

TOTALIDADE E NEGATIVIDADE: a crítica de Adorno à dialética hegeliana

Luiz Repa*

O artigo pretende explicitar, primeiramente, a crítica de Adorno à associação entre negatividade e totalidade em Hegel, para, em seguida, mostrar que, apesar dessa crítica, o próprio Adorno não dispensa um conceito de totalidade com função explicativa. Somente em um nível micrológico a crítica adorniana parece se justificar, na medida em que o conceito de totalidade é criticado como positividade da sociedade contemporânea. Dessa maneira, sua obra sobre a dialética negativa exercita dois usos distintos dos conceitos de negatividade e totalidade, os quais podem se combinar por meio de sua concepção de totalidade como ilusão socialmente necessária.

PALAVRAS-CHAVE: dialética, negação determinada, totalidade, ilusão socialmente necessária, razão instrumental

Até certo tempo atrás, era comum, na história da teoria social, realizar uma associação demasiado rápida entre a teoria crítica e a dialética. Foi somente a partir de uma série de estudos sobre a teoria crítica, apontando para uma diversidade de diagnósticos de época, e, juntamente com isso, de concepções metodológicas no interior dessa tradição de pensamento (Dubiel, 1978; Jay, 2008; Wiggerhaus, 2002; Nobre, 2008) que tal associação deixou de ser simplista. Atrás daquela identificação, insinuava-se frequentemente também certa tendência de privilegiar determinados autores que teriam um vínculo íntimo com o “método” dialético, em detrimento de outros em que a referência a ele não seria constitutiva – o que significava inclusive retirá-los dessa tradição. Por outro lado, como a dialética também passou ou passa por um período de relativo descrédito, os sinais de positivo e de negativo chegaram a se inverter. Seja como for, entre os autores que teriam um vínculo ínti-

mo com o pensamento dialético como tal, são geralmente citados Adorno, Benjamin, Horkheimer e Marcuse. Entre aqueles em que ocorreria uma quase completa dissociação, destacam-se os nomes de Habermas e Honneth. Vale lembrar, no entanto, que também entre os primeiros a relação com a dialética não é nem um pouco pacífica. Nesse ponto, talvez seja Adorno aquele que mais se comprometeu em realizar manifestamente uma crítica da dialética, cujo núcleo não permite diferenciar Hegel e Marx, e isso para desenvolver uma concepção própria, certamente bastante distante daqueles pensadores clássicos.

É possível medir as diferenças substantivas entre os dois modelos de dialética, o hegeliano e o adorniano, abordando o papel que os conceitos de totalidade e negatividade desempenham em cada um deles. Chega a ser um truismo dizer que, em toda dialética, a negação desempenha um papel fundamental. Porém, em Hegel, há uma relação indissociável entre negatividade e totalidade – e isso significa dizer também entre negatividade e sistema –, ao pas-

* Doutor em filosofia, Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná.
Rua: Dr. Faivre 405, 6º andar. Cep: 80060-140. Curitiba – Paraná – Brasil. luizrepa@uol.com.br

so que, para Adorno, é nessa indissociabilidade que se encontra o ponto cego da dialética hegeliana. Para Adorno, nessa indissociabilidade, a negação se coloca, ao fim e ao cabo, para a afirmação do todo, o que para ele significa uma relação acrítica, afirmativa e, no limite, apologética para com a realidade social. No entanto, apesar da crítica ao conceito hegeliano de totalidade, não é fácil perceber até que ponto o próprio Adorno pode se desembaraçar também de um pensamento totalizante, de modo que a totalidade só se apresenta como invertida, como uma má totalidade, mas cuja força de explicação e de crítica permanece intacta. Nesse caso, a negatividade parece muito mais voltada para mostrar falsas oposições, para mostrar a unidade e o compromisso mútuo do que é aparentemente contraditório.

Por outro lado, em um nível que se pode chamar de micrológico, Adorno desenvolve um conceito de negatividade bem diferente, em que a questão reside muito mais em criticar falsas identificações. É nesse nível que a crítica a Hegel se justifica em primeiro lugar. De um modo geral, pretendo mostrar, então, que há usos distintos das categorias de negação e totalidade em Adorno. Em seguida, tentarei também ensaiar uma interpretação que possa combinar esses usos distintos. Antes disso, porém, vou apresentar rapidamente a relação entre negatividade e totalidade em Hegel, tendo em vista a abordagem de Adorno.

* * *

Segundo Adorno, a diferença fundamental entre a sua concepção de dialética e a de Hegel, e mesmo a de Marx (embora Adorno evite, no mais das vezes, igualar explicitamente este com aquele no que diz respeito ao método), é o fato de ela ser simplesmente negativa. Já nas primeiras linhas de sua *Dialética Negativa*, ele não tem dúvida de estar combatendo também toda a tradição filosófica:

A formulação 'Dialética Negativa' choca-se contra a tradição. Já em Platão a dialética pretende que algo positivo se produza pelo meio intelec-

tual da negação; mais tarde a figura de uma negação da negação deu nome a isso de maneira marcante. Este livro gostaria de libertar a dialética dessa essência afirmativa, sem perder em nada de sua determinação. O desdobramento de seu título paradoxal é um de seus propósitos. (Adorno, 2003, p.9; trad. p.7)

Essas linhas, certamente, podem desconcertar o historiador da filosofia. Se a grande novidade que Adorno quer realçar contra a tradição filosófica consiste em que sua dialética pretende ser essencialmente negativa, ao passo que todas as formas de dialéticas anteriores teriam sido, de uma maneira ou de outra, positivas, afirmativas, então essa grande novidade depende de uma imagem bem encurtada da tradição. Pois basta lembrar Aristóteles e, sobretudo, Kant, para desfazer o vínculo entre positividade e dialética. Dificilmente se pode esperar da dialética transcendental um resultado positivo. Em Kant, a dialética transcendental lida com as ilusões necessárias da razão, as quais consistem em justamente conferir uma determinação positiva para as ideias de alma, mundo e Deus, ou seja, conferir um uso transcendente das ideias transcendentais. E todas essas ideias transcendentais, como insistia criticamente Lukács (Lukács, 2003), são formas de totalidade que jamais podem ser positivadas pelo entendimento humano. A dialética é a lógica da ilusão e, ao mesmo tempo, a crítica dessa ilusão, isto é, a descoberta de suas causas subjetivas (Kant, 1989).

Porém, em relação a Hegel, que é, na verdade, o grande alvo da crítica adorniana, o juízo de que a dialética é sempre pensada em função de um resultado positivo é fiel à própria compreensão hegeliana de seu método. E é em razão disso que Adorno confere à sua investigação sobre a dialética *negativa* um caráter assumidamente paradoxal. A figura da negação da negação, ou da negação determinada, constitui o mecanismo fundamental da dialética hegeliana. Ao longo de sua obra madura, Hegel não se cansa de alertar para o fato de que a negação dialética tem uma natureza produtiva; a negação não resultaria em um puro nada, mas é somente a negação de uma coisa determinada, e por coisa (*Sache*) se enten-

de desde uma forma de consciência, uma categoria lógica, ontológica, psicológica, jurídica etc. Dessa maneira, a coisa contraditória resultaria em uma nova positividade, que é em si mesma a negação da negação da coisa:

O único elemento para obter progressão científica [...] é o conhecimento da proposição lógica segundo a qual o negativo é igualmente positivo, ou segundo a qual o contraditório não se dissolve no nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular*, ou segundo a qual uma tal negação não é toda negação, mas a *negação da coisa determinada* que se dissolve, e com isso é negação determinada, portanto [a proposição] segundo a qual no resultado está contido essencialmente aquilo do qual ele resulta (Hegel, 1963, p.35).

Se é assim, se a negação determinada significa sempre uma nova posição que contém o que é negado por ela, seria de esperar que Adorno recusasse um papel fundamental para uma tal concepção de negação. Porém, ao dizer que a dialética negativa não pretende perder nada em determinação, Adorno quer enfatizar que também para ele a negação determinada possui uma posição central. Ou seja, ao mesmo tempo em que critica o caráter positivo da negação determinada hegeliana, Adorno reivindica para si a mesma figura. O que a dialética negativa adorniana tem de responder é, então, como é possível manter a negação determinada sem a sua essência afirmativa.

No entanto, antes de tentar apresentar essa resposta, é preciso ter em mente que a compreensão da negatividade em Adorno só avança, ou só poderia avançar, se se dá conta do que significa a positividade combatida por ele. Trata-se da afirmação do todo sobre tudo que é particular, individual, singular, cujo sentido é reduzido pela identidade do todo, que, na ordem do conhecimento, é o sujeito cognoscente e, na ordem material, é a própria sociedade. Para Adorno, a negação determinada hegeliana tem de ter uma essência afirmativa porque está a serviço da produção do todo como verdade de todos os momentos particulares, de tudo que é limitado, o que, por sua vez, significa a dominação do sujei-

to sobre o objeto, do conceito sobre o que é conceituado, da razão sobre a natureza.

Também nesse caso, não se trata de uma leitura inteiramente infiel à autocompreensão de Hegel, pelo menos do que diz respeito à relação entre negação determinada e totalidade. Pois, para Hegel, é somente por meio da negação determinada que o processo se desenvolve até chegar ao todo, ao absoluto, que é essencialmente resultado, conforme uma passagem célebre do prefácio da *Fenomenologia do Espírito*:

O verdadeiro é o todo. O todo, porém, é apenas a essência que se perfaz por meio de seu desenvolvimento. Do absoluto deve-se dizer que ele é essencialmente resultado, que só no fim ele é o que é em verdade; e sua natureza consiste justamente em ser efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser de si mesmo. (Hegel, 1986, p.24; trad. p.36)

O todo, o absoluto, se desenvolve por meio da negação determinada de suas formas particulares e finitas, até chegar o momento em que todas as particularidades se tornam voláteis. Se a negatividade não fosse uma forma de positividade, o desenvolvimento do todo seria impensável. Porém também o inverso se pode dizer: sem a imanência do todo em cada momento particular do processo, não seria possível a positividade da negação determinada, como já alertava Jean Hyppolite em seu clássico comentário sobre a *Fenomenologia do espírito* (Hyppolite, 1999). O todo precisa ser imanente a cada momento particular como uma espécie de poder que impulsiona para além de todas as limitações. E isso porque toda limitação é, desde o início, uma negação, a negação de algo posto como externo e que, no entanto, é essencial para identidade do que é afirmado.

Dessa maneira, negatividade e totalidade se pressupõem reciprocamente em Hegel. Sem a negatividade, o todo não se põe, mas se o todo não é imanente em cada negação, tampouco a negatividade se efetiva de maneira determinada, isto é, positivamente. Porém, essa constatação da imanência do todo em cada um de seus momentos particulares é própria do espírito que já

chegou a um total saber de si mesmo. De um ponto de vista retrospectivo e rememorativo, ele reconhece a si mesmo em todas as formas limitadas anteriores. Antes disso, Hegel só precisa confiar no método da negação determinada, entendendo-a como uma forma de crítica imanente.

Tal método consiste fundamentalmente em não exigir outro parâmetro crítico a não ser aquele que é dado pela coisa criticada. É na diferença entre o que a coisa afirma de si mesma, o seu conceito, e o que ela efetivamente é, sua realidade efetiva, que se encontra o motor da dialética e da crítica, que, na verdade, é apenas uma autocrítica contínua da coisa, uma negação de si mesma e, com isso, de seus limites, até enfim se apresentar como forma absoluta, em que nenhuma negação nova faz sentido. Dessa maneira, para a investigação dialética, a construção conceitual prévia de critérios da verdade é inteiramente dispensável: basta uma atitude puramente observadora, contemplativa, que evite qualquer acréscimo subjetivo do teórico. O filósofo precisa apenas mergulhar na imanência da coisa, no que ela diz a respeito de si mesma e como ela se desenvolve a partir de seus critérios próprios (Hegel, 1986).

Evidentemente, semelhante concepção de crítica imanente pressupõe um conceito de verdade bastante distante da *adequatio* dos modernos. A verdade não consiste, para Hegel, na representação conceitual adequada de uma coisa, a concordância da representação subjetiva com a coisa representada, o que, para ele, não é mais do que a exatidão de uma representação. Pelo contrário, verdade é a concordância da coisa consigo mesma, o que significa dizer a concordância da coisa com o seu próprio conceito, como dissemos de um “verdadeiro amigo”, de “uma verdadeira obra de arte” (Hegel, 1995, p.82). É na diferença entre o que a coisa pretende ser e o que ela é ou faz efetivamente que está o índice do não-verdadeiro e da contradição.

No entanto, em todas as formas limitadas, finitas, o próprio limite encerra uma contradição interna e constitutiva. Hegel explica essa contradição interna de cada forma finita recor-

rendo sempre a uma mesma ideia fundamental: toda identidade de uma coisa (sempre entendendo coisa no sentido mais geral: desde uma forma de consciência até uma instituição social e política) é constituída pela mediação interna com a não-identidade, com a diferença que a coisa estabelece entre si e o que exclui de si. Dessa maneira, a identidade não é sem a não-identidade, ela tem o seu outro dentro de si. Toda identidade finita é, assim, contraditória, pois é mediada pelo seu oposto. Consequentemente, quanto mais a identidade se põe como absoluta e autônoma, tanto mais aumenta sua oposição interna. Para a relação fundamental entre sujeito e objeto, que é constitutiva do conhecimento, essa ideia da identidade mediada pela não-identidade significa que o sujeito e o objeto se constituem reciprocamente. O que é o sujeito, que se põe como sempre idêntico a si mesmo, depende do que para ele é o objeto de conhecimento, o não-idêntico, ao mesmo tempo em que esse objeto é constituído pelo próprio sujeito.

A distinção rígida entre sujeito e objeto impediria, portanto, reconhecer as mediações entre um e outro, fazendo ignorar sua constituição recíproca. Dessa maneira, o esforço da filosofia hegeliana consiste em atingir um grau conceitual em que a contradição interna e externa de ambos os polos e em todos os níveis do desenvolvimento do espírito se resolva no reconhecimento da identidade da identidade e da não-identidade, no reconhecimento da absoluta identidade entre sujeito, o idêntico, e o objeto, o não-idêntico.

Esse grau conceitual é aquele estágio final do espírito absoluto que sabe a si mesmo como sujeito e como objeto do seu saber. E é esse o significado último da totalidade: a identidade absoluta entre o sujeito e o objeto, que o espírito só alcança na reflexão sobre si mesmo, depois de se alienar na história e constituir racionalmente o mundo objetivo. A autorreflexão do espírito se dá na forma da arte, da religião e da filosofia. Nesse momento, o espírito se reconcilia consigo mesmo: a história já está decidida em

seus aspectos fundamentais e resta à filosofia somente o rememorar de sua própria história. O fim da história coincide, dessa maneira, com o fim da filosofia. O espírito absoluto coincide com a reconciliação do espírito consigo mesmo.

* * *

A totalidade hegeliana supõe, portanto, um estado de reconciliação. Adorno, por sua vez, acrescentaria: o espírito se reconcilia consigo mesmo porque nada mais se lhe oporia. A crítica adorniana não se dirige substancialmente contra a suposta loucura metafísica e idealista do espírito do absoluto, mas sim contra o que há de verdade nela: a tendência totalitária da sociedade moderna de subsumir sobre ela tudo que lhe for diferente, o não-idêntico. Essa tendência se mostra na relação da sociedade com o indivíduo, socializado em todos os seus poros, mas também na dimensão individual, na relação da razão subjetiva com a natureza, do conceito com o conceituado, do pensamento com o que não é pensamento, do sujeito com o objeto, de modo que o indivíduo reproduz, em si mesmo, o contexto coercitivo em que está inserido, ao mesmo tempo em que esse contexto coercitivo se reproduz a partir de todas as operações, ativas e passivas, práticas e teóricas, dos sujeitos individuais (Adorno, 2003). Na base dessa crítica, encontra-se uma operação notável: o princípio da identidade apresenta-se tanto no princípio do mecanismo social e objetivo da troca de mercadorias, em que o particular da coisa, seu valor de uso, é subsumido pelo seu valor de troca, por uma relação de equivalência abstrata, como também é um princípio subjetivo do pensamento, do conceito. Todo conceito é uma operação de identificação e, por isso, também de dominação do que não é conceitual, em última instância, da natureza (Adorno, 2007; cf. Habermas, 1980).

Dessa maneira, Adorno vê, na filosofia hegeliana, também o auge do pensamento identificante, que tem seu princípio no próprio sujeito. O conceito de espírito absoluto reporta

ao primado do sujeito sobre o objeto, porque, em última instância, é tão somente o sujeito refletido sobre si mesmo no objeto. Assim, em uma passagem da *Dialética Negativa*, pode-se ler:

Em Hegel, apesar de todas as afirmações do contrário, o primado do sujeito sobre o objeto permanece intocado. Isso é mal ocultado pelo termo semiteológico Espírito, no qual não se pode eliminar a recordação da subjetividade individual. (Adorno, 2003, p.49; trad. p. 40)

O conceito hegeliano de espírito seria, para Adorno, tão somente o de um macrossujeito, que escapa aos limites da subjetividade individual, mas mantém sua estrutura fundamental. Da mesma maneira que o sujeito individual se contempla a si mesmo como um objeto na forma da consciência de si, o espírito absoluto se contempla a si mesmo em suas realizações históricas e culturais, sendo que o próprio mundo histórico e cultural é ele mesmo. A estrutura autorreferencial da consciência de si, em que consciência e objeto da consciência são idênticos, é simplesmente alargada, tornando-se o princípio do pensamento e do ser. Isso significa dizer que a dialética positiva de Hegel não poderia se exercer, se o espírito não fosse, desde o início, a realidade natural e social sobre a qual ele se debruça de uma maneira inteiramente contemplativa. Entre as inúmeras referências a essa interpretação, cito apenas uma:

A antecipação do movimento contínuo na forma de contradições parece ensinar, apesar de todas as variações, a totalidade do espírito [...]. O espírito, que incessantemente reflete sobre a contradição da coisa tem de ser essa mesma coisa, supondo que ela deva se organizar segundo a forma da contradição. A verdade, que na dialética idealista impele para além do particular, tomado como falso em sua unilateralidade, é a verdade do todo; se essa verdade não fosse pensada de antemão, então os passos dialéticos perderiam motivação e direção (Adorno, 2003, p.22; trad. p.17).

Se, para Hegel, o verdadeiro é o todo, Adorno se contrapõe com a proposição contraditória: “o todo é o não-verdadeiro” (Adorno, 2008, p.46). Totalidade significa falsidade, antes

de tudo porque se constitui como um estado de injustiça e reificação. O mundo é falso na qualidade de um mundo absolutamente administrado, que absorve em si os indivíduos em sua liberdade e espontaneidade na mesma medida em que é reproduzido por eles (Adorno, 2003). O mundo administrado se configura, então, como um estado falso, de não-reconciliação, o oposto do que Hegel pretendeu com o conceito de espírito absoluto.

Se é assim, a negação determinada em Adorno teria de ser acompanhada por uma recusa da totalidade. Porém já o próprio conceito de mundo administrado não parece ser outra coisa do que um conceito de totalidade, a partir do qual se explica o fundo falso de todo produto cultural e social. Na *Dialética Negativa* e nos trabalhos da mesma época, não faltam referências à totalidade social como ponto de partida para a explicação das manifestações culturais particulares e dos processos de socialização. Nesses casos, a totalidade social é apresentada como um contexto funcional cada vez mais integrado que desmente a autonomia de cada esfera do saber e da ação individual. Ou seja, a totalidade é vista como um sistema social coercitivo, de modo que o sistema hegeliano tem algo de verdadeiro justamente por não ser verdadeiro: “Só hoje, após cento e vinte e cinco anos, o mundo concebido pelo sistema hegeliano se revelou literal e satanicamente um sistema, isto é, o sistema de uma sociedade radicalmente socializada” (Adorno, 1971, p.273).

Desse modo, parece que, em Adorno, a totalidade é apenas recusada em seu sentido normativo e aceita em seu sentido explicativo. Ela é recusada em seu sentido normativo porque ela não representa, de modo algum, um estado de reconciliação do espírito. Nesse aspecto, a totalidade é somente uma má-totalidade. Daí se pode tirar a conclusão de que a totalidade hegeliana é apenas invertida: em vez da realização da razão, encontra-se a realização da desrazão na forma da razão instrumental e do princípio racional da identidade. Por outro lado, a preten-

são de totalidade se mantém em sua função teórica para a explicação de como essa má-totalidade se organiza em termos históricos e sociológicos, reproduzindo-se de maneira funcional em todas as partes do sistema social. As duas coisas vão juntas nessa perspectiva: a crítica da totalidade como estado falso da sociedade e a explicação totalizante que a fundamenta em termos materialistas.

Tal interpretação se impõe principalmente quando se enfatiza a continuidade, na *Dialética negativa*, do diagnóstico de época elaborado por Adorno e Horkheimer na obra *Dialética do esclarecimento*. Segundo esse diagnóstico, a sociedade moderna tem de ser entendida como atravessada de ponta a ponta pela racionalidade instrumental, um tipo de racionalidade que tem seus critérios somente na escolha adequada de meios para a obtenção de fins, sendo que os fins se ajustam à autopreservação do indivíduo e dos grupos sociais em que se inserem os indivíduos (Adorno; Horkheimer, 1985; Horkheimer, 1976). Dessa maneira, tudo se converte em meios reificados para a obtenção de fins extrínsecos.

Embora a racionalidade instrumental se desdobre universalmente com o desenvolvimento das relações de troca capitalistas, Adorno e Horkheimer enxergam as raízes da razão instrumental já nos fundamentos antropológicos da história da humanidade, já na relação de domínio da natureza, que começa com as explicações mitológicas dos processos naturais e nas formas de dominação por meio do trabalho. Tanto o mito como o esclarecimento que desmistifica o mito têm em comum o propósito de dominar a natureza. Esse propósito constitui a razão última das duas teses centrais, segundo as quais “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia.” (Adorno; Horkheimer, 1985, p.15). Para a relação de dominação da natureza, é constitutiva a posição do sujeito individual em relação ao objeto como seu outro, bem como o princípio da identificação para a formação de uma identidade subjetiva rígida e para a definição do objeto em gênero e espécie, o que permite sua

manipulação. O domínio da natureza exige não só enquadrar conceitualmente os processos naturais, mas também o próprio domínio da natureza subjetiva, o próprio corpo, e o domínio dos homens entre si. Daí o mito de Ulisses e as sereias ter uma função paradigmática. Ulisses quer poder usufruir do canto das sereias sem se destruir e, para isso, manda tapar os ouvidos dos marinheiros e se amarra ao mastro da sua nau. Com isso, ele obtém da natureza o que quer, dominando, de maneira mutiladora, os outros e a si mesmo.

Com a modernização capitalista, a racionalidade instrumental se autonomiza em relação a cada sujeito individual, e todo o sistema social aparece como uma totalidade que se reproduz por meios dos indivíduos que mantêm, a todo custo, sua preservação. Nesse contexto, a dialética é quase sempre pensada muito mais nos termos de uma simbiose entre processos e elementos de início contraditórios – como na relação marxiana entre forças produtivas e relações de produção (Dubiel, 1978) –, de modo que, em cada lance e projeto de emancipação, encontra-se o cerne da coerção e da dominação. Dessa perspectiva, o que está em jogo é muito mais a identidade dos opostos, como na relação entre esclarecimento e mitologia, do que a sua contradição real.

Até que ponto a *Dialética negativa* preservava intacto esse diagnóstico feito na *Dialética do esclarecimento* – o que significa transpor perfeitamente uma diferença de duas décadas – não é possível decidir aqui. Para a questão sobre a negatividade e a totalidade em Adorno, impõe-se a conclusão de que a dialética negativa continua operando com um conceito de totalidade normativamente invertida e teoricamente constitutiva. Porém as coisas não são tão simples assim. Se se parte dessa interpretação para pensar a negatividade, ou seja, a negação determinada como conceito essencial da dialética negativa, então poderia surgir a impressão de que a negação determinada vai significar uma forma apropriada de expor a totalidade que ainda não se reconciliou. Ela seria o estranho mecanismo de uma dialética espanada,

que gira em falso continuamente, porque o todo social contamina de antemão todas as tentativas de emancipação. Essa seria uma interpretação que ligaria novamente a negação determinada ao princípio de totalidade. Mas essa hipótese explicativa seria inteiramente refutada por quase todas as passagens em que Adorno trata diretamente da negação determinada.

Pois em todas essas passagens da *Dialética Negativa*, Adorno não se cansa de dizer que a negação determinada não se constitui em função da totalidade, seja em que sentido for, mas antes em mostrar como o todo é sempre uma ilusão. Dessa maneira, se a grandeza de Hegel foi ter colocado no nível do conceito a articulação do conceito com o não-conceitual, do idêntico com o não-idêntico, do sujeito com o objeto, ele acabou traindo seu programa de dialética ao converter a negação determinada como produtora de algo positivo, e esse positivo como o todo. Insistentemente, Adorno assevera que a negação da negação não significa afirmação, que essa tendência de Hegel se deve antes aos motivos antidialéticos do próprio Hegel, os quais transparecem na ideia de sistema e de sujeito absoluto. Mas o que seria então a negação da negação em Adorno, se ela pretende ter tão pouco a ver com o positivo e com a totalidade? A resposta a essa questão se encontra fundamentalmente na ideia de crítica imanente, mas segundo um modelo de crítica imanente inteiramente distinto daquele de Hegel:

O nome dialética diz de início nada mais senão que os objetos não se esgotam em seu conceito, que eles entram em contradição com a norma convencional da *adequatio*. A contradição [...] é índice da inverdade da identidade, do esgotamento do conceituado no conceito. No entanto, a ilusão da identidade é imanente ao próprio pensamento segundo sua forma pura. Pensar significa identificar. [...] Para a consciência do caráter ilusório da totalidade conceitual resta apenas romper de maneira imanente a ilusão da identidade total. [...] A dialética é a consciência consequente da não-identidade (Adorno, 2003, p.16-17).

Enquanto a crítica imanente de Hegel se atém à falsidade da coisa em relação ao concei-

to, na medida em que ela ainda não é idêntica a ele, a crítica imanente de Adorno se atém à diferença fundamental entre a coisa e o conceito, para desmentir a ilusão da identidade total entre eles. A identidade total entre conceito e coisa é uma ilusão que só pode ser rompida mostrando, a cada vez, em todos os processos intelectuais e culturais tomados em sua singularidade, como o conceito depende do não-conceitual, do não-idêntico, e que este nunca pode ser expresso inteiramente pelo conceito.

Um dos poucos comentadores de Adorno a perceber essa diferença entre o modelo adorniano de crítica imanente e aquele de Hegel foi Marcos Nobre, em seu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno – A ontologia do Estado falso*. Vale a pena insistir, com as palavras dele, nesse aspecto:

Para Adorno, crítica imanente não significa comparação do conceito com o conceituado em vista da sua unidade (atual ou potencial), mas não-identidade de conceito e conceituado em vista da ilusão necessária de sua identidade real. Com isso, a crítica imanente está obrigada a acolher dentro de si propriamente o elemento material do conceituado que não pode ser absorvido pelo conceito (Nobre, 1988, p.175).

Da perspectiva adorniana, portanto, a totalidade conceitual é o que precisa ser rompido pela dialética, lembrando insistentemente a origem e a referência não-conceitual do conceito, origem e referência que é sempre esquecida. Nessa linha de raciocínio, compreende-se por que a negação da negação não resulta em algo positivo para Adorno. Pois a identidade total já é uma primeira negação do não-idêntico, e a negação da identidade se converte na liberação ou pelo menos na consciência do negativo, na consciência do não-idêntico. Em suma, a negação da negação equivale, em última instância, a negar a cada instante a identidade total, pois a identidade já é, em si mesma, a forma primeira da negação.

Nesse modelo de dialética negativa, a totalidade, como pretensão de identidade, não aparece somente como falsa em um sentido normativo, mas real em um sentido teórico; ela

é falsa normativa e teoricamente. Por sua vez, a negatividade é operada em função não de demonstrar a aparente oposição de dois elementos relacionados, como era o caso da *Dialética do esclarecimento*, mas para demonstrar a efetiva oposição sob a aparente identidade entre eles. Se esse esboço de interpretação está correto, na *Dialética negativa* de Adorno parecem conviver, então, dois modelos bastante distintos, senão contraditórios, de totalidade e de negatividade, ou mesmo de dialética.

Certamente esses modelos e usos do conceito de totalidade e negatividade se articulam em dimensões distintas. Martin Jay, em seu livro *Marxismo e Totalidade*, distingue um nível macrológico, em que a totalidade, o mundo como um sistema fechado em si mesmo, é “inteiramente à prova d’água em seu poder de reificar e cooptar qualquer resistência” (1984, p.266), e um nível micrológico, em que se exploram as resistências e as negações teóricas e estéticas frente ao poder coercitivo da totalidade. Essa distinção faz sentido, mas certamente não resolve por si muita coisa na compreensão de como esses níveis se articulam. O próprio Jay considera que, de fato, parece haver bastante inconsistência nesses recursos à totalidade, mas considera também que cobrar uma coerência lógica seria exigir de Adorno o que ele está criticando em relação ao pensamento identificante. Ou seja, nenhuma solução se torna uma solução.

No entanto, não é fácil realmente articular os dois modelos de totalidade e negatividade. A hipótese mais promissora, a qual está na base da interpretação de Adorno realizada por Marcos Nobre, é recorrer à noção de ilusão socialmente necessária, a fim de mostrar que também a totalidade social é uma ilusão objetiva. Ou seja, o todo social, no nível macrológico, se apresentaria, então, como falso em um sentido normativo, como constitutivamente real, mas no sentido de uma ilusão necessária, bem como, no nível micrológico, o protótipo da totalidade, a identidade, seria também normativamente falsa, e uma ilusão não devida somente à natureza

identificante do conceito esquecido do seu outro, mas também socialmente necessária, porque se deve a uma fusão de razão subjetiva e princípio da troca mercantil.

Antes de desenvolver essa hipótese, convém se ater um pouco ao que há de comum, desde o início, entre os dois modelos. Refiro-me ao que há de falso na totalidade nos níveis macrológico e micrológico. Falso aqui possui, como dito, um sentido normativo, embora não se possa separar esse sentido da noção de verdade. Verdadeiro e justo se relacionam intimamente no conceito enfático de verdade que Adorno coloca na base de sua teoria crítica (cf. Wellmer, 1985). Tal como em Hegel, também em Adorno a verdade se explicita pela ideia de reconciliação. Trata-se da reconciliação entre o idêntico e o não-idêntico, entre sujeito e objeto, entre razão e natureza, e também entre os próprios indivíduos em suas singularidades.

O estado de reconciliação seria, portanto, extremamente exigente: não se trata somente das relações inter-humanas, mas também da relação do homem com a natureza como um todo, tanto a natureza corporal como com todos os corpos em geral. Mas, para Adorno, diferentemente de Hegel, a reconciliação precisa dispensar a figura da totalidade. Nas poucas passagens em que Adorno se dispõe a apresentar a sua ideia de reconciliação, é o conceito de mimesis que está na base da relação reconciliada entre idêntico e não-idêntico. Escreve ele, referindo-se a Eichendorff:

O estado de reconciliação não anexaria com imperialismo filosófico o estranho, mas antes teria sua felicidade no fato de que o estranho permanece, em uma proximidade concedida, o distante e o diferente, para além tanto do que é heterogêneo como do próprio. (Adorno, 2003, p.192)

Tal afinidade de proximidade e distância é percebida na relação mimética com a natureza, em que a reprodução do semelhante não encurta a distância do que é mimetizado. Em tudo que é conceitual se poderia encontrar esse elemento mimético, que é represado pelo princípio

de identidade. O conceito teria de liberar novamente esse elemento mimético sem recorrer a nada mais do que a ele próprio, na forma de uma denúncia constante contra si mesmo. Além disso, se o estado de reconciliação for algum dia possível, ele não se configurará como uma forma de totalidade. Como ele diz em outro lugar, “uma humanidade emancipada não seria nenhuma totalidade” (Adorno, 1997, p.292). A liberação do não-idêntico, a convivência pacífica com o diferente já não poderia ser pensada por nenhum conceito que sintetizasse essa convivência. Nesse aspecto, a expressão “má totalidade” teria de ter algo de redundante.

Seja como for, o critério do que é falso normativamente parece ser sempre o mesmo: a coação sobre o não-idêntico. A dificuldade reside muito mais em pensar o todo como realmente constitutivo em um nível e como ilusório em outro nível. Como disse, a solução pode passar pela ideia de “ilusão socialmente necessária”. Essa expressão adorniana remete diretamente à noção de aparência objetiva desenvolvida pela primeira vez por Marx no primeiro capítulo do *Capital* para explicar o fetichismo da mercadoria, isto é, o fato de que as mercadorias tenham valor, independentemente do seu valor de uso, isto é, independentemente de suas propriedades naturais. As mercadorias se apresentariam aos homens necessariamente como dotadas de características sociais, isto é, contendo valor, na mesma medida em que são coisas naturais. Trata-se de uma aparência, de uma ilusão, já que não há nada que seja naturalmente social, mas tampouco é uma mera ilusão subjetiva, pois a própria realidade está invertida sobre si mesma. Ou seja, a própria realidade social é metafísica ou “encantada”. Isso porque os processos de trabalho e de constituição de valor se configuram como uma abstração real de todos os trabalhos concretos que produzem valor de uso. Sem essa abstração, nada poderia ser trocado por nada, pois as propriedades particulares das coisas não encontram nenhuma medida fora delas. Essa medida é o tempo de trabalho médio necessário

para a produção da mercadoria, o qual só pode ser calculado pela abstração, socialmente realizada, de todos os trabalhos concretos efetivados na produção (Marx, 1983).

Adorno se apropria da análise do fetichismo da mercadoria para mostrar, em primeiro lugar, a “afinidade originária” do princípio conceitual da identidade com os processos de abstração real e da troca de mercadorias, nos quais o não-idêntico, o trabalho concreto e o valor de uso são subsumidos em função da comensurabilidade em um conceito universal abstrato. Ao mesmo tempo, o princípio da troca não é possível sem o princípio da identidade conceitual. Com esse passo, ele pode entender a identidade total pretendida pelo conceito como uma ilusão socialmente necessária, vinculando, assim, a crítica no nível micrológico com a totalidade social no nível macrológico. Mas, em um segundo passo, ele generaliza a tal ponto a ilusão socialmente necessária, que ela coincide com a totalidade histórica e social. O todo social se converte em si mesmo em uma ilusão necessária, justamente porque o conjunto de todas as relações de produção e de troca se autonomizam e, ao mesmo tempo, continuam a depender da incessante abstração dos trabalhos concretos individuais. A autonomização da sociedade burguesa em seu conjunto, em relação a cada um dos seus membros, seria compreendida assim como realmente constitutiva, à mesma medida que permanece uma ilusão, pois depende a cada instante do que priva dos indivíduos.

É nessa conversão da totalidade em ilusão socialmente necessária que reside a diferença com Marx. Pois, para Marx, o mundo encantado do capital não representa o ponto de vista da totalidade social. O fetichismo da mercadoria só pode ser explicitado desde um patamar teórico, que já aponta para a sua superação, ou seja, porque o capitalismo cria por si só as condições de sua crítica e de seu revolucionamento. É só de um ponto de vista superior que se pode explicar a ilusão como *socialmente* necessária, porque ela

é somente um momento do processo. Na medida em que Adorno não pode mais concordar com essa análise, porque as possibilidades reais de emancipação não seriam mais evidentes na realidade social, resta-lhe somente pensar toda a realidade como ideologia, “a sociedade como aparência” (Adorno, 1988, p.21). Por outro lado, para a dialética negativa, só resta também expressar incessantemente a dor sufocada do indivíduo e da natureza em cada célula do corpo social.

Ao mesmo tempo, paradoxalmente, a conversão da totalidade social em ilusão socialmente necessária, em ideologia, representa ainda a única possibilidade de pensar a emancipação, justamente porque é só uma ilusão. Assim, ele escreve na Dialética negativa:

Somente se a totalidade, que é uma ilusão socialmente necessária enquanto hipóstase do universal extraído de cada ser humano, for quebrada em sua pretensão de ser absoluta, a consciência social crítica conservará a liberdade de pensar que as coisas podem ser de outro modo um dia. A teoria só pode mover o peso desmedido da necessidade histórica, se essa necessidade histórica é reconhecida como uma aparência que se tornou realidade, uma determinação histórica que se tornou, por acaso, metafísica. (Adorno, 2003, p.317)

Por fim, caberia perguntar se o próprio Adorno não ajudou a reforçar a ilusão da realidade como metafísica. O que não falta de negatividade em suas análises micrológicas na esfera da cultura e da arte não encontra correspondente na teoria da sociedade como um todo. Nessa teoria social, a negação determinada parece ainda ser bastante hegeliana, no sentido em que Adorno a apreendeu e criticou: continua mostrando quase que exclusivamente a identidade dos aparentemente opostos.

(Recebido para publicação em 15 de junho de 2011)
(Aceito em 19 de julho de 2011)

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. Crítica cultural e sociedade. In: PRISMAS. *Crítica cultural e sociedade* São Paulo: Ática, 1998.
- _____. *Drei studien zu Hegel*. Frankfurt;Main: Suhrkamp, 1971.
- _____. Einleitung zum. Positivismusstreit in der deutschen soziologie. In: _____. *Soziologische schriften I*. Frankfurt;Main: Suhrkamp, 1997.
- _____. *Minima moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- _____. *Negative dialektik*. Frankfurt;Main: Suhrkamp, 2003. In: _____. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. *Vorlesung über negativ dialektik*. Frankfurt;Main: Suhrkamp, 2007.
- _____; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- DUBIEL, H. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- JAY, M. *A imaginação dialética*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- _____. *Marxism and totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HABERMAS, J. Theodor W. Adorno: pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. (Org.) *Habermas: sociologia*. São Paulo: Ática, 1980.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas. A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Phänomenologie des geistes*. Frankfurt ;Main: Suhrkamp, 1986. In : _____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *Wissenschaft der logik*.. Hamburg: Felix Meiner, 1963. v.1 p.15.
- HONNETH, A.; MENKE, CH. (Org.) *Theodor W. Adorno – negative dialektik*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor, 1976.
- HYPPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Gulbenkian, 1989.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- _____. (Org.) *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- WELLMER, A. *Zur Dialektik von moderne und postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt;Main : Suhrkamp, 1985.
- WIGGERHAUS, R. *A escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

TOTALITY AND NEGATIVITY: Adorno's critique to Hegelian dialectic

Luiz Repa

The paper aims to clarify, first, Adorno's critique of the association between negativity and totality in Hegel, to then show that, despite this criticism, Adorno himself does not dispense with the concept of totality with an explanatory function. Only on a micrological level Adorno's critique seems justified, in that the concept of totality is criticized as positivization of contemporary society. Thus, his work on the negative dialectic exercises two distinct uses of the concepts of negativity and totality, which can be combined by means of his conception of totality as a socially necessary illusion.

KEYWORDS: dialectics, determinate negation, totality, socially necessary illusion, instrumental reason.

TOTALITÉ ET NÉGATIVITÉ: la critique de Adorno à la dialectique hégélienne

Luiz Repa

L'article se veut, tout d'abord, d'expliquer la critique d'Adorno à l'association entre la négativité et la totalité de Hegel pour montrer ensuite que, malgré cette critique, Adorno lui-même ne dispense pas un concept de totalité ayant une fonction explicative. Ce n'est qu'à un niveau micrologique que la critique adornienne semble se justifier, dans la mesure où le concept de totalité est critiqué comme *positivation* de la société contemporaine. Ainsi, son travail sur la dialectique négative s'exerce à deux utilisations distinctes des concepts de négativité et de totalité, qui peuvent être agencés par le biais de sa conception de totalité comme illusion socialement nécessaire.

MOTS-CLÉS: dialectique, négation déterminée, totalité, illusion socialement nécessaire, raison instrumentale.

Luiz Repa - Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná. Integra o Núcleo de Pesquisa Direito e Democracia do CEBRAP, desenvolvendo pesquisas na área de filosofia política e teoria crítica. Suas mais recentes publicações são: *Hegel, Habermas e a modernidade*. Dois pontos: Curitiba. v.7, 2010, p.151-162; *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Esfera Pública, 2008. *Reconhecimento da diferença na teoria crítica*. In: Amarildo Luiz. (Org.) *Cultura, diferença e educação*.