

TOTALIDADE E CONTRADIÇÃO: UMA NOTA SOBRE A RECEPÇÃO DA DIALÉTICA DE HEGEL POR ADORNO

TOTALITY AND CONTRADICTION: A NOTE ON THE RECEPTION OF HEGEL'S DIALECTICS BY ADORNO

AMARO FLECK¹
(UFMG/Brasil)

DANIEL PUCCIARELLI²
(UEMG/Brasil)

LUIZ PHILIPPE DE CAUX³
(UFRN/Brasil)

RESUMO

A maior parte do debate sobre as diferenças entre as abordagens dialéticas de Hegel e de Adorno se concentra ou bem na sua estrutura lógica, ou bem nas implicações de uma inversão materialista da versão idealista hegeliana. O presente artigo ensaia um desvio dessa discussão, sugerindo que o escopo da dialética é bastante diferente nos dois autores. Paralelamente à tentativa de pensar as diferenças nas abordagens, caberia distinguir a extensão a que se aplica o estatuto da dialética em cada um dos autores. Em outras palavras, enfatizar que Adorno e Hegel também diferem na compreensão do que se move de modo dialético.

Palavras-chave: Dialética; Totalidade; Contradição; Hegel; Adorno.

ABSTRACT

Most of the debate about the differences between Hegel's and Adorno's dialectical approaches focuses either on the logical structure of the dialectic or on the implications of an inversion materialist of the Hegelian idealistic dialectic. This article rehearses a detour from this discussion, suggesting that the scope of dialectics is quite different in the two authors. Besides thinking about the differences in dialectical approaches, it would be necessary to distinguish the realm and character of dialectics in each of them. In other words, to emphasize that Adorno and Hegel also differ in their understanding of what moves in a dialectical way.

Keywords: Dialectics; Totality; Contradiction; Hegel; Adorno.

Introdução

Parte considerável, talvez mesmo predominante, do debate que trata do contraste entre a versão hegeliana e a versão adorniana da dialética tem focado na sua estrutura lógica. A ênfase estaria sobretudo no terceiro momento, no instante decisivo da superação. Se em Hegel o desenvolvimento dialético passa por uma espécie de afirmação ingênua (o em-si, ou o lado abstrato e do entendimento), para uma negação (o para-si, o negativamente racional ou ainda o dialético) e enfim se completa em uma afirmação qualificada (o em-si e para-si, o especulativo ou positivamente racional), a dialética adorniana seria caracterizada ou bem por uma ausência do terceiro momento, e por conseguinte em uma retenção em antinomias dualistas (que sequer seriam dialéticas, cf. Rose⁴, 2017; Pippin⁵, 2005; ou se configurariam em uma "dialética da finitude", cf. Pinkard⁶, 2020), ou bem pela presença ausente deste terceiro momento, que estaria ali pressuposto mas não posto (Safatle⁷, 2019).

Em todos estes casos, no entanto, fica de lado a questão se a dialética teria fundamentalmente o mesmo escopo em Hegel e Adorno, criando a impressão de que apenas o "procedimento" é que se alteraria em seu derradeiro momento. Sustentaremos que essa impressão é equivocada - como é falsa a própria definição mesma da dialética como um "procedimento" que pudesse como que ser reformado externamente. Antes mesmo de considerar as diferenças na dialética assim compreendida, cabe notar que seu escopo sofre uma inflexão. A dialética deixa de ser, na obra adorniana, uma estrutura geral do movimento de tudo o que é finito, uma ontologia, para ser tão-somente a estrutura lógica de um mundo falso. Trata-se de uma estrutura que é efetivamente pervasiva a tudo que integra esse mundo, mas a que, não obstante, não se atribui o estatuto de uma ontologia. Ao contrário, no que concerne ao seu escopo e autocompreensão, é justamente a autolimitação da dialética em relação a suas pretensões ontológicas que distinguirá a versão negativa da dialética de sua variante hegeliana.

É verdade que há uma continuidade fundamental entre Hegel e Adorno. No entender de Adorno, a dialética hegeliana teria desvelado características essenciais do mundo moderno, de nossa civilização capitalista, a saber: sua natureza dinâmica, que a impede de se deter, de se estagnar; mas, ao mesmo tempo, seu contrapeso estático, seu enrijecimento em sistema. Porém, Hegel teria hipostasiado essa descoberta, convertendo-a não apenas na estrutura lógica da história como um todo, mas de todo o real. Mais ainda: Hegel teria mistificado essa característica, transfigurando em libertação o que é cegueira e

automatismo. Ainda assim - e isso Adorno crê reter criticamente de Hegel -, há uma isomorfia estrutural entre espírito e capital⁸. Ambos são dinâmicos e formam totalidades sistemáticas, mas se a dialética hegeliana é a tentativa de apreensão pelo pensamento da totalidade realizada, a dialética negativa adorniana é uma contribuição para a apreensão da desintegração de uma totalidade falsa.

Assim compreendida, a dialética negativa nada mais é do que uma reformulação do projeto da teoria crítica. Isso, aliás, quem afirma é o próprio Adorno:

Gostaria de propor, de modo geral, que a dialética negativa, cujos elementos e ideia tenho exposto para vocês, é essencialmente idêntica à teoria crítica. Sugeriria que os dois termos - teoria crítica e dialética negativa - têm o mesmo significado. Talvez, para ser mais preciso, com a única diferença que a teoria crítica, na verdade, significa apenas o lado subjetivo do pensamento, isto é, *teoria*, enquanto dialética negativa significa não apenas este momento do pensamento mas também a *realidade* que é afetada por ele (Adorno, 2003, 37).

A questão, claro, consiste em interrogar *que realidade* é afetada por ele, e sob quais restrições. Para abordá-la, vamos proceder em dois passos, investigando a *extensão* e o *estatuto* da dialética nas duas versões: (I) com foco no conceito de totalidade, tentamos mostrar que, em Adorno, contrariando Hegel, só "há" (e o sentido dessas aspas será explicitado adiante) totalidade no capitalismo, o que significa que apenas a partir dele se põe uma realidade dialética que se projeta retroativamente; (II) examinando o conceito de contradição, tentamos explicar então como ela pode se configurar ao mesmo tempo como universal e não-ontológica. Adorno refuncionaliza as categorias da dialética, de modo que ela deixa de ser a via da conciliação do indivíduo com sua época para se tornar uma teoria crítica da sociedade capitalista.

I

De início, convém colocar nestes termos uma primeira determinação do que propomos chamar de problema do escopo da dialética: o que, especificamente, se estrutura de modo contraditório e o que não? O que está dentro do campo de forças da contradição e o que está fora, ou qual é o nexo de imanência da dialética e o que escapa ao seu feitiço? Na tradição moderna, que remonta a Hegel, ao menos três respostas paradigmáticas se

apresentam: a) a primeira delas, correspondente à posição do próprio Hegel, mas que é também, por exemplo, a de Engels, diria que dialético, dito de modo provisoriamente simples e direto, é *tudo* - a natureza, a cultura, a sociedade, a história, as próprias categorias lógicas -, isto é, a dialética não tem lado de fora; b) a segunda resposta, que é a projetada tanto por Marx & Engels no *Manifesto* quanto por Adorno & Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, é a de que dialética é a *história* - a inteira história da espécie humana desde as primeiras organizações sociais sedentárias; c) por fim, a terceira resposta, que atribuímos (mesmo que de modo algo inconvicto) ao Marx tardio da crítica da economia política, é a de que dialético é, mais restritamente, apenas o *modo de produção capitalista*. Articulada nestes termos, nossa questão seria: mas, e em Adorno, ou melhor, em particular em sua obra madura, da década de 1960?

A diferença no sentido de totalidade em Adorno e em Hegel dá uma primeira indicação. De imediato, lembre-se de que enquanto Hegel, no vigésimo parágrafo da *Fenomenologia do Espírito*, afirma que "o verdadeiro é o todo" (1996, 36), Adorno, no vigésimo nono parágrafo de suas *Minima Moralia* diz que "o todo é o não-verdadeiro" (1992, 42). Essa oposição direta é mais mediada do que parece.

Em primeiro lugar cabe investigar o que seria esta totalidade, e se esta totalidade caracterizada como o verdadeiro por Hegel é a mesma denominada não-verdadeira por Adorno. De acordo com Hegel, a totalidade, ou ao menos aquela derradeira totalidade à qual chama de "verdadeira", é o estágio final de um processo, estágio que Hegel chama também de absoluto - pense-se na etimologia latina do termo, *ab-solutus*, o que se solveu de toda relação com algo externo, não reconhece externalidades limitantes e só se relaciona, portanto, consigo. Nada há fora do absoluto hegeliano. O absoluto hegeliano é ao mesmo tempo algo estático e finalizado e um longo processo dinâmico, ou melhor, a totalidade estática e imediata a si desse processo dinâmico de automeiação. Ele é tanto o sujeito, aquele que age ao longo deste processo, quanto o objeto, aquilo sobre o que é feita a ação. Seu longo processo constitutivo nada mais é do que sua paulatina tomada de consciência de si. Tal descoberta está presente em seus três domínios mais nobres: a arte, a religião e a filosofia. A arte é a intuição sensível e externa do todo; a religião, a sua representação mental e interior; a filosofia, por fim, o conhecimento conceitual do absoluto, apreendido pelo pensamento. Assim, a totalidade está sempre presente em pressuposição: já está lá na natureza onde o espírito adormece; está lá nos conceitos mais abstratos, como o de ser e o de nada; e permanece presente em cada momento da progressão da autoconsciência do espírito. O que muda é apenas o fato de o espírito nem sempre se saber absoluto, portanto,

de ele por muito tempo não ter consciência de si mesmo. Enquanto ele não se conhece inteiramente, enquanto não está ciente de agir sobre si mesmo, o espírito só conhece parte da verdade, e, nesta medida, seu conhecimento é falho, parcial, incompleto. A verdade integral só é alcançada ao final do processo, e consiste, por isso, na totalidade. Totalidade aqui deixa de ser entendida, portanto, como um conjunto de entes, a soma de todas as coisas; ela é antes a de um processo que refere a si próprio de modo identificante aquilo que experimenta. O verdadeiro é o todo: o resultado que contém em si o processo pelo qual se chegou a ele. Cada passo isolado é parcialmente verdadeiro, mas também, por isso, parcialmente falso.

O conceito de totalidade tem em Adorno um significado muito diferente do hegeliano. Em primeiro lugar, a imputação de falsidade ao todo não significa que suas partes é que portem a verdade,⁹ mas, ao contrário, que a falsidade de um todo sistemático macula igualmente seus elementos. De acordo com Adorno, a totalidade é uma característica de nossas sociedades modernas, só elas formam tendencialmente um único todo da vida social. Com isso, ele quer ressaltar que em outras épocas e momentos havia formações sociais distintas e concomitantes em diversas partes do mundo, porém não relacionadas uma à outra. Na Antiguidade, por exemplo, poderia ser o caso de que absolutamente nada vinculasse um indivíduo que estava em uma parte do planeta a outro que estava em outra parte distante. Hoje, a troca de mercadorias é o nexos social que faz com que todas as coisas estejam conectadas, e por isso todos, até mesmo os totalmente desprovidos de dinheiro dependem do que ocorre nos mercados¹⁰. Mas como compatibilizar essa posição com a apreensão trans-histórica da dialética do esclarecimento, da coimplicação contraditória de esclarecimento e mito, operante desde antes da invenção da escrita, constatada por Adorno na década de 40 no livro escrito em coautoria com Horkheimer? Embora pareça não haver nenhuma revisão explícita da obra tardia de Adorno em relação àquela posição, podem-se reconstruir fragmentos da *Dialética Negativa* que apontam para uma nova consideração da questão. No segundo modelo, por exemplo, Adorno afirma que o "substrato" da história "é a conexão funcional dos sujeitos individuais reais" (2009, 253), e que o "princípio da equivalência das relações sociais entre sujeitos individuais (...) progrediu até se transformar na totalidade" (2009, 264). Dessas duas constatações se depreende que não há totalidade histórica senão desde o momento em que essa conexão funcional estruturada pelo princípio da equivalência se apresenta ao menos tendencialmente como global. Já Marx concebia, nos *Grundrisse*, que "a história universal não existiu sempre; a história como história universal é um resultado" (Marx, 2011, 62).¹¹ História como "coletivo singular" (na

expressão de Koselleck, 2006), como uma totalidade, é algo que só se torna o que é desde o momento em que essa integração global por um mesmo princípio se anuncia, sintetizando a posteriori uma multiplicidade de diacronias.

Pode-se dizer que a totalidade social é um resultado do capitalismo, pois é só com a expansão da troca mercantil que se dá ao longo da disseminação do modo de produção capitalista que ela se institui. E precisamente porque o capitalismo já se constituiu como totalidade não há mais verdadeiros resquícios pré-capitalistas, resíduos ainda não contaminados pela lógica que o capital impõe. Muitas são as formações sociais marcadas por alguma forma de cisão de classe e pela dominação. A sociedade capitalista é apenas uma entre muitas sociedades antagonistas. Mas ela é a única sociedade que, além de ser antagonista, é também antinômica e tende ao seu próprio desaparecimento. Ela não pode se desenvolver senão aniquilando sua própria possibilidade de sobrevivência. Sociedades antagonistas que não contenham em si uma contradição categorial poderiam talvez perdurar em certo grau de equilíbrio quase indefinidamente. A sociedade capitalista não pode alcançar este equilíbrio. Ela é dinâmica e para perdurar precisa constantemente de transformações radicais. Uma sociedade capitalista não perdura se se estagnar. De acordo com Adorno, apenas estas sociedades antagônicas e contraditórias se estruturam dialeticamente, e por isso precisam também ser apreendidas por um procedimento dialético (cf. Adorno, 2003, 09-24).

E por que a totalidade capitalista é falsa ou não-verdadeira? Sua falsidade se diz em dois sentidos: o primeiro é o da conhecida passagem da *Minima Moralia*: “não há vida correta na falsa” (1992, 33). Verdade, no caso, não é a correção da sentença que descreve com fidelidade o fato constatado, mas a vida correta, a vida que realizaria o potencial inscrito em seu conceito. E a vida, em uma sociedade capitalista, não pode ser senão uma falsa vida, pois nela a satisfação das necessidades vitais e a promoção do bem-estar social nunca podem ser prioridades. Isto só pode ser um objetivo da sociedade na medida em que se concilie, que não retarde e nem atenuie o crescimento econômico ou a valorização do capital. Por consequência, a sociedade capitalista é incapaz de abolir o sofrimento desnecessário, perpetuando-o. Uma sociedade correta seria aquela que “teria o seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento” (2009, 174). Tal sociedade não constituiria uma totalidade, isto é, seus entes individuais não teriam sua determinação dada pelo todo¹². No segundo sentido, a totalidade capitalista é falsa porque não é realmente total, ou, se se quiser, é total e não total simultaneamente, totalização tendencial que

nunca termina de subsumir a si o seu outro.¹³ Se é verdade que “só há tendências na medida em que a sociedade já é a totalidade, o sistema, que é pressuposto quando se fala de totalidade”, também o é que “inversamente, só podemos falar também do todo no sentido de uma tendência. O todo é apenas no sentido de um ponto de fuga” (2008, 41). Num sentido lógico, ela nunca pode se concluir, pois seu fundamento é algo outro que ela própria, tudo aquilo que Adorno quer abarcar com a categoria reflexiva do não-idêntico. “É preciso se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo o seu próprio conceito” (2009, 128 s.).

Mas essa totalidade da história universal, diz também Adorno, “precisa ser construída e negada” (2009, 266). Para formular na forma de um paradoxo, *há* uma totalidade histórica, mas, historicamente, ela nem sempre (em outros períodos históricos) *houve*; ou ainda, a totalidade histórica não está igualmente em todas as suas partes. Ela é constituída a posteriori pelo ponto de vista do observador contemporâneo, cuja subjetividade é estruturada pelo que Adorno chama de princípio da identidade, ou, se se preferir, pelo capital. É algo como um erro de paralaxe, salvo que é um erro que é constitutivo de seu objeto e induzido por um processo real.

II

Se, como vimos, a constelação teórica que gravita em torno da categoria de totalidade determina o escopo da dialética, digamos, relativamente à sua *extensão* – isto é, *o que* afinal se estrutura de modo dialético, e sob quais condições –, pode-se conjecturar que a categoria de contradição permite investigar o seu escopo no que concerne, por sua vez, ao *estatuto* da dialética nos diferentes autores associados à tradição. Ainda que eventualmente coincidisse o âmbito da dialética em Adorno e Hegel, deve-se dizer que seu sentido é o mesmo em cada um dos autores? Ou o próprio estatuto da contradição dialética sofre aí uma transformação fundamental? Em particular, interessa-nos analisar o estatuto da contradição dialética em cada caso relativamente à sua eventual dimensão *ontológica*. Trata-se aqui, portanto, de uma segunda determinação do escopo da dialética em Adorno e Hegel.

Ao contrário do que ocorre na obra hegeliana, no caso de Adorno a dialética não implica em uma ontologia¹⁴. Por ontologia entende-se aqui preliminarmente um discurso sobre as propriedades mais gerais do ser enquanto ser, sobre as suas determinações fundamentais. Ou, em outras palavras, um discurso que se opõe a certa concepção de historicidade

segundo a qual até mesmo essas determinações mais fundamentais estariam sujeitas ao devir e a transformação. Ao processualizar as próprias categorias de ser e de verdade, Hegel erodiu o campo da ontologia em sentido tradicional, submetendo a própria ontologia à dialética. Por isso ele identifica o campo da ontologia com o da lógica objetiva (cf. Hegel, 2016, 67), postulando certa similitude estrutural no desenvolvimento dos objetos, os quais obedeceriam a uma mesma estrutura dialética de devir. A operação de Adorno é dinamitar este pouco que restou, ao mostrar que a própria dialética deve ser desprovida de qualquer identificação com a ontologia. Será essa uma das diferenças fundamentais entre a dialética negativa e a versão hegeliana – esta última caracterizada por Adorno como *prima dialectica*. Mas retrocedamos um pouco para recordar alguns pontos mais gerais sobre a dialética e estabelecer os termos da discussão.

Adorno observa, em seu curso *Introdução à dialética*, que a grande diferença entre a dialética moderna e a antiga consiste no fato de que, na modernidade, a dialética está nas próprias coisas, não sendo apenas (mas também) um método para apreendê-las (cf. Adorno, 2010, 9 e 13). De forma lapidar, pode-se dizer que a dialética é para Hegel tanto uma característica das coisas, – ou melhor, seu próprio movimento – quanto o método adequado para sua conceitualização. Assim, a dialética propõe uma unidade de método e sistema, de forma e conteúdo. Nas palavras de Hegel: “Verdade é a concordância do pensar com o objeto e, a fim de gerar esta concordância, o pensar deve ajustar-se e acomodar-se ao objeto” (Hegel, 2016, 47). Em outras palavras, só precisamos de um método dialético porque os próprios objetos são dialéticos. Mas quais objetos? Na *Pequena Lógica*, Hegel afirma que:

Tudo o que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialético. Sabemos que todo o finito, em lugar de ser algo firme e último, é antes variável e passageiro; e não é por outra coisa senão pela dialética do finito que ele, enquanto é em si o Outro de si mesmo, é levado também para além do que ele é imediatamente, e converte-se em seu oposto (Hegel, 1995, §81, Adendo).

É dialético o movimento de todo o finito, de tudo aquilo que é variável e passageiro. Ora, então tudo o que o real é dialético, salvo a própria totalidade do real. A dialética é, por assim dizer, a estrutura última do real. Isto significa que ela está presente tanto no movimento das categorias do pensamento; quanto no movimento da natureza, na relação que ela estabelece com ela própria; assim como na relação entre a natureza e a

humanidade; como ainda, por fim, nas relações sociais, dos seres humanos consigo mesmos. Dizer que tudo isso é dialético não é mais do que afirmar que tudo isso está prenhe de seus contrários, que basta seguir cada ente em seus desdobramentos imanentes para vê-lo passar por uma sucessão de formas, sempre negando-se a si mesmas. E isto vale para qualquer tempo – e para o próprio tempo.

Se o autor da *Ciência da Lógica* afirma que todo o finito é contraditório na medida em que contém em si o germen de sua própria superação, pode-se aferir a pluralidade de sentidos da contradição operantes na dialética negativa a partir de dois exemplos paradigmáticos. O primeiro deles concerne ao estatuto contraditório do conceito, o segundo trata do estatuto contraditório da sociedade antagonista. Ambos estão entrelaçados, mas cabe analisá-los de forma separada, ao menos em um primeiro momento. Na primeira aula do curso sobre a dialética negativa, Adorno afirma que “o conceito entra em contradição com a coisa a qual ele se refere”, pois “o conceito é sempre menos do que aquilo que está subsumido sob ele (...), por outro lado, um conceito é sempre ao mesmo tempo mais do que as características que são subsumidas sob ele” (Adorno, 2003, 17-8). Isto é, “o conceito é sempre mais e menos do que os elementos incluídos nele” (Adorno, 2003, 18). Ele próprio exemplifica com o que será desenvolvido no primeiro modelo do livro de 1966, a saber, o conceito de liberdade. Assim, o conceito de liberdade não é apenas a unidade de características de todos os indivíduos que podem ser considerados livres, a liberdade de exercer certa profissão ou gozar de certos direitos, pois ele já contém indícios de algo que está além dessas liberdades específicas, sem que este elemento adicional já esteja realizado. Nesta medida, o conceito de liberdade é mais e melhor do que a liberdade tal como se encontra efetivada.

Ao mesmo tempo, o conceito de liberdade já contém imiscuído em si a heteronomia reinante no mundo. Ele não é o critério impoluto que serve como ideal regulador de uma sociedade correta, mas um produto a mais da vida falsa, e que, como tal, serve para legitimar o existente, dando sustentação ao estado de coisas vigente. Nesta medida, um conceito como o de liberdade é ao mesmo tempo verdadeiro e falso. Verdadeiro por apontar para uma situação melhor, com menos sofrimento, falso por contribuir para a permanência desta ordem social e, logo, para a perenização do sofrimento implicado por ela.

Um segundo exemplo de contradição mobilizado por Adorno é o da contradição presente na atual configuração da sociedade antagonista. Nas palavras do frankfurtiano: “a essência deste modelo de sociedade antagonista é que esta não é uma sociedade *com* contradições ou *apesar*

de suas contradições, mas *por virtude* de suas contradições” (Adorno, 2003, 20). Ele ilustra tal afirmação em dois momentos. O primeiro é que o motivo do lucro, perseguido na produção de bens mercantis que torna possível a reprodução social, é também aquilo que divide esta sociedade e a torna antagonista. O segundo é que a própria reprodução social depende de um sistema econômico que, por sua vez, depende da indústria bélica (portanto, a reprodução social só é garantida com a ampliação das chances de sua virtual aniquilação). Como já afirmamos, é evidente que esses diferentes usos do conceito de contradição estão imbricados. A própria natureza contraditória do conceito é produto desta sociedade antagonista e contribui para sua preservação.

Nos diferentes usos da contradição mobilizados por Adorno, no entanto, sua operação conceitual se dá em vários níveis. Por um lado, é uma determinação fundamental da contradição na dialética negativa – e isso distingue a dialética negativa fundamentalmente, como mencionamos, da dialética hegeliana ou dialética *primeira* –, a crítica à sua própria ontologização. Não mais se atribui dialeticidade à essência do real, porque, em primeiro lugar, a contradição é criticamente deslocada para a *relação* imperante entre singular e universal sob a égide da identidade. É o próprio Adorno que descreve, em uma passagem muito citada, essa operação em explícita oposição ao conceito hegeliano de contradição:

A contradição não se confunde com aquilo em que o idealismo absoluto de Hegel precisou inevitavelmente transfigurá-la: ela não é nenhuma essência heraclítica. Ela é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução no conceito daquilo que é conceituado. Todavia, a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura (Adorno, 2009, 12, trad. modificada).

Trata-se, em outros termos, de desvelar o conceito de contradição de Hegel como *hipóstase* indevida, que a transfigura em essencialidade ontológica quando sua vigência é condicionada ela mesma à vigência da identidade. Assim, na medida em que a dialética negativa revela sua dependência de uma certa constelação histórica de ampla envergadura – cujas cifras são o pensamento da identidade (*Identitätsdenken*) e o próprio capital –, a subsistência da contradição é historicizada e postulada necessariamente como transitória.

Por outro lado, é justamente em virtude de seu condicionamento à identidade que a contradição, no atual momento histórico, estende-se à totalidade do real. Quanto a isso, Adorno é inequívoco em diversas

passagens. A identidade, propagada objetivamente pelo princípio de troca, tornou-se total; a rigor, não há mais exterioridade: “Nada daquilo que estaria fora aparece mais para essa consciência; em certo sentido, de fato também não há mais nada fora, nada que não tenha sido tocado pela mediação total” (2009, 296, trad. modificada). Poder-se-ia perguntar, então, se com isso a contradição se estende *para além* do âmbito da sociedade, tocando inclusive as realidades extrassociais como a natureza? Percebe-se que a própria questão está posta de forma imprecisa, se “em certo sentido, de fato também não há mais nada fora”; também o que seria supostamente extrassocial é arrastado para dentro do sortilégio da identidade. Ou seja: se a contradição é efetivamente estendida à totalidade do real, isso *não significa* – e esse ponto é o decisivo – que a dialética negativa a reontologiza. Ao contrário, *quanto ao caráter* a contradição permanece fundamentalmente transitória, mesmo que seu escopo seja tendencialmente ilimitado *quanto à extensão*. Nesse sentido, para retomar a classificação proposta no início do tópico I, em Adorno, a natureza não é, mas *está* dialética, e estará enquanto for, mesmo que potencialmente, capital constante *para* o capital.

Não por acaso, um dos operadores fundamentais do materialismo adorniano é a ideia de história natural, segundo a qual história e natureza são mediados mutuamente. Mais ainda, no caso da ideia de história natural, não se trata, como afirma Adorno, de uma categoria do materialismo histórico entre outras, ou “do complemento de uma teoria por outra, mas sim da interpretação imanente de uma teoria. (...) Poderia ser mostrado que o que apresentei é apenas uma interpretação de certos elementos fundamentais da dialética materialista” (Adorno, 2018, 483). A rigor, um materialismo histórico-natural como o de Adorno – que vê no mais histórico de seus objetos a perpetuação do impulso natural cego pela autoconservação e no mais natural dos seus objetos o componente histórico-social – só se torna efetivamente formulável conceitualmente no momento em que a contradição dialética não mais vê limites entre mundo natural e mundo histórico.

Conclusão

No que diz respeito à sua extensão ou escopo, concluímos que a dialética negativa adorniana, isto é, aquela consubstanciada na obra de Adorno da década de 1960, não se encontraria exatamente em nenhuma das classes propostas: nem, como Hegel ou o Engels tardio, simplesmente abrange tudo o que há; nem, como no *Manifesto* de Marx & Engels ou na *Dialética do esclarecimento*, simplesmente atinge a inteira história humana;

tampouco, como no Marx tardio, diz respeito simplesmente à sociabilidade estruturada pelo duplo caráter da mercadoria, ou seja, ao capitalismo. Em certo sentido, as três classes se sobrepõem para Adorno, mas apenas porque à última é conferido o caráter determinante. A inteira história humana ou mesmo tudo o que há é dialeticamente contraditório, mas apenas desde que assim constituído retrospectivamente pelo capital a partir do momento em que ele se constitui em totalidade. Com isso podemos passar à determinação do estatuto ou do caráter da dialética negativa. Na compreensão adorniana, a natureza absoluta da dialética não é perdida apenas em razão de sua transitoriedade. Desde que se impõe, a estruturação dialética do mundo se apresenta como eterna e impõe de dentro de si a necessidade de compreender dialeticamente tudo o que sempre houve ou haverá. O esforço, então, foi o de compreender como a contradição pode se apresentar, em Adorno, como universal na extensão dos objetos, mas não como essencial ou necessária, em uma palavra, como não ontológica. Tudo o que há é contraditório, mas não é necessário que nada o seja.

Se estivermos certos em nossa sugestão de que o escopo da dialética é bem mais restrito para Adorno do que fora em Hegel, então há um ponto cego no debate sobre a relação entre a dialética negativa e a idealista por conta do foco exclusivo deste debate no assim chamado terceiro momento do proceder dialético¹⁵. Ao perceber que dialética é a estrutura de nosso mundo antagonista, e não uma ontologia ou visão geral da história humana, o desvio aqui proposto permite repensar a finitude ou amputação da dialética negativa: não se trata de uma condenação do mundo a girar em falso, mas sim de uma constatação de que até agora não tem feito mais do que isso. Adorno disse que o progresso só ocorre quando termina, a saber, na libertação do encantamento em que o próprio progresso participa (cf. Adorno, 1992b, 225). O mesmo poderia ser dito da dialética: a verdadeira superação dialética seria uma superação da dialética, pois o mundo liberto não haveria de ser nem contradição nem antagonismo.

Notas

¹ Professor de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

² Professor de Filosofia da Universidade do Estado de Minas Gerais.

³ Professor de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

⁴ Rose considera que Adorno identifica a dialética com o segundo momento, o da negação, aquele que é chamado pelo próprio Hegel de momento dialético. Por isso ele permaneceria preso às antinomias dualistas de sujeito e objeto, particular e universal, indivíduo e Estado. Daí ela conclui: “Adorno não usa a dialética, ele a julga; ele não pode ‘entregar-se’ – pois assim seu pensamento se tornaria especulativo. Por razões que ele dá a si próprio, ele está ‘sob o feitiço’, o que explica o tom judicioso implacável e o estilo de sua escrita” (Rose, 1993, 61).

⁵ “De forma algo irônica, Adorno continua sendo um kantiano. A ‘Dialética Negativa’ não é uma dialética, mas uma filosofia da finitude e um clamor por um reconhecimento desta finitude. O ‘não-idêntico’ desempenha uma função retórica estranhamente similar àquela identificação kantiana da coisa-em-si contra os idealistas posteriores” (Pippin, 2005, 116).

⁶ “Para Hegel, o conceitual é ilimitado, infinito, enquanto para Adorno ele é plenamente limitado pelas contingências da existência humana no tempo” (Pinkard, 2020, 466).

⁷ “A possibilidade que a crítica pressupõe como seu solo de orientação para a recusa do existente não é ‘mera possibilidade’, mas uma espécie de *latência do existente*. (...). Nesse sentido, é típico de Adorno a consciência de que, muitas vezes, não se deve tentar explicitar o que está em latência. *Deslocar o sistema de posições e pressuposições da dialética hegeliana* implica recusar pôr reconciliações que Hegel julgava já maduras para serem enunciadas. (...) Se aceitarmos a interpretação que proponho, será necessário afirmar que os conceitos ligados ao momento ‘positivo-racional’ da dialética não desaparecerão do pensamento adorniano. Eles deverão permanecer em pressuposição, a fim de recusar as conciliações em circulação na vida social contemporânea e, com a pressão do irreconciliável, abrir caminho para o advento de outra reconciliação” (Safatle, 2019, 85). Com isso, Safatle argumenta que não haveria “distinções lógico-estruturais fundamentais entre a dialética adorniana e a dialética hegeliana” (p. 95), exceto pelo fato de Adorno abandonar os campos privilegiados do Estado e da história para encontrar as “*promessas de uma nova ordem trazida pelo setor mais avançado da produção artística de seu tempo*” (103).

⁸ Cf. Adorno, 2013, 92. Os termos e problemas dessa isomorfia são desenvolvidos em Fleck, A. Pucciarelli, D, 2018.

⁹ Como sugerido, por exemplo, na curiosa caricatura de Adorno feita por Domenico Losurdo, para quem Adorno “ênfatiza[] e absolutiza[] um aspecto particular da

realidade investigada” e “acaba perdendo de vista a totalidade” (Losurdo, 2017, 97).

¹⁰ “A difusão do princípio [de troca] transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (2009, p. 128); “O mundo amarrado objetivamente em suas bordas e transformado em uma totalidade não deixa a consciência livre” (2009, 23). “O conceito de sociedade possui sua base objetiva na essência conceitual ou na relação de abstração da própria objetividade social, essência ou relação que é dada pela troca. Em outros termos: a totalidade em que vivemos e que podemos sentir a cada passo e em cada uma de nossas ações sociais, não é condicionada por uma comunhão imediata que abrange a todos, mas é condicionada justamente pelo fato de sermos essencialmente separados uns dos outros tal como ocorre na relação abstrata de troca” (2008b, 127); “À objeção de que por trás do conceito de totalidade nada mais existe do que a trivialidade de que tudo se relaciona com tudo, há que replicar que a má abstração desta proposição não constitui apenas um produto débil do pensamento, mas o teor básico da sociedade: o da troca. (...) A conexão total configura-se concretamente na medida em que todos são obrigados a se submeter à lei abstrata da troca, sob pena de sucumbirem, independente de serem ou não subjetivamente conduzidos por um ‘afã de lucro’” (1975, 224).

¹¹ Cf. também na Ideologia Alemã: “Na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (cuja opressão eles também representavam como um ardid do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como mercado mundial” (Marx e Engels, 2007, 40)

¹² “Uma humanidade liberada não persiste como totalidade” (1975, 223). Há também outro uso do conceito de totalidade na obra adorniana, relativo a uma compreensão holística do fenômeno investigado. Adorno afirma que “para saber o que é um operário, é preciso saber o que é a sociedade capitalista” (1975, 247). Neste mesmo sentido, ele poderia ter dito que não é possível saber o que é um servo sem saber o que é a sociedade feudal. Não obstante, a sociedade feudal não forma uma totalidade, pois não há ali um nexos social totalizante, como é o caso da troca na sociedade capitalista. Para um estudo mais aprofundado sobre a categoria de totalidade, recomenda-se consultar Kugnharski, 2019; e, sobre as reflexões morais de Adorno e seu diagnóstico do mundo do pós-guerra, Catalani, 2019 e Afshar, 2019.

¹³ "Totalidade não é apenas um conceito da dialética, mas também um conceito dialético, o de que a totalidade, para dizê-lo de modo paradoxal, não é total" (Sommer, 2016, 64).

¹⁴ "A crítica à ontologia não tem por meta nenhuma outra ontologia, nem mesmo uma ontologia do não-ontológico" (2009, 120).

¹⁵ Para um enfrentamento da questão dos "três momentos" e o sentido do momento especulativo na dialética adorniana, cf. de Caux, 2021, 414-443.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W. "Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã". Em: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. e HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*, p. 215-263. Abril Cultural, 1975.

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática, 1992.

ADORNO, Theodor W. "Progresso". Em: *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 27, p. 217-236, 1992b.

ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor W. *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

ADORNO, Theodor W. *Introdução à sociologia*. São Paulo: UNESP, 2008b.

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ADORNO, Theodor W. *Einführung in die Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: UNESP, 2013.

ADORNO, Theodor W. *Primeiros escritos filosóficos*. São Paulo: UNESP, 2018.

AFSHAR, Yasmin. "Consenso e crise: Adorno e a ideologia da integração no pós-guerra alemão". *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 3, n. 2, p. 112-150, 2019.

CATALANI, Felipe. "Estratégia contra a história: sobre os sentidos da reflexão moral em Adorno" *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 3, n. 2, p. 180-212, 2019.

CAUX, Luiz Philipe. *A imanência da crítica: Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*. São Paulo: Loyola, 2021.

FLECK, Amaro. PUCCIARELLI, Daniel. Protoparentesco, homologia, isomorfia: transições intercategoriais na teoria crítica de Adorno. *ethic@*, v. 18, n. 1, 2019.

HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica*. Vozes e Ed. Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1996.

HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*. I – A Ciência da Lógica. Loyola, 1995.

HEGEL, Georg W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Loyola, 2010.

JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. UNESP, Boitempo, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Vozes, 2012.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

KUGNHARSKI, Gabriel P. "O papel hermenêutico do conceito de totalidade em Theodor W. Adorno". Em: *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 24, n. 1, p. 67-81, 2019.

LOSURDO, Domenico. *O marxismo ocidental: Como nasceu, como morreu, como pode renascer*. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007.

PINKARD, Terry. "What Is Negative Dialectics? Adorno's Reevaluation of Hegel." p. 459-471. In: GORDON, Peter E.; HAMMER, Espen; e PENSKY, Max (Org.). *A Companion to Adorno*. Wiley Blackwell, 2020.

PIPPIN, Robert. *The persistence of subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.

ROSE, Gillian. From speculative to dialectical thinking: Hegel and Adorno. In: ROSE, Gillian. *Judaism and Modernity: Philosophical essays*. p. 53-63. Oxford: Blackwell, 1993.

SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível. O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Autêntica, 2019.

SOMMER, Marc Nicolas. *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

Received/Recebido: 30/06/21
Approved/Aprovado: 27/09/21