

Adorno e a dialética: Uma conversa a partir de *Dar corpo ao impossível*

Adorno and dialectics: a conversation on *Dar corpo ao impossível*

Felipe Catalani

Doutorando em filosofia na USP

entrevista:

Vladimir Safatle

Professor titular do departamento de filosofia da USP

Nota ao leitor: Os números de página adicionados referem-se à seguinte edição: SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. Quando houve citações de outros textos, as referências foram adicionadas em nota de rodapé.

Felipe Catalani: Você acaba de publicar um livro sobre Adorno e a dialética, e há quase 20 anos atrás você estava terminando seu doutorado sobre Lacan, também sobre dialética. Tanto lá quanto aqui o recurso à psicanálise traz certas vantagens para pensar alguns aspectos da dialética por vezes negli-

genciados, em especial a existência pulsional da negatividade. Ou seja, me parece que você opera uma inversão interessante: não se trata de decidir se a pulsão é positiva ou negativa, mas o contrário, trata-se de reconhecer que o negativo se expressa e ganha realidade efetiva na dimensão pulsional (daí a precisão ao se falar antes em “paixão do negativo” e não simplesmente em “negatividade das paixões”). No caso do Adorno isso se torna evidente com a centralidade da experiência de sofrimento, que para ele é “motor da dialética”, como ele diz na *Dialética Negativa*. De todo modo, nesses últimos vinte anos que separam dois trabalhos seus sobre dialética, você enxerga alguma ruptura, fez alguma correção, ou trata-se sobretudo de um aprofundamento e de um amadurecimento de algo que você já estava elaborando na sua tese?

Vladimir Safatle: Ao menos neste ponto, creio que se trata de um aprofundamento. Foram vinte anos para fechar um círculo que havia proposto em *A paixão do negativo*. Lá, era o caso de insistir que a psicanálise lacaniana orientava-se a partir de uma recuperação da força de transformação da dialética através da inscrição da negatividade na dimensão pulsional. De onde seguia uma tentativa de recuperar a centralidade da pulsão de morte como motor do processo de transformação clínica, e não como mero limite às operações de verbalização, de simbolização e de rememoração em operação na direção do tratamento. Este acho ser um dos pontos centrais deste livro, a saber, a defesa de que a pulsão de morte é um dispositivo clínico. No caso, o livro terminava através de uma articulação entre a concepção lacaniana de sublimação (já que a sublimação em Lacan é ligada à pulsão de morte) e certos aspectos da estética adorniana.

O próximo passo era fechar esse círculo e mostrar o processo a partir de Adorno. Maneira de defender que estávamos diante das duas operações fundamentais da dialética na segunda metade do século XX que, ao reconstruir a força crítica da categoria de sujeito, abria um caminho singular para a reflexão

crítica e para os processos de emancipação social. O projeto consistia então em construir uma aliança franco-alemã para dar conta das limitações dos pensamentos anti-dialéticos que se consolidaram no interior da experiência crítica contemporânea, principalmente graças à influência da filosofia francesa contemporânea. “Dar conta” que nunca significou para mim “recusar”, mas fazer aquilo que tinha aprendido com Bento Prado, a saber, ouvir seus antípodas a fim de permitir que nossas próprias posições entrassem em compasso de metamorfose.

Grande Hotel Abismo foi a primeira tentativa neste sentido, mas ela era parcial. Era mais uma espécie de primeiro passo composto pela generalização de uma teoria do desejo como potência de indeterminação, de uma teoria das instituições como estruturas de reconhecimento anti-predicativo e do tempo como modo de síntese do infinito. Dar corpo ao impossível foi uma operação mais sistemática que me permitiu terminar um certo movimento. Agora, posso fazer o que eu queria ter feito desde o início, que era no fundo escrever sobre música.

FC: Bom, para Adorno, escrever sobre música e escrever sobre dialética não eram coisas tão separadas, então talvez esse próximo passo seja ainda parte desse ciclo. Se me lembro bem, quando você lançou o *Grande Hotel Abismo*, você dizia que ali estava terminando um ciclo, e agora você diz que ele era parte de algo que você só conseguiu terminar agora. Claro que esse tipo de coisa só se percebe retroativamente, não há como planejar. Mas talvez isso seja índice de que os problemas filosóficos com os quais se trabalha retornam à revelia do autor, pois eles permanecem “interminados”. Mas eu gostaria de te perguntar ainda algo sobre o seu “método”. Por um lado, você faz história da filosofia no sentido de que busca explicar o pensamento de um autor. Por outro, você visa construir algo no sentido de uma teoria própria e original, de modo que você usa os autores de forma estratégica, a seu favor. Um historiador da filosofia mais chato e implicante te acusaria (ima-

gino que isso já tenha acontecido com você) de não ser fiel ao texto, de “distorcer” o autor. Algo com o qual você brinca, afinal a epígrafe do seu doutorado era uma citação do Lacan em que ele diz algo como “somente pessoas mal-intencionadas afirmam que eu hegelianizei a psicanálise”. E de fato, seu Adorno fala francês, seu Hegel é frankfurtiano, seu Deleuze é dialético... até o Bento Prado é adorniano! Mas para além da “distorção” (que é inerente a toda interpretação que vai para além da paráfrase), o central é que você coloca todos esses autores para *jogarem do seu lado* dentro de um campo de combate no qual você se insere – e aí há também os adversários recorrentes. Assim, acho que há aqui uma proximidade com o tipo de história da filosofia praticada pelo Deleuze, que fazia excelente “explicação de texto”, ao mesmo tempo em que ele fazia os autores dançarem à sua música. Ou como ele explica de forma fofa e delicada (e que você cita): “trata-se de pegar um filósofo por trás e fazer-lhe um filho no qual ele não se reconhece, mesmo sendo estranhamente seu” (p. 274). Mas seria esse também o método do Adorno (se pudermos falar em uma história adorniana da filosofia)? Sempre há algo “estratégico”, porém ele consegue ser hegeliano e anti-hegeliano, kantiano e anti-kantiano *ao mesmo tempo*, daí essa vertigem ao ler os textos dele, em que intercalam-se e confundem-se os “ataques” e as “defesas”, um pouco como no *Kafka: pro e contra* do Anders, em que os pontos fortes são também os pontos fracos. Além disso, para além de uma “contextualização”, ele busca o teor de experiência histórica sedimentado nos conceitos, tendo em vista o contemporâneo e a atualidade como critério. Quer dizer, como pensar a relação entre dialética, crítica e história da filosofia?

VS: Primeiro, sobre a questão dos ciclos e de seus termos, talvez você tenha razão. Um livro é sempre o resto deixado pelo livro anterior. Eu consigo antever algumas questões

que quero trabalhar de forma mais sistemática e que, de certa forma, são um saldo desse último livro. A noção de liberdade como heteronomia sem servidão, a crítica da autonomia ou antes a reconstrução da autonomia a partir de seu paradigma estético (distinto das noções de auto-governo, auto-gestão e auto-legislação), a revolução como deriva: eu acho que minhas discussões vão caminhar por aí.

Por outro lado, essa questão do estatuto dos modos de leitura é, de fato, algo decisivo e fico feliz que você a tenha mencionado. Eu insistiria neste ponto porque conhecemos muitos departamentos brasileiros de filosofia que são afetados pela “síndrome de professor de escola primária”. É uma patologia meio particular que consiste em tentar desqualificar todo debate possível através de um olhar de professor de primário que vira para o aluno e diz: “você não leu direito”, “você não compreendeu o que o autor quis dizer” e por aí vai. Sei bem as escolhas e inflexões que faço, elas são bastantes conscientes e faz muito tempo que saí da escola primária. Eu particularmente ouço tentativas de desqualificação dessa natureza desde quando era estudante de graduação, mas elas nunca me impressionaram em nada.

O primeiro curso que dei quando entrei no Departamento de Filosofia da USP tinha como título “como os filósofos leem os filósofos”. Era exatamente uma maneira de responder a tais acusações. Pois se você pensar bem, todo filósofo lê “mal” os outros filósofos, o que nos coloca questões interessantes sobre o que realmente significa ler um texto de filosofia. Poderíamos dizer, por exemplo, que Adorno leu “mal” Husserl (nenhum husserliano suporta *Para uma metacrítica da teoria do conhecimento*), mas também que Hegel leu “mal” Kant, que Nietzsche leu “mal” Hegel, que Deleuze leu “mal” Nietzsche, que Ryle leu “mal” Descartes, que Habermas leu “mal” Foucault e por aí até o infinito. O que me levaria a perguntar se o problema está realmente na leitura ou no avaliador.

Pois eu insistiria que um texto, e o texto filosófico é o melhor exemplo disto, é um jogo de forças que apenas no limite se constitui como unidade. Fazer o sentido do texto depender

da intenção deliberada do autor, como a leitura estrutural nos quis fazer acreditar, é um tipo de ilusão primária baseada na hipóstase da função-autor que só pode acometer aqueles que realmente nunca escreveram, no sentido forte do termo. Estamos sob sistemas de forças que nos empurram para vários lados e tais movimentos deixam marcas no texto. Um bom leitor explora tais marcas, demonstra possibilidades deixadas pelo caminho e que podem ser reexploradas, descobre sintomas na superfície dos textos, mostra outras vozes em operação. Ninguém melhor que Adorno fez isto. Esta leitura não é arbitrária, embora ela seja conscientemente partidária. Como sempre foi partidária a maneira com que filósofos leem outros filósofos. De toda forma, um pouco de reflexão sobre o conceito psicanalítico de inconsciente e a relação entre inconsciente e escrita teria nos poupado a esterilidade de sempre ter que aturar alguns que tem esse prazer triste que querer se colocar na posição de professor de escola primária ou que acham que só existem duas posições possíveis: ou a leitura estrutural ou o delírio.

FC: O número dessa revista é dedicado à ideia de “mundos possíveis” e o título do seu livro é “dar corpo ao impossível”. A categoria de possibilidade, de certo modo, sempre animou uma tradição que busca pensar dialética e utopia juntos, como em Ernst Bloch, e é algo que se encontra de forma enfática também na *Dialética Negativa* de Adorno. Porém, o “possível”, no momento em que ele se retrai (tal como o “horizonte de expectativa”) passou a ser utilizado também como o discurso anti-utópico por excelência para justificar a miséria do presente, como o TINA de Thatcher, em que parece não haver mais diferença entre o possível e o atual. Nesse contexto, talvez seja pertinente falar sobre o impossível na dialética, isto é, sobre a conversão do impossível em possível e da contingência em necessidade, como você enfatiza. Quer dizer, de algum modo estamos aproximando aqui a dialética de uma teoria do milagre, tal como na teoria do evento de Badiou e da contingência radical “inesperada”, por assim dizer. Porém, Paulo Arantes,

com quem você dialoga intensamente nesse último livro, escreve que não há mais “milagre dialético disponível que desentranhe alguma etapa superior do que quer que seja desse último círculo da religião capitalista” e que não há “nenhuma gestação imanente movida a quantas negações da negação se queira”.¹⁵¹ Por outro lado, ele fala ao mesmo tempo de “um milagre que ameaçou acontecer em Junho [de 2013]” e também sobre Revolução como *Acidente*. Nesse sentido, enquanto algo que possibilita o impossível, haveria alguma afinidade entre dialética e uma teoria secularizada do milagre?

VS: Creio que vincular as dinâmicas de transformação de estrutura e implicação com acontecimentos a uma teoria secularizada do milagre não me parece um procedimento realmente necessário. No caso de Badiou, creio que foi Peter Dews o primeiro a afirmar que, por trás de sua teoria do acontecimento, havia uma teoria da graça. Algo que nunca me pareceu realmente correto, pois dá a impressão de que recaímos em alguma forma providencial de história de cunho teológico, enquanto o que se trata é de pensar as condições para uma experiência revolucionária que não dependa de formas de necessitarismo histórico.

Eu diria que, no caso da dialética, o que está realmente em jogo é a defesa do caráter não-saturado de nossa noção de liberdade. O que ela defende é que não há acontecimento algum, por mais catastrófico que seja, que consiga eliminar do nosso horizonte de experiência a possibilidade da realização social da ideia de liberdade. Não se trata da secularização de um horizonte teológico, mas de tirar as consequências do caráter aberto e reversível da história. Como a dialética não é um pensamento da resignação ou do ressentimento, ela aceita um princípio de conversibilidade radical de toda violência em movimento do Espírito. É verdade que a entonação a esse respeito muda de Hegel a Adorno. Mas tentei mostrar como a possibilidade dessa convertibilidade não desaparece na *Dialética*

¹⁵¹ ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 398.

Negativa, mesmo que ela se complexifique em demasia. Mesmo que Adorno compreenda a figura das violências não-reversíveis (Auschwitz é o modelo), ele de fato não acredita que elas possam eliminar a possibilidade de realização social da liberdade.

Por outro lado, como você notou bem, a mobilização da categoria de “impossível” não é feita como se estivéssemos diante de outra versão da categoria de “limite”, ou seja, como se o impossível marcasse os limites da experiência que não podem ou não devem ser ultrapassados sob pena de sairmos do horizonte de efetivação da razão em sua potência de legislação. Falar em “impossível” é apenas uma forma de decalcar a ação e a produção dos limites da gramática atual e dos horizontes de reprodução de nossas formas de vida. De certa forma, essa é uma das expressões da filiação da dialética a um horizonte revolucionário, e creio que até mesmo o balanço que você detectou no pensamento de Paulo Arantes deve ser lido dessa forma. Mas sempre tem alguém a acreditar estar, nesse caso, diante de alguma forma de niilismo.

FC: Na verdade eu estava pensando em “milagre” não como providência teológica ou necessitarismo histórico, mas o contrário. Quer dizer, o milagre como sendo o impossível, a ruptura do nexo causal, a contingência radical, logo como o contrário de evolução e desenvolvimento necessário conforme um *telos*. Ou seja, é a quebra do progresso (o progresso ocorre quando ele termina, diria Adorno¹⁵²). Isso me parece importante para podermos pensar o vínculo entre dialética e teoria da Revolução, que não é evidente, e que é um tema latente no seu livro. E de fato, o que está em jogo é a efetivação da liberdade enquanto possibilidade, que foi aniquilada em Auschwitz (Auschwitz sendo a “negação absoluta da liberdade”, nos termos de Adorno). Porém, penso que para ele a liberdade não é um conceito atual *apesar* de Auschwitz, que teria sido um mero entreato na história do espírito do mundo, mas *por causa*

¹⁵² ADORNHO, Theodor. “Progresso”. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.

de Auschwitz. Ele escreve algo como: para que Auschwitz não se repita, a liberdade deve ser realizada.¹⁵³ Basicamente: a única forma de evitar o horror e o fascismo é por meio da emancipação radical. Mas o central aqui é que há uma alteração da relação entre história e liberdade, isto é, o vínculo entre história e liberdade foi rompido, acho que esse é um dos problemas maiores para Adorno. Se a única história universal que existe é a que leva “da atiradeira à bomba atômica”¹⁵⁴, então a história é o inimigo, que não cansa de vencer. Ou seja, a liberdade não está mais no rol dos possíveis a serem efetivados pelo curso da história, mas ela é o “impossível” a ser realizado contra a história. E aqui Adorno segue os traços de Walter Benjamin, um dos primeiros a pensar o fascismo no âmbito de uma filosofia da história. Mas de fato, talvez “milagre” tenha uma conotação cristã que pode confundir as coisas.

VS: Entendo melhor o que você quer dizer. Sim, você tem razão ao insistir no problema da relação entre história e liberdade. Mas creio que se simplesmente falássemos de uma emancipação radical que deve ser realizada contra a história talvez perdêssemos uma dimensão importante da estratégia adorniana. E isto iria na contramão do que Benjamin desenvolvia com suas teses sobre a história e sobre a retroatividade do tempo histórico a partir de uma concepção profundamente dialética de repetição como contração temporal.

Neste sentido, creio ser importante sublinhar como Adorno nega e afirma a história universal. Ela não é apenas o inimigo, mas o inimigo e o aliado. Talvez essa dialética seja realmente uma das mais difíceis para nós de manejar. Pois a definição do Espírito do mundo como catástrofe permanente, muito clara na passagem que você alude, pressupõe um sofrimento social advindo da consciência de algo ainda não-realiza-

¹⁵³ ADORNO, Theodor. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

¹⁵⁴ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 266.

do na história. Se os sujeitos não medissem a efetividade com a promessa do que não se realizou, dificilmente a configuração do presente poderia ser vivenciada como catastrófica. Nesse sentido, a estratégia adorniana baseia-se na pressuposição de uma experiência histórica em latência, que insiste como uma carta não entregue. Ou seja, há uma contradição imanente à história. Pois seria o caso de lembrar que nem sempre o Espírito do mundo aparece a Adorno como a consciência da catástrofe. Eu lembraria de afirmações como: “Nas fases em que o espírito do mundo, a totalidade, se obscurece, mesmo as pessoas notoriamente dotadas não conseguem se tornar o que são; em fases favoráveis, tal como o período durante e logo após a Revolução Francesa, indivíduos medianos foram elevados muito acima de si mesmos”¹⁵⁵. A questão é que essa história está, agora, em objetos que pareciam “não-históricos”. Ela está, por exemplo, no corpo (pois o corpo é uma história que a consciência não tem acesso imediato, ele é uma memória social), ela está nos impulsos, no sofrimento. Se não houvesse esse apelo a um espírito do mundo em latência, dificilmente perspectivas como as de Adorno não seriam uma versão das críticas às meta-narrativas em um estilo próximo ao de Lyotard. Como estamos em campo dialético, a negação da história é a condição para que a história comece. E ela começa reinscrevendo o tempo das catástrofes em processo histórico. Ou seja, ela começa negando e salvando o passado. O vínculo entre história e liberdade deve ser posto como rompido, mas apenas para que ele possa ser realizado em outro nível. Mesma a sua colocação de que a liberdade deve ser realizada por causa de Auschwitz mostra como a dialética adorniana ainda sente a pulsação das conversões da violência em processo histórico. Mas como esse nexos se complexificou em demasia, faz-se necessário que a emancipação passe pelo drama da ruptura entre história e liberdade.

FC: Durante muito tempo (e de certo modo ainda hoje) foi difundida uma visão sobre o pensamento de Adorno como algo eminentemente melancólico e pessimista, e que isso significaria necessariamente resignação e quietismo. Há uma série de autores que

¹⁵⁵ Idem, p. 255.

tentam ir na contramão desse clichê, e seu livro é também um esforço nessa direção. Você insiste particularmente (também em outros textos) em uma crítica da melancolia, mas ao mesmo tempo, nas entrelinhas, você critica a aversão às “paixões tristes”, que é algo que aparece em alguns meios militantes que tentam se apropriar do espinosismo via Negri ou Deleuze. No entanto, na *Minima Moralia*, Adorno caracteriza a filosofia como uma “ciência triste”, ou “melancólica” (*traurige Wissenschaft*) e ao mesmo tempo atribui a ela a função de mergulhar nas contradições e de “salvar a possibilidade”. Não seria possível a partir de Adorno pensar uma relação entre uma melancolia que não deve ser recalcada (e que tem mesmo caráter de luto prolongado) e um pensamento direcionado à transformação social? Não seria o caso de “transformar o pessimismo em energia vital” (como formulou uma vez Marildo Menegat)?

VS: Creio que seria mais preciso fazermos distinções entre luto e melancolia, entre processo e fixação. De toda forma, eu não traduziria “*traurige Wissenschaft*” por “ciência melancólica”. A tradução de triste ciência, em oposição à gaia ciência, não é de todo má. Creio que a tristeza aludida por Adorno nesse contexto é a condição da elaboração própria ao luto, é o afeto de descolamento e de desaceleração necessário à compreensão da natureza mutilada da vida. Como se fosse o caso de contemplar o sofrimento provocado pela mutilação como condição para a recusa de toda reconciliação extorquida. Isso nada tem a ver com “paixões tristes” no sentido em que muitas vezes se usou, nem com alguma forma de escapismo depressivo. Nem tem a ver com “pessimismo” ou “otimismo”, que não são categorias analíticas.

De toda forma, a própria noção de “alegria” que aparece em Spinoza ou mesmo em Deleuze não tem em absoluto a ver com a inexistência do sentimento de tristeza, o que só poderia ocorrer em um horizonte de lobotomia generalizada. Ela tem a ver com a confiança na capacidade de ação. Quando Deleuze

fala, por exemplo, de Scott Fitzgerald e de seu colapso, isto nada tem a ver com “alegria” no sentido trivial do termo, mas tem a ver com a capacidade de, mesmo diante do que aparece como quebra, poder dizer: “é claro que toda vida é um processo de colapso, mas os golpes que fazem o lado dramático do trabalho não são sentidos de uma vez”. Ou seja, uma afirmação que ainda nos permite falar de “toda vida” e de transpor a violência em “trabalho dramático”. Esta é uma forma de ação.

Neste sentido, valeria a pena lembrar que a melancolia é a verdadeira “ausência de obra”, e não a loucura. Pois a melancolia implode toda transposição em obra. Enquanto a loucura escreve e age, a melancolia faz calar e paralisa. Por isto, ela é o afeto produzido pela sujeição ao poder, enquanto a loucura sempre foi (e Hegel sabia disso melhor do que ninguém) a forma desesperada da resistência. Por isto, diria ser simplesmente impossível haver uma “ciência melancólica”.

FC: Talvez a distinção possa ser feita a partir da relação que se tem com a experiência do sofrimento, próprio e alheio. Para Adorno, filosofia e reflexão sobre o horror socialmente efetivado são inseparáveis, e a única possibilidade de salvar a “promessa de felicidade” é partir da dor real, que se transforma para ele em uma espécie de lastro normativo para a crítica e para a práxis socialmente transformadora. Ao mesmo tempo, o que ressoa é a experiência do ativismo pós-1968. Esse vínculo entre ação e alegria em Espinosa, que você evoca, para Adorno acontece somente de forma simulada: o que há é pseudo-atividade e satisfação substitutiva, ou seja, brincadeira de criança que permanece no âmbito da inefetividade. Já na França, contra o freudo-marxismo estraga-prazeres, o Foucault estava defendendo outra coisa ao escrever: “não imaginem que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo se o que se combate é abominável. É a ligação do desejo com a realidade [...] que possui uma força revolucionária.”¹⁵⁶ O que é interessante também.

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994, p. 135.

VS: Partir da elaboração da dor real, da força de seu aprofundamento para dimensões amplas da vida social é condição fundamental da ação. Imaginar que revoltas como as de 1968 não seriam fruto de dores bastante reais a respeito das limitações da experiência e da vida impostas pelos modos hegemônicos de gestão social do capitalismo avançado é uma avaliação que realmente não partilho. Elas têm algo de repetição das críticas conservadoras a 68, como Raymond Aron a reduzir tudo a um “psicodrama”, a um “imenso carnaval”.

Tentei escrever sobre a interpretação de Adorno a respeito dos fatos, insistindo que se tratava de um tipo de crítica vinculado à crença na impotência do movimento em produzir uma saída revolucionária. Sua sensibilidade para problemas vinculados à organização em grupos ativistas, para a degradação estratégica do discurso, é corajosa e real. Os riscos de que a ação se transforme em auto-contemplação narcísica e substitutiva também é um fato a ser sublinhado, embora isto valha para tudo. Mas reduzir todo o processo a uma espécie de catarse espetacular é igualmente problemático e não dá conta das dinâmicas sociais de luta em operação. Tendo a insistir que a leitura de Adorno estava muito vinculada a um diagnóstico a respeito da esterilidade da revolta que valia principalmente para a Alemanha, sua configuração sócio-econômica e seus riscos de regressão devido à frustração com o isolamento do movimento estudantil em relação às forças operárias, sendo os casos franceses e italianos estruturalmente distintos. Casos estes a respeito dos quais Adorno diz muito pouco, e sua análise carece deste ponto. Lembraria que o movimento francês produziu alguma das maiores vitórias da classe trabalhadora sob a democracia liberal (os acordos de Grenelle) e que o movimento italiano produziu uma sequência autonomista extremamente significativa capaz de colocar a Itália à beira de uma ruptura social efetiva no início dos anos setenta que se retrai apenas depois do governo italiano declarar estado de exceção, suspender as máscaras de democracia liberal, encarcerar e perseguir opositores, isto a ponto de vários líderes autonomistas serem recebidos na França como exilados políticos. Isto não foi brincadeira de crianças.

Agora, tem sempre os que se refastelam nas múltiplas justificativas da inércia e gostam de repetir a pretensa impossibilidade de ação política sob o império do aparato de violência das sociedades capitalistas, sob a lógica de controle da indústria cultural, como se Adorno acabasse por referendar o horizonte social-democrata, o que, primeiro, desconsidera posições adornianas evidentes. Tem gente que sonha com Adorno e acorda com o último Horkheimer. Quanto a isto, simplesmente diria: cada um tem o sonho que merece. Melhor seria levar em conta fatos como: o desejo de Adorno em escrever uma crítica demolidora ao SPD e ao programa de Godesberg, que só não foi feita por questões estratégicas (medo de fortalecer a extrema direita), sua recusa explícita aos processos de integração e de “parceria social” do Welfare state, sua recusa a redução das lutas de classe às dinâmicas gestionárias de “conflitos sociais”, isso sem falar na defesa adorniana da necessidade de um “estricto manifesto leninista” (em 1956, o que serve para lembrar que reduzir o interesse de Adorno por Lenin a uma gripe juvenil é pueril), entre tantas outras indicações que mostram como Adorno nunca abandonará um horizonte revolucionário, mesmo que as condições práticas para sua realização estejam, para ele, momentaneamente obscurecidas. O que não elimina a possibilidade de nos perguntarmos, entre outras coisas, se este diagnóstico continua válido, se as contradições do capitalismo não se acirraram de forma tal em sua versão neoliberal autoritária contemporânea que podemos novamente colocar de forma mais explícita possibilidades que se mostravam objetivamente paralisadas em sociedades de alta integração, como a Alemanha no auge da economia social de mercado e dos trinta gloriosos. Pois há algo de muito cômodo em certas posições bastante em voga nas últimas gerações da Teoria Crítica e de seus repetidores. Tais posições servem de bela justificativa para a degradação da classe intelectual à má consciência comportada do presente, a ponto do maior medo de alguns hoje é ter que contrapor, à contrarrevolução conservadora em curso, uma verdadeira revolução (bem, Honneth escreve sobre a ideia de socialismo e sua maior referência é Stuart Mill, Habermas fez nos últimos anos declarações entusiásticas a respeito de Emmanuel Macron, o mesmo Macron do encarceramento em

massa de manifestantes e dos ajustes neoliberais brutalizados: tudo isto merece uma meditação profunda sobre a verdadeira regressão política da Escola de Frankfurt e suas apostas equivocadas no horizonte do Estado do bem-estar social). Além do que, tal perspectiva “esquece” que processos de emancipação não se darão previamente a lutas, como se fosse o caso inicialmente de produzir autonomia através de alguma mágica da formação para depois agir. Processos de emancipação se dão no interior das lutas, inclusive lutando contra tendências regressivas imanentes às nossas próprias lutas. É operando com mutações em condições práticas em escolas, universidades, hospitais, movimentos, que práticas de emancipação são produzidas. Tudo isto me leva a crer que os que querem tirar toda praxis revolucionária do horizonte do pensamento adorniano simplesmente procuram desesperadamente justificativas travestidas de análises realistas para encontrar um bom lugar de gestores dos limites do “possível” e de guarda de esquina da imaginação política alheia.

FC: Há uma seção de um dos capítulos do seu livro intitulada “a impotência do Estado”. Eu vejo ali uma mudança de posição bastante marcada: quando estava na graduação, assisti um curso seu sobre a Filosofia do Direito de Hegel, acho que em 2011, e na época você fazia uma defesa enfática da forma Estado, criticava o anti-juridismo irreduzível de Adorno, e estava mais engajado no Psol, que até cogitava colocá-lo como candidato a governador. Foi a sequência de eventos a partir de 2013 que fez você dar mais razão a Adorno contra Hegel nessa questão?

VS: É verdade. Esse é um dos pontos onde fica mais claro uma mudança na minha maneira de compreender as dinâmicas necessárias para a emancipação social. Já em *Grande Hotel Abismo*, eu tentei reconstruir a teoria hegeliana do Estado insistindo que poderíamos pensá-lo como estrutura institucional de reconhecimento da indeterminação. Nesse caso, a defesa de certo lugar para a concepção de Estado tinha a ver com formas de evitar que a base institucional da vida social fosse dada pelas noções de território ou comunidade, com suas

limitações de contextos e escalas. É claro que isto exigia uma concepção pós-nacional de Estado, que não há em Hegel. Mas de toda forma, Kojève (é, Kojève) já tinha encontrado uma solução através da noção de Estado pós-histórico. Depois, em *O circuito dos afetos*, eu insistia na possibilidade de uma desinstitucionalização genérica das estruturas biopolíticas do Estado e na radicalização de sua força de intervenção econômica tendo em vista a igualdade. Agora, eu creio ter sido um pouco mais justo com o anti-juridismo de Adorno e sua recusa em pensar a emancipação social a partir das discussões sobre o advento de um Estado justo. É que no meio do caminho creio ter compreendido algo através das discussões de Giorgio Agamben sobre a defesa da atrofia do direito.

Como não acredito que a experiência filosófica é algo que ocorre em um espaço sem fricção, eu diria que as experiências históricas concretas dos últimos anos me fizeram rever muita coisa. Em 2011 ainda havia certa ilusão de que a experiência política nacional podia ganhar inflexões radicalizadas através de uma transformação interna a nossa própria estrutura institucional. Depois veio a primavera árabe, eu quis ir para lá ficar alguns meses fazendo entrevistas com mais de 60 pessoas. Depois vieram ainda as manifestações de 2013 e o colapso da Nova República. Como acho realmente que o Brasil é uma lente de aumento que expõe as tendências imanentes no resto do mundo (ou seja, eu defenderia a correção da defesa da centralidade das dinâmicas centro-periferia), creio que o colapso do Estado brasileiro é apenas o primeiro capítulo de um processo global que nos obriga a pensar uma nova plasticidade institucional que consiga articular transferência maciça de poder para instâncias diretas e garantia de funcionamento de espaços de implicação genérica e de vinculação determinante em larga escala.

FC: E tem ainda a relação entre Estado e Capital, que não é contingente nem casual (afinal, não estamos falando do Império Romano). Mesmo a concepção do jovem Marx do Estado como “instrumento da burguesia” é insuficiente, porque a noção de “ins-

trumento” ainda dá uma noção “neutra” por assim dizer, no sentido de que é como se o problema fosse meramente quem está controlando o Estado, e não o próprio Estado. Já em *O Capital* a coisa fica mais complexa, e é daí que Adorno tira sua crítica ao Estado e ao direito, demonstrando o nexos entre forma mercadoria e forma jurídica. Assim, como você vê hoje a questão do “intervencionismo econômico”, que você defendia em *O Circuito dos Afetos*? Porque um dos pontos fortes da crítica de Adorno ao *Welfare State* é mostrar que a oposição entre mercado e Estado é aparente, e que a regulação econômica não é um enxerto *externo* à lógica da acumulação, e tampouco tal intervenção estatal seria capaz de domesticar as contradições do capitalismo e sua tendência ao colapso (que embora não se manifestasse no período dos “trinta gloriosos” do pós-guerra, ela estava ali – e nisso Adorno permaneceu um rigoroso crítico da economia política). Quer dizer, uma reforma tributária radical, como você por vezes defende, até pode mobilizar paixões políticas, o sentimento de injustiça e produzir uma situação de confronto, mas ela *em si* certamente não vai resolver nada, porque estaremos a distribuir dinheiro sem valor que do dia para noite pode não servir nem para comprar um maço de cigarro, pois a acumulação de capital atualmente é simulada, fictícia (sempre pode-se responder com Keynes: a longo prazo estaremos todos mortos – mas o nosso problema é que esse prazo chegou). E isso Adorno não perdeu de vista: não se trata de fazer uma crítica distributivista do capitalismo, tendo em vista somente a desigualdade econômica, trata-se da abolição da própria *medida*, isto é, do valor, da lógica da mercadoria e da dominação do trabalho abstrato. Mas a pergunta que não quer calar: que destino tomaram aquelas 60 entrevistas?

VS: De fato, o que tinha em mente ao falar de uma “intervenção econômica” não era algo como práticas regulatórias,

mas transformações, paulatinas ou não, das formas econômico-sociais. Você pegou o exemplo da defesa de reformas tributárias radicais. Não acho que este seja o limite do horizonte de transformação que nos espera. Apenas creio que há situações nas quais reformas radicalizadas podem induzir processos com potencial revolucionário. Esta é uma questão de análise estratégica de contexto e de possibilidades de ação. Não hipotasiar a dicotomia entre reforma e revolução nem sempre significa abandonar a última. Muitas vezes significa simplesmente mover as peças no tabuleiro para frente a fim de fortalecer processos posteriores. É claro que isto pode não dar certo, mas toda ação comporta riscos. Continuando no exemplo da radicalização das dinâmicas tributárias, não creio ser correto afirmar que algo dessa natureza não serviria para nada. Processos desta natureza abrem sequências de transformação, mobilizam lutas de classe que podem nos levar a transformações estruturais. Ernesto Laclau lembra bem de um ponto importante a respeito de estratégia política. Nenhuma revolução no século XX foi feita em nome do comunismo. A revolução soviética, por exemplo, foi feita em nome de pão, paz e terra. Mas as lutas foram agenciadas de forma tal a colocar a transformação global como condição única para a realização de demandas locais.

Dito isto, concordaria que o horizonte das lutas sociais, e nisto Adorno nunca se enganou ou recuou, consiste em nos empurrar para fora de uma sociedade que submete toda sua produção a um processo de auto-valorização do valor. Ou seja, o horizonte é a abolição da sociedade do trabalho, a liberação da atividade da forma do trabalho. Como se fará isto, não é algo que a teoria possa prever, nem deve. A teoria pode nos levar a assumir que podemos muito mais do que fizemos até agora, ela pode alimentar nosso desejo pelo que não somos capazes de projetar. Mas ela não pode definir a forma com que os processos práticos se dão. Quando falei sobre reforma tributária, não estava a fazer teoria, mas a tentar agir dentro de contextos claramente definidos em sua configuração. Falar sobre tal reforma no Brasil é algo muito diferente do que falar na França, o potencial de explosão é muito diferente em um caso e no outro.

Sobre as entrevistas, a ideia inicial era escrever um livro sobre a primavera árabe, mas acabou abandonando o projeto. Uma ideia é retornar e tentar entrevistar novamente as mesmas pessoas a fim de ver o que aconteceu.

FC: Penso que no seu livro há uma tensão não explicitada entre as formulações de Adorno e de Lacan sobre Hegel e a dialética (apesar de você praticamente não se referir a Lacan), que se expressa na relação entre dialética e ontologia. De forma bastante consciente você busca *ontologizar* a dialética, isto é, apresentar a dialética como uma “ontologia situada” (como uma ontologia *alternativa* à ontologia fundamental de Heidegger, por exemplo), e nesse ponto você permanece fiel a Lacan. Por um lado, Lacan possui uma ontologia da negatividade (ou “ontologia negativa”, como você apresenta em um outro artigo) que se expressa em sua teoria das pulsões e que parece ter um caráter de constante antropológica (isto é, a negatividade da pulsão existirá em toda e qualquer formação social e histórica). Aqui a contradição é hipostasiada e a negatividade se torna algo como uma *condition humaine* – uma posição que Adorno sempre rejeitou.

Quando Adorno, por outro lado, define a dialética como “ontologia do estado falso” (ou da “situação falsa”), há uma espécie de ironia aí, pois a expressão nega a própria ideia de ontologia – a não ser que o estado falso seja perpetuado e retiremos dele seu caráter de transitoriedade. Mesmo nos cursos sobre *Ontologia e dialética* fica bastante claro como Adorno entende a dialética enquanto negação da ontologia, isto é, como a dialética surge a partir da auto-reflexão crítica da ontologia. Ontologizar a dialética coloca o problema também de apresentá-la como uma processualidade sem fim, destemporalizada (que era o que os frankfurtianos criticavam também em Bergson). Eu me pergunto se tal concep-

ção não seria refém daquela “carência ontológica” criticada por Adorno. Quer dizer, eu entendo que seu esforço, a partir de Lacan, é o de “despatologizar” a contradição e a negatividade, mas o que entra pela porta dos fundos é uma perenização da contradição e a patologização do desejo de reconciliação, tão central para Adorno, e que vai para além da cura psicanalítica. Ou seja, no fundo, tal como nas ideologias do conflito social, há uma eternização do estado de guerra – o que frente ao estado de coisas não deixa de ser, em certa medida, “realista”, embora acabe por legitimá-lo. Ou não?

VS: A questão é realmente boa. Primeiro, a compreensão da dialética como negação da ontologia não é clara por parte de Adorno, a não ser quando esta se confunde claramente com as posições de Heidegger, e escrevi um capítulo de meu livro exatamente para insistir na complexidade e no sistema de proximidade e distância das posições de ambos. Você certamente lembra que um dos conceitos fundamentais da *Dialética Negativa* é exatamente a noção de “experiência metafísica”. Ele chega mesmo a dizer a Scholem: “o que chamo de primado do objeto, neste debate em toda imanência gnoseológica (...) parece-me ser, uma vez que nos livramos do idealismo, o resultado de se fazer justiça ao materialismo. Os argumentos pertinentes que creio ter produzido contra o idealismo apresentam-se (...) como materialistas. Mas no coração deste materialismo, não há nada de terminado, nenhuma visão do mundo, nada que seja fixo. É esta via, totalmente diferente do dogma, em direção ao materialismo que me parece caucionar esta afinidade com a metafísica, eu teria quase dito: com a teologia (...) A intenção de salvar a metafísica é efetivamente central na *Dialética Negativa*”.¹⁵⁷ O interessante nesta passagem é como o materialismo é animado pela metafísica exatamente porque não estamos a falar de um horizonte normativo, mas de um processo, de um materialismo onde não há nada de terminal, até porque esse é um “materialismo sem matéria”. Balibar já tinha percebido isto

¹⁵⁷ ADORNO, Theodor; SCHOLEM, Gerschom. *Briefwechsel 1939-1969*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 413.

a respeito de Marx, a saber, que se tratava de um materialismo de processo. O que é ser fiel à ontologia hegeliana que, longe de ser um discurso do ser enquanto ser, tem no conceito de “essência”, ou seja, de processualidade a partir de contradições, seu operador fundamental.

Mas você levanta bem o risco de hipostasiar a contradição e a negatividade, algo que Adorno rejeitou em mais de uma ocasião. De fato, ele insiste que a contradição talvez não seria a forma da diferença em uma realidade reconciliada. Adorno fala da possibilidade de advir uma pluralidade do diverso sobre a qual a dialética não teria mais poder algum. Mas ele é claro em afirmar que a antecipação filosófica da reconciliação é um atentado contra a própria reconciliação, é uma forma de impedi-la de se realizar. Dizer que só há ontologia do estado falso/da situação falsa é, de certa forma, maneira de dizer que “para nós” há ontologia, pois não temos nenhuma determinação normativa a respeito do que seria algo distinto de um estado falso. Para nós, o que se contrapõe a tal estado falso, a contradição que expressa o lugar que a diferença ocupa a fim de destituir a situação mutilada que é a nossa, a negatividade que recusa as determinações do possível própria à situação a qual pertencemos, deve ter uma realidade ontológica, precisa, no sentido mais forte do termo, ter realidade ontológica. Longe de nos paralisar em um estado de guerra, trata-se de fazer do irreconciliável uma força de transformação efetiva por não permitir que o futuro seja congelado por uma projeção utópica.

Pode parecer que uma “ontologia para nós” é algo como uma *contradictio in adjecto*. No entanto, como a dialética recusa toda distinção entre “para nós” e “em si”, ela acaba por indicar que devemos orientar nosso pensamento como se contradição e negatividade fossem invariantes ontológicas porque apenas assim elas podem de fato operar em sua força crítica. Se tentássemos outro caminho, dizendo que elas são operações historicamente situadas, então deveríamos aceitar que temos atualmente alguma forma de outra figura da diferença que se constitui como experiência alternativa. Mas, segundo Adorno, é isto que impede um processo real de transformação, a saber,

acreditar que a determinação positiva da diferença já está em circulação no interior de nossas formas de vida. Ao contrário, tal determinação é impossível, ela deve ser posta como impossível se quiser se realizar. Para nós, o que tem realidade ontológica são os processos de destituição. Eles cobrem a integralidade do nosso campo de experiência, eles devem cobrir a integralidade do campo para que uma emergência real possa ocorrer. Há um momento no qual a dialética se torna uma operação de tudo ou nada, uma operação de apostar no nada para alcançar o tudo.

FC: Sim, estou de acordo em relação à antecipação positiva da diferença como uma traição à reconciliação, e que no cerne da dialética está a necessidade de trazer a coerção social real (da identidade e da contradição) para dentro do pensamento. A dialética enquanto ontologia do estado falso é uma ontologia provisória, portanto ela contém em si a ideia de seu próprio fim – é uma filosofia que perdura enquanto ela não for realizada (daí a referência ao jovem Marx na primeira linha da *Dialética Negativa*). Ou seja, a dialética negativa não pode ser uma ontologia do verdadeiro, mas do falso, afinal, como ele diz, o “falso, uma vez conhecido e precisado de forma determinada, já é um índice do correto, do melhor”.¹⁵⁸ E nesse sentido ontologia e metafísica não se confundem, pois não há nenhuma “solidariedade com a ontologia”.

Já a metafísica diz respeito à “cor indelével que provém do não-ente”¹⁵⁹: a tal “solidariedade com a metafísica no instante de sua queda”¹⁶⁰ é solidariedade com a utopia, com a possibilidade de transcendência após o bloqueio da possibilidade de sair da imanência ruim, da mera matéria morta. E como a dialética é a ontologia do estado falso, seria preci-

¹⁵⁸ ADORNO, Theodor. “Kritik” in *Kulturkritik und Gesellschaft II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 793.

¹⁵⁹ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 56.

¹⁶⁰ Idem, p. 337.

so pensar a relação entre dialética e Capital, que é algo que, no seu livro, você busca também conscientemente separar. À certa altura, você escreve: “mais do que análise do Capital, trata-se de partir da intermitência da radicalidade das lutas sociais” (p. 36), em que o foco passa para a subjetividade política (para além da figura específica da luta de classes). Portanto, não são as contradições imanentes do capitalismo que produzirão uma outra forma de vida, mas as contradições que existem *apesar* do capitalismo (novamente: uma filosofia da história *apesar* de Auschwitz, a dialética *apesar* do capitalismo...). Isso dá a impressão de que, para você, a dialética aparece antes como uma lógica do sujeito que como uma lógica do objeto, da *coisa* (não seria isso contrário à “primazia do objeto” adorniana?). Daí o nexo com a ontologia negativa do Lacan, que é elevada a uma ontologia política (ou ontologia da emergência de sujeitos políticos). Nesse sentido (eu sei que você vai discordar profundamente), você está até mais próximo de Ernst Bloch e de sua dialética como filosofia do espírito utópico (ele também, como Lacan, amarra seu sistema em uma constante antropológica do sujeito – no caso dele, a esperança, essa pulsão plebeia transhistórica).

De todo modo, o nexo entre as categorias lógicas da dialética e as formas históricas e sociais determinadas é algo que, na sua interpretação, aparece como contingente, uma coincidência casual, mas não necessária. Isso é algo que você já havia feito ao separar o conceito de proletariado do próprio proletariado, traduzindo-o na figura mais genérica do “sujeito anti-predicativo”. Nesse caso, me parece que a objetividade social é rebaixada, o que vai na contramão sobretudo dos esforços de Marx e Adorno. Tal descolamento, para você, aparece como ganho no sentido de “retirar o ranço colonial e etnocêntrico da dialética” (p. 54). Será possível fazer

isso por esse viés? Afinal, para Marx, essa máquina de explodir finitude não é outra coisa senão o turbilhão da modernidade capitalista. Nesse sentido, o passo de Marx em relação a Hegel foi um ganho em determinidade da dialética. Por fim, eu me pergunto se não haveria aí um elo perdido entre uma teoria da revolução (fundada numa filosofia política enquanto uma ontologia das pulsões em uma articulação entre política e clínica) e uma teoria da objetividade social (do Capital). Ao mesmo tempo, como não há mais negação determinada à vista, talvez esse descolamento hoje seja mais adequado, assim como a utopia de Bloch...

VS: Há várias questões importantes aqui. Primeiro, quando afirmei que preferia partir não exatamente da análise do Capital mas da radicalidade da intermitência das lutas sociais, não se tratava de sair para fora das contradições iminentes ao capitalismo. Ao contrário, tais lutas são a expressão mesma das contradições no capitalismo, senão não faria sentido procurar recuperar a categoria de proletariado como figura fundamental da emergência de sujeitos políticos, como procuro fazer. No entanto, como o proletariado não é apenas a classe sociológica dos trabalhadores que têm apenas a possibilidade de vender sua força de trabalho, mas a afirmação revolucionária de uma posição subjetiva de despossessão generalizada, como ele não é apenas uma categoria sociológica, mas política, então não é apenas a exploração das contradições iminentes do Capital que pode nos levar a um processo revolucionário. Para que as crises do capitalismo produzam algo mais do que pauperização generalizada ou regressões sociais, faz-se necessária uma espécie de afirmação anti-predicativa desses que não querem nem simplesmente recuperar suas condições tradicionais de vida, nem organizar suas lutas a partir de expectativas de redistribuição, nem se constituírem como uma identidade a mais. Isto não se compreende através apenas da análise do movimento do Capital, mas exige uma reflexão sobre modos de enraizamento da negatividade no processo de constituição de sujeitos. Pois o Capital é figura de uma dialética travada, de

uma dialética paralisada em um processo de produção de despossessões que não são necessariamente revolucionárias.

Neste sentido, lembremos que o Marx de maturidade não é apenas este de *O Capital*, mas também este de *Luta de classes na França*. Sendo que, desde 1848, Marx deve lidar com recuperações regressivas de processos revolucionários, o que Adorno conhecerá em chave terrorista através do fascismo e sua revolução conservadora. Essas recuperações colocam problemas centrais na sequência contradição imanente ao Capital-crise-revolução porque agora temos consciência da força da sequência contradição imanente ao Capital-crise-regressão. Não foi por outra razão que muitos preferiam simplesmente para de falar em revolução.

Daí uma saída que sei polêmica, mas que defenderia. É exatamente porque não queria parar de pensar a revolução que insisti nesta irredutibilidade da ontologia no interior do pensamento dialético. Uma ontologia da contradição como processualidade visa nos mostrar a realidade daquilo que a vida social desconhece nesse momento histórico, realidade do que, para a situação atual, é impossível. Visa nos mostrar a possibilidade de uma processualidade destituente feita em nome das figuras da não-saturação, de uma liberdade que não se deixa reduzir por toda e qualquer forma de pensamento substancial e identitário. Ela se move contra toda metafísica da propriedade e das classes e procura insistir na necessidade de seu não-retorno. Nem que para este não-retorno precisemos sustentar a contradição em seu ponto de irredutibilidade. Sendo que não creio fazer sentido falar em “ontologia provisória”, nem de uma ontologia do falso. Creio que a colocação de Adorno que você trouxe indica algo diferente, a saber, que o conhecimento do falso é colocação em operação do verdadeiro. A crítica do estado falso exige a pressuposição de uma outra forma de totalidade, verdadeira. Tentei mostrar em meu livro como a figura de uma totalidade verdadeira existe em Adorno. Basta levar sério suas análises sobre o Quarteto, n. 3, de Berg, ou Moisés e Arão, de Schoenberg. Mas é claro que sempre seremos obrigados a lidar com aqueles para quem a praxis estética é uma mera figura escapis-

ta das lutas efetivas. Esses deveriam ler mais uma vez Platão, para quem “nunca se abalam as formas musicais sem abalar os alicerces da cidade”. Precisamos, mais do que nunca, de uma visão alargada e integrada de praxis social, com seus múltiplos sistemas e de implicações

Por outro lado, não creio que defenda alguma forma de indiferença entre as formas lógicas da dialética e as formas sócio-históricas. Na verdade, tentei insistir em um ponto ao meu ver central mas, muitas vezes, negligenciado. As formas gerais do movimento são pensadas pela dialética a partir das dinâmicas de contradição e conflito. Isto produz, em momentos fundamentais, uma articulação necessária entre contradição e história. Lá onde não há a contradição em operação não há história. O resultado não é apenas vermos Hegel jogar a Índia, a China e a África para fora da história mundial. O mesmo vale para Marx e sua defesa do império britânico na Índia e na China, resultado de uma distinção insustentável entre sociedades estáticas e dinâmicas. Neste ponto, a posição de Adorno e Horkheimer é, a meu ver, um dos momentos mais significativos de descolonização da dialética, isto a partir do momento em que insistem na dialética generalizada própria aos processos de intervenção entre mito e logos. Alguns viram nisso um movimento indevido de submissão da crítica da economia política a uma crítica da racionalidade instrumental. Eu sublinharia o passo decisivo em direção à possibilidade de uma universalidade descolonial.

FC: Há uma expressão que você usa algumas vezes no livro que se refere a uma força material presente tanto na obra de arte (bem acabada) quanto na filosofia dialética, que é a “força de indução de acontecimentos”. Nos termos clássicos do engajamento sartreano, isso seria aquilo que vincula a escrita e a ação. No caso do Marx, seria a própria ideia de radicalidade, que é quando a crítica se transforma em arma, em força material; e essa radicalidade da crítica tem necessariamente um lado objetivo, que é o “tomar as coisas pela raiz”, ou seja, não se trata de uma radicalidade vinculada somente ao ímpeto do

sujeito. Rosa Luxemburgo retoma essa ideia quando ela diz que “dizer o que é permanece o ato mais revolucionário”. Tendo em vista o que você elabora teoricamente e a sua atuação como intelectual que intervém no debate político, como você caracterizaria essa “força de indução de acontecimentos”? Poderíamos dizer que a partir de uma teoria do cerne pulsional da negatividade (se pudermos chamar assim) há uma concepção subjacente de engajamento como *incitação*?

VS: “Força de indução de acontecimentos” é resultado de uma perspectiva que se recusa a assumir distinções estritas entre campos da praxis por compreender que tais campos estão em processo contínuo de contaminação. Estética, política, clínica, ética, empiricidades de saberes: todos operam em processo de contaminação, o que faz com que nenhum desses campos seja visto como alguma forma de “compensação” à ausência de um engajamento como real força de transformação. Essa contaminação é ainda um eixo fundamental na relação entre teoria e praxis, já que a teoria é uma praxis, ninguém produz ideias andando nas nuvens, mas se engajando e se deixando afetar por processos práticos.

FC: Eu estava pensando sobre esse contágio pulsional das ideias como “incitação” (não tomo esse termo pejorativamente, pelo contrário) quando você escreve, no jornal de maior circulação do país, por exemplo, sobre o conceito de tiranicídio em Locke. São ideias sugestivas, há uma dimensão *sediciosa* do discurso. Isso para o discurso filosófico e teórico, mas tem aí uma outra questão que é a relação entre arte, sensibilidade e política, algo que em certa medida guia o modo como você aborda a polêmica entre Bento Prado Jr. e Roberto Schwarz acerca da dialética do romance nacional no final do livro. Eu diria que esse capítulo é talvez um dos mais polêmicos (não por isso menos interessante, pelo contrário), pois ao afirmar que “em Machado não

há dialética”, e sim somente uma estilização irônica de “sistemas de alternância inconclusiva”, o subtítulo é quase algo como: olha, lamento informar, mas isso que vocês estão estudando há 30 anos como o modelo de crítica dialética no Brasil na verdade não é lá muito dialético, pois o essencial, uma contradição produtiva, não está lá, afinal, aquela dialética do Machado é uma lógica da desintegração que tende ao Nada (isso era já a interpretação do Paulo Arantes, que na época chamou esse movimento de “dialética negativa” em sentido não adorniano)¹⁶¹.

Não se trata de argumento de autoridade e nem é critério de verdade, mas não é irrelevante lembrar que o Perry Anderson disse que o Schwarz era o maior dialético depois de Adorno, que Fredric Jameson dedicou seu maior livro sobre Hegel ao Schwarz, que o próprio Adorno inclusive se interessou por seu projeto de pesquisa sobre Machado e estava disposto a orientá-lo (isso aparece em troca de cartas entre os dois) e que o Schwarz teve um papel na recepção da obra adorniana até mesmo nos Estados Unidos (como se lê no prefácio da edição americana de *Prismas*). Porém, segundo sua interpretação nesse capítulo, na verdade quem estaria de fato mais próximo da teoria estética adorniana (não que isso deva ser um critério de avaliação em si) é o Bento, pois o Schwarz não teria sequer compreendido a natureza específica do artístico e sua autonomia e teria ficado preso ao paradigma do realismo e à figura da “consciência acordada”, permanecendo alheio à instância pulsional e afetiva. Em primeiro lugar, acho que há uma injustiça no livro, pois, partindo da crítica do Bento Prado, que era dirigida ao primeiro livro do Schwarz (ele tinha 27 anos!), você mira o conjunto da obra. E de fato, naquele livro a tônica é sobretudo lukacsiana e, como diz o Paulo Arantes em seu ensaio

¹⁶¹ ARANTES, Paulo. *Sentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

sobre esse debate,¹⁶² ali ele pisou na jaca do anacronismo ao tomar o Grande Realismo do século XIX como metro, até o Kafka aparece como metafísica de barata tonta. Mas depois, para abordar o Machado, que coloca um defunto como narrador, o conceito de realismo e de mímese do Schwarz é adorniano.

Entendo que no Bento Prado (e em certa tradição francesa) há uma aversão à ideia mesma de realismo (que seria pura representação) e à ideia de que a obra de arte é conhecimento do mundo. Assim, a arte política, verdadeiramente autônoma, é aquela que transforma a estrutura da sensibilidade, quebra a linguagem, mas independentemente de sua *verdade*. Ao mesmo tempo, a arte como *locus* da verdade é um tema caro à dialética, é algo que vem da estética de Hegel; e a verdade é aquele tal “delírio báquico”, como ele diz na *Fenomenologia do Espírito*. Mas lembremos que dizer as coisas como elas são não significa “espelhamento” da realidade, tampouco estamos falando do realismo soviético (que mesmo para o Lukacs não passava de naturalismo ruim). Nos termos do Adorno: “*Se o romance quiser permanecer fiel à sua herança realista e dizer como realmente as coisas são, então ele precisa renunciar a um realismo que, na medida em que reproduz a fachada, apenas a auxilia na produção do engodo.*”¹⁶³ Ou seja, mesmo com a caducidade do realismo dezenovista, há ainda uma insistência na radicalidade e na força crítica de *dizer o que é* (por isso evoquei a Rosa Luxemburgo), e muitas vezes somente a obra de arte consegue, de fato, dizer realmente como as coisas são, mesmo que ela não necessariamente “diga” algo no sentido discursivo estrito.

¹⁶² ARANTES, Paulo. *Um departamento francês de ultramar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

¹⁶³ ADORNO, Theodor. “A posição do narrador no romance contemporâneo”. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 57.

VS: Bem, por um lado, eu acho que quis dizer isso mesmo, a saber, que nossa crítica dialética, essa que de forma indubitável colocou a crítica literária brasileira em outro patamar, que colocou a própria compreensão do país em um nível de precisão conceitual e analítica sem par, ou seja, essa mesma crítica a respeito da qual eu não teria por que economizar reconhecimento (até porque vejo meus trabalhos como fruto do horizonte que ela construiu) de que ela poderia ir mais longe em sua reflexão sobre a relação entre dialética e romance nacional. Falo isso porque creio que a dimensão propriamente instauradora da dialética negativa, pois ela existe e está claramente presente principalmente nas análises musicais de Adorno, como tentei mostrar no meu livro, esta dimensão na qual a análise da forma se realiza na descrição do romance como peça de elaboração de um sistema de relações por vir não é abordado ou é abordado lateralmente. Creio que, na verdade, esse era o eixo real da crítica do Bento ao Schwarz, mesmo que filiar Bento a Adorno nunca será uma operação evidente. Mas entre os dois há uma operação comum decisiva, a saber, a ideia de que a autonomia estética é forma de emergência de um sistema de forças que quebra as ilusões autárquicas da consciência e seus modos de presença, abrindo espaço a formas de experiência com clara força poilitica. Então em momento algum tratou-se de não reconhecer a originalidade e rigor dos conceitos dialéticos em operação nas análises do Roberto Schwarz, mas simplesmente de insistir que o processo dialético, de certa forma, para, como ele para também em Antonio Candido, por isto que insisti que não podia haver dialética na malandragem. O que Paulo Arantes já sabia mas, como ele mesmo disse, reconhecer isso é algo que complica a vida de todo mundo.

Neste sentido, não creio que o problema seja a recusa do realismo, até porque há uma recuperação possível do realismo que se baseia em uma tematização do real em chave destituente (Hal Foster mostrou um belo caminho neste sentido ao tematizar certas tendências das artes visuais das últimas décadas¹⁶⁴), mas um traço muito específico da dialética no Brasil. Quando recuperada na Alemanha do século XIX, ela foi

¹⁶⁴ FOSTER, Hal. *The return of the real*. MIT Press, 1995

um processo que levou até a reflexão sobre a revolução por vir. Sua dimensão revolucionária foi resultado de um movimento irresistível de explicitação de seus próprios pressupostos (eu sei que há os que leem de outra forma, mas paciência). No Brasil, este movimento não ocorreu e creio ter feito essa leitura para insistir em uma maneira de permitir que tal movimento ocorra. Entendo que o momento histórico nosso é outro, mas creio que esse é um tempo que precisa muito mais de uma reflexão sobre as modalidades de passagem entre dialética e revolução do que estamos dispostos a imaginar. E, a este respeito, parecia-me que Guimarães Rosa tinha algo a nos dizer.

