

PROTOPARENTESCO, HOMOLOGIA, ISOMORFIA: TRANSIÇÕES INTERCATEGORIAIS NA TEORIA CRÍTICA DE ADORNO

PROTO-KINSHIP, HOMOLOGY, ISOMORPHISM: INTERCATEGORIAL TRANSITIONS IN ADORNO'S CRITICAL THEORY

AMARO FLECK¹
(UFMG/Brasil)

DANIEL PUCCIARELLI²
(UFMG, Brasil)

RESUMO

A partir de uma passagem célebre da *Dialética negativa* de Adorno, segundo a qual haveria uma relação de parentesco originário ou de protoparentesco (*urverwandt*) entre princípio de troca e princípio de identificação, o presente artigo busca refletir sobre as transições intercategoriais da teoria crítica adorniana, como, exemplarmente, aquelas entre teoria do conhecimento e teoria social. Após discutir algumas formas de caracterização dessas transições, o artigo problematiza os seus fundamentos e limites.

Palavras-chave: teoria do conhecimento; teoria social; isomorfia, princípio de troca, princípio de identidade

ABSTRACT

From a famous passage of Adorno's *Negative Dialectics*, according to which there would be a relation of proto-kinship (*urverwandt*) between exchange principle and principle of identification, this paper seeks to reflect about the intercategorical transitions of Adorno's critical theory, such as, in particular, those between epistemology and social theory. After discussing some characterization models of these transitions, this paper problematizes its foundations and limits.

Keywords: epistemology; social theory; isomorphism; exchange principle; principle of identification.

I

Talvez não seja exagerado afirmar que o problema das *transições intercategoriais* toca o cerne da ideia mesma de teoria crítica. São também essas transições provavelmente a razão tanto do desconforto quanto da fascinação exercida por esse tipo de teoria sobre os leitores.

Mas de que se trata? O termo não provém diretamente dos autores filiados à tradição, mas sua ideia é corrente na literatura secundária³. Com ele, referimo-nos ao expediente de passagem – não raro vertiginosa – entre categorias, disciplinas ou campos teóricos distintos, como é o caso, exemplarmente, da passagem entre teoria do conhecimento e teoria social. Ademais, é dele que se trata em parte da correspondência entre Adorno e Benjamin, quando a discussão gira em torno das transições benjaminianas e de suas mediações (ou ausência delas). Com efeito, basta abrir uma página de *Dialética do esclarecimento*, *Rua de mão única* ou *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*, por exemplo, para se verificar inequivocamente essas transições. Às vezes é possível tomar uma unidade textual determinada e separar cirurgicamente as sentenças que tratam de um registro e de outro; em certos casos, as sentenças de registros e campos distintos se confundem até que seja virtualmente impossível distinguí-las. Tomemos um exemplo da *Metacrítica*, que trata dos efeitos exercidos pela crescente especialização das ciências particulares sobre a filosofia:

Se desde a hipóstase platônica das ideias eternas aquilo que é temporal é escamoteado e os resíduos do temporal são reificados pela metafísica, então isso deve ser atribuído provavelmente ao fato de que a metafísica se deu sob a carência, sob o temor permanente de perder o mínimo. Presa, ela formou a sua etenidade segundo o que é temporal, isto é, as relações de propriedade [*Eigentumsverhältnisse*] que foram feitas por homens e, estranhadas, imperam sobre eles. (...) Na medida em que o seu cartesianismo eleva cercas ao redor daquilo que (...) ‘me é especificamente próprio, a mim, ego’, a *prima philosophia* se torna ela mesma propriedade. (ADORNO, GS5, 1986, p. 24s).

Pode-se reconstruir esquematicamente o núcleo conceitual do trecho com auxílio das seguintes teses: 1) A metafísica opera desde Platão por meio de um procedimento de transposição indevida (“hipóstase”) de entidades ou estados de coisas temporais em atemporais, que, por sua vez, constituem o seu objeto; 2) Esta transposição indevida, na realidade, tem como modelo as relações de propriedade entre os seres humanos, que, embora produto de ação humana e portanto contingentes, se revelam a estes como naturais e eternas; 3) Este é o estatuto de toda *prima philosophia*, inclusive de seu sucedâneo moderno: a epistemologia elevada à condição de fundamento de sistemas de pensamento. – Aqui, o expediente de transição intercategoriaal pode ser visualizado sobretudo no salto entre as teses: o salto da primeira à segunda tese corresponde à transição entre metafísica e teoria social (i.e., o procedimento de hipóstase da metafísica se baseia nas relações de propriedade, cujo estranhamento oferece o modelo lógico de conversão do temporal em atemporal), e o salto da segunda à terceira consiste em uma

generalização de um conteúdo social a *toda* filosofia primeira e a todo fundacionalismo epistemológico. Não é muito claro, no entanto, qual é a natureza dessas transições: à primeira vista, Adorno parece sugerir que as relações de propriedade assim compreendidas são lógica e cronologicamente originárias, determinando e mesmo possibilitando a emergência da metafísica como expediente de hipóstase do temporal em atemporal. Nesse sentido – segue o argumento –, enquanto vigorarem tais relações, também vigorará esse expediente, ainda que sob roupagens histórico-filosóficas diferentes. Adorno parece argumentar, em uma palavra, que há uma espécie de *copertecimento* entre as relações de propriedade e o procedimento conceitual da metafísica, o que legitimaria a transição categorial entre as teses. Como compreender essa relação de copertecimento?

Procedimento semelhante pode ser verificado também no que concerne à análise de construtos estéticos. Apesar de perseguirem o desiderato enfático de analisar tais construtos imanentemente, i.e., sem o recurso a categorias extraestéticas estranhas à lógica interna e sem ferir o registro do *aparecer estético* próprio a esses objetos, é notável que essas análises empreendidas pela tradição da teoria crítica apresentam, via de regra, o mesmo expediente de salto intercategoriais. Nesse caso, trata-se sobretudo de compreender como esquemas e configurações formais determinados respondem imanentemente, portanto em seu próprio meio, às dinâmicas, estruturas e antinomias extraestéticas e de cunho social. Há também aqui uma espécie de copertecimento entre os registros, embora se afirme reiteradamente – cabe insistir – que o estético, o epistemológico e o social obedecem a lógicas distintas. Vejamos uma passagem do inacabado *Beethovenbuch*:

O autoproduzir-se da música em Beethoven representa a totalidade do *trabalho* social. (...) Em Beethoven, no entanto, a totalidade do trabalho é crítica, isto é, primeiramente uma totalidade da privação em virtude da totalidade. Aí já há a apropriação do mais-valor, isto é, *toma-se* de todo singular temático para que ele sirva ao ‘todo’. (ADORNO, 1999, Fr 88).

Vê-se que no trecho citado mal se pode falar efetivamente em *transições* intercategoriais, visto que as mesmas categoriais advindas da teoria social são aplicadas quase indistintamente à teoria musical. É verdade, como veremos a seguir, que a teoria musical tradicional já utilizara a categoria de trabalho motivico-temático para explicitar a dinâmica interna do esquema da forma-sonata clássica, por exemplo. A apropriação que Adorno faz da terminologia, no entanto,

consiste em *despi-la radicalmente* de seu evidente caráter metafórico e mesmo analógico, o que parece indicar que, para o filósofo, o núcleo conceitual do termo nos dois casos é idêntico (como se vê exemplarmente a partir dos termos valor e mais-valor). Trata-se, em outros termos, praticamente de *homologias*. Novamente, como compreender essa dinâmica de copertencimento – que, de resto, é o que dá substância, conteúdo e, no limite, mesmo *discursividade* a um tipo de análise estética que se queira mais do que apenas análise estritamente técnica de construtos formais?

Antes de esboçar algumas hipóteses, convém ainda mencionar que esse tipo de expediente transicional, embora próprio à teoria crítica, não lhe é exclusivo. Com efeito, ele parece estar presente no mínimo potencialmente em toda forma de holismo, isto é, em toda teoria que contenha uma visada – ainda que implícita e mediada – ao que se pode compreender como totalidade. Evidentemente, a teoria crítica herdou esse expediente da lógica dialética em sua versão hegeliana e da crítica da economia política marxiana; aliás, a transição intercategorial não parece ser senão uma espécie de função da ideia dialética de *Darstellung*, isto é, a ideia de que a *exposição* do objeto de pesquisa deve se dar seguindo a própria lógica do objeto, em um processo de determinação progressiva e de contextualização e explicitação na (e até a) totalidade. No caso concreto da teoria crítica, as transições intercategoriais constituem um operador essencial para a *formatação interdisciplinar* que orienta a tradição em seus melhores momentos: com efeito, como discurso teórico interdisciplinariamente orientado, a teoria crítica só é possível se se pode efetuar organicamente as passagens entre disciplinas distintas em uma unidade conceitual superior, seja ela dialeticamente concebida ou não. Crítica imanente e mediação, dois desideratos enfáticos da teoria crítica, articulam-se organicamente nesse processo.

II

Sabemos que Adorno se servia da diferenciação entre os trabalhos ditos “materiais” e os trabalhos “metateóricos” ou “programáticos” para qualificar seus próprios escritos⁴. Ao passo que os primeiros se ocupavam diretamente dos objetos, os segundos serviam, de forma geral, à elaboração retrospectiva dos problemas abertos pelos trabalhos materiais. Assim, os trabalhos materiais atendiam a propósitos críticos, não raro de circunstância, e os trabalhos

metateóricos serviam como uma espécie de laboratório em que os problemas da crítica podiam ser tratados de maneira deliberadamente abstrata, i.e., apartada do seu contexto material específico. Este é o caso, claro, do texto-fundador de Horkheimer, *Teoria tradicional e teoria crítica*, significativamente escrito após mais de meia década de produção material na Revista para a pesquisa social. No caso da produção de Adorno, figuram exemplarmente entre os trabalhos metateóricos, em primeiro lugar, a *Dialética Negativa*, mas também a introdução à *Metacrítica* e *O ensaio como forma*. Em todos eles, o problema das transições intercategoriais é direta ou indiretamente tematizado.

Com efeito, é na *Dialética negativa* que o filósofo trata essa relação de copertencimento de maneira mais conclusiva. Trata-se de um trecho nuclear em que princípio de troca e princípio de identificação são localizados no interior de uma relação de *parentesco originário* ou de *protoparentesco*. A crer em Habermas (1987), foi a respeito do conteúdo deste trecho que Adorno teria chegado eufórico certo dia ao Instituto para a pesquisa social e expressado, em uma espécie de Eureka, que ele finalmente teria encontrado o liame conceitual faltante para a construção da sua obra magna:

O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato de tempo de trabalho médio, tem um protoparentesco [*urverwandt*] com o princípio de identificação. Ele tem o seu modelo social na troca, e ela nada seria sem ele; por meio da troca, entes singulares e desempenhos não-identicos se tornam comensuráveis, idênticos. A difusão do princípio torna o mundo inteiro em algo idêntico, em totalidade. (ADORNO, 2009, p. 128 [GS6, p. 149]; tradução modificada).

De fato, o trecho é altamente elucidativo. Em primeiro lugar, afirma-se que princípio de troca e princípio de identificação⁵ seriam essencialmente correlatos segundo uma relação de *parentesco*, que parece ser de natureza genealógica (também em função do prefixo *Ur*). Em segundo lugar, essa correlação entre os princípios apresentaria uma espécie de transitividade, isto é, os dois princípios são recíprocos e se explicitam mutuamente, de modo que a ausência de um implicaria na inefetividade do outro (“ele [o princípio de identificação] tem seu modelo social na troca, e ela [a troca] nada seria sem ele [esse princípio]”; [“Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es”]). A julgar por esse trecho, Adorno parece afirmar que nenhum dos princípios seria mais determinante ou primordial que o outro mas, justamente, que ambos se pressuporiam dialeticamente. Não se trata aqui, em outros termos, de

uma relação de “base e superestrutura”, não há redutibilidade de um sobre o outro. Em terceiro lugar, a troca e, por conseguinte, o princípio de identificação tornariam idênticas instâncias e operações singulares e não-idênticas entre si, de modo que a expansão e virtual totalização da troca no capitalismo, e correlativamente do princípio de identificação nos sistemas de pensamento da Modernidade, tornariam possível a ideia mesma de totalidade imanente (i.e., a ideia de totalidade em um contexto não-teológico).

Embora não explicitado na passagem citada, há bons indícios para se concluir que Adorno concebia os princípios elementares das configurações estéticas da Modernidade no interior da mesma relação de protoparentesco com os princípios de identificação e de troca. Aqui, o caso paradigmático é o da música com a consolidação da tonalidade como idioma musical no século XIX, particularmente em Beethoven: “Em Beethoven, o ‘sistema’ idealista é a tonalidade na função específica que ela recebe com ele, como totalidade composta” (ADORNO, 1999, Fr 35). No caso do sistema tonal, Adorno parece apontar o princípio de desenvolvimento musical como elemento ordenador: genuíno herdeiro do processo de *Aufklärung* musical levado a cabo na Modernidade, o princípio de desenvolvimento musical é uma lógica de elaboração e variação processuais de complexos temáticos individuais, em que uma célula de sentido musical se afirma e se diferencia de si mesma imanentemente sem perder a sua identidade. O tratamento beethoveniano do princípio, por sua vez, teria possibilitado, virtualmente pela primeira vez na história da música, a constituição de uma totalidade mediada de tempo e sentido musicais unicamente a partir das regras micrológicas da tonalidade⁶. À semelhança do princípio de troca e do princípio de identidade, também esse princípio de desenvolvimento teria em sua base a categoria de trabalho, nesse caso, justamente, a ideia de trabalho motivico-temático. (Além da música, tudo indica que Adorno concebia o estabelecimento da técnica da *perspectiva* e correlativamente da própria pintura moderna do mesmo modo⁷).

Se os princípios de troca, de identidade e os princípios de estruturação das configurações estéticas da Modernidade são essencialmente correlatos, então os sistemas de pensamento desenvolvidos a partir do princípio de identidade (isto é, virtualmente *todo* sistema filosófico, lembrando que “pensar significa identificar”, [ADORNO, 2009, p. 12-3; 1986, GS6, p. 18]), o sistema de organização social baseado no princípio de troca e os sistemas das artes modernas também serão igualmente correlatos. Essencialmente, essa correlação se expressa também a partir da estruturação *isomórfica* desses construtos: todos são sistemas autoengendrados e internamente mediados segundo um princípio dialético de identificação e diferenciação

processuais, e seus elementos constitutivos apresentam uma espécie de correspondência bidirecional. É em virtude dessas correspondências estruturais que há a fundamental *transitividade categorial* entre as disciplinas e registros, de modo por vezes tão pronunciados, como vimos, que Adorno chega ao ponto de operar com homologias⁸. Convém insistir na *radicalidade* dessa transitividade: no limite, pode-se até mesmo lançar mão de um construto – uma sonata de Beethoven, por exemplo – para iluminar os problemas de outro – digamos, a construção de sistemas de filosofia do sujeito –, utilizar determinadas soluções para problemas técnicos de um também para outro construto, e se servir de ambos para explicitar a dinâmica social do capitalismo concorrencial ou vice-versa. Tudo seria apenas uma questão de mediação. Com efeito, Adorno afirma explicitamente, no caso da música, que “[d]eve-se exigir em certo sentido *caráter de conhecimento* para a música que quer conservar o seu direito de existência. Ela deve apenas conformar os problemas que lhe são colocados pelo material – ele próprio nunca material natural puro, mas produzido sociohistoricamente –; *as soluções que ela encontra equivalem-se a teorias*” (ADORNO, 1986, GS18, p. 732, último grifo nosso).

Do ponto de vista crítico, por fim, se o modelo de teoria crítica professado por Adorno se entende como crítica imanente de todo sistema de pensamento (isto é, como *antissistema*), ela será também a crítica do sistema social baseado na troca. Como escreve Adorno, “é por isso que a crítica filosófica à identidade transcende a filosofia” (ADORNO, 2009, p. 18 [1986, GS6, 22], tradução modificada). Em uma palavra, é essa operação que permite compreender a dialética negativa – e, para Adorno, *toda* teoria crítica – segundo sua máxima pretensão, a saber, como uma “ontologia do estado falso”, isto é, a explicitação autorreflexiva, no médium do conceito, dos princípios elementares que regem a totalidade social sob o capitalismo.

III

Vimos que Adorno situa os princípios de identificação, de troca e de configuração estética da Modernidade no interior de uma relação de protoparentesco que legitimaria a transitividade categorial e as homologias empregadas pelo filósofo. Vimos também que, em função dessa relação, é possível dizer que os sistemas erigidos por esses três princípios apresentam uma estrutura essencialmente isomórfica: trata-se, em cada caso, de totalidades que se autoengendram mediatamente, e cujos elementos constitutivos são mutuamente correspondentes. Obviamente, todo o problema gira em torno da questão de saber como

explicitar a natureza desse protoparentesco. Mais ainda: se seguimos a sentença de Adorno segundo a qual “dialética negativa (...) é, em seu essencial, o mesmo que teoria crítica” (ADORNO, 2003, p. 36), ou a afirmação de Schnädelbach, talvez mais precisa, segundo a qual a dialética negativa apresentaria o “órganon de toda teoria crítica” (SCHNÄDELBACH, 1983, p. 81), então não será excessivo dizer que a própria ideia de teoria crítica depende da forma pela qual explicitamos a natureza desse protoparentesco.

O modelo mais abrangente de explicitação desse protoparentesco se encontra, como se pode antever, na *Dialética do esclarecimento*. Como defende Anke Thyen, ele está presente na construção da dialética negativa, mas Adorno está ciente de suas limitações para fundar a relação de protoparentesco que poderia unificar os dois pilares – teoria do conhecimento e teoria social – da sua obra magna⁹. Trata-se de localizar na pré-história da subjetividade entendida como introversão do sacrifício a gênese daquele mecanismo que subjaz tanto ao princípio de troca quanto ao princípio de identidade. O argumento de Adorno e Horkheimer, altamente especulativo, é conhecido; limito-me a reduzi-lo às seguintes teses:

1. Todo sacrifício contém um momento de engodo em que a instância em função da qual se dá o sacrifício é lesada;
2. Algo como um eu auto-idêntico se constitui apenas quando esse mecanismo de sacrifício é introvertido sob a forma de renúncia das pulsões vitais de um corpo vivo em prol de sua própria continuidade no tempo, i.e., de sua autoconservação;
3. Com essa introjeção, no entanto, é o próprio corpo vivo em função do qual se havia realizado o sacrifício que é fundamentalmente lesado;
4. Erigido a vetor civilizacional, esse mecanismo se instancia reiterada e compulsivamente em todas as dimensões da vida social sob a lógica de um retorno do recalcado; tanto o princípio de identidade quanto a troca lhe são essencialmente subsidiários.

Não é difícil visualizar aqui em que sentido preciso a ideia de uma pré-história da subjetividade é capaz de oferecer um modelo para a relação de protoparentesco que procuramos explicitar. Segundo essa ideia, a própria filogênese do eu seria fundada no mecanismo que se desdobra correlativamente nos princípios de identidade e de troca; mais especificamente, o eu só existiria enquanto tributário desse mecanismo. A esse respeito, as formulações de Horkheimer e Adorno são categóricas: haveria uma “transformação do sacrifício em

subjetividade (...) sob o signo daquela astúcia que sempre tinha parte no sacrifício” (ADORNO, 1986, GS3, p.74), de forma que, correlativamente, “algo do engodo do sacrifício pode ser verificado desde sempre no Eu, que deve a própria existência ao sacrifício do instante em prol do futuro” (ADORNO, 1986, GS3, p. 69); por sua vez, a troca não seria senão “a secularização do sacrifício”, de modo que “ele próprio já aparece como o esquema mágico da troca racional” (ADORNO, 1986, GS3, p. 67).

Os problemas desse modelo de pensamento também são amplamente conhecidos, determinando ativamente não apenas a recepção da obra, mas o próprio desenvolvimento da teoria crítica a partir de Habermas. Efetivamente, estabelecer uma constelação genealógica em que figurem os termos eu, troca e identidade dá ensejo a um tipo de conclusão retrospectiva fortemente homogeneizante e mesmo teleológica, para a qual a universalização da troca e da identidade no capitalismo não seria senão a realização de uma tendência imanente a toda sociedade humana, visto que composta por sujeitos cuja filogênese pressupõe essa mesma constelação. Em uma palavra, identidade e troca se transformam em instrumentos de dominação primordiais e coextensivos à própria existência de subjetividades.

Se voltarmos ao nosso problema e tentamos pensar as transições intercategoriais da teoria crítica a partir desse modelo de protoparentesco fundado no Eu, então esses problemas se adensam também do ponto de vista “metodológico”. Pois se troca e identidade são originariamente aparentados porque igualmente inscritos na filogênese da subjetividade, então recaímos em um modelo de explicação da teoria muito próximo ao *idealista*, que depreende, das estruturas de uma subjetividade (ainda que antropologicamente situada), os princípios da análise social e estética. Assim, os princípios de troca, de identidade e de configuração estética na Modernidade se converteriam em *funções* de um determinado princípio de subjetivação (leia-se, a introversão do sacrifício), e reiteraríamos a mesma estrutura da subjetividade sempre que procurássemos estudar a troca, a identidade e os princípios de conformação estética no capitalismo (ou, de resto, em qualquer outra formação social). Em uma palavra, elas seriam isomórficas porque esta é a forma do Eu.

IV

Outra camada de problemas se apresenta quando nos atentamos para o fato de que a relação de protoparentesco entre troca e identidade indica, correlativamente, uma afinidade

eletiva entre valor de uso e não-identidade, de um lado, e valor de troca e identidade, de outro¹⁰. Pois assim como o valor de uso torna-se secundário num processo econômico que visa a valorização do capital, a não-identidade recua para segundo plano em uma forma de racionalidade que tem por objetivo primordial a classificação e instrumentalização dos objetos. Em ambos os casos, os aspectos qualitativos cedem lugar aos quantitativos. Mas não se trata de mera analogia ou isomorfia, e sim de um protoparentesco que não apenas remete a uma origem comum, mas também a processos homólogos de desenvolvimento que se determinam reciprocamente. Como vimos, nem a troca poderia se disseminar sem uma forma de racionalidade que tem na identidade seu modelo, nem tal racionalidade prevaleceria sem a troca¹¹.

Dessa afinidade eletiva, contudo, decorre um problema teórico. Como pensar uma negação determinada e liberadora dos princípios de troca e de identidade? Eles deveriam ser simplesmente abolidos, ou se haveria de conservar algo deles em sua superação? Na *Dialética negativa*, Adorno comenta que:

As qualidades só se liberariam em um estado objetivo que não seria mais limitado à quantificação e que não inculcaria mais a quantificação naquilo que precisa se adaptar espiritualmente. Mas essa quantificação não é essência atemporal, pela qual a matemática, seu instrumento, a faz passar. Assim como surgiu a sua pretensão de exclusividade, ela pode desaparecer. (ADORNO, 2009, p. 45 [1986, GS6, p. 54])

A superação é pensada, portanto, como liberação das qualidades, tanto em um princípio quanto noutra. Mas entra-se em terreno sombrio ao se tentar determinar de modo mais preciso o que seria tal libertação, pois as passagens de Adorno para avançar nesta resposta tanto ajudam quanto atrapalham para responder às duas questões propostas, a saber: 1) Uma sociedade racional seria aquela que aboliria a troca e o valor? 2) Ela aboliria também a identidade e, por conseguinte, a classificação? Nossa hipótese é que Adorno oscila entre uma negação absoluta do valor e da identidade e uma proposta de refuncionalização da troca e da identificação. Vejamos essas questões em mais detalhe.

1) Na história da recepção da obra de Marx, ou melhor, no relato das sucessivas interpretações de *O Capital*, Adorno ocupa um lugar singular. Do ponto de vista cronológico e de desenvolvimento, ele se situa ao mesmo tempo após o marxismo ocidental tradicional e antes das novas leituras de Marx e da crítica do valor. Na medida em que sua compreensão do Marx

tardio se orienta em torno da relação de protoparentesco aqui estudada, Adorno percebe que a atualidade de Marx reside mais na análise da forma-mercadoria do que na denúncia da exploração do trabalho para a obtenção de mais-valor. Em outras palavras, interessa a Adorno sobretudo os primeiros capítulos de *O Capital*, e notadamente sua teoria do valor e do fetichismo. Esse viés faz com que Adorno compreenda o capitalismo como uma forma peculiar de civilização com categorias próprias – como trabalho, valor, capital – e não apenas como mais um momento da exploração da classe dominante. Ele antevê o umbral da crítica categorial do capitalismo, mas não o atravessa¹². Na sequência da passagem mencionada acima (seção II), o filósofo afirma:

Não obstante, se o princípio fosse abstratamente negado; se ele fosse proclamado como o ideal de não precisar mais proceder, por reverência ao irredutivelmente qualitativo, segundo equivalentes, então isso constituiria uma desculpa para retornar à antiga injustiça. Pois a troca de equivalentes consistiu desde sempre em trocar em seu nome desiguais, em se apropriar da mais valia do trabalho. Se simplesmente se anulasse a categoria de medida da comparabilidade, no lugar da racionalidade que reside em verdade ideologicamente, mas também enquanto promessa, no princípio de troca, apareceriam a apropriação imediata, a violência, e, hoje em dia, o privilégio nu e cru dos monopólios e dos cliques. A crítica ao princípio de troca enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca. Se a teoria crítica desvelou a troca enquanto troca do igual e, contudo, desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal de igualdade burguês que não tolera nada qualitativamente diverso. Se não mais se retivesse, de nenhum homem, uma parte de seu trabalho vital, então a identidade racional seria alcançada e a sociedade estaria para além do pensamento identificador. (ADORNO, 2009, p. 128 [1986, GS6, p. 149s])

Nessa passagem, em vez de imaginar uma sociedade livre da troca, Adorno sonha com o paraíso da circulação simples, em que as mercadorias são trocadas por seus equivalentes sem com isso gerar excedentes de valor. Mais ainda, Adorno mostra pouca familiaridade com a teoria que tanto o influencia. Marx é enfático ao afirmar que a venda da mercadoria força de trabalho é desvantajosa para o trabalhador, mas jamais afirma que tal intercâmbio é injusto, que nele as regras de equivalência seriam descumpridas¹³. O capitalista compra a força de trabalho por seu valor (isto é, uma quantia pouco acima de seu custo de produção – no caso, a reprodução do trabalhador), e obtém mais-valor porque esta mercadoria gera, durante seu consumo, mais valor do que ela custa. Ninguém é lesado em tal contrato. Marx não critica a troca por ela ser injusta, por pior que seja a sociedade que resulte de tais transações. São justamente os alunos de Adorno

(em especial Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt) que fazem o empreendimento de uma leitura rigorosa da crítica da economia política marxiana para mostrar que, de acordo com ela, não poderia haver superação do capitalismo sem haver também superação da troca de equivalentes, e, portanto, abolição do valor, da mercadoria, do dinheiro e do capital. É verdade que, em uma conversa, o próprio Adorno sugere isto:

Em uma sociedade na qual não houvesse mais troca, por conseguinte, em uma na qual as pessoas não mais receberiam seus bens no mercado, porém que produzisse de acordo com a necessidade das pessoas, também desapareceria esse momento da absoluta comparabilidade e, com isso, o momento nivelador; e se poderia conceber que o qualitativo e todos os momentos da forma, os quais parecem submersos na sociedade atual, novamente se reproduziriam e se reestabeleceriam em uma escala mais alta. (ADORNO e GEHLEN, 1974, p. 236)

Porém este trecho contradiz não apenas a passagem recém-mencionada da *Dialética negativa* como partes de cursos ministrados por Adorno na época¹⁴. Não se trata, aqui, de buscar resolver a questão ponderando as citações favoráveis e as desfavoráveis a cada uma das respostas possíveis, mas de perceber como, na própria obra adorniana, esse é um ponto confuso ou mal-resolvido. Em uma relação de protoparentesco, é de se esperar um impasse semelhante também no outro princípio, o da identidade¹⁵.

2) De fato, a mesma ambiguidade é vista na negação determinada do princípio da identidade. Ao fim e ao cabo, não fica claro se o conhecimento liberto conservaria a identidade ou simplesmente a suprimiria. Em trecho recém-citado, Adorno fala de uma “identidade racional” que seria alcançada quando findasse a exploração do trabalho e que colocaria a sociedade para além do pensamento identificador. Tal identidade, cabe sempre recordar, diz respeito sobretudo às relações entre sujeito e objeto e entre conceito e conceituado (ainda que, por vezes, se refira à autoidentidade do eu ou de outro objeto). A identidade, “forma originária da ideologia” (ADORNO, 2009, p. 129 [1986, GS6, p. 151]), pressupõe que a convergência entre conceito e conceituado já existe. A teoria crítica adorniana afirma que tal convergência não existe e que sua suposição é ideológica, um discurso dominante que serve como sustentação para a ordem social existente. O problema, contudo, consiste na questão de saber se a crítica seria feita com o intuito de que esta identidade se efetive de fato, deixando de ser mero pressuposto, ou se, ao contrário, ela teria por objetivo a liberação da compulsão à identidade

propiciada pela pressuposição. Isto é, resta saber se a reconciliação entre sujeito e objeto, conceito e conceituado, formaria uma unidade, uma identidade entre eles, ou se, pelo contrário, criaria uma forma de coexistência não violenta. (Assim como no caso da abolição do princípio de troca.) Há indícios textuais para corroborar as duas hipóteses.

Por um lado, Adorno afirma que: “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” (ADORNO, 2009, p. 130 [1986, GS6, p. 152]). Esta ‘nostalgia’ nada mais é do que a ideia de uma reconciliação, visível em um conceito como o de humanidade: “Se a humanidade deve se libertar da compulsão que realmente se abate sobre ela sob a forma da identificação, então ela precisa alcançar ao mesmo tempo a identidade com o seu conceito” (ADORNO, 2009, p. 128 [1986, GS6, p. 149]). Nesta passagem, o problema é não haver, de fato, uma identidade entre o conceito de humanidade e a própria humanidade, e caberia à crítica imanente denunciar a diferença entre conceito e coisa, tanto para trazer a coisa ao seu conceito, quanto para mostrar, no conceito, a insuficiência de sua realização. O estado reconciliado aparece assim como aquele no qual conceito e coisa são idênticos.

Por outro lado, Adorno argumenta que a “reconciliação liberaria o não-idêntico, desprendendo-o por fim da compulsão intelectualizada; ela abriria pela primeira vez a pluralidade do diverso sobre o qual a dialética não teria mais poder algum. Reconciliação seria então a meditação sobre a multiplicidade que não se mostraria mais como hostil” (ADORNO, 2009, p. 14 [1986, GS6, p. 18]). Neste sentido, mesmo a utopia do conhecimento prescinde da identificação entre conceito e coisa, uma vez que bastaria a uma teoria, por meio de uma constelação conceitual, explicar um determinado objeto ou fenômeno sem se preocupar com sua classificação (ou rotulando-a tão somente na medida em que isto se faça necessário para sua melhor compreensão). A humanidade bem poderia se realizar sem convergir com seu conceito, e isso sem praticar violência, ou demasiada violência, contra suas partes ou contra a natureza exterior. Em sua crítica aos conceitos de alienação e de reificação, Adorno observa que eles contêm uma hostilidade ao estranho:

Para além do romantismo que se experimentou como mal do século, como sofrimento com a alienação, levanta-se a expressão de Eichendorff: “bela estrangeiridade”. A disposição reconciliada não anexaria o estranho a um imperialismo filosófico, mas encontraria sua felicidade no fato de o estranho e o diverso permanecerem na proximidade por nós conferida, para além do

heterogêneo tanto quanto do próprio. (ADORNO, 2009, p. 164 [1986, GS6, p. 192])

Não se trata de abolir a identidade, claro, pois com isso se perderia a própria capacidade de referenciar os objetos e, por conseguinte, de comunicação. O caso é apenas que a identificação seria sempre parcial, incompleta, e que a reconciliação consistiria em aceitar o diverso e o múltiplo sem forçá-los na direção de uma unidade ou convergência. “A utopia estaria acima da identidade e acima da contradição, uma conjunção do diverso” (ADORNO, 2009, p. 131 [1986, GS6, p. 153]).

V

Como vimos, a própria *Dialética negativa* não seguiu inteiramente o modelo proposto na *Dialética do esclarecimento*, embora, como dito, ele esteja presente em sua construção. Adorno, no entanto, não oferece outra hipótese para explicitar a relação de protoparentesco de que depende a construção da obra. Antes, ele parece se fiar na constatação externa da isomorfia entre os sistemas de identidade, troca e configuração estética, intuir a sua correlação segundo o modelo da *Dialética do esclarecimento*, antever as suas dificuldades e se contentar, em larga medida, com a enunciação de um protoparentesco, não se importando tanto com a explicitação conceitual de suas bases. Há, nesse sentido, um déficit explicativo na obra, que determinou (e determina) a sua recepção.

Em todo caso, a *Dialética negativa* parecia procurar por um modelo de explicação do protoparentesco entre os princípios que não recaísse nas consequências da ideia da pré-história da subjetividade; tratar-se-ia, sobretudo, de um modelo materialista de conceber a isomorfia entre os sistemas em que nenhum deles servisse de fundamento aos demais, em que nenhum servisse de *função* de uma ideia de subjetividade dada. Pois, como vimos, não se trata, para Adorno, de conceber o sistema social baseado na troca, os sistemas de pensamento baseados na identidade e os sistemas estéticos da Modernidade pura e simplesmente segundo uma relação de “base e superestrutura”. Antes, se a desprovemos da ideia de uma pré-história da subjetividade, a construção da *Dialética negativa* parece tatear no sentido de uma correspondência bidirecional entre os sistemas em que *não há* princípio fundador. Talvez seria possível pensar essa correspondência segundo o modelo de “cópias sem original”: os princípios

e, correlativamente, os sistemas deles derivados estariam em uma relação de paridade sem que se possa reduzi-los a nenhuma instância superior, seja ele subjetividade, linguagem ou qualquer outro. Em todo caso, a despeito de como o explicita, a teoria crítica, como teoria holística que procura simultaneamente respeitar os limites e conciliar os diferentes campos de sentido disciplinar, não pode abdicar desse expediente de transição intercategorial.

Notas:

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, M. G., Brasil. E-mail: amarofleck@hotmail.com

² Professor Visitante do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, M. G., Brasil. E-mail: arelli@gmail.com

³ Cf. por exemplo um dos primeiros trabalhos monográficos a esse respeito: Beiel, C. *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie*, 1977.

⁴ Paradigmaticamente no “Prefácio” à *Dialética negativa* (ADORNO, 2009, p. 7 [1986, GS6, p. 10]).

⁵ Vale lembrar que o princípio de identificação é profundamente plurívoco em Adorno, que tende a interpretá-lo segundo seu tratamento na filosofia clássica alemã. Se, de um lado, Adorno afirma inequivocamente que todos os sentidos do princípio podem ser apreendidos da fórmula $A = A$, ele não se resume à sua dimensão lógica, mas deve poder congrega os aspectos formal (auto-identidade de todo e qualquer objeto de pensamento para que seja pensável), epistemológico (identidade de sujeito e objeto) e egóico (auto-identidade do Eu). Cf. paradigmaticamente Adorno, 2009, p. 124, nota [GS6, p. 143, nota].

⁶ “A música de Beethoven é imanente como a filosofia, engendrando-se a si mesma (sich selbst hervorbringend). Também Hegel não possui nenhum conceito exterior à filosofia e é, frente ao contínuo heterogêneo (dem heterogenen Kontinuum), em certo sentido desprovido de conceito (begriffslos), ou seja, seus conceitos são explicados, como os musicais, apenas à partir de si mesmos. Isto deve ser desenvolvido exatamente e conduz ao núcleo da questão.” (ADORNO, 1999, Fr 27, grifos nossos). “A relação particular do sistema beethoveniano com o hegeliano reside no fato que a unidade do todo deve ser compreendida apenas como uma unidade mediatizada. (...) A forma beethoveniana é um todo integral, no qual cada momento particular só se determina a partir de sua função no todo, apenas na medida em que esses momentos particulares se contradizem e supram no todo.” (ADORNO, 1999, Fr 29, grifos nossos).

⁷ Cf. por exemplo: Adorno, 1986, GS7, p. 313s; e Adorno, 1986, GS10.1, p. 176, nota 1; p. 293.

⁸ Essa transitividade é tão eloquente que Adorno acredita até mesmo encontrar *correspondências* diretas entre as categorias da lógica dialética e as de uma filosofia da música concebida a partir de Beethoven: “Em Beethoven, o ‘sistema’ idealista é a tonalidade na função específica que ela recebe com ele, como totalidade composta (*auskomponiert*). Momentos: 1) subsunção: tudo cai *sob* a tonalidade, ela é o conceito abstrato dessa música, tudo é o seu ‘caso’. Ela é a identidade abstrata de Beethoven, isto é, todos os momentos podem ser determinados como caracteres essenciais da tonalidade, Beethoven ‘é’ a tonalidade. 2) ao contrário: ela não permanece abstrata, mas é *mediada*; ela é o *devir*, isto é, constitui-se apenas no nexos dos momentos; 3) esse nexos é a *negação* dos momentos na autorreflexão; 4) como o conceito abstrato e o pressuposto, também a tonalidade como concretamente mediada é o *resultado* de Beethoven. Na verdade, é isso o momento que eu chamo de composição da tonalidade (*Auskomponieren der Tonalität*). Aqui está o momento de filosofia da identidade em Beethoven (...)” (ADORNO, 1999, Fr 35).

⁹ Esta é a tese central de sua obra: Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung*, 1989.

¹⁰ “No entanto, o fato de se precisar daquilo que não pode ser subsumido à identidade – o valor de uso segundo a terminologia de Marx – para que a vida em geral perdure, até mesmo sob as relações de produção dominantes, é o infável da utopia.” (ADORNO, 2009, p. 18 [1986, GS6, p. 22] Tradução modificada)

¹¹ Não se trata, portanto, de uma base econômica que determina a superestrutura cultural, como vigente em boa parte do marxismo, e tampouco de uma substituição da crítica da economia pela crítica da razão, como sugere parte significativa dos leitores da teoria crítica, a começar por Martin Jay, *A imaginação dialética* (cf. 2008, p. 318) e Jürgen Habermas, *Teoria do agir comunicativo* (cf. 2012, p. 652).

¹² O que pode ter sido teoricamente fecundo, pois assim Adorno pode problematizar as principais categorias da civilização capitalista sem imaginar que a superação dessa civilização passe, necessariamente, pela abolição de

tais categorias (como fazem os teóricos associados à crítica do valor – Kurz, Jappe, entre outros –, assim como os exegetas das novas leituras de Marx – Backhaus, Reichelt). Isto é, trata-se de especular sobre a possibilidade de uma refuncionalização da troca, do dinheiro e do trabalho em uma forma de sociedade cujo modo de produção vise diretamente à satisfação das necessidades ou atenuação do sofrimento, e não à valorização do capital.

¹³ “O possuidor de dinheiro pagou o valor de um dia de força de trabalho; a ele pertence, portanto, o valor de uso dessa força de trabalho durante um dia, isto é, o trabalho de uma jornada. A circunstância na qual a manutenção diária da força de trabalho custa apenas meia jornada de trabalho, embora a força de trabalho possa atuar por uma jornada inteira, e, conseqüentemente, o valor que ela cria durante uma jornada seja o dobro de seu próprio valor diário – tal circunstância é, certamente, uma grande vantagem para o comprador, mas de modo algum uma injustiça para com o vendedor.” (Marx, 2013, p. 270). O próprio Marx, no entanto, abusa da formulação imprecisa de “trabalho não pago” para se referir ao “trabalho necessário”, o que pode ter motivado tamanha confusão.

¹⁴ “O que realmente torna uma sociedade em algo social, através do que, em sentido estrito, ela é tanto constituída como conceito, quanto como realidade, é a relação de troca, que unifica virtualmente todos os homens participantes desse conceito de sociedade e em certo sentido, dito com certa cautela, representa inclusive o pressuposto das sociedades pós-capitalistas, em que seguramente a troca não poderá ser negada.” (ADORNO, 2008, p. 106).

¹⁵ Impasse, pois Adorno nem assume a posição das novas leituras de Marx, segundo a qual o valor deveria ser abolido, nem a do marxismo ocidental tradicional, de acordo com a qual sequer seria problemática a redução das qualidades em quantidades, condição de possibilidade da troca mercantil.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften (20 volumes)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- ADORNO, Theodor W. *Beethoven*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999.
- ADORNO, Theodor W. *Vorlesung über negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.
- ADORNO, Theodor W. *Introdução à sociologia*. Tradução de W. Leo Maar. São Paulo: Unesp, 2008. ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor e GEHLEN, Arnold. “Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch (von 1965)”. In: GRENZ, Friedemann. *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. (p. 225-252). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.
- BEIEL, Christel. *Zum Verhältnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchung zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie*. Suhrkamp, 1977.
- HABERMAS, Jürgen. “Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbsterhaltung”, in: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987.
- ADORNO, Theodor W. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- JAY, Martin. *A imaginação dialética*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- SCHNÄDELBACH, “Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno”, in: FRIEDEBURG, Ludwig von e HABERMAS, Jürgen. *Adorno Konferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- THYEN, Anke. *Negative Dialektik und Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Received/Recebido: 11/03/2019
Approved/Aprovado: 28/10/2019