

**Safatle, Vladimir**

**Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno Autêntica, 2019.**

Giving body to the impossible: The sense of dialectics since Theodor Adorno Autêntica, 2019.

**Amaro de Oliveira Fleck**

Professor do departamento de filosofia da UFMG

**Resumo:** Na presente resenha exponho as linhas gerais da argumentação de Safatle em seu livro *Dar corpo ao impossível* e apresento três observações críticas: sobre a natureza da dialética negativa, sobre o posicionamento político de Theodor Adorno e sobre o momento histórico presente.

**Palavras-chave:** Theodor Adorno; dialética; teoria crítica; capitalismo tardio.

**Abstract:** In this review I outline the core of Safatle's argument in his book *Dar corpo ao impossível* ["Giving body to the impossible"] and I make three critical remarks: on the nature of negative dialectics, on Theodor Adorno political stance and on the present historical moment.

**Keywords:** Theodor Adorno; dialectics; critical theory; late capitalism.

**C**omeço com uma anedota: recentemente, em Berlim, durante um dia de protestos, um grupo não muito grande decidiu marchar, à parte do grupo principal, portando cartazes com a frase “Es gibt kein richtiges Leben im falschen”, “não há vida correta na falsa”, a conclusão do décimo oitavo aforismo, “Asilo para desabrigados”, da obra *Minima Moralia* de Theodor Adorno. O descompasso entre forma e conteúdo não poderia ser maior: a frase de um pensador que não via problema algum na torre de marfim como abrigo para o intelectual, de um teórico que, quando intimado por seus estudantes para participar de passeatas, recusava com a desculpa de estar demasiado velho e gordo, sendo utilizada por jovens que queriam mudar tudo, aqui e agora. Pior: a conclusão de um raciocínio convertida em slogan, em propaganda, em palavra de ordem, naquilo que o próprio Adorno tanto denunciou: um pseudoativismo, uma ação resultante do desespero efêmero e não refletido, do narcisismo que nada transforma, mas que gera a questionável satisfação de se ter feito algo, de se ter posicionado contra, e assim de se isentar da igualmente questionável responsabilidade pelo mundo ser aquilo que, infelizmente, ele é. Se o que chama a atenção na marcha algo insensata dos jovens berlinenses é a ausência de uma demanda qualquer, mesmo de um destinatário, ela parece, ainda que timidamente, indicar para um traço exclusivo da fisionomia do pensamento adorniano: a convivência entre um profundo mal-estar frente ao estado do mundo e uma desesperança quase completa de transformá-lo.

De acordo com Vladimir Safatle – em seu novo livro *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno* – vivemos agora um momento de “colapso de processos hegemônicos de modernização social” (p. 31), colapso este revelado pela perda de adesão tanto ao horizonte normativo das democracias liberais, quanto à racionalidade econômica imposta pela sociedade capitalista do trabalho. Este diagnóstico serve como pano de fundo para aquilo que a obra se propõe: uma “recuperação contemporânea da dialética” que possa contribuir para a consolidação de uma “prática teórica da emergência” (p. 38). Não se trata, portanto, de um mero comentário historiográfico, capaz de dar conta ou de fazer avançar um dos debates

mais árduos da filosofia contemporânea: aquele sobre o destino da dialética depois de Hegel, notadamente pela sua inversão materialista proposta por Marx e desenvolvida por Adorno. Mas sim de um projeto eminentemente político e, por que não, engajado: mobilizar a “filosofia como força crítica capaz de empurrar a revolta para a consolidação de uma forma de vida por vir” (p. 31), elaborando “uma *dialética emergente*”, isto é, uma “dialética que explicita as condições para a emergência daquilo que poderia ser diferente, e que ainda não começou” (p. 34).

Não obstante, este “esforço de reconstrução da dialética” (p. 249) toma a forma de um comentário do livro *Dialética negativa* de Adorno, ao qual são acrescentados três excursos: um sobre a relação da contradição dialética com o pensamento da diferença (basicamente: Deleuze) e dois sobre usos nacionais da dialética (um versando sobre a obra de Paulo Arantes, outro sobre o debate entre Bento Prado Júnior e Roberto Schwarz). Estes dois objetivos – especificar as diferenças e semelhanças entre Adorno e Hegel, por um lado; reconstruir a dialética criando uma prática teórica emergente, por outro – não são igualmente bem-sucedidos, até mesmo porque exigem argumentações muito distintas. O primeiro requer o cotejo com os textos filosóficos, o debate com os comentários, a incansável revisão bibliográfica. O segundo, por sua vez, demanda uma análise mais apurada das tendências sociais em curso, um debate interdisciplinar capaz de iluminar o momento presente, uma explicitação das propostas e das coalizões que seriam capazes de implementá-las.

Se Safatle tece algumas reflexões pertinentes acerca das aventuras e desventuras da dialética, o projeto de reconstruir uma nova versão dela é apresentado como um esboço um tanto mal arranjado, não mais do que uma carta de intenções. Ao fim e ao cabo, o que fica é uma interpretação da dialética negativa adorniana como proposta de tal prática teórica da emergência. Mas o salto sobre o abismo que separa a exegese historiográfica, o comentário textual de uma obra de Adorno publicada há mais de cinco décadas, e a tal explicitação das condições de emergência do que poderia ser diferente – de uma nova forma

de vida – é feito sem maiores justificativas. Mas vejamos a coisa toda mais de perto, focando no cerne da argumentação.

A interpretação mais usual da dialética negativa adorniana, segundo Safatle, é considerá-la uma dialética amputada; isto é, uma dialética sem *Aufhebung*, sem síntese, que estaria condenada a narrar processos antinômicos cujas contradições nunca são superadas ou resolvidas (em outras palavras: algo que seria antes uma errância, na qual o objeto vagueia de um oposto ao outro sem chegar a lugar algum, do que propriamente uma dialética). Este movimento diádico de contínua transformação em seu contrário conduziria a dialética negativa a um quietismo melancólico, a uma lamentação pela impossibilidade da emancipação.

Frente a esta interpretação, Safatle defenderá a tese de que não há “distinções lógico-estruturais fundamentais entre a dialética adorniana e a dialética hegeliana” (p. 95), pois também estaria presente, na dialética negativa, o momento positivo-racional da síntese, da superação das contradições. No entanto isto não quer dizer que as duas dialéticas sejam idênticas: “na verdade, a *dialética negativa* será o resultado de um conjunto de operações de deslocamento no sistema de posições e pressuposições da *dialética hegeliana*” (p. 84) decorrente da escolha de “recusar pôr reconciliações que Hegel julgava já maduras para serem enunciadas” (p. 85).

Assim, o procedimento hegeliano de pôr o momento positivo-racional significa uma antecipação filosófica da reconciliação, o que vem a ser o mesmo que apoiar-se nas “figuras concretas de reconciliação atualmente presentes na vida social” (p. 85). Já o procedimento adorniano de pressupor este momento implicaria a recusa destas figuras concretas de reconciliação, já presentes, em nome do “advento de outra reconciliação” (p. 85). É a isto que o próprio título da obra se refere: “dar corpo ao impossível” significa alterar o próprio horizonte das possibilidades ao rejeitar tudo aquilo que está disponível em nome de um inteiramente outro. O deslocamento no sistema de posições e pressuposições tornaria assim a dialética negativa em um projeto revolucionário.

Interpretada desta forma, a dialética negativa não é a tentativa de efetivar aquilo que de mais racional e avançado já existe, como no caso hegeliano, tampouco o lamento quietista sobre uma emancipação tornada impossível, como na interpretação adversária, mas sim uma aposta “*nas promessas de uma nova ordem trazida pelo setor mais avançado da produção artística de seu tempo*” (p. 103). Não se trata de optar pela contemplação de obras de arte em vez de acreditar nas possibilidades de transformação política global, mas da percepção de que a “*experiência estética corrói paulatinamente a sensibilidade hegemônica, abrindo caminho para a renovação da experiência social através da sensibilização a novas formas e modos de organização e de relação*” (p. 48-9). Nas palavras do autor, as obras de arte têm “*a força explosiva de confrontar a vida social com horizontes de emancipação que ela ainda sequer é capaz de colocar como possibilidade*” (p. 49).

Não deixa de ser curioso que a peculiaridade da interpretação proposta por Safatle consista em explicitar o que está pressuposto, sem, contudo, pô-lo; a guinada radicalizante apenas tornaria manifesto o que antes era velado, mas na medida em que isto segue estando pressuposto (e não posto, pois aí a dialética seria hegeliana) não pode ser plenamente manifesta. A força revolucionária da dialética negativa consistiria assim em uma espécie de “*ainda não*”: o que as obras de arte prometem é uma experiência de emancipação que sequer imaginamos, mas que precisa permanecer assim, ao mesmo tempo presente e não vivenciada, indeterminada. Sua força reside na ambiguidade.

Delineado o cerne da argumentação de Safatle, gostaria de comentar três aspectos que mais me interessam em seu livro. Os dois primeiros tratam de pormenores da interpretação e recepção da dialética negativa adorniana, o último de nosso momento histórico.

### *A dialética negativa é uma ontologia?*

Em vez de insistir na contraposição entre a interpretação da dialética negativa proposta por Safatle e aquela que lhe

serve de adversária, gostaria de questionar o ponto em que ambas se mostram solidárias, a saber, a compreensão da dialética como uma ontologia, entendida aqui como um tipo de teoria que possui categorias trans-históricas, as quais serviriam para explicar formações sociais as mais distintas e, em especial, as passagens de uma formação social para outra. Assim, elas partilham a compreensão de que a dialética é tanto a própria lógica das coisas em geral quanto o procedimento capaz de explicá-las e conceituá-las. Seria este o caso? Nas palavras de Safatle:

Notemos, por exemplo, como a dialética nunca abandonará certa concepção de movimento que lhe orientará no interior da crítica e da compreensão dos processos históricos. Sempre será questão de contradições, de modos instáveis de produção, de conflitos como operadores de movimento, de passagens no oposto e interversões, da mutação da quantidade em qualidade. Mas o que é isso, a não ser uma ontologia que se expressa em certa forma de compreensão de processos e movimentos? (p. 41-2)<sup>99</sup>.

Realmente, as mesmas categorias – totalidade, mediação, contradição, síntese – estão presentes nas variações modernas da dialética. Mas isto significa que elas possuem os mesmos significados? Significa, por exemplo, que os mesmos objetos serão compreendidos como contraditórios? Ou que as mesmas situações são vistas como totalidades?

Ora, para Hegel qualquer objeto finito é contraditório. Na pequena lógica ele afirma: “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” (Hegel, 1995, §81 Adendo). Por isso a dialética é o movimento inerente a todas as coisas: ela é o que faz mover as categorias do pensamento (a lógica), mas está também presente na natureza (a filosofia da natureza), na nossa relação com ela assim como nas nossas interações sociais (a filosofia do espírito). Já para Adorno o conjunto dos objetos contraditórios –

---

<sup>99</sup> Ou, em trecho similar: “Há de se notar, por exemplo, que não existe conceito da dialética hegeliana que Adorno simplesmente abandone. Totalidade, mediação, síntese, Espírito (compreendido em chave não-metafísica como trabalho social): nenhum desses conceitos será objeto de uma negação simples por parte de Adorno” (p. 82).

dos objetos que são, portanto, dialéticos e exigem também uma dialética para apreendê-los – é bem mais restrito. Ele não diz respeito aos objetos naturais – o célebre exemplo do carvalho contido na *Fenomenologia*, por exemplo, não seria um caso de objeto contraditório. Nem diz respeito à maior parte das interações sociais em formações não capitalistas (ainda que possa dizer respeito a alguns processos contraditórios em seu interior – notadamente a passagem entre mito e razão, tal como descrita na primeira parte da *Dialética do esclarecimento*), ainda quando antagônicas.

Algo semelhante ocorre quanto à categoria de totalidade. Para Hegel, a totalidade é um dos nomes do absoluto, o processo no qual o espírito age sobre si mesmo e ganha consciência de si próprio. Para Adorno, a totalidade é resultado de uma forma específica de mediação social, a troca mercantil, que faz com que o mundo se torne todo ele em algo idêntico<sup>100</sup>. Por isso a relação é simetricamente oposta: se Hegel diz que “o verdadeiro é o todo”, Adorno assevera que “o todo é o não-verdadeiro”. Enquanto o primeiro pretende narrar o processo no qual a totalidade se torna autoconsciente, o segundo gostaria de abolir a própria totalidade.

Safatle comenta a afirmação de Adorno de que “uma humanidade liberada não persiste como totalidade” (p. 86), mas a interpreta como contendo uma ironia: pois a totalidade é negada ao mesmo tempo em que é resguardado o conceito de humanidade, o qual serviria para indicar, de acordo com Safatle: a “totalidade enquanto horizonte de implicação genérica e de constituição de um comum ilimitado”, ou, em outras palavras, o modelo de uma “totalidade reconciliada” (p. 86).

---

<sup>100</sup> Adorno afirma, na *Dialética negativa*: “A difusão do princípio [de troca] transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade.” (DN, 128), e, em seu curso *Introdução à sociologia*: “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.” (IS,127).

Partilho da ideia de que a frase contém uma ironia, mas dela tiro conclusões opostas: não seria o caso aqui de “humanidade” denotar, ainda que de forma precária, precisamente a dissolução de uma totalidade que sequer consegue ser nomeada?

A pergunta, ainda assim, é: como seria um mundo que não é uma totalidade? Imagino que baste pensar no final da mediação universal da troca: se é ela que torna o mundo algo total, completamente conectado, é o fim dela que permitiria a coexistência não-violenta do diverso, de processos e situações que não fossem englobados e todos eles interligados. Assim, “totalidade reconciliada” – uma expressão que, salvo engano, jamais aparece na obra de Adorno – é uma contradição em termos, um oxímoro, pois a reconciliação tem por condição o término da coação que faz com que os mundos sejam um só mundo.

Mas se totalidade e contradição, para ficar apenas em duas das categorias centrais da dialética, são conceitos críticos, que servem apenas para explicar as agruras da sociedade capitalista, mas não as demais formações sociais (embora, eventualmente, alguns de seus momentos), o que seria uma dialética negativa? Neste caso, a dialética seria tanto o movimento das próprias coisas contraditórias, entendidas aqui como tudo aquilo que é contaminado pela mercadoria<sup>101</sup> – ou seja, toda a sociedade atual, todo o mundo atual; mas não necessariamente os

<sup>101</sup> Safatle dá pouca atenção à obra madura de Marx, o que não deixa de ter sérias consequências. Por um lado, ele não percebe que Marx faz uso da dialética, na crítica da economia política, para explicar o movimento da mercadoria, do dinheiro e do capital, os objetos que ele considera contraditórios (Marx afirma, nos *Grundrisse*: “o próprio capital é a contradição em processo” [p. 942]), em vez de utilizar, como em sua juventude, para falar da passagem de um modo de produção para outro (para uma boa explicação desta diferença, cf. Sanjuán, 2010). Por outro, Safatle afirma, equivocadamente, que os textos do jovem Marx são a referência maior para a primeira geração da Escola de Frankfurt (cf. p. 118), o que não é o caso, notadamente para Adorno, ainda mais na *Dialética negativa*, em que os textos do jovem Marx são tratados pejorativamente como os prediletos de teólogos (DN, 163), ao passo que a teoria do fetichismo aparece como “pedaço da herança da filosofia clássica alemã” (DN, p. 162-3). Safatle não dá atenção para o fato de que um dos frutos do projeto adorniano de reconstrução da dialética, empreendido nas décadas de 50 e 60, é a *Marx Neue-Lektüre*, desenvolvida pelos alunos de Adorno (Backhaus, Reichelt), e que consistirá precisamente numa investigação da relação Marx-Hegel que altera a compreensão da dialética,

anteriores ou os futuros – quanto o modo de apreendê-las. As coisas contraditórias são entendidas como aquelas que contêm em si o germe de sua aniquilação, portanto, aquelas que por seu próprio movimento se conduzem rumo à destruição. É o caso, evidentemente, do sistema capitalista.

Na interpretação que proponho a guinada materialista da dialética não consistiria em mudar o jogo das posições e pressuposições, mas em dar a prioridade ao objeto. Não cabe adiantar logicamente o movimento das coisas. É ele, o objeto, afinal de contas, quem decidirá se passeará pelos extremos, convertendo-se em contrários, numa errância sem final feliz ou se, ao fim e ao cabo, superará suas contradições e se elevará para um patamar maior de racionalidade. A dialética negativa não seria assim uma filosofia geral, no sentido de uma ontologia, de um discurso sobre o ser, sobre a lógica do movimento de qualquer objeto, mas tão somente a reformulação de um projeto de teoria crítica desta sociedade, a capitalista, o qual almeja apressar o passo de sua destruição, empurrar o que já está caindo, diminuindo as dores do parto de uma nova formação social, não mais contraditória, e, oxalá, sem antagonismos.

### *Seria Adorno um revolucionário?*

Pelo dito acima fica claro que partilho, com Safatle, de uma leitura que enfatiza o caráter crítico da dialética negativa, e, por sinal e sobretudo, sua pegada anticapitalista. Concordo com Safatle que Adorno jamais cogitaria a possibilidade de uma sociedade capitalista que fosse também emancipada, simplesmente porque os indivíduos que vivem em seu interior teriam suas demandas por reconhecimento satisfeitas ou porque trocariam razões em processos deliberativos nos quais não há coação. E concordo com ele, principalmente, em ver isto como um trunfo do pensamento adorniano, um motivo pelo qual sua teoria crítica tem grande potencial tanto de explicação de nossa sociedade quanto de orientação para a crítica social. Não obstante, discordo da consequência lógica pró-revolucio-

---

não mais vista de forma trans-histórica, e que se interessa tão somente pela obra madura.

nária decorrente da pressuposição do momento de reconciliação. Em oposição, argumento que a questão da estratégia de transformação social – se reforma ou revolução; se negociação ou não-participação; e mesmo se é o caso de defender uma socialdemocracia no curto prazo –, como não poderia deixar de ser o caso em uma teoria que dá prioridade ao objeto, surge da percepção das tendências sociais em curso e das possibilidades existentes nelas. Por isso, não penso ser vantajoso interpretar Adorno como um revolucionário; tampouco acredito que sua teoria seja revolucionária contra o que ele mesmo pensa, a la Holloway e Cia.; e, ainda, creio que a opção adorniana (não-revolucionária, ao menos no curto prazo), corretamente entendida, não esgotou sua validade, apesar de estarmos em uma situação bastante diferente.

Safatle argumenta que a dialética negativa é também “uma reflexão sobre as modalidades de constituição de sujeitos com forte potencial de transformação política” (p. 205) e que a dialética colabora com “uma prática revolucionária que não tenha em seu seio tendências repressivas devido a exigências estratégicas de organização” (p. 206). Safatle, não obstante, critica “a posição estratégica de Adorno no horizonte político da esquerda alemã dos anos 1960” (p. 212) por ele não ter percebido que os “sujeitos políticos emergem no interior de lutas e revoltas, não previamente a elas” (p. 215). Isto é, o Adorno interpretado por Safatle é revolucionário, ainda que tenha se distanciado dos movimentos radicais alemães por questões pontuais – tendências repressivas existentes em seu interior – e Safatle objeta a Adorno que estas questões poderiam ter sido superadas pelo desenvolvimento dos sujeitos políticos. Caberia, a uma teoria da emergência, a compreensão das transformações possíveis “que produzem a emergência de sujeitos que responderão, em sua atuação, pelas condições e desafios concretos da práxis em sua multiplicidade de situações” (p. 208). Duas questões precisam ser feitas: a primeira é se isto – a opção revolucionária – corresponde em alguma instância à obra adorniana, ou se é o intérprete que fala aqui em pena alheia; a segunda é, caso a primeira resposta seja negativa e parodiando Paulo Arantes, se este seria um Adorno errado, mas ainda assim vivo.

Adorno não fala em teoria da emergência, e é Marcuse, e não ele, que vai se perguntar repetidas vezes se estaria surgindo algum outro ator social que pudesse herdar o papel revolucionário que uma vez pertencera ao proletariado. Por que Adorno não se preocupou com isto? Porque a integração do proletariado é apenas um dos fatores pelos quais a emancipação estava bloqueada. Ainda que houvesse um potencial sujeito revolucionário – os estudantes? Os novos movimentos civis de mulheres, negros, homossexuais? A ralé, os trabalhadores precários? – as barricadas continuariam sendo “ridículas contra aqueles que administram a bomba” (MzTP, p. 771), e este sujeito teria sua subjetividade formada pela indústria cultural (o que o proletariado do século XIX, evidentemente, não tinha)<sup>102</sup>. Por causa disto, qualquer movimento de transformação radical em curto prazo estaria fadado ao fracasso<sup>103</sup>.

Como observa Schwarz, em passagem citada por Safatle, “o bloqueio da solução revolucionária e a esterilidade da política eleitoral são diagnósticos, e não preferências” (Schwarz, 2012, p. 50). Não é por não gostar da revolução que Adorno a julgava impossível, bloqueada. Mas uma vez percebido isto, que a revolução não viria, há que se perguntar o que é efetivamente possível, se a dialética negativa não quiser se tornar mera “cantilena triste da finitude” (p. 19), o lamento por uma emancipação que não veio. Safatle se insurge contra a estraté-

<sup>102</sup> Safatle sugere que a posição política de Adorno decorre da distância entre estudantes e trabalhadores na Alemanha, e que se ele estivesse acompanhando a situação francesa ou italiana, onde esta distância não era tamanha, seu posicionamento seria outro. Em meu artigo, “Resignação? Práxis e política na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno”, argumento que Adorno pensa o bloqueio da revolução como algo muito mais estrutural, como algo que decorre de uma integração do proletariado que se inicia ainda no século XIX e que perpassa todo o capitalismo avançado, assim como do advento da indústria cultural e da concentração de poder (político, econômico e militar).

<sup>103</sup> Safatle vai buscar num fragmento não publicado dos anos 30 um suposto leninismo de Adorno, no qual o frankfurtiano elogia o bolchevique por “saber utilizar a força da burguesia para produzir a revolução” (p. 213), e imagina que este elogio é uma estratégia que seguirá válida para seu pensamento trinta anos depois. Assim, Safatle argumenta que “Adorno insistirá que o futuro das lutas de emancipação dependeria da possibilidade de encontrar tal ponto, tal possibilidade de transferência da força mais uma vez” (p. 213). Falta lastro (tanto na obra de Adorno, quanto, e ainda mais, na realidade).

gia adorniana de suportar o mal menor para evitar o pior (p. 211), mas imagina que isto é um detalhe na obra do frankfurtiano, e não um de seus traços distintivos. Ele brada que “não há conciliação, nem negociação com modos de reprodução social solidários de uma vida falsa ligada às estruturas gerais de reificação e alienação próprias ao sistema capitalista” (p. 26), pois isto significaria aceitar o horizonte da gestão das crises.

Mas é pior, muito pior do que se imagina. O capitalismo é tão terrível que consegue fechar as saídas de seu tormento. E contra isto todas as alternativas e propostas têm se mostrado inócuas. Nesta situação o pensador frankfurtiano, com carra-das de razão, adota uma postura realista, reformista e social-democrata (mais próximo, claro, da socialdemocracia radical do começo do século XX do que daquela tardia, do pós-guerra europeu). São palavras suas, ditas aos seus alunos:

Minimizar, por causa da estrutura do todo, a possibilidade de aperfeiçoamento no âmbito da sociedade vigente, ou até mesmo – o que não faltou no passado – marcá-los como negativos, seria uma abstração idealista e danosa. Pois nisso expressar-se-ia um conceito de totalidade sobreposto aos interesses dos homens individuais que vivem aqui e agora, a requerer uma espécie de confiança abstrata no curso da história do mundo de que, ao menos nessa forma, sou incapaz. (IS, p. 98)<sup>104</sup>.

Nada mais consequente, por sinal, para alguém que décadas antes afirmara que, frente à pergunta pelo objetivo da sociedade emancipada, “a única resposta delicada seria a mais grosseira: que ninguém mais passe fome” (MM, §100, p. 137). Isto não significa se contentar com a democracia liberal burguesa e seu horizonte de negociação, mas significa sim não considerá-la o mesmo que o fascismo e a coação pura e simples. Se as piores formas de autoritarismo seguem latentes nas socie-

---

<sup>104</sup> E continua: “Na realidade social vigente deveríamos ser muito mais parcimoniosos com as críticas ao chamado reformismo do que era possível no século XIX e no começo do século XX. A posição diante das reformas em certo sentido é função de como avaliamos as relações estruturais no âmbito do todo, e como hoje essa transformação do todo já não parece possível na mesma imediatez em que aparecia em meados do século XIX, também essas questões se deslocam a uma perspectiva inteiramente diferente.” (IS, p. 98-9).

dades capitalistas, isto não significa que elas virão à tona nestas sociedades, e é contra esta emergência que a prática teórica de Adorno se insurge. Dado que a passagem para uma sociedade não-capitalista está bloqueada, restaria por ora buscar melhorias pontuais que ou bem amenizem os sofrimentos dos viventes, ou bem preservem a possibilidade de alguma saída futura (em um momento de crise, de instabilidade social). Ainda que a opção revolucionária não pareça ser a escolha de Adorno, é o caso de se perguntar se o Adorno reconstruído por Safatle não seria errado, mas ainda assim vivo, mais interessante para a situação na qual estamos enfiados do que o original.

### *O que emerge no colapso?*

Safatle é plenamente consciente de que a época de Adorno não é a nossa. A obra adorniana tardia é escrita no momento de agonia da sociedade afluyente, de bem-estar e estabilizada do capitalismo avançado, e não à gestão social de crises neoliberal, com seu desmonte vertiginoso de todas as seguridades sociais (para não lembrar que, na época em que ele publicou a *Dialética negativa*, havia uma concentração de 325 partes de dióxido de carbono por milhão, na nossa, de mais de 415, o que nos joga irremediavelmente, ao menos no próximo milênio, no campo da gestão das crises, com a condenação de toda regularidade climática). Partilho inteiramente do diagnóstico que Safatle aponta, ainda que não explique, de que vivemos em uma situação de colapso. Mas acho que ele não leva isto suficientemente a sério. De fato, isto traz consequências para o horizonte da crítica, para os limites do negociável, do possível, do desejável. Safatle aposta na emergência, mas não seria o caso de perguntar o que está emergindo?

Com o derretimento das calotas polares e das geleiras muitas coisas vêm à superfície: cadáveres de animais e pessoas que passaram décadas congelados; reservas de gás metano armazenadas sob o gelo, etc. Com a acidificação dos oceanos toda a vida submarina também começa a emergir, a vir à tona, na mesma medida em que ilhas imergem, afundam sob um oceano que se levanta. Seja qual for a forma de vida futura (se houver),

pós-capitalista, é preciso lembrar que ela será vivida em um ambiente muito mais hostil, traiçoeiro e imprevisível.

Com o derretimento das democracias burguesas liberais coisas igualmente cheirosas estão vindo à luz. E aqui há de se notar a capacidade dos experimentos artísticos mais avançados de prefigurar o tempo por vir: de fato, Hamm, Clov, Nag e Nell, os pouco simpáticos personagens de *Fim de partida*, de Samuel Beckett, parecem ter se mudado para o planalto central. Com o derretimento do capitalismo vem emergindo uma sociedade ainda mais hierárquica, desigual, baseada ainda mais na força do que no direito, mais interessada em exterminar sua população tornada supérflua do que em explorar sua força de trabalho.

Contra isto não adianta resgatar o “sejamos realistas, exigamos o impossível”, mote das revoltas de Maio de 68 que não aparece na obra de Safatle, mas serve como resumo das intenções de sua reconstrução da dialética. Se afinal é de colapso que se trata, podemos muito bem pular a etapa, já tantas vezes vista, do candidato a herói que, não sabendo que era impossível, vai lá e descobre, e voltarmos para a etapa que realmente importa: a de fazermos, de forma magistral, nossa cantilena triste, nosso drama lutuoso, o lamento de nossas errâncias.

### Referências:

ADORNO, Theodor W. (DN) *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

\_\_\_\_\_. (IS) *Introdução à sociologia*. São Paulo, Ed. da Unesp, 2008.

\_\_\_\_\_. (MM) *Minima Moralia*. São Paulo, Ática, 1992.

\_\_\_\_\_. (MzTP) “Marginalien zu Theorie und Praxis”. In: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. (20 volumes).

FLECK, Amaro. “Resignação? Práxis e política na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno”. In: *Kriterion*, v. 58, n. 138, p. 467-490, 2017.

HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Volume I – A ciência da lógica. São Paulo, Loyola: 1995.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.

SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANJUÁN, César Ruiz. “La dialéctica como forma de exposición científica”. In: *Pensamiento*, v. 66, n. 249, p. 731-753, 2010.

SCHWARZ, Roberto. “Sobre Adorno”. In: \_\_\_\_\_ . “Martinha versus Lucrecia: ensaios e entrevistas”. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (p. 44-51).

