediante tanto o primado do objeto quanto à "libertação" do sujeito da gaiola lógica, silogística, por meio da ênfase no momento expressivo. Por fim, mas não menos importante, procurei enfatizar como essa "filosofia da expressão" torna a "crítica conceitual do conceito" uma tarefa profícua que escapa das raias do absurdo. Por meio de uma linguagem liberta do logicismo, a *composição* expressiva pode ser vista como uma

postura transversal, possível em todas as esferas de valor da modernidade, da arte à ciência, que ao mesmo tempo em que enriquece a experiência subjetiva daquele que entra em contato com a alteridade, só o faz na medida em que faz justiça [da] miríade de qualidades compossíveis com a constelação na qual esta última se encontra inserta.

Nesse sentido, que pesem todas as qualidades propositivas da Teoria do Agir Comunicativo, creio que seja possível afirmar que a crítica que procura estabelecer um vínculo imanente entre as supostas aporias da primeira geração da Escola de Frankfurt e as soluções apresentadas pela segunda geração procede de maneira performática. Ou seja, ao mobilizar uma série de aporias que só se colocam a partir de um determinado jogo de linguagem, aliás bastante peculiar que é o da filosofia da linguagem e da intersubjetividade, conforme formulado na Teoria do Agir Comunicativo, acaba por constituir uma imagem, por assim dizer, dos seus antecessores, no caso Adorno, que se não é distorcida é homogeneizada, ou melhor, objetivada com o propósito *ad hoc* de reforçar a pragmática formal como a única saída racional para os dilemas da modernidade. Tão inevitável quanto isso possa ser - na medida em que o sempiterno princípio de identidade reitera a máxima que converte toda incorporação em tradução - a questão é que essa história imanente das ideias, que leva da razão negativa à razão comunicativa, aborta justamente as particularidades presentes na tensão entre esses dois modelos. Isso faz da reflexão filosófica um mero jogo entre identidades justapostas. A identidade impossível, pois aí sim verdadeiramente aporética, da filosofia de Adorno é contraposta a identidade absurdamente coerente, pois composta justamente nesses termos, da filosofia habermasiana posterior ao agir comunicativo.

Cadernos do Sociófilo

Com isso, a “crônica da vitória da razão comunicativa” perde justamente de vista todos os elementos que foram eliminados para a constituição do próprio campo de batalha. Ao abordar a Dialética Negativa como um mero exercício do pensamento diante de sua capitulação patente, o que é absolutamente compatível com o texto da Dialética, a historiografia, por assim dizer, habermasiana, abandona justamente as particularidades, os fragmentos que fazem com que esse texto seja muito mais do que a lamúria poética que emana de um dos quartos do Grande Hotel Abismo.

CONCLUSÃO: DA FILOSOFIA DA DIFERENÇA À SOCIOLOGIA DA IDENTIDADE

Talvez não seja exagerado dizer que, mais até do que fragmentos, o texto da Dialética Negativa apresenta uma saída filosófica bastante original para os dilemas da racionalidade ocidental. Levando em conta que o *telos* de toda filosofia sempre foi, de alguma maneira, esforço de retomar o elemento não-idêntico, não-conceitual, para o interior da reflexão que, transpondo a questão meramente epistemológica da *adequatio* para a dimensão ética de uma reconciliação entre espírito e natureza, visa, por isso mesmo, conceber uma forma de relação não-violenta com a alteridade, pode-se dizer que a Dialética Negativa não somente reflete criticamente sobre essa incorporação, mas visa, sobretudo, apontar que nenhuma conciliação é possível mediante a violação das particularidades do inteiramente outro. Criticando a conversão da diferença em desigualdade como crítica do movimento que faz do outro um momento do conceito, Adorno, mais do que postula, encontra, nos procedimentos vigentes nas diversas esferas de valores da modernidade, uma forma de convivência não violenta com a alteridade.

Trata-se de um pensamento expressivo que levando a linguagem para além dos limites da lógica, mas sem abstrair completamente dela, consegue desenvolver uma espécie de compatibilidade entre mimese e racionalidade. É por poder assimilar algo dessa alteridade, é por aprender com o outro que o pensamento pode ser o portador do novo. A racionalidade, antes de ser a máquina transcendental de predicções que converte a alteridade num espelho do seu poder, desenvolve o seu saber na cercania desse outro, tanto livrando-o do invólucro heterônimo das predicções identificantes das “vontades de objetivação”, quanto, por isso mesmo, e através da sua expressividade, levando o outro a liberar todo o seu volume na amplitude das suas frequências próprias.

A meu ver, isso não significa que se deva endossar o pensamento adorniano como um todo. O fato de que a interpretação da Dialética Negativa como um moinho que gira num vazio instaurado pelo seu próprio movimento é possibilitado pelo seu próprio texto depõe contra uma espécie de acolhimento sem ressalvas do pensamento do autor da Dialética. Acredito, seguindo a interpretação que Frédéric Vandenberghe faz do pensamento de Adorno (VANDENBERGHE, 2009), que essa tensão entre um pensamento da diferença, que visa respeitar o inteiramente outro, e uma espécie de concepção sistêmica de um mundo totalmente administrado - que, dando sequência ao conteúdo da Dialética do Esclarecimento no subterrâneo da Dialética Negativa, faz com que a crítica ao privilégio se transforme, ela mesma, num privilégio - pode ser compreendida pela conciliação mal resolvida entre uma filosofia da diferença e uma sociologia da identidade.

Ao invés de fazer a crítica às pretensões objetivantes da sociologia, Adorno acabou por censurar a *faceta positivista* desse campo do saber apenas pelo seu déficit normativo, reiterando

Cadernos do Sociofilo

as asserções de que o possível se reduz ao objetivável. Nesse sentido, a crítica parece se consumir em si mesma. Ou seja, diante de uma sociologia, vigorante como uma espécie de ontologia social - que fecha diante de si tudo aquilo que não provém de si mesmo - as exigências da crítica se resumem às exigências do crítico. É por ter restringido por demais o papel do não-idêntico nas relações sociais - algo completamente desnecessário, pois o *habitus* pode falhar, a ilusão biográfica se romper enquanto ilusão - que Adorno fez da sua crítica, senão um moíno que nada mói, ao menos um privilégio injustificado.

Contudo, antes de se jogar o bebê com a água do banho e declarar o projeto de filosofia da diferença, nuançado por toda a Dialética Negativa, como exercício malfadado de um pensamento aporético amancebado com as forças irracionais, numa espécie de excomunicação judaico-cristã, creio que se poderia tomar como meta o prosseguimento desse projeto através de uma sociologia do não idêntico. Ou seja, uma sociologia que tomaria para si a dupla tarefa de, por um lado, realizar uma crítica das intenções objetivantes, investigando em que medida as categorizações sociológicas são tributárias de uma lógica de identidade e, por isso, convertem o seu outro em exemplaridade do conceito e, por outro lado, procuraria descrever formas de vida e de relações que não se pautam pelo princípio da troca de equivalentes, se furtando a reiteração da lógica da identidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO. Theodor. Dialética Negativa. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____ ; HORKHEIMER, Max. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

DUARTE, Rodrigo. Mímesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor Adorno. São Paulo: Loyola, 1993.

HABERMAS, Jurgen. Teoria do Agir Comunicativo. Madri: Taurus. 1999.

_____. Discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

HORKHEIMER, Max. Eclipse da Razão. São Paulo: Centauro. 2002

ROUANET, Sérgio Paulo. As Razões do Iluminismo. São Paulo: Editora Schwarcz. 1998

VANDENBERGHE, Frédéric. A Philosophical History of German Sociology. New York: Routledge. 2009