

4

Dialética Negativa como perspectiva para o pensamento

Um dos cerne da polêmica que venho empreendendo até agora no presente trabalho é a imagem esclarecida da objetividade enquanto mera atualidade radicalmente outra que o sujeito e o pensamento. Em lugar de tal imagem, Hegel pretende indicar que a objetividade e o pensamento encontram-se intrinsecamente relacionados. No entanto, verifiquei que seu programa para tanto consiste em estabelecer a imagem de uma *identidade* entre o pensamento e a realidade; no âmbito de meu estudo sobre a subjetividade nos Capítulos I a IV da *Fenomenologia*, compreendi que este programa tende à realização através de um ataque à própria forma da diferença entre o pensamento e aquilo para o que ele se dirige. Como vimos, na passagem para além da figura do Cético, no Capítulo IV, este ataque se apresenta como um repúdio ao contraste ou jogo entre a imagem intelectual da realidade e de si mesmo, de um lado, e a consciência da variedade do que é meramente mundano, de outro. Ora, o próprio repúdio em si depende, dialeticamente, do movimento entre os dois extremos, mas Hegel termina propositalmente confundindo este movimento com um dos lados dele: o meramente mundano, a experiência. Hegel, por um lado, não permite que a consciência repouse em sua própria falta de repouso e, por outro, toma o vário em sua unificação como um problema a ser tratado numa perspectiva meramente gnosiológica.

Há um momento de falsidade fundamental no gesto identificador de Hegel, um desrespeito ao sentido dos conceitos de variedade, multiplicidade empírica e, por fim, do próprio conceito de experiência. Enquanto conceitos do que não é conceitual, eles envolvem uma postura contraditória com relação a si mesmos – algo que se aplica a uma grande parte dos conceitos que podemos formar, estando, neste fato, a base da idéia de uma Dialética Negativa¹ –, e não se pode permitir

¹ “Seu nome [o da dialética], para começar, não diz nada além de que os objetos não desaparecem em seus conceitos, que estes terminam em contradição com a norma da *adaequatio*. A contradição não é aquilo no que o idealismo absoluto de Hegel inevitavelmente a transfigurou: não é a essência

que sirvam à causa da abstração ou, no âmbito da descrição da subjetividade, ao apaziguamento da mesma em seu contato com o mundo. Hegel mal se dá o trabalho de indagar o que é que está especificamente subsumido ao conceito de multiplicidade empírica. Ele opera com o mundano como se este não tivesse qualquer positividade teórica além do fato de sua alteridade com relação à consciência, sendo que esta alteridade, devido ao caráter reconciliativo atribuído a toda teoria que lhe diz respeito, é intolerável à consciência. A consciência mantém como auto-imagem a forma do Senhor satisfeito – ou satisfazível – que emerge da submissão do que lhe é outro à forma do ser-para-o-mesmo, que destrói a alteridade através do consumo e, assim, não é capaz de sequer conceber positividade no outro, apenas relatividade a si mesma e falsidade. Ora, sendo assim, a problemática da reconciliação e da alienação – do estabelecimento de uma afinidade entre a racionalidade e a objetividade – reduz-se à problemática do enquadramento forçado do objeto a uma situação compatível com a autonomia exclusiva subjetiva. A subjetividade hegeliana, para a qual o movimento é inadmissível² aceita, assim, a distinção radical do Esclarecimento entre o ser e o pensar, a existência e a razão, e a suprime a partir dela mesma, tomando-a como uma distinção do próprio pensamento ou para-ele. Hegel deixa inquestionada ou simplesmente aceita – e impõe ao leitor como única opção³ – a idéia de uma subjetividade fundamentalmente fechada em si mesma e autoconsciente. Na verdade, ele a expande para englobar, além de si mesma, o problema de si mesma frente a seu outro (o mundo), projetando a imagem da totalidade autoconsciente formada pela combinação de sua autoconsciência e sua alteridade como sua nova imagem, simplesmente dissolvendo conceitualmente a objetividade na subjetividade. Cria-se, assim, pela hipóstase ou objetivação forçada da reconciliação do mundo com o Eu⁴, a imagem de uma intersubjetividade que é ao

heraclítica. Ela é o índice da inverdade da identidade, do sumiço do não-conceitual no conceito.” ND 16.

² FE 206: “A falta de pensamento sobre si mesmo do ceticismo *deve* passar porque é, em fato, *uma* consciência que contém em si os dois modos.” Adicionei os itálicos para marcar o que – conforme expus na parte 2 do capítulo anterior – considero o momento da arbitrariedade e da parcialidade ideológica de Hegel, que simplesmente não *quer* reconhecer a experiência do ponto de vista dela própria, mas sempre como experiência de uma subjetividade substancial: a experiência do Senhor.

³ Esta é a função retórica do “deve” que frisei na citação na nota anterior.

⁴ A hipóstase da reconciliação, ou a *representação* da identidade entre o objeto e o conhecimento – quer dizer, a apresentação desta identidade como ela mesma um conhecimento, de tal forma que se despreza precisamente a objetividade do objeto, aquilo nele que o constitui enquanto algo que está *fora* do conhecimento – também pode ser encontrada na definição de Idéia que Hegel dá na *Enciclopédia*, I, Ciência da Lógica, III, Teoria do Conceito, C, “A Idéia”: “A Idéia é o Verdadeiro

mesmo tempo outra que o sujeito que vive os dilemas mundanos e o mesmo que ele, porquanto lhe fornece o critério do que deve se tornar ou do que de fato se torna em cada momento de sua ação ou pensamento. Isto equivale à criação, pelo homem, de Deus, esta subjetividade objetiva, esta hipóstase da reconciliação do outro no âmago do mesmo, para benefício da forma sistêmica deste e alijamento daquele. Dito em termos menos técnicos: o sujeito, para se reconhecer como radicalmente independente e autônomo, cria Deus, depois cria-se à imagem de Deus, e o resultado disso é que se sente um rei (o Senhor) e acha que tem o mundo na barriga (por causa da teoria da reconciliação).

Diante disso, temos que admitir que, até onde este estudo pôde chegar, não ocorre reconciliação em Hegel, e sim *autoconciliação do Senhor consigo mesmo*, do sujeito esclarecido consigo mesmo, a despeito do outro. Hegel não oferece uma real alternativa teórica para o exame deste estado de coisas que remonta ao Esclarecimento e abriga sem culpa a violência e a força dentro de sua racionalidade pretensamente justa e virtuosa. O outro, o mundo todo, coisas e pessoas, e o próprio Escravo – o qual, através da consciência possante que mantém como parâmetro, aliena-se de si mesmo⁵, aliena-se de sua própria alienação – são subsumidos e esquecidos sob um epíteto de mera alteridade – “somem” sob a designação de alteridade, para evocar o termo de Adorno. E talvez o pior de tudo seja que uma característica especificamente histórica – necessária sob o ponto de vista das condições materiais injustas, mas contingente sob o ponto de vista das possibilidades que a razão pode vislumbrar –, algo do âmbito do *Wirklichkeit* mais irrefletido – a diferença entre o Senhor e o Escravo, e todo o modo-de-ser do pensamento que ela implica – é simplesmente absorvida sob a forma de característica estrutural da consciência, e elevada sem a menor hesitação ao *status* de paradigma da subjetividade.

A Dialética Negativa é precisamente o questionamento desta absorção e da subsunção da experiência que ela implica. Ela parte de uma petição bastante razoável e despretenciosa que já tive algumas oportunidades de enunciar no percurso que minha argumentação tomou ao longo deste trabalho: a de não

em si e para si, a *unidade absoluta do conceito e da objetividade*. (...) Na Idéia, não se trata de um Isto, nem de representações, nem de coisas exteriores – mas sim: todo ser atual, na medida em que é verdadeiro, é a Idéia, e só tem sua verdade pela Idéia e em virtude dela”. (Os itálicos são meus).

permitir que o conceito (do diferente) obscureça o objeto (o diferente), o que equivale a recomendar que se leve em conta o objeto do conceito por sob o conceito.

A dialética não é um método

Aquilo que Adorno chama de Dialética Negativa não é um método, uma prescrição que parte de fora do pensamento pretendendo influenciá-lo e guiar seu desenvolvimento futuro, uma teoria do conhecimento. De fato, a dialética não poderia ser, como é possível entender mesmo a partir da experimentação do fluxo argumentativo hegeliano. Nele, a dialética não surge de fora ou tampouco é pressuposta, como vimos: a dialética é algo que simplesmente acontece, é a forma da experiência a que o leitor da *Fenomenologia* é exposto uma vez que tente, no início da trajetória, compreender o conhecimento como conhecimento do imediato, como puro confronto com a imediatidade, conforme o modelo da Certeza Sensível. A dialética é a conseqüência não-ingênua da ingenuidade deste imediatismo. Mas, então, o imediatismo deve ser considerado o pressuposto metodológico ou ponto de partida que desencadeia a dialética? Não, pois, como tentei sugerir, o imediatismo – pelo menos em seu exercício mais ingênuo, anterior à sua configuração como tese forte, aludida no jocoso comentário sobre os animais que devoram as coisas e o ceticismo empirista (FE 109) – é uma espécie de forma geral de todo pensamento. Quem parte para conhecer ou pensar coloca-se diante do objeto como diante de algo que é simplesmente *um outro simplesmente dado*: o pensar é uma falta de conteúdo inicial, é ele mesmo uma *perspectiva* para si mesmo, uma vontade de chegar em algum lugar, de tanger alguma coisa. Até o conhecimento que já se tem, diante do pensamento considerado como um trabalho, como uma atividade – algo que podemos entender à luz do Estóico hegeliano e mesmo da relação Senhor-Escravo –, assume o papel de um objeto distinto do pensar mesmo, algo a ser elaborado, posto em movimento, algo que é preciso instigar ou absorver. O termo “imediate” tenta

⁵ Da mesma forma que o tolo e o corpo não eram capazes de construir auto-imagem no âmbito do *Górgias*, já que Sócrates só se permitia analisá-los como sombras do homem tecnicamente sabido e da alma.

apontar para qualquer coisa que está na *iminência* de ser pensado⁶: e daí que, por consequência, *não se deva parar nele*. Este é um dos lados da dialética, talvez o mais valorizado por Hegel: a dimensão especulativa do pensamento. O outro lado da dialética é a lembrança de que tudo que acontece para além do objeto ou depois dele é determinado pelo objeto. Sem objetividade, sem o momento receptivo, sem o critério do que o trabalho intelectual tenta atingir, a dialética não seria possível, e nem concebível, o que talvez seja o mais importante para se entender seu aspecto não-metodológico. De fato, é como se a dialética, então, fosse, em parte, um *materialismo*, e estivesse, em seus desenvolvimentos, fundamentalmente *determinada* pelo objeto⁷. Em contraste com a dimensão especulativa do pensamento, o materialismo do pensamento é uma elaboração ou um trabalho que, ao invés de ultrapassar o objeto, sempre conduz ou retorna a ele. E isto também é muito razoável: tudo aquilo que o pensamento determina ou encontra a partir do imediato ou da perspectiva que lhe é oferecida, ele o faz a modo de elaboração *sobre* ou *a respeito* do objeto.

Pois bem: a Dialética Negativa é aquela que enfatiza o momento materialista, é aquela que surge num contexto – o da racionalidade esclarecida – em que o que se impõe é ressaltar que os objetos não desaparecem em seu conceito, e que este acaba em contradição com a norma tradicional da adequação.⁸

Nesta perspectiva, é necessário notar uma mudança de postura – em relação a Hegel – diante da contradição. Ela não trabalhará mais como o motor da especulação, mas como “índice da inverdade da identidade, do sumiço do não-conceitual no conceito” (DN 17). A contradição também não será, ela mesma, um elemento externo ao pensamento, algo que devemos carregar sempre conosco como um acessório ou um equipamento fundamental à produção de um resultado final almejado para toda nossa atividade intelectual: e isto é algo que se faz tão

⁶ Talvez, algo da mesma natureza daquilo que Foucault designava com sua famosa alusão ao evanescente momento imediatamente anterior àquele em que se coloca a caneta no papel.

⁷ Como um salutar argumento de autoridade, vale a pena mencionar que a interdependência entre o materialismo e a dialética é explicitamente discutida por Althusser no *Materialismo histórico e materialismo dialético*. Na página 46, o autor delinea como o primeiro princípio do materialismo a “primazia do real sobre o conhecimento” e, na página 47, por análise deste princípio, chega à conclusão de que “o materialismo é necessariamente dialético”. Vale frisar que a primazia do real sobre o conhecimento, mesmo aliada à inadequação do conceito ao objeto, não significará que a realidade e o conhecimento – o ser e o pensar – estão radicalmente dissociados, como veremos mais adiante, na discussão de um posicionamento sobre a questão da realidade que pode ser extraído da Dialética Negativa.

⁸ Ver citação da nota 93.

mais necessário enfatizar em vista do fato de que o projeto da Dialética Negativa preconiza a ênfase em *um* aspecto do pensamento, de tal modo que tratar-se-á, em alguma medida, de reorientá-lo, instrumentalizá-lo. É por isso que Adorno se refere a seu modo de proceder no esforço do conceito como anti-sistemático e antimetodológico: sua orientação do pensamento, seu esforço por direcioná-lo, tomando-o como um todo, começa no reconhecimento de que o pensamento já procede como uma totalização de si mesmo e, conseqüentemente, como manipulação de sua própria experiência, de tal modo que, como já sugeri diversas vezes, esta experiência termina por desaparecer enquanto tal. A elaboração do antimétodo é o procedimento paradoxal de criar para o pensamento uma disciplina que o permita emancipar-se enquanto experiência – emancipar-se de todo método e disciplina heterônomos, ou seja, que não se imponham a partir da própria experiência. E como o conceito mesmo desta experiência, do mero fluxo de conceituação, não pode admitir nem método nem disciplina, mas, como o Tolo, ou o Cético, simplesmente trabalha, vivendo à mercê de cada objeto, trata-se de uma não-disciplina, a disciplina de atentar às disciplinas e evitá-las.

A contradição e a *inadequatio* como critério geral de toda conceituação não é mobilizada aqui para reduzir todo conteúdo pensado à mera forma da contradição, de modo a repetir o Caos temido por Sócrates e restabelecido por Hegel, na figura do Entendimento, com a forma universal da diferença ou relação infinita. Ao contrário: “o pensamento é levado, a partir de sua inevitável insuficiência, sua culpa por aquilo que pensa, em direção à contradição” (DN 17). A Dialética Negativa é a filosofia que valoriza esta culpa, a consciência da insuficiência – e não da eficácia, como Hegel, no fim, parece pretender – que marca o pensamento quando ele subsume indistintamente o diferente, o vários, os conteúdos. Isso quer dizer, então, que a contradição surge justamente não da negação do pensamento totalizante: não é exatamente uma alternativa a ele, mas é justamente um traço de sua tentativa de estender-se indefinidamente. Não se trata de buscar um outro pensamento, mas de colocá-lo em uma certa perspectiva. Mais do que contestar a racionalidade, trata-se de buscar, por baixo dela mesma, ou a despeito dela mesma – a despeito da maneira como ela vem se comportando –, seu objeto.

Podemos entrever para onde dirige-se este esforço considerando os exemplos do fracasso de seu oposto que procurei apresentar nos capítulos

anteriores. A relação entre o pensamento e a realidade foi, através deles, exibida como uma constante e repetida imposição do primeiro sobre a segunda. Por genérico, impreciso e abstrato que possa parecer o conceito desta imposição, espero ter mostrado como ela pode ser caracterizada com razoável precisão desde predisposições teóricas bem-definidas, tais como a tese sobre a separação primordial entre o pensar e o ser⁹, e a decorrente sistematicidade dupla que ela implica e a qual, de qualquer modo, é só o reflexo da predisposição do próprio pensamento a (esclarecidamente) compreender-se como um todo fechado em si mesmo, autônomo, auto-idêntico, auto-coerente. A Dialética Negativa procura quebrar esta sistematicidade, tornando o pensamento permeável ao real – ou, antes, permeável ao fato de que o pensamento já é permeável ao real: tornando o pensamento ciente de sua realidade.

Dialética Negativa e ideologia sistêmica

Aqui ressurgue sob outras vestes o aspecto materialista da Dialética Negativa: ela aparece como a realização de um potencial do pensamento historicamente determinado. A antiinstrumentalização do pensamento realizada pela Dialética Negativa, a disciplina que ela tenta estabelecer, e que parece apontar, tanto quanto aquilo a que ela se opõe, para um “empobrecimento da experiência (...), se revela inteiramente apropriado para a monotonia abstrata do mundo administrado” (DN 18). Quer dizer: a Dialética Negativa não se opõe *de fora*, ou como uma alternativa teórica, ao pensamento esclarecido tradicional, o qual, aliás, é ele mesmo o reflexo de uma condição material determinada. Quando tal pensamento é tomado enquanto processo cognitivo real, ou considerado – como em Hegel – desde sua experiência, seu projeto e a tese que o sustenta revelam-se como insistente e consistentemente esforçados em obscurecer justamente o momento da submissão do objeto ao pensamento sistêmico. A atenção a esta submissão, ao gesto de conquista da alteridade pela singularidade do pensamento que repete a si mesmo em toda parte, é algo que a prática do pensamento reprime, mas é também algo de que ela depende intrinsecamente. Basta pensarmos na dependência mútua e a co-implicação dialética entre as teses de Sócrates e Cálicles, exposta por

⁹ Tese esta que, de fato, pode assumir a forma de uma mui acertada constatação, como sugeri no fragmento sobre a “Relevância da crítica de Hegel”, na parte 1 do Capítulo 2.

minhas análises no Capítulo 2. O fato de que a justiça da força, compreendida como retribuição, castigo, é a verdade profunda da Ordem, revela a dependência entre a agressividade calicleana e o ascetismo intelectualista socrático. A alteridade não é precisamente o que é excluído do pensamento sistêmico: é o que precisa ser atacado por ele e esquecido sob ele. Vista pelo ângulo desta crítica, a crença em uma “autarquia do conceito” (DN 23), em uma auto-suficiência da coesão (aparente) da argumentação conceitual, a insistência na adequação do discurso à realidade, na sua relevância e capacidade cognitiva, depende essencialmente de um momento ideológico. O que importa ao pensamento sistêmico é persistir coerentemente *a despeito* de seus objetos, e mais: é necessário que ele não conheça seus objetos, é necessário não permitir que seus objetos tenham seu lugar dentro dele, e tampouco é possível deixá-los ser o que são: é necessário ao pensamento sistêmico reproduzi-los – poder-se-ia dizer representá-los, mas deve-se enfatizar o aspecto produtivo de tal operação – de acordo com os termos dele próprio, substituí-los por sua representação e – o que é crucial – apagar os indícios desta substituição através de um discurso a respeito da eficiência do aparato cognitivo, o que se chama, muitas vezes, de teoria do conhecimento. Resgatar a consciência do momento da substituição é uma das formas da tarefa da Dialética Negativa e, neste sentido, ela é o corretivo de um procedimento que já tem lugar, de um comportamento cognitivo corrente, de modo que ela não tem realidade se não como uma reação ao pensamento sistêmico, o qual não é, aliás, apenas uma tendência teórica dominante, mas, como indiquei, a prática teórica correspondente a um modo-de-ser social.

A *Dialética do Esclarecimento* tinha como ponto de partida uma idéia semelhante, e não por acaso foi esta obra dedicada a F. Pollock, autor da teoria econômica de um capitalismo pós-liberal, cuidadosamente planejado, à imagem da qual Adorno apela quando refere-se ao “mundo administrado”. O compromisso com um modelo sócioeconômico¹⁰ pode nos fazer lembrar das implicações intrínseca, explícita e diretamente práticas que o pensamento sistêmico demonstrou ter sobretudo na discussão do Górgias. Em termos amplos, genéricos e – neste caso – adequadamente claros, estas implicações podem ser resumidas –

¹⁰ O qual é interessantemente discutido no Capítulo 1 do livro de Marcos Nobre, *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, mas que deverei esperar até um estudo posterior para expor com tanta atenção quanto exigem os problemas que ele implica.

para efeito ilustrativo – ao fato de que os fracos, os que por algum motivo são classificados como ineptos e inferiores pelos próprios parâmetros do pensamento sistêmico, são também condenados por este pensamento a perecerem enquanto tais, a terem sua essência de exceção suprimida. Sugeri que isto pode ser compreendido em termos de violência física: em meus comentários a respeito do Senhor-Escravo de Hegel, aponte o quanto a manutenção teórica da imagem do sujeito radicalmente autônomo, independente, sistêmico, só é possível através da exploração do outro, de um sujeito que não pode ser radicalmente autônomo e que, aliás, nem deveria desejar sê-lo. E poderíamos pensar em uma infinidade de exemplos para ilustrar o momento ou os dispositivos através dos quais a submissão do objeto ao sistema tem lugar, o que caracterizaria em termos concretos tanto a possibilidade quanto o motivo de se empreender uma Dialética Negativa. Interessante notar: tais exemplos seriam os mesmo que poderiam ser evocados por uma teoria hegeliana da reconciliação para indicar aquilo contra o que ela se volta, a alienação, especialmente como se dá na perspectiva do indivíduo¹¹: a indiferença do curso das coisas às reais necessidades e capacidades das pessoas, o fato de que a sociedade, produzida pelos homens, é hostil aos homens. Isto se verifica: na educação orientada para o “mercado”, a qual constrange e reprime as possibilidades do próprio indivíduo, produzindo-o segundo as necessidades do sistema, adequando-o ao processo cego da produção capitalista, como se este fosse inescapável e a única realidade possível; no ingresso na competição em sociedade, elevado, já na ideologia liberal, ao status de benfazejo e útil exercício da energia afirmativa do homem e, no neodarwinismo social, projetada como traço intrínseco e – novamente – inescapável de nosso modo-de-ser; no fenômeno da manutenção teórica da pobreza que obriga os miseráveis à absoluta impotência¹². Tais exemplos nos lembram que, no estágio da enunciação de seu princípio ou ponto de partida – a contradição *existente* – a Dialética Negativa não apenas tem uma teoria sociológica: traçando, “em retrospectiva” (DN 9), as condições de sua possibilidade, ela abre espaço para que tal teoria se desenvolva a partir de um *insight* sobre o real que tem a forma de uma

¹¹ Cf. a “Relevância da crítica de Hegel”, na parte 1 do Capítulo 2 do presente trabalho.

¹² É exemplo concreto deste fenômeno complexo o fato de que “especialistas” consideram “normal” que 4% da população de um país de terceiro mundo seja desnutrida (segundo reportagem sobre a pesquisa do IBGE que saiu em todos os jornais no dia 17 de dezembro).

expressão subjetiva das ânsias e consternações do indivíduo pensante.¹³ A Dialética Negativa propõe que se abandone o pensamento sistêmico na tentativa de estabelecer uma disciplina para o pensamento crítico, a qual depende de uma experiência subjetiva semelhante à que Hegel reprime no Capítulo IV da *Fenomenologia*, quando abandona o Cético: a experiência do conflito entre o pensamento e a realidade, a experiência da própria contradição¹⁴. O pensamento, na proposta da Dialética Negativa, precisa disciplinar a si mesmo para empreender sempre o retorno materialista ao objeto: precisa, então, voltar-se contra si mesmo, contra sua própria capacidade de urdir, com sua coerência arquitetada, véus por sobre o real descontente.

Reação à limitação da experiência

Se é preciso criar uma disciplina do pensamento para permitir a expressão subjetiva, é porque, de início, há condições que atuam contra esta expressão. Tais condições estão concentradas justamente nas teorias sobre a subjetividade e sobre o ser, o imediato: é isto que Adorno expressa na Primeira Parte da *Dialética Negativa*, “A relação com a ontologia”. O esforço de se buscar encontrar o “puro ser”, o mero fato, ou o absolutamente fundamental – a insistência no imediatismo que Hegel despacha no Capítulo I da *Fenomenologia* – é caracterizado como um procedimento cognitivo inadequado ao nosso estado de coisas. O pressuposto destas posturas é a extinção da dialética – uma dialética, lembremo-nos, que não é um procedimento opcional do pensamento, mas uma imposição interna de toda experiência, ou melhor: a condição para que a experiência dialética reconheça a si mesma como dialética. A dialética torna-se um capricho opcional ou um equipamento arquitetônico para edificação do sistema quando – como vimos na análise da *Fenomenologia* – o paralelismo mimético entre o pensamento e a realidade dá lugar a um relacionamento intrínseco entre o sujeito e o objeto – um relacionamento regido pela projeção sistêmica do sujeito e sua auto-instauração como a própria relação entre ele mesmo e o objeto, conforme indiquei na análise do movimento hegeliano para além do Cético. A predisposição gnosiológica

¹³ Sobre a valorização do momento subjetivo como fundamental para o pensamento de Adorno, cf. WIGGERHAUS, pp. 633ss. Também terei mais a dizer sobre isso logo abaixo.

¹⁴ Vale notar que, em sua *História da Filosofia*, Hegel emprega a expressão “dialética negativa” para definir o modo de atuar do cético grego.

imediatista parte, então, de uma submissão do objeto às formas da substancialidade: *ela é esta submissão*. O “objeto em-si”, o mero fato, o puramente não-conceitual, é um artefato metodológico que, no entanto, pretende justamente aparecer como o que está fora de todo método. Conforme espero ter mostrado na análise da introdução do *Fé e Saber*¹⁵, tal imediatismo é, na verdade, a submissão do pensamento ao estado de coisas vigente – ao *Wirklichkeit* –: é, então, a aceitação de determinados conteúdos já existentes como formas absolutas do objeto – como as próprias raízes da objetualidade do objeto. A dialética, no entanto, emerge de dentro desta postura imediatista, a despeito do juízo que ela faz dela própria. Pois ela se baseia em um paradoxo fundamental: o que Wittgenstein formulou como a tentativa de dizer o que não pode ser dito (DN 21). Para Adorno, “a evidente contraditoriedade deste desafio é a da própria filosofia, que portanto é qualificada como dialética antes mesmo de enrolar-se em contradições específicas. O trabalho da auto-reflexão filosófica [eu diria: da disciplina do pensamento] consiste em destrinchar este paradoxo” (DN 21) – não de modo a esquecê-lo, ou superá-lo, mas eximindo-o de sua aura de vacuidade epistemológica e não-conhecimento, na qual foi envolvido por um pensamento sistêmico para o qual valia antes de tudo o princípio do terceiro excluído (DN 17). Assim, “a utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem torná-lo um mesmo para com eles” (DN 21). A tensão entre os objetos e seus conceitos precisa ser mantida em vista sempre, e não de modo a isolar os primeiros dos últimos, mas para torná-los criticáveis um através do outro. Promover a valorização do paradoxo e da tensão passa, portanto, por promover um “Desencantamento do Conceito” (DN 23-24): é desfeticizar o conceito, desprovê-lo de sua falsa autarquia (DN 23), de sua autonomia enquanto elemento imanente a um âmbito espiritual radicalmente dissociado do plano objetivo – o qual, então, é muitas vezes compreendido como *natureza*. O conceito autárquico é auto-idêntico, monolítico, é como uma forma que, a partir de si mesma, é julgada funcional, e então aplicada sobre o real informe, da mesma maneira como uma fôrma é aplicada sobre uma massa para moldar biscoitos.

É impossível não pensar no projeto do pensamento kantiano como exemplo do procedimento que resulta em uma tal autarquia conceitual, e a atenção a tal projeto ressalta, ainda – em continuidade a algo que já sugeri em minha análise do

¹⁵ Parte 1 do meu Capítulo 2.

Fé e Saber –, de que maneira, à solidez subjetiva-conceitual, é coetânea a imagem de uma natureza radical, indeterminada, indiferente. As doze categorias que Kant apresenta em sua *Analítica Transcendental*, os conceitos “a priori” em função dos quais todos os nossos juízos são montados, são obtidos em atenção aos juízos conforme já os realizamos. Toda a filosofia transcendental consiste em um “passo atrás”, desde a prática cognitiva que já se dá ou que já se sabe ser possível, para a investigação das suas condições. Assim, Kant eleva a *prática* do conhecimento humano conforme desempenhada numa determinada situação da história ao status de “transcendental”, ou seja, à condição a-histórica. Esta a-historicidade que marca os conceitos a priori transforma-os em estruturas que estão além de toda transformação. Por um lado, é razoável que – por exemplo – o conceito de substância seja imprescindível ao nosso procedimento cognitivo porque não podemos passar sem ele se quisermos construir juízos sobre objetos quaisquer e – segundo o que se tem nas Analogias da Experiência – se quisermos ser capazes de reconhecer objetos enquanto razoavelmente permanentes no tempo. Na perspectiva da Dialética Negativa, não me parece necessariamente duvidoso que somos capazes de experimentar objetos permanentes: o que mas parece questionável é que devamos tomar abstratamente sua permanência como o ponto de partida para nosso pensamento sobre o reconhecimento dos objetos que são, assim, postos sempre em função de sua própria conceituação, da extinção de sua multiplicidade intrínseca. Se trata aqui de estabelecer as possibilidades de toda experiência, sendo que, no entanto, toma-se como modelo um certo tipo de experiência particular – o experimento científico, como admite o próprio Kant.¹⁶ No experimento científico, o sujeito circunscreve um objeto em função das provocações que faz à natureza¹⁷ – o experimentador “puxa o rabo do leão”, nas palavras de Bacon – e então obtém os resultados de suas provocações, e

¹⁶ “Quando Galileu fez com que bolas cujos pesos já havia determinado anteriormente, rolassem em um plano inclinado; quando Torricelli fez com que o ar carregasse um peso que ele anteriormente havia determinado como sendo igual ao de uma certa coluna de água; ou, em tempos mais recentes, quando Stahl transformou o metal em cal, e então de volta em metal, pela retirada de algo e a subsequente reintrodução da mesma coisa, fez-se uma luz para todos os estudantes da natureza. Eles aprenderam que a razão só consegue apreender aquilo que ela produz de acordo com um plano dela mesma, e que ela não pode permitir-se a si mesma ser mantida nas correias da natureza, mas precisa, ela mesma, mostrar o caminho, com princípios de juízo baseados em leis fixas, constringendo a natureza a dar as respostas a questões determinadas pela própria razão” (CRP Bxii–xiii).

¹⁷ Cf. *Dialética do Esclarecimento*, p. 24: “O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las”.

caracteriza o objeto em função delas. Isto torna possível um certo tipo de conhecimento: o conhecimento do que pode ser repetido por aquele que conhece. A natureza (compreendida como a objetualidade radical), que tem suas próprias leis, é sondada através de nossas provocações, mostra aspectos parciais de seu modo-de-ser próprio. Como somos nós – o experimentador – que determinamos a qualidade das provocações que desejamos realizar, dispomos, com elas, de conceitos indiferentes à realidade específica, mas sensíveis à nossa vontade de interferência que, por princípio, pode se realizar em qualquer ponto da objetualidade indeterminada. Ora, todo o problema aqui é que “todos os conceitos, até os filosóficos, relacionam-se a um elemento não-conceitual, porque são, por sua vez, *momentos da realidade*, a qual impôs sua formação, primeiramente para o propósito de dominar a natureza” (DN 23 – os itálicos são por minha conta). O conceito é *fruto de uma prática cognitiva objetivamente determinada*, modelada por uma necessidade material. O próprio Kant não permanece indiferente a um certo aspecto desta determinação, pois toma como origem de sua pesquisa sobre as possibilidades do conhecimento um conhecimento que já se dá. Mas, em vista disto, o condicionamento da experiência pela estrutura a priori do sujeito precisa ser revisto, uma vez que seria, ao contrário, a experiência conforme ela se dá que condiciona a estrutura do sujeito – a qual, no entanto, permanece compatível com o epíteto de “a priori” na medida em que precede, de fato, cada experiência singular. Quero dizer, com isso, que *o sujeito* é determinado, em suas estruturas cognitivas (e também práticas – pois, afinal, trata-se justamente de entender o conhecimento como prática), pelas necessidades e possibilidades de seu tempo: o sujeito é, de fato, *criado* por estas estruturas – ele se pensa por estas estruturas e, quando se preserva, é a si mesmo enquanto praticante destas estruturas que ele preserva –, mas não é criado como uma coisa autônoma e independente: como a Consciência Desejante de Hegel, ele tem suas estruturas se não para utilizá-las continuamente e, assim, sobreviver enquanto o sujeito que tem tais estruturas e que vive da maneira que estas estruturas possibilitam.

Contudo, o sujeito, assim, não é mais que a repetição do modo-de-vida que lhe é imposto, ou que ele já encontra no seu mundo, e adota irrefletidamente, sendo que o ponto, aqui, é que esta irreflexão ou inconsciência não beneficia o sujeito. Procurei indicar as conseqüências que isto pode ter através de minhas análises de como o Escravo hegeliano adota o exemplo da estrutura de

consciência do Senhor e, assim, faz de sua existência a perpetuação de sua situação objetiva, a relação com o Senhor e a escravidão, e a incapacidade de enxergar para além dela. O próprio momento da adoção das categorias cognoscitivas é que precisa ser questionado – e, de fato, ele pode sê-lo, em função da própria experiência: no âmbito de minha discussão do pensamento de Hegel, mostrei como a consciência da separação entre os conceitos e a experiência permanece passível de apropriação pelo sujeito (no caso do Cético), ainda que Hegel prefira desvalorizar o potencial cognitivo deste momento.

Em resumo: para compreender o projeto da Dialética Negativa, temos que entender que, em sua base, está uma preocupação em romper com as estruturas cognitivas de uma realidade com que não deveríamos nos satisfazer e que, para tanto, principia-se por entender que as estruturas cognitivas, quaisquer que sejam, não são absolutas, o que, por sua vez, torna-se claro através da consideração de que há necessariamente uma diferença ou uma inadequação entre o conceito – que é geral, generalizante – e aquilo que se dá ao conceito, o particular. Neste quadro, o momento da crítica à autarquia do conceito é importante porque a insistência em um conceito cujo sentido é independente da qualidade do real só se mantém fechando-se os olhos à possibilidade de que a experiência extravase o conceito, exceda, em riqueza de conteúdo, as suas fronteiras ou limites. “A constituição compulsória da realidade, que o idealismo projetou nas regiões do sujeito e do espírito, precisa ser retraduzida para fora delas” (DN 22). Em textos como a *Dialética do Esclarecimento*, ou em outras produções conjuntas do Instituto de Pesquisas Sociais, este esforço foi empreendido através de uma espécie de sociologia ou história do conhecimento. Neste sentido, explora-se o quanto as estruturas cognitivas são determinadas no sujeito pelas circunstâncias em que ele vive e se desenvolve e, segundo tal perspectiva, se o sujeito se reconhece nos fenômenos, não é tanto porque ele os determina a partir de suas estruturas, mas porque tanto ele quanto suas estruturas são objetivamente determinadas. Aqui na *Dialética Negativa*, trata-se de – conforme lê-se no Prefácio – discutir em termos “abstratos” a própria possibilidade daquela estratégia mais “concreta” (DN 9) – sendo que, mesmo então, não se prescindirá totalmente de concretude, porquanto o caráter de antimétodo da Dialética Negativa se debruce sobre os métodos do pensamento tradicional e questione seus fundamentos tradicionais através deles mesmos, de sua própria negligência da experiência, negligência esta que é visível

a partir dos próprios conceitos, do modo como se opera com eles. A sistematicidade é a forma mestra desta operação – e ela consiste, como vimos, na substituição de toda operação pela própria forma, da elevação da negligência da experiência ao princípio mesmo da prática cognitiva. E os conceitos obedecem tanto mais a estes princípios quanto mais pretende-se que eles digam respeito à realidade nua e crua. “Conceitos tais como aquele do Ser, no começo da *Lógica* de Hegel, indicam, em primeiro lugar, o que é enfaticamente não-conceitual; eles significam, conforme a expressão de Lask, para além de si mesmos. É de sua natureza não se darem por satisfeitos com sua própria conceitualidade, embora na medida em que incluem o não-conceitual em seu significado [*Sinn* – “sentido”, definição, e o objeto para o qual apontam], tendam a torná-lo idêntico a si mesmos e, portanto, a permanecerem presos em si mesmos. Seu conteúdo é tanto imanente [aos próprios conceitos], ou seja, espiritual [já que os conceitos são algo do âmbito espiritual], quanto ôntico, ou seja, transcendente [ao conceito]. Através da autoconsciência deste fato, eles têm a capacidade de descartar seu fetichismo. A auto-reflexão filosófica se assegura da não-conceitualidade do conceito” (DN 23).

Este procedimento de “desencantamento do conceito” é um “antídoto da filosofia”, o qual “evita que ela cresça excessivamente e se torne absoluta para si mesma” (DN 24). Esta é uma precaução contra o idealismo absoluto, de fato: contra o soerguimento de um pretense conhecimento absoluto sistêmico, mas também uma negação do academicismo, do enclausuramento da filosofia como uma disciplina cujo objeto é ela mesma. Quer dizer: algo na própria operação da conceitualização parece exigir que mantenhamos em vista o fato de que o pensamento não deve se deixar tomar a forma de um pensamento sobre si mesmo apenas, mas precisa, ou deveria, – e não apenas *pode* – entender de que maneira incide no real. Ademais, desafiar a autarquia do conceito não significa – como já vimos – prescindir do conceito, mas manter em vista sua tensa dialética com a coisa. Sob um outro ângulo, tal tensão assume a forma de um amoroso assentimento à infinitude das possibilidades de expressão do objeto. Isto poderia servir de princípio para a justificativa teórica da escolha por um procedimento filosófico que, ao mesmo tempo, fosse ensaístico e não-diletante. A idéia, aqui, é que a filosofia não deve “reduzir o fenômeno a um conjunto mínimo de axiomas, exaurindo-o de acordo com o uso científico (...). Ao contrário, ela deve querer literalmente afundar no que lhe é heterogêneo, sem reduzi-lo a categorias pré-

fabricadas” (DN 24), às quais um pensamento que se queira libertar de seu pacto autopreservativo com um estado de coisas para além do qual ainda há muito o que se ver não precisa mais pagar qualquer homenagem. Adorno aponta para a experiência da interpretação de obras de arte como o paradigma deste procedimento emancipado do pensamento: nela, “o conhecimento não apreende nenhum de seus objetos completamente; não se supõe que ele prepare o fantasma de um todo. (...) A tarefa de uma interpretação filosófica das obras de arte” não pode ser “estabelecer a identidade delas com o conceito” pois, neste caso, a experiência mesma, que é tudo o que importa em se tratando da apreensão de uma obra de arte – já que a obra considerada em termos históricos ou físicos não aparece enquanto obra de arte – desapareceria, e o objeto perderia o que tem de mais próprio. É quase como se o desenvolvimento conceitual, neste caso, fosse supérfluo e impreciso. Assim, a filosofia, “a princípio, pode sempre desencaminhar-se, e só por isso pode alcançar algo” (DN 25). A filosofia, “contra a dominação total do método, mantém, como um corretivo, o momento da brincadeira (...). O pensamento não-ingênuo sabe quão pouco engloba o que é pensado e, no entanto, precisa comportar-se como se o tivesse completamente à mão. Por isso, aproxima-se da clowneria”, do jogo imitativo do palhaço (DN 25). Tal imitação do comportamento cognitivo auto-idêntico, sistemático, o qual tem a coisa porque a produz (como indiquei na menção ao experimento científico, logo acima), parece uma afronta à recriminação socrática à figura no tolo, no *Górgias*. O tolo aparece, aqui, quase integralmente: na perspectiva da Dialética Negativa, como no *Górgias*, trata-se de valorizar a experiência mesma mais do que o finalismo produtivo; também de hesitar na aceitação de um procedimento unívoco de determinação dos resultados da atividade – no presente caso, da atividade cognitiva. No entanto, nem de longe o que Adorno pretende indicar é uma espécie qualquer de irracionalismo, de falta de rigor, de ludicidade antiintelectual ou estetizante, como marca do pensamento filosófico. “A filosofia que imitasse a arte, que quisesse se tornar uma obra de arte, cancelaria a si própria” (DN 27). Trata-se – estas são as palavras de Adorno – de fazer funcionar a filosofia como uma filosofia que interpreta obras de arte. O irracionalismo diletante prega uma espécie de imediatismo: ele considera que não há elaboração conceitual necessária e precisa e que, portanto, as categorias previamente dadas, os costumes intelectuais, instituições, ou dados da experiência, são atômicos, irrelacionados,

indiferentes uns aos outros, porque plenos. O imediatismo envolve a mecânica sistemática, como vimos, e isto é tudo contra o que a Dialética Negativa se ergue. Por outro lado, a interpretação filosófica das obras de arte parte de uma espécie de comunidade entre o objeto e o pensamento: a própria obra é intrinsecamente espiritual, e a conceituação, portanto, não se lhe incide de fora. Ao mesmo tempo, na medida em que interpretar a obra não é prerrogativa única do seu autor – e, de fato, para interpretá-la, o próprio autor precisa se colocar como um observador, como que alienando-se dela –, o pensamento não se reconhecerá integralmente nela – ou seja, não se trata de montar, aqui, uma teoria da reconciliação. Adorno quer nos situar no espaço propositalmente impreciso entre um idealismo e um materialismo – talvez, no caminho entre a realização dos dois, na experiência. A interpretação filosófica é algo que não pode ser identificado com os conceitos mesmos de que dispõe, por um lado, e tampouco com a objetividade cuja pureza, na verdade, nunca se mantém – lembremo-nos do momento negativo do imediato na Certeza Sensível hegeliana. E se, além disso, os conceitos mesmos devem perder sua auto-suficiência, se devemos contestar o momento de sua adequação, então, negativamente (ou seja, por negação de todas as demais alternativas) somos obrigados a encarar o *ato mesmo da interpretação*: nem qualquer um de seus supostos resultados – um conceito adequado a uma coisa – nem a asseveração retrospectiva de seu ponto de partida – a mediação para o imediato, da qual o próprio Hegel já demonstrara a ingenuidade na discussão da Percepção. Enquanto ato ou experiência – quer dizer, na medida em que é valorizado seu aspecto dinâmico – é que o fazer filosófico tange a mimese. “O conceito só pode sustentar a causa daquilo que ele desalojou, a mimese, apropriando-se do seu modo de comportar-se, sem perder-se nele” (DN 26). No que a filosofia mais ou menos finge ter seu objeto completamente à mão, ela imita, em seu jogo clownesco, a própria identidade entre o conceito e a coisa.

Termos como “jogo”, “imitação” ou “brincadeira” querem evocar, por um lado, a consciência da não-identidade – pois quem brinca de imitar sabe que o que está fazendo *não é se não uma imitação* que de modo algum substitui a própria atividade – pois a brincadeira, ainda que imite a realidade, não deseja tornar-se idêntica à realidade que imita (crianças brincando de perseguir-se e caçar-se umas às outras com armas de plástico nem sempre desejam realmente parar de brincar e matar-se umas às outras – ou, se o fizesse, não estariam mais brincando; da

mesma forma, divertido é brincar de que se é um gato, e não ser efetivamente um gato). De fato: a própria imitação, na brincadeira, é real *enquanto imitação*.

O pensamento deve participar deste momento estético para fazer jus à sua própria natureza dialética, mas tal momento não o desobriga de seu compromisso para com o objeto. O objetivo da filosofia não é dar prazer ao sujeito – ainda que o eudaimonismo tente pregar tal coisa, mas muito mais para prejuízo do sujeito, como vimos em diversos momentos ao longo do presente trabalho. A realidade da brincadeira enquanto brincadeira não deve satisfazer a filosofia. De fato, a filosofia, o conceito filosófico, imita a própria mimese: nas palavras de Adorno, “apropria-se” do “modo de comportar-se” da mimese, sem, no entanto, deixar de tê-lo substituído.

Mito e Razão

Quando considera que o pensamento filosófico substituiu a mimese, Adorno está raciocinando à luz considerações – desenvolvidas na *Dialética do Esclarecimento*, juntamente com Max Horkheimer – sobre a evolução do aparato cognitivo humano, a tendência da qual, alega-se, é “substituir a imaginação pelo saber” (DE 19). Para os autores, pode-se pensar no Esclarecimento como o momento em que aquela evolução assume a forma de um ataque autoconsciente (como já vimos na discussão do *Fé e Saber*) ao mito como o oposto da razão que é capaz do saber. Pode-se pensar nesta evolução em termos de três etapas, em função de aparatos cognitivos marcantes historicamente: (i) a “intuição mítica” que marca o “passado pré-histórico”; (ii) a primeira “filosofia ocidental”, desde as “cosmologias pré-socráticas” que “fixaram o instante de transição” entre o mito e o que viria em terceiro lugar – uma etapa intermediária em que “o úmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como a matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica”; (iii) o Esclarecimento “reconheceu as antigas potências” míticas, os “deuses patriarcais do Olimpo”, na mais antiga filosofia, e também “no legado platônico e aristotélico da metafísica, e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição” (DE 21-22). “A técnica é a essência desse saber” que o Esclarecimento vem avançar, e ela “não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método” (DE 20): por isso, “doravante, a matéria deve

ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidade ocultas” (DE 22), sem o reconhecimento de qualquer espiritualidade que lhe seja intrínseca, mas como um outro radical.

Quer dizer: a afirmação irrestrita da razão passa pela tentativa de expurgar da atividade cognitiva humana seu momento mítico. Mas o cerne de uma *dialética* do Esclarecimento é justamente a sensibilidade ao fato de que este expurgo só tem sentido na medida em que existe uma continuidade entre o Esclarecimento e o que o antecedeu, e daí que o mote de tal dialética seja: “só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos” (DE 20). O destino do Esclarecimento, pensado, assim, como exclusão de um momento de si próprio, é paralisar-se, determinado por aquilo que tenta reprimir – segundo uma mecânica com que o leitor já foi familiarizado por ocasião da discussão do *Fé e Saber* –, o que quer dizer: mistificar-se. Isto, Adorno e Horkheimer expressam pelo paradoxo da seguinte enunciação: para o Esclarecimento, “não deve haver nenhum mistério, mas tampouco o desejo de sua revelação” (DE 20).

A comunidade entre mito e Esclarecimento, a qual se deve à sua qualidade comum de recursos cognitivos, pode ser acessada por diversos caminhos. “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar”; por isso, ele já tinha em si algo “daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar” (DE 23): toda explicação da natureza sugere este jogo de poder. Enquanto discurso *sobre* algo que é outro que si mesmo, a explicação mítica ou a prescrição ritualística já incluem a tese da separação entre o espírito e o real (DE 23), entre o que está dado, o imediato, e sua verdade, a elaboração racional – distinção esta que “engolfa todas as outras distinções” – uma vez que podem ser compreendidas como elaboração, e em função da qual – segundo a mesma lógica que rege a relação entre Caos e interesse no *Górgias*, ou entre consciência desejanse e Vida enquanto totalidade indeterminada no Capítulo IV da *Fenomenologia* – “o mundo é submetido ao domínio dos homens” (DE 23). Assim como o jogo do Senhor-Escravo de Hegel já estava, de alguma forma, em germe na consciência desejanse, e termina emergindo de dentro dela, também a separação entre a experiência e a realidade nos indica que “o despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações” (DE 24). O discurso, seja mítico ou racional, por seu próprio caráter explicativo, determina uma hierarquia que põe a ele mesmo como algo superior ao que ele não

é. Não é à toa que, então, miticamente, já seja atribuída ao homem uma imagem de poderoso e semelhante a Deus, a qual já era identificada por Xenófanes quando zombava da religião antropomórfica de seu tempo (DE 20-21). “Enquanto soberanos da natureza, o deus criador e o espírito ordenador se igualam”, e daí que, mesmo enquanto tal, “o mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade” (DE 24).

Este é o aspecto da dialética do Esclarecimento que Hegel não valoriza no *Fé e Saber*, ou valoriza apenas parcialmente. Sua preocupação só vai até o ponto de defender que a objetividade ou imediatidade precisa ser readmitida no âmbito racional e, portanto, concebida em sua mediatidade intrínseca, o que é impossível enquanto se mantém uma separação entre o que está naturalmente dado e sua elaboração racional. Isso significa buscar aquilo que, na Fé, já diz respeito também à Razão – porém, não significa, reciprocamente, procurar aquilo que a própria Razão, *enquanto algo da mesma ordem da Fé*, coloca fora de si e trata com indiferença mesmo quando luta, através do esforço conceitual do próprio Hegel, para resolver racionalmente a Fé que excluía. Mostrar unicamente que a Fé já tem algo de racional – este, o esforço hegeliano – é tomar a Razão, que expurgou de si a Fé, como uma Razão que não o tivesse feito e que, então, não fosse, de fato, Razão.

O movimento de exclusão da Fé de dentro da Razão, realizado por esta última, determina a Razão pelo que ela exclui: a Razão, nas palavras de Hegel, torna-se “a serviçal da Fé novamente”. A conseqüência disso é a irreconciliação racional com o real imediato. No entanto, tanto a Razão quanto a Fé, no modelo hegeliano, só conseguiam lidar com a experiência a partir de sua generalização – seja pelo meramente imediato posto pela Fé, seja por aquilo a respeito do que, em geral, se deve admitir a necessidade de reconciliação, posta pela Razão –, generalização esta que marca o ponto cego do idealismo absoluto, como vimos, e que, no fim das contas, revela-se o problema real por trás da discussão esclarecida, a despeito da idéia que ela faz de si mesma: é isto, pelo menos, que procurei sugerir no trajeto até aqui. Assim, podemos dizer que subjaz às observações antimetodológicas da Dialética Negativa uma perspectiva nova e alternativa sobre alienação: o Esclarecimento, inicialmente, ignora seu compromisso com o que lhe é outro; isto exige que se coloque a questão da alienação, pois o eudaimonismo esclarecido revela-se uma teoria de pretensões

mediócras e conservadoras; torna-se clara a necessidade de pensar a determinação do real pelo pensamento desde um ponto de vista mais amplo e ilimitado; a reconciliação absoluta, contudo, não só *pressupõe* aquilo que, na realidade como está dada, deve ser antes considerado precisamente como o que não há, e deveria, na verdade, ser tomado como meta – a reconciliação *de facto*, a atuação dos indivíduos na determinação da realidade – como também destrói a possibilidade de pensarmos justamente a natureza completa desta meta, uma vez que subsume toda a experiência, através de artimanhas do conceito, sob a imagem de um real monolítico, negligenciando-a enquanto tal. A valorização da experiência permitiria, então, pensar justamente a diferença entre o estado de coisas em que não há nem justiça nem conciliação e o que supostamente deveria ser – e, dialeticamente, de fato já é, como queria Hegel – sua verdade, a extinção de toda alienação, a tomada das rédeas do destino humano por cada um dos homens. É evidente que, ainda que valorizar a experiência e aquela diferença não possa ser confundido com a estratégia de extinção processual da diferença, ela é de certo um pressuposto metodológico para a formulação de tal estratégia – é, então, se não a própria práxis, a base para sua formulação, e uma base indispensável se tomarmos como ponto de partida a necessidade de ultrapassar o paradigma idealista, amparado naquilo que ela combate.

Então, dar possibilidade à diferença mesma entre o conceito e a realidade, as coisas, ou a coisa, não significa, por um lado, um retorno ao paradigma da Razão *versus* objetividade absoluta, transcendido por Hegel, nem aceitar o resultado desta transcendência, a identidade total, mas manter em vista a tensão entre os pólos desta diferença. A tensão é tal que não se dissolve nem na separação definitiva nem na identidade final e, por isso, pode ser pensada através do conceito de semelhança, segundo evocado pela mecânica da mimese. Ora, a mimese é, por um lado, “aquilo que o conceito substituiu”, como vimos. Por outro lado, a própria idéia de uma dialética do Esclarecimento subentende que tal substituição não pode ser uma substituição – senão uma reafirmação – e, se o for, deve ser uma substituição parcial. Somam-se, a tais observações, as alegações de Adorno de que o fazer filosófico, ainda que mimético, não deve se deixar tornar inteiramente lúdico, ainda que não deva tampouco confiar no impulso esclarecido de identificação. O que se impõe, então, é pensar a forma como as três etapas do desenvolvimento do aparato cognitivo humano, mencionadas acima, coabitam ou

devem coabitar o pensamento contemporâneo.

Mimese e experiência cética

A posição hierarquicamente superior do discurso com relação à experiência, que se dá mesmo quando aquele não assume – como em Platão, por exemplo – a forma de uma tese metafísica positiva, condiciona o pensar esclarecido na medida em que este depende, em sua sistematicidade, da autarquia conceitual. Esta supremacia espiritual já é marca do procedimento mágico que precede o Esclarecimento. No entanto, a determinação absoluta do real – e a representação deste último como algo em si mesmo indistinto e alienado que é o “preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder” (DE 24), como vimos na discussão do interesse no *Górgias*, do eudaimonismo no *Fé e Saber* e do desejo na *Fenomenologia* – não estava em jogo na ritualística pré-esclarecida. O xamã, que imita o espírito que quer dominar, o imita justamente porque “ainda não se declarou à imagem e semelhança do poder invisível. É só enquanto tal imagem e semelhança que o homem alcança a identidade do eu que não pode se perder na identificação com o outro, mas toma definitivamente posse de si como máscara impenetrável” (DE 24). Além disso, se o xamã reconhece algo que imitar, é porque ainda não instaurou o Caos da indeterminação absoluta ao qual se antepõe a absoluta capacidade de determinar do sujeito.¹⁸ O mesmo reconhecimento do

¹⁸ Alguns trechos do capítulo “O feiticeiro e sua magia”, da *Antropologia Estrutural* de Lévi-Strauss, chamam atenção em sua adequação para ilustrar a relação entre imitação ou mimese e ritual mágico apontada por Adorno e Horkheimer. Descreve-se, aí, um ritual de auxílio ao parto, praticado por indígenas andinos, o qual consistia principalmente na recitação de um longo cântico no qual “tudo se passa como se o oficiante tratasse de conduzir uma doente, cuja atenção ao real está indubitavelmente diminuída – e a sensibilidade exacerbada – pelo sofrimento [provocado justamente pelas dificuldades do parto], a reviver de maneira muito precisa e intensa uma situação real. Vai-se, pois, passar da realidade mais banal ao mito, do universo físico ao universo fisiológico, do mundo exterior ao corpo interior. E o mito, desenvolvendo-se no corpo interior, deverá conservar a mesma vivacidade, o mesmo caráter de experiência vivida” O cântico utiliza-se de “um ritmo ofegante, uma oscilação cada vez mais rápida entre os temas míticos e os temas fisiológicos, como se se tratasse de abolir, no espírito da doente, a distinção que os separa”, mas não através da supressão da especificidade fisiológica – a especificidade do real experimentado –, e sim de sua confusão com os conteúdos míticos que a representam. “Como a doente, os muchu [figurinhas ritualísticas esculpidas pelo xamã para ajudá-lo, e que são animadas no plano da narrativa mítica] jorram sangue; e as dores da doente tomam proporções cósmicas.” Ademais, conforme figura no cântico, “a penetração da vagina, por mítica que seja, é proposta à doente em termos concretos e conhecidos. (...) A técnica da narrativa visa, pois, reconstruir uma experiência real, onde o mito se limita a substituir os protagonistas” reais, fisiológicos, por seus equivalentes míticos, substituição esta que só é possível pela semelhança de seu comportamento representado (pp. 223–225).

particular está presente na “substitutividade específica” (DE 24) realizada na magia. “O que acontece à lança do inimigo, à sua cabeleira, a seu nome, afeta ao mesmo tempo a pessoa; em vez do deus, é o animal sacrificial que é massacrado” (DE 24-25). A chave, aí, está no caráter específico da substituição: se o conhecimento por conceitos também substitui quando representa ou subsume a experiência, ele o faz, pela lógica do sistema – e também do experimento científico, que abordei brevemente algumas páginas atrás –, de acordo com suas necessidade autopreservativas, que o levam, então, a um procedimento classificatório (DE 24) – à aplicação de fôrmas sobre o real amorfo. É verdade, entretanto, que a autopreservação e a dominação também eram as preocupações cruciais da magia: mas o fato de que tal preservação é possível antes da constituição do “eu todo-poderoso”, da “identidade abstrata” (DE 24) aponta para que, uma vez que tal constituição tenha se dado¹⁹, é possível descrystalizar a existência do eu e abri-lo para a experiência, de modo que aquela constituição, por causa da exclusão do momento verdadeiramente receptivo, não reverta na violência a si próprio e aos outros que é o que hoje está por trás da socialização, do compartilhar da cultura de massa industrializada. Também é verdade que o sacrifício substitutivo foi ele mesmo substituído: “a cerva oferecida em lugar da filha e o cordeiro em lugar do primogênito (...) já representavam o gênero [um elemento classificado] e exibiam a indiferença do exemplar” (DE 25). Mas, aí, ainda havia “múltiplas afinidades entre os entes”, as quais, no estágio científico esclarecido, “são recalcados pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional [o conceito autárquico] e o portador ocasional de significado.” É que, “como a ciência, a magia visa fins”. Contudo, deve-se frisar que “ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto” (DE 25).

¹⁹ Importante observar: a crítica à subjetividade não passa tanto por uma negação da subjetividade. Os termos teóricos de uma tal negação pouco importariam à vida das pessoas que continuariam, provavelmente, a despeito de toda argumentação sagaz, referindo-se a si mesmas e dizendo: “eu”. O ponto é que o eu todo-poderoso, o Senhor, subjaz a grande parte do pensamento ocidental, o que o condiciona sempre para o lado de uma apologia disfarçada da violência e da desigualdade. O que é preciso não é nos voltarmos seriamente contra o modo-de-consciência do Senhor, o que seria um desperdício de energias intelectuais: o que é preciso é dar chance à teoria de emprestar ao Escravo (ou ao tolo, para usar outros termos) a capacidade de se reconhecer como Escravo (ou tolo), e também de reconhecer o seu mundo como um mundo infeliz de Senhores. Os autores da *Dialética do Esclarecimento* não desejam, em nenhum momento, apontar para um retorno à etapa pré-egóica do desenvolvimento humano, assim como não pretendem pregar um retorno à etapa anterior à razão.

Na mimese, entretanto, subjaz então justamente o princípio da repetição, cujo modo-de-ser é tão crucial para o estabelecimento de uma racionalidade sistêmica. Isto não surpreende tanto, uma vez que esta tenha historicamente substituído aquela. O objetivo da mimese era “se identificar com a realidade repetida e, assim, escapar a seu poder” (DE 26). Este é o aspecto da mimese que tende à identidade do conceito e à ênfase no fim, na conseqüência ou no resultado de si própria. Antes de ser o pensamento a realizar a autoconservação, esta já realizava a si mesma através dele, num momento que era um tanto ingênuo em comparação com o pensamento sistêmico e a técnica: um momento em que a própria operação – a quais, mais tarde, com Bacon (cf. DE 20) e a ciência dos conceitos autárquicos, se tornaria o crucial e o repetível – ainda não era objeto do próprio pensamento, e a experiência ainda não era reprimida pela sua própria produção, por sua repetibilidade (para evocar novamente a expressão de Foucault). O foco estava no objeto, e não em sua adequação. O objeto – os objetos – não eram de antemão tomados abstratamente como preparados para a reprodução (DE 27), mas a repetição de cada um era efetivamente levada a cabo, naquela vivência do trabalho que a figura do Estóico, por sua dívida para com o Senhor²⁰, era incapaz de realizar – ou melhor, era incapaz de reconhecer que realizava. E se o Estóico, então, temia pela sua própria subjetividade e por isso culpava-se ao imiscuir-se com a multiplicidade do mundo, isto devia-se ao fato de que, submetido à relativização absoluta de seu pensamento, o mundo se esvaziara de toda identidade²¹, e esta havia sido, portanto, projetada como um além. O Cético, entretanto, oferece a possibilidade de perceber que a aparência definitiva daquela projeção é uma ilusão: ele encara de frente o contraste do mundo com o imutável, que é, ao mesmo tempo, o único ser determinado. Este contraste mesmo subentende que a própria totalização do mutável sob o conceito de mutável – crucial para que o contraste se estabeleça como a verdade da consciência infeliz, e não como sua certeza ou experiência – ainda não tenha sido levado a cabo, completamente. Quer dizer: o Cético reconhece *alguma* especificidade para as coisas²²: é por causa dessa especificidade que ele contrasta o múltiplo com o

²⁰ Cf. Hyppolite, pp. 199-200.

²¹ “O preço que se paga pela identidade de tudo como tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo” (DE 27), pois sempre se refere a algum outro.

²² “O ceticismo inaugurado por Pirro, ao se religar a alguns traços do pensamento oriental, é a dissolução de tudo o que pretenda se opor à consciência de si com uma certa independência ou

imutável. Talvez possamos dizer que, tomada positivamente, a experiência do Cético poderia, então, ser reformulada exatamente como um questionamento da transcendência do imutável, a dúvida frente à própria imutabilidade do imutável, inspirada pelo reconhecimento de identidade, de especificidade entre as coisas mundanas. O Cético, compreendido nesta perspectiva, é de fato aquele que compreende o vazio dos pensamentos, sua vacuidade, sua falta de conteúdo, seu distanciamento com relação às coisas. Do ponto de vista das coisas – e não da Idéia – parece mesmo, então, que a *Fenomenologia* é o desenvolvimento de uma suposição previamente imposta. “A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o *pressuposto* da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado” (DE 27-28), com o qual realiza em si mesmo o imutável hipostasiado. Ora, este distanciamento só vem à tona no Senhor-Escravo, ainda que já tivesse sido formulado no Capítulo III da *Fenomenologia*, com o Entendimento e o prenúncio do infinito caótico onde tudo poder ser tudo, pois está essencialmente em relação com tudo. O que se nos afigura, através da discussão sobre a evolução do conhecimento na *Dialética do Esclarecimento*, é que a discussão sobre o infinito caótico não pode prescindir de uma tese sobre o sujeito senhoril; que Hegel a empreenda somente como uma explicação ou reapropriação subjetiva do que já havia acontecido é uma estratégia artilosa, e um prejuízo às coisas. Mas tratava-se, já para o Hegel dos três primeiros capítulos da *Fenomenologia*, de descrever a teoria do conhecimento esclarecida, de modo que, se ele talvez não faça senão introjetá-la no sujeito como um traço estrutural dele, a crítica ao momento da displicência diante da sensibilidade a este fato – a crítica à passagem para além do Cético – e a reapropriação da mimese como corretivo para o pensamento sistemático acabam reconhecendo-se em sua função comum.

Dualismo e dialética

A autopreservação que a magia buscava, com seu caráter funcional de ferramenta para dominação da natureza, não acarretava em sistematicidade para o

com uma certa estabilidade perante a consciência de si.” Hyppolite, p. 201. Podemos dizer que, então, este momento da independência e da estabilidade, precisa existir, mesmo que por um momento efêmero. A leitura hegeliana do ceticismo – talvez possamos dizer – prega exatamente o esquecimento deste momento efêmero.

pensamento, pelas mesmas razões porque, à experiência cética, o momento da substancialidade e da auto-identificação – da subjetividade em sentido enfático – sobrevivem de fora. É fato que a magia não pode ser considerada tão realmente eficaz quanto a técnica esclarecida, as ciências de provocação e dominação da natureza: contudo, sua pretensão intelectual de explicação e expressão pode ser considerada positivamente, de qualquer maneira, para entendermos a postura espiritual que ela envolve: para entendermos a tese a respeito da realidade que sua prática subentende. Para o Freud de *Totem e Tabu*²³ (DE 25), a prática da magia baseia em uma “confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo”. No entanto, esta caracterização leva a cabo a supressão da experiência mágica mesma em nome da enunciação de seu princípio lógico genérico, supressão esta que ela mesma ainda não realiza, mas que é, ao contrário, projeção anacrônica das capacidades de “uma dominação realista do mundo [que tem lugar] graças a uma ciência mais astuciosa do que a magia” (DE 25). É que “a magia é a pura e simples inverdade²⁴, mas nela a dominação ainda não é negada, ao se colocar,

²³ É evidente que a caracterização do conhecimento científico como um terceiro estágio, posterior à magia imitativa e ao mito, deve muito a este texto de Freud, especialmente o ensaio “Animismo, magia e a onipotência dos pensamentos.” Pode ser interessante observar que a visão de Adorno e Horkheimer sobre a imitação ou mimese difere da de Freud, o que se torna tanto mais marcante em se tratando das (breves) análises deste último sobre a brincadeira. Para Freud, “se as crianças e os homens primitivos acham o brinquedo e a representação imitativa suficiente para eles, isto não constitui um sinal de que sejam despreziosos, em nosso sentido, ou de que aceitem resignadamente sua impotência real” (pp. 90-91). Ou seja: Freud não considera a brincadeira positivamente, mas apenas em alusão ao que poderíamos chamar de “a coisa séria”, aquilo que está sendo imitado. Mas isso só vem nos lembrar de que o ponto, na *Dialética do Esclarecimento*, não é valorizar a brincadeira por si mesma como um momento da filosofia. Penso que podemos dizer que a prescrição de um momento mimético para o conhecimento subentende que se vai brincar a sério; que a brincadeira da criança ainda não atingiu a maturidade que a Dialética Negativa procura realizar ao associar-se ao jogo imitativo.

²⁴ Talvez seja realmente falsidade, mas tal falsidade não parecerá tão simples se atentarmos, por exemplo, aos estudos sobre a “eficácia simbólica” da magia feitos por Lévi-Strauss – os quais, é verdade, não estavam disponíveis para os autores da *Dialética do Esclarecimento*. Na *Antropologia Estrutural*, no capítulo “O feiticeiro e sua magia”, figura um momento de algo que poderíamos compreender como aquela falsidade, de qualquer maneira: a “condição intelectual do homem” é que “o universo não significa jamais bastante, e que o pensamento dispõe sempre de demasiadas significações para a quantidade de objetos nos quais ele pode enganchá-las. Dilacerado entre esses dois sistemas de referência, o do significante e o do significado, o homem exige ao pensamento mágico que lhe forneça um novo sistema de referência, no seio do qual os dados até então contraditórios possam se integrar. Mas sabe-se que esse sistema se edifica às custas do progresso do conhecimento, que teria exigido que, dos dois sistemas anteriores, um apenas fosse manejado e aprofundado até o ponto (que estamos ainda longe de entrever) em que tivesse permitido a absorção do outro” (p. 212; os itálicos são por minha conta). No capítulo seguinte, “Eficácia simbólica” é discutido um interessantíssimo exemplo de um estudo sobre um xamã norte-americano que é consciente da “pura fraude” (p. 221) envolvida em seus rituais curativos, e que, de fato, questiona-se sobre sua própria honestidade, mas, da mesma forma, vê-se impressionado diante da eficácia curativa destes mesmos rituais, e até analisa o quanto esta eficácia diminui na medida em que os elementos ludibriadores são eliminados de sua ritualística.

transformada na pura verdade, como a base do mundo que a ela sucumbiu” (DE 24). Em outras palavras, a magia não subentende a total identidade do real com o racional que assinalei, já desde a primeira parte de meu Capítulo 3, como sendo tanto um dado para a teoria da reconciliação, para aquele idealismo absoluto que é inadequado à realidade irracional, injusta, alienada em que vivemos, quanto a consequência de todo eudaimonismo, para o qual o sujeito e suas categorias devem triunfar no final. Ao mesmo tempo, entretanto, a magia subentende alguma comunidade entre o espírito e a natureza, enquanto a dominação esclarecida, em contradição com sua própria exigência de que o pensamento possa ser a princípio realizado, mantém que este último deve ser separado do real. Discuti esta situação quando enunciei a idéia do paralelismo sistêmico entre o pensamento e a realidade, em minha avaliação do esforço fenomenológico de Hegel, de modo que se trata, agora, de compreender mais o que antes chamei de paralelismo mimético²⁵ a fim de justificar a retomada do *pathos* da mimese pela Dialética Negativa, e então prosseguir para compreender como tal retomada não é uma espécie de retorno ao mito, mas uma possibilidade da própria razão.

Para tanto, comecemos por uma interessante citação da *Dialética do Esclarecimento*:

No mundo luminoso da religião grega perdura a obscura indivisão do princípio religioso venerado sob o nome de ‘mana’ nos mais antigos estágios que se conhecem da humanidade. Primário, indiferenciado, ele é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida. *O que o primitivo aí sente como algo de sobrenatural, não é nenhuma substituição espiritual oposta à substituição material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual (...).* A duplicação da natureza como aparência e essência, ação e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém do homem, cuja expressão se converte na

Diz Lévi-Strauss: “É cômodo desembaraçar-se dessas dificuldades, declarando que se trata de curas psicológicas. Mas este termo permanecerá vazio de sentido, enquanto não se defina a maneira pela qual representações psicológicas determinadas são invocadas para combater perturbações fisiológicas, igualmente bem-definidas” (p. 221). Vale observar, ainda, que os termos nos quais Lévi-Strauss discute tal maneira de invocação no capítulo sobre “O feiticeiro e sua magia” parecem-me em muito comunicar-se com aqueles de subjetividade, espírito, racionalidade objetiva, etc., que integram o pano de fundo da argumentação de Adorno e Horkheimer, de modo que, a princípio, creio que esta antropologia mais recente que aquela disponível quando da redação da *Dialética do Esclarecimento*, ao contrário de criar-lhe problemas, teria muito que acrescentar a ela.

²⁵ Ver acima, Capítulo 2, parte 2, seção B, subseção a, “Comportamento sistêmico na perspectiva do duplo caminho fenomenológico”.

explicação.²⁶

Se o mito sempre teve tanto algo de obscuro quanto algo de explicador é porque ele mantém, com sua estranheza e seu aspecto sobrenatural, a *representação da diferença* entre o homem e a natureza, sob a forma do terror. Tal representação não leva a cabo o soerguimento de entidades autoidênticas, mutuamente indiferentes entre si – em uma palavra, entidades sistêmicas – como o espírito e a matéria. Quando isso ocorre de vez, no Esclarecimento, é porque o domínio da natureza já se deu de fato, e a linguagem explicadora – a ciência que, mesmo no que representa fora de si, como um objeto, a dualidade entre espírito e matéria, está representando a dualidade entre si mesma e a matéria – pode contar com uma auto-imagem suficientemente autônoma, realmente poderosa, de modo a colocar conscientemente a matéria como algo determinado *em termos dela mesma*. “Quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não-idêntica” (DE 29). Esta contradição pode ser tanto a experiência amedrontada que o “selvagem” tem diante de sua própria conceituação – explicação incompleta e ineficaz da coisa – sendo esta incompletude e ineficácia um resultado de seu domínio imperfeito da natureza, de sua submissão real a ela – quanto a experiência desconfortável do Cético diante da instabilidade das determinações múltiplas da natureza e do mundo, que são simultaneamente um fruto da própria dialética que ele mesmo está fadado a empreender. Mas esta dialética é parte essencial da estrutura do pensamento enquanto negativo, enquanto um movimento de sempre ir além do imediatamente dado, e uma vez que o desconforto com a explicação é a experiência desta dialética, podemos dizer que “através da divindade, a linguagem passa da tautologia à linguagem”, ou seja, passa da descrição de si mesma, das categorias objetivadas, realizadas através de uma dominação eficaz, à sua autoconservação como pensamento. “O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é” (DE 29).

A repressão da angústia que é a experiência da inadequação e dos limites da

²⁶ DE 28-29. Os itálicos são meus.

dominação científica é, então, o objetivo do Esclarecimento: trata-se de exigir que o Cético se esqueça da diferença entre o pensamento e as coisas, que o Estóico se esqueça da sua impossibilidade de entrar em contato com as coisas, que o Senhor se esqueça de que há um Escravo lidando com as coisas em seu lugar. O que está em jogo aqui é uma realização, por debaixo dos panos, do idealismo absoluto em uma versão torpe, conformada. É a extinção do pensamento crítico: a afirmação de que as categorias através das quais tradicionalmente pensamos são as únicas possíveis: “nada mais pode ficar de fora, porque a simples idéia de ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia” (DE 29). E isto apesar do fato de que é o próprio Esclarecimento, por uma dialética que é a sua própria, mas à qual não pretende atender, que postula o “fora”, a natureza, com ainda mais força do que ela teria em seu traço imediatamente ameaçador.

Mimese e criatividade

O pensamento precisa ganhar o direito de sentir-se descontente. Isto significa repudiar a asseveração seca da garantia de sua vitória, a qual está por trás tanto das promessas de reconciliação a perder de vista quanto da resignação com o estado de coisas. Significa também aceitar sua relação tensa com aquilo que é pensado; neste sentido, significa, ainda, adotar uma postura diante da realidade que não seja nem de inteira alteridade nem de completa conformidade. Tal postura exige que o pensamento mantenha autonomia frente às coisas e, ao mesmo tempo, responsabilidade para com elas.

A mimese fornece uma imagem adequada para tudo isso porque seu compromisso com as coisas é permeado da consciência de sua própria falibilidade, à qual, no entanto, também está ligada sua capacidade crítica e criativa, pois o pensamento não reproduz a realidade, mas a interpela como um outro. Bem verdade que, originalmente, no ritual xamânico, a mimese não é exatamente consciente da sua falibilidade (a despeito da presença daquela angústia que descrevi acima)²⁷: é somente uma Razão autoconsciente de si mesma

²⁷ Vale observar, numa alusão ao problema freudiano da onipotência dos pensamentos, que a angústia da falibilidade pode ser compreendida como o objeto do esforço do sujeito esclarecido de estabelecer-se como poderoso e autônomo: quer dizer, estes esforços, enquanto realizações na esfera dos pensamentos, pretendem suprimir o desconforto, e não resolver os problemas que,

como esforço de apreensão da realidade que vê a mimese e a não-identidade que ela mantém para com seu objeto como falibilidade. Quer dizer: é só na medida em que se ergue contra o pensamento sistêmico e conscientemente sistêmico, que a dialética é *negativa*. Na perspectiva de um pensamento liberado de sua função de pôr objetos adequados a ele próprio segundo uma dinâmica conservadora das categorias cognitivas em voga, a dialética revelará a comunidade que Hegel já evocara entre ceticismo e especulação, à qual Adorno se refere em uma nota de pé-de-página²⁸. Assim como o xamã produz sua versão do demônio que quer dominar, também o filósofo erguerá, no plano dos conceitos, sua imagem intelectual para o objeto que se lhe é oferecido. A diferença entre o objeto e a imagem intelectual caracteriza esta última como um produto da criatividade do pensador, e não tanto de algum rigor formal ou metodológico de que ele seria capaz, uma vez que é justamente do questionamento da capacidade cognitiva das formas preexistentes que o modo de pensar proposto pela Dialética Negativa surge. Já sugeri que a crença em um fundamento último, uma realidade imediata em última instância, deve ser compreendida como a manutenção ideológica, irrefletida, de formas inquestionáveis de determinação de realidade, as quais agiriam não a priori, a partir dos recônditos do sujeito, mas a partir do próprio real já pré-formado, por debaixo dos panos. Na medida em que leva isto em conta, a Dialética Negativa concorda com o momento da figura do Cético no qual se tem a experiência de que não há qualquer solidez entre as coisas finitas²⁹. Além deste elemento, o *pathos* geral do pensamento enquanto sendo o de ultrapassar a coisa, expresso na *Fenomenologia*, também participa da definição da Dialética Negativa. Lá, entretanto, tratava-se de devorar as coisas³⁰, enquanto que aqui o pensamento acaba deixando de lado esta tendência autopreservadora de acordo com a qual ele é tanto o proponente de seus objetos quanto um resultado de seu processamento – como se fosse o produto de uma manufatura –, e atém-se mais ao seu aspecto de trabalho sempre em processo. É que ultrapassar o objeto não é motivo de orgulho para um pensamento que está ciente de sua falta de consideração para consigo

afinal, são externos ao pensamento. Farei mais uma observação a este respeito, mais adiante, através de um referência à neurose.

²⁸ DN 27, n. 1.

²⁹ Aliás, também vale notar que é aí que o ceticismo moderno – especialmente Hume – diverge do ceticismo antigo: enquanto um, na alvorada do cientificismo, busca os *facta bruta* por trás de nossos preconceitos, o outro está convencido justamente da impossibilidade de tê-los.

³⁰ Como se tem na já citada metáfora dos animais e da realidade evanescente, FE 109.

mesmo, no que sabe que sua tarefa é conhecer o objeto, e não apenas permanecer falsamente autônomo (na verdade, indiferente) e cuidar do soerguimento de uma subjetividade senhoril. A modesta especulação que o pensamento deve realizar, então, não deve prescindir de culpa, ao mesmo tempo, entretanto, em que não se deixa iludir com a imediatidade das coisas, e reconhece, aí, a verdadeira violência feita a elas, seu verdadeiro obscurecimento indevido, e o real momento de autotraição do pensamento: o momento de sua cristalização. Ora, sob este ponto de vista, o momento criativo não dirá respeito a ultrapassar as formas de pensar o objeto que estão cristalizadas ao redor dele, que o mascaram como a imprescindibilidade das categorias físico-fenômicas do sujeito transcendental kantiano mascaram as coisas e as colocam, ao mesmo tempo, como um além e como dotadas de relevância garantida, fixa e limitada para nós. Todas essas objeções somam-se para construir uma imagem do existente como algo em si mesmo complexo – mas não caótico e sem sentido intrínseco, como a Vida que a consciência desejava tem diante de si –, impregnado de espírito – mas não como o real inerentemente racional para o qual Hegel quer apontar – e afim ao pensamento, mas sem se deixar identificar com ele, pois o pensamento em ato é experiência, e o pensamento objetivado, passado, que a experiência descobre, de fato, como uma parte do real – nas instituições, por exemplo, ou simplesmente no sentido da história –, está fixado, e só permanece assim enquanto não é apropriado pelo “moinho dialético” da experiência. “O poder do existente constrói as fachadas contra as quais a consciência se choca. Ela deve tentar quebrá-las e ultrapassá-las. (...) O momento especulativo sobrevive em uma tal resistência: o que não se permite ser governado pelos fatos dados, os transcende mesmo no contato mais próximo com os objetos e na renúncia à transcendência sacrossanta. O que, no pensamento, vai além daquilo a que ele está preso em sua resistência, é a sua liberdade, e segue a necessidade expressiva do sujeito” (DN 29).

Tal poder do existente, entretanto, depende da qualidade específica deste existente. O real em que forças concretas, materiais, sob a forma de dispositivos e instituições atuam sempre na determinação de condições para a sua própria reprodução – o real sistemático, cuja imagem teórica, como vimos, subjaz ao discurso esclarecido sobre o sujeito e o eudaimonismo – é aquele onde o poder do existente se faz sentir como uma resistência ao pensamento enquanto experiência e à expressão subjetiva. Não quer dizer que esta expressão seja o objetivo último

da Dialética Negativa: a expressão, em si mesma, é apenas a condição intelectual de um questionamento teórico a respeito do estado de coisas sistêmico, e se sua natureza mesma volta-se contra tal questionamento, não quer dizer que o mero questionamento causa a dissolução do estado de coisas. Os problemas com que o pensamento se depara, e o próprio problema da possibilidade do pensamento para além do Esclarecimento que reverteu em obscurantismo, dizem respeito às condições sociais e materiais da produção deste pensamento. Erguer-se teoricamente contra a violência com a qual a racionalidade, em sua forma atual, está imiscuída, não é acabar com a violência: tal movimento teórico, ao contrário, tem sua origem mesma na violência, é a experiência de tal violência, mas é a experiência da violência vista enquanto tal, e não sob sua forma mistificada em verdade última do mundo e alternativa última do homem. Neste sentido, a Dialética Negativa é um certo tipo de propedêutica: é o estudo de como tornar possível aquela experiência. Ao mesmo tempo, ela também carrega, em si, a promessa da possibilidade da extinção da violência, uma vez que esta última é questionada em seu pacto com a razão, que por sua vez é exercida, enquanto experiência, em instantes efêmeros em que o sujeito encontra seu lugar junto à justiça, à verdade, negativamente projetando-as para si mesmas mediante a consciência de sua insatisfação com relação ao mundo. Para que a Dialética Negativa tenha sentido, é necessário que o caráter efêmero da experiência negativa da racionalidade não seja nem hipostasiado como a salvação última nem desvalorizado em face dela: qualquer das duas sínteses ou pontos finais do pensamento trairia a inquietude da dialética e arrastaria o pensamento para sua cumplicidade com a subjetividade substancial que é contrapartida, no âmbito individual, do existente cuja força é hostil ao sujeito, e hostil sobretudo à consciência de tal hostilidade. O paradoxo, mas também a circularidade da qual tais formulações dependem, e à qual a racionalidade vigente é ao mesmo tempo tão afim, em sua sistematicidade, e tão antipática, na linearidade de seu teleologismo, não são, na verdade, nem tão circulares nem tão paradoxais assim. O sujeito substancial que resultaria do alívio de se postular uma salvação final não é o mesmo sujeito para quem esta salvação interessaria, pois a salvação seria o simples poder viver, e o sujeito substancial só se dá mediante a totalização da vida – no momento da morte, como já sabia Aristóteles (para quem o ser de um homem se define e determina somente depois de sua morte, conforme se tem na *Ética a*

Nicômaco), e como festeja Heidegger. A hostilidade do mundo é àquele sujeito que quer viver e cuja vida é percebida por ele mesmo como irrealizada e irrealizável pelas categorias concretamente existentes. Estas, portanto, precisam ser elas mesmas pensadas, e reconhecidas em sua particularidade, uma tarefa que, pelo menos em grande parte, está fora do domínio da filosofia, mas liga-se a estudos empíricos que sejam conduzidos por consciências libertas para sua própria expressividade. Talvez a Dialética Negativa possa servir a esta libertação.

Pensamento e felicidade: conclusão e apontamentos para estudos futuros

O mundo administrado se volta contra a felicidade, contra a vida que o sujeito deseja para si, em nome de sua própria natureza administradora, sistemática: a cuidadosa planificação capitalista cujas maquinações, para benefício de uns poucos, são exercidas mesmo de dentro das instituições ditas públicas, de dentro do Estado compreendido – nas palavras do Lênin de *O Estado e a revolução* – como instrumento da classe dominante. A tradição filosófica não raro filiou-se a esta tendência de sistematicamente valorizar a si própria, enquanto sistema, em detrimento daquilo que poderia estar de fora dela, o outro, o existente radicalmente vário e desafiador de todo método e de qualquer auto-identidade do pensamento. Isto tem conseqüências gnosiológicas – diversos sentidos das quais venho explorando ao longo deste trabalho – mas também vitais: o pensamento serve a si mesmo, e não ao sujeito ordinário do pensamento e, assim, a felicidade é deixada de lado quando do exercício intelectual. Isto marca o intelectualismo antigo, o eudaimonismo moderno, e mesmo a teoria hegeliana da reconciliação. A dialética negativa oferece uma perspectiva corretiva para este menosprezo da felicidade.

O intelectualismo socrático, como procurei mostrar no Capítulo 2, apresenta uma Ordem que vale por si mesma, que importa e deve ser aceita porque é uma ordem, porque é racional. O desespero de organizar e moralizar, a consciência da necessidade de que haja *alguma* lei, alguma elaboração intelectual do que nos é imediatamente dado (no caso, de nosso modo “natural” de proceder uns com os outros), é algo que talvez tenha feito parte, ainda que numa forma pouco autoconsciente, da experiência do homem na aurora da civilização, para o qual a natureza – externa, principalmente, mas também interna – ainda representava uma

ameaça próxima demais. Essa ameaça é algo a que nos tornamos sensíveis quando lemos sobre o misto de pavor e reverência ao “mar escuro como vinho” na *Odisséia*, e também sobre as orgias sanguinolentas de que esta obra dá testemunho: os ritos sagrados com o sangue do gado que é morto ali mesmo onde será servido como alimento, ou quando da vingança de Odisseu contra os libertinos que haviam comido de seu rebanho e cortejado Penélope em sua ausência, os quais também são atacados e mortos na sala de jantar, logo após o repasto. O humano, apesar de civilizado, tecnicamente habilidoso (“ardiloso”, conforme o epíteto homérico para Odisseu), sofisticado, sensível às artes, tementes aos deuses, esquarteja com suas próprias mãos tanto o inimigo de sua casa quanto o animal de que se há de alimentar. O próprio Odisseu de Homero manifesta seu desconforto com esta duplicidade de sua natureza, e, logo após chacinar a legião dos pretendentes à mão de Penélope, defuma a casa com enxofre, limpando-a de sua própria incivilidade. E, no entanto, a matança é considerada, ao longo de toda a *Odisséia*, como algo inexorável, justo e devido, consonante a idéia grega de “retribuição” já vigente.

Tal a estranha comunidade entre a justiça e a violência, entre a elaboração intelectual e a natureza que ela buscaria, em tese, transcender. Esta comunidade nos deveria levar a perguntar se o desespero legislador, a crença de que *alguma* lei ou a *mera* lei é melhor do que nenhuma lei – a qual anima o texto platônico, mas também o senso comum contemporâneo que permite, por exemplo, que o chamado “problema da violência” seja sobretudo algo da alçada dos policiais e dos secretários de segurança – é verdadeiramente um amor pela racionalização e pela civilização, e não uma extensão da violência natural para dentro do pensamento organizador.³¹

É difícil acreditar que – por exemplo – quando Hamurabi fez gravar na pedra seu famoso código, impôs, com isso, um novo sistema, concebido na solidão de sua consciência, sobre uma babilônia indomada e absolutamente desprovida de senso de justiça. De fato, o mais razoável é não apenas que “olho por olho e dente por dente” fosse algo que parecesse aceitável ao mesopotâmio

³¹ Este ponto é confirmado por Freud no *Totem e Tabu* (“Tabu e ambivalência emocional”, p. 79): “o castigo, não raramente, proporcionará àqueles que o executam uma oportunidade de cometer o mesmo ultraje [que está sendo castigado], sob a aparência de um ato de expiação. Na verdade, este é um dos fundamentos do sistema penal humano e baseia-se, sem dúvida corretamente, na

mediano, mas que também tivesse o mesmo tipo de apelo instintivo que ainda tem hoje (se muito, em uma maior intensidade): a vontade de revidar, de atacar aquele que nos atacou – se tivermos força suficiente – está entranhada nos nossos mecanismos de defesa mais animais. O mérito de Hamurabi, então, talvez tenha sido o de atribuir ao aparato legal a função de reger o revidar, de tal modo que a vítima, ainda que mais fraca e desprotegia, sempre tenha a força de dar o troco: algo que a natureza, por si só, evidentemente nem sempre assegura. De qualquer modo, a diferença entre a razão elaboradora e a agressividade imediata, para o exercício da qual é necessário pouca mediação espiritual, é muito tênue. Ademais, é importante atentar para a eficácia específica de tal justiça. É razoável dizer que, quem tem seu olho furado, além da dor física, entristece-se pelas dificuldades práticas que sua perda o fará passar, além de talvez lamentar o fato de que, de então em diante, não poderá mais se identificar inteiramente com as pessoas à sua volta, que sempre verão nele a feia marca de uma violência sofrida, ou talvez, ainda, um sinal de sua fraqueza; de modo semelhante quem perde um ente querido, tem razões pragmáticas para se lamentar – especialmente se considerarmos a maneira como o trabalho e a sobrevivência estão ligados à estrutura da família –, e também afetivas: mas acionar o Estado para que o agressor tenha o olho furado, ou para que seu filho seja morto, não poderá restabelecer a perda que causa tais preocupações e sofrimentos. A satisfação proporcionada por tal conceito de justiça está ligada ao prazer da vingança. Trata-se – já dizia Nietzsche, mas com intenções outras que as minhas – de colocar o fraco no lugar do forte, de propiciá-lo uma experiência de exercício de violência da qual ele não seria capaz por si mesmo. O indivíduo que é beneficiado por uma tal justiça move-se, através dela, para a esfera do injusto: para a esfera daquilo que é outro que sua humanidade ferida que talvez devesse ser o interesse da justiça, em primeiro lugar, mesmo que isso implicasse a aporia de seu simples reconhecimento do irreparável.

O contraste entre a atenção à humanidade do humano, o real interesse subjetivo – a felicidade, se quisermos –, de um lado, e a justiça, de outro, pode ser ilustrado pela conclusão do processo dos atenienses contra Sócrates: seu assentimento à pena de beber cicuta. No *Crito*, Sócrates é exortado à fuga da

pressuposição de que os impulsos proibidos encontram-se presentes tanto no criminoso como na comunidade que se vinga.”

prisão pelo discípulo que dá nome ao diálogo, mas se nega a tanto, respondendo-o com uma apologia do Estado ateniense. Colocando-se como alguém “cuja natureza sempre foi ser guiado pela razão: qualquer que seja a razão que, através da reflexão, me tenha parecido a melhor” (*Crito* 46), Sócrates desenvolve um raciocínio segundo o qual deve lealdade às leis de sua cidade, da qual é escravo, “uma vez que foi trazido ao mundo e nutrido e educado” por ela (50), e com a qual tem um “contrato”, uma vez que nunca escolheu deixá-la, mesmo estando ciente de suas leis e da natureza de seu governo (51). Sócrates realiza a defesa da submissão do indivíduo à força estabelecida do existente, o que pode parecer surpreendente para uma figura que, em toda parte, ergue-se contra as “doutrinas da multidão” (48). Não é precisamente o poder da multidão que é exercido contra ele através da justiça ateniense? Sócrates não é justamente uma vítima do obscurantismo e do irracionalismo do populacho contra o qual pretensamente luta todo o tempo, com sua consistência intelectual e desprezo pela regra interna do corpo (como vimos no Capítulo 2)? Pode ser que seu assentimento à própria pena de morte (a qual, na *Apologia*, 37, ele declara preferir ao exílio) deva ser lido como uma vitória do pensamento consistente contra o modo de pensar da multidão, algo que pode ser sustentado em face das alusões, feitas ao longo do *Crito*, à “doutrina da maioria”, segundo a qual deve-se “pagar o mal com o mal” (*Crito*, 49). Assim, Sócrates renuncia à própria vida como que para poder dar uma gargalhada final frente à tolice³² da multidão, como que revidando a violência social com uma violência no âmbito da qual ele é mais forte e mais capaz do que ela, numa lógica semelhante – ainda que veladamente semelhante –, à do “olho por olho”: trata-se de, através da justiça, proporcionar ao sujeito a experiência do poder. A isto liga-se o sentido da afirmação de que “não a vida, mas a boa vida, deve ser valorizada” (48): a vida absolutamente regrada pela razão sistêmica que Sócrates pregava não pode ser vivida em uma cidade injusta; no entanto, paradoxalmente, a obediência às regras injustas da cidade mostram uma oportunidade de afirmar o poder do pensamento sistêmico a despeito da realidade. De fato, “a despeito da realidade” é o lema do pensamento sistêmico, como vimos: é uma tal desvalorização do real – do dado, da matéria, do corpo, da

³² No sentido definido na Parte 2 do meu Capítulo I. O tema do tolo, de fato, se repete no *Crito*, onde Sócrates refere-se às massas como incapazes tanto do maior mal quanto do maior bem porque “tudo que fazem é um resultado do acaso” (44).

multiplicidade de coisas – que rege o desprezo pela regra interna do corpo enunciado no *Górgias*, e também o ingênuo ímpeto reformador e revolucionário do Esclarecimento. Mas o episódio da condenação de Sócrates ilustra como a pretensa desvalorização do real reverte na submissão do indivíduo ao estado de coisas vigente. Sócrates prefere a morte à vida ruim, e o diálogo é construído de maneira a nos mostrar como a razão saiu vencendo, conservando-se imaculada e correta de acordo com seus próprios parâmetros, ainda que deixando com que a vida permanecesse ruim. Mas manter a consistência da racionalidade é uma missão à qual Sócrates é empurrado pelas circunstâncias adversas do seu real. Não seria muito melhor ter uma boa vida do que ser obrigado pela raciocinação a preferir a morte? A razão está preocupada demais em estabelecer-se como algo autônomo e definido a partir de si mesmo para fazer-se tal pergunta. Por isso, no entanto, ela se torna indiferente ao seu oposto, o mundo, que, não obstante, continua seguindo seu próprio caminho, o que quer dizer que a razão acaba se comprometendo com o seu oposto, com a vida como é imediatamente oferecida: com o irrefletido, o natural, o meramente dado. Isto quer dizer que, reciprocamente, a força do existente inclui em si o momento da razão legisladora lado a lado com o da agressividade instintiva ou do próprio senso comum – o poder “da multidão que pode nos matar” (48), como o próprio Sócrates admite. É precisamente a aliança entre estes dois momentos que fundamenta a defesa Socrática da racionalidade de sua própria morte, no apelo à sua dívida para com a cidade que o gerou, à qual se mistura uma necessidade de aceitar sua justiça.

É preciso dizer que, por maiores os malabarismos conceituais que isto exija, é relativamente fácil aceitar a racionalidade vigente e imbuí-la do status de produto da atividade da própria consciência individual. Agir no sentido oposto (sendo a terceira via o caminho oferecido pela Dialética Negativa), realmente produzir individualmente uma justiça por conta própria, com base em um modo-de-pensar individual, e então impô-lo objetivamente, é que é muito difícil e até mesmo impossível. Em primeiro lugar, porque o raciocínio não é algo do âmbito da massa, é algo que acontece no nível do diálogo *tête-à-tête* e afeta aqueles que podem realmente participar de sua formulação ou, no máximo, aqueles que estão em volta testemunhando isso. A postura passiva de um membro da massa que simplesmente adere às informações que lhe chegam – mesmo que essas digam respeito às doutrinas resumidas de figuras razoavelmente populares como eram os

filósofos na Grécia do século V – é incompatível com a conversão filosófica, que exige um trabalho árduo da consciência. Ademais, Sócrates podia ensinar seus discípulos de classe média a serem ascetas, mas dificilmente conseguiria fazer isso com os poderosos da sociedade grega, aos quais provavelmente interessava mais aproveitar as benesses de seu poder, e isso nem sempre de modo tão espalhafatosamente imoral quanto Arquelaus³³, mas, muitas vezes, de um modo discreto, relativamente comedido, aceitadamente civilizado porém desigualmente confortável e apoiado em condições imorais de exploração – em uma palavra, do modo burguês.

A alegada indiferença ao real reverte, então, na submissão a ele. Tal indiferença – lembremo-nos – era a outra face de uma defesa da Ordem por si mesma, à afirmação da racionalidade como desejável por si mesma, por ser racionalidade, por ser outra que o real imediatamente dado, que o mero existente. A justiça obtida através do exercício de uma alegada consistência racional não é necessariamente outra que a já praticada, seja por instinto animal ou por mero costume, na sociedade já existente. A razão que quer valer pelo simples fato de que é razão repete a indiferença exercida diante do sujeito pelo existente que simplesmente é de uma determinada forma e não de outra, e essa indiferença reverte em violência na medida em que tende à aniquilação do indivíduo, tendência esta que se torna óbvia e realizada no episódio da cicuta. No fim, é como se a defesa da mera Ordem como válida por si mesma fosse um discurso absolutamente supérfluo: ele simplesmente confirma o que já é, o que é, na verdade, indiferente a qualquer discurso. Sem saber, o discurso que realiza tal defesa, ao pregar a pura obediência, a pura aderência à Ordem, desafia o próprio sentido do ato de pregar racionalmente qualquer coisa: desafia a estrutura essencial do pensamento segundo a qual os objetos do pensamento escapam ao seu conceito desde sempre.

Ao contrário, é justamente a diferença entre o conceito e seu objeto que torna necessário o discurso. Isto se aplica especialmente a objetos como a justiça ou a liberdade – ou a felicidade. A justiça deve ser sempre tomada pelo pensamento como diferente de si mesma, de seu próprio conceito, como irrealizada por qualquer instância particular, o que inclui cada uma de suas

³³ A vida deste personagem foi discutida quando de minha análise do embate entre Sócrates e Polo. Ver parte 2 de meu Capítulo I.

possíveis configurações no discurso. Nenhuma delas pode se impor por si mesma como expressão da própria justiça: nenhuma delas pode ser absolutamente indiferente ao indivíduo, seja o que é autor do pensamento, seja o que é mero objeto dele. Esta indiferença é a autotraição do pensamento, que só pode ser autônomo com relação ao existente – tendo, assim, o poder de criticá-lo e de oferecer alternativas a ele – quando não se comportar mais como o mero dado, reproduzindo o modo-de-ser do existente. De fato, algo parecido com esta autonomia é buscado de maneira equivocada por Sócrates quando ele leva às últimas conseqüências a consistência de seu pensamento, pretensamente a despeito do real. Mas o triunfo é obviamente deste último. Para o existente, para o *status quo*, que os heróis intelectuais dêem cabo de sua própria vida é indiferente, é um momento de si próprio. O gesto intelectual fundamentalmente conservador anula a si próprio e afirma somente aquilo que é conservado.

O pensamento sistemático autocoerente desejaria reproduzir no âmbito dos conceitos a indiferença à alteridade que é exercida pelo existente. Mas somente o existente pode se dar ao luxo de ser realmente idêntico a si mesma. À margem desta identidade está situada a experiência do Senhor e do Escravo, que analisei na parte 2 do Capítulo 3 acima. O Escravo tem a função de elaborar o imediatamente dado, mediatizá-lo, transformá-lo. O resultado desta transformação, enquanto algo transformado, tem o aspecto daquilo que existe a despeito do que existia antes: pelo menos, é esta a experiência que o Senhor deseja ter quando consome o que o Escravo transforma. Como vimos, para tanto, o Senhor deve esquecer-se justamente do trabalho do Escravo, do fato de que aquilo que é apresentado como produto do pensamento e ação humanos tem sua origem no que já existia antes. A memória desta origem é o que o pensamento sistemático precisa apagar: ele age como se fosse *o Senhor de si mesmo*. A experiência do Senhor também é aquela a que Sócrates visa: ele desejaria acreditar que a razão sai vitoriosa mesmo quando aquele que a pratica se submete à lei dos ignorantes, mas o que esquece é justamente que a razão, com isso, compromete-se com o modo-de-ser do existente, a indiferença auto-idêntica, e termina reafirmando-o não apenas de fato, com a morte do corpo desprezado, mas também teoricamente, como espero ter mostrado através de minha aplicação da *Dialética do Esclarecimento* ao texto platônico. Ademais, a postura do Senhor subentende uma situação original de luta e dominação que se origina em uma

necessidade de satisfação subjetiva (a consciência desejante) que não conhece limites, mas perpetuamente afirma tudo que lhe é outro enquanto destinado a se lhe submeter. O reles egoísmo da maioria, cuja epítome é o tirano Arquelaus, formalmente idêntico ao instinto natural de autopreservação, está na raiz da possibilidade da experiência do Senhor e alimenta aquele sistematismo intelectual que, no fundo, é suicida, porque precisa mostrar-se independente justamente daquilo em que está apoiada a própria vida.

Quanto ao eudaimonismo esclarecido moderno, a forma da posição que ele urde para o sujeito também é idêntica à do Senhor hegeliano: inconsciente de seu processo de assenhoreamento. Podemos entender esta inconsciência através da acusação hegeliana em termos da qual o esclarecimento “fracassa” em sua tentativa de investir de poder e autonomia o sujeito e a Razão³⁴ pois limita a atividade de ambos em termos de sua alteridade com relação à Fé e ao mundo compreendido como a natureza puramente dada e radicalmente não-espiritual. Na argumentação de Hegel, o próprio mecanismo de estabelecimento de tais alteridades é de responsabilidade da própria Razão, de modo que sua autonomia, enquanto indiferença à sua alteridade, é conquistada através de um esquecimento, como no caso do Senhor: o esquecimento do trabalho junto à materialidade, do compromisso com o outro. Este diagnóstico, no entanto, não se provou satisfatório, como procurei apresentar na parte 2 do Capítulo 3 do presente trabalho. Ele parece prescrever um assenhoreamento total da Razão sobre sua alteridade, pecando pela indiferença ao existente *enquanto tal*. A falácia desta indiferença pode ser identificada em termos puramente gnosiológicos, como espero ter mostrado, mas também pela observação do mundo, conforme podemos experimentar na realidade contemporânea, como estando *de fato* fora do controle racional do homem. Procurei sugerir que o próprio Hegel parece estar comprometido com a figura do Senhor no que diz respeito às possibilidades do desenvolvimento de seu Idealismo Absoluto. Para evitar este comprometimento, e buscar a superação daquela indiferença, parece-me proveitoso compreender o eudaimonismo esclarecido através de um paralelo com certas características gerais da sociedade industrial contemporânea.

É razoável admitir que o indivíduo que é membro de tal sociedade também se possa compreender como posto diante do mundo enquanto aquilo que lhe pode

satisfazer as necessidades. Este mundo, é verdade, rompeu os limites da natureza meramente dada, os quais existiam para o pensamento moderno que não dispunha ainda de todo o aparato científico de dominação da natureza do qual dispomos. De acordo com as presentes condições, entendemos a natureza já desde seu usufruto – como diz o Heidegger da *Questão da Técnica*, compreendemos o rio em função da usina hidroelétrica que ele poderia comportar. A natureza fundiu-se com o mundo de coisas humanas, como que realizando o sonho do Senhor: tudo já aparece desde suas mediações possíveis orientadas para nosso consumo: a terra em função de seus minérios e capacidades agrícolas, o ar em termos de sua capacidade de permanecer respirável a despeito dos poluentes, o próprio sol e os ventos em termos dos megawatts que podem nos render para alimentar nossas máquinas. E se tudo aparece desde sua mediação, isto se deve a que já dispomos *de fato* das tecnologias para controlar tudo, aproveitar tudo. Mas há um porém: não dispomos desta tecnologia *enquanto indivíduos*.

Numa perspectiva otimista, poderíamos dizer que a possuímos enquanto espécie: na medida em que o homem acumulou, ao longo do tempo, saberes e recursos que o capacitam, como um todo, a explorar toda a Terra. Só que uma tal interpretação é por demais ingênua, uma vez que a espécie como um todo não exerce nem tem, nas condições atuais de nossa vida econômica, a capacidade de definir a direção do emprego de tais recursos e conhecimentos. Os países africanos, ou antes, os povos destes países, que tendem a desaparecer vitimados pela fome e pelas epidemias não têm poder sobre as tecnologias agrícolas ou biomédicas às quais a espécie teria chegado; tampouco as populações mais pobres vivendo nos próprios países desenvolvidos. De fato, são relativamente poucos os indivíduos que realmente detêm o poder sobre os recursos e conhecimentos acumulados pela “espécie”. Esses indivíduos são os Senhores *de fato* da humanidade – senhores que não estão submetidos, até onde se sabe, a qualquer dialética da consciência, mas que usufruem da natureza mediada e realmente se satisfazem. Uma parte relativamente grande da humanidade, aquela parcela que vive a uma distância mediana entre os Senhores e os absolutamente miseráveis – distância esta que diz respeito ao aproveitamento das benesses da tecnologia, e não às capacidades de controle e direcionamento de seu emprego, o que só cabe realmente aos Senhores – ocupa o lugar do Escravo que não tem outra auto-

³⁴ Ver parte 1 do Capítulo 2, acima.

imagem que a do Senhor. A persistência das capacidades desiguais de interferir no curso do emprego da tecnologia é suportada por essa classe em troca de um conforto material – a sobrevivência do Escravo, mais ou menos garantida, ainda que tensamente – que lhe é administrado por uma cultura industrializada amparada por uma ideologia do pensamento sistemático que, a despeito da desumanidade vigente, lhe envolve com um discurso sobre a justiça, a racionalidade, a civilização, de um lado, e a imagem da subjetividade poderosa, satisfeita, do outro, mas o imobiliza ideologicamente, assim, no estado de coisas corrente, a violência e a desigualdade, na verdade, fazem dele uma vítima, e imperam em perfeita compatibilidade com tudo que parece opô-las discursivamente, dado que, no fundo, seu conforto ilusório é uma conseqüência da relação real de submissão ao Senhor.

O Escravo que se vê como Senhor, o cidadão mediano dos países industrializados – pessoas que, me parece, devem ser definidas não em termos de uma hierarquia de poderes aquisitivos, mas pelo fato de que possuem *algum* poder aquisitivo, e de que este poder é limitado –, vê a natureza toda permeada de humanidade, de técnica, de ciência, mas está alijado do controle desta técnica, e está também à margem desta humanidade cuja auto-identidade – como na fazenda de George Orwell – faz, de alguns, mais idênticos que os outros. A Dialética Negativa é uma disposição intelectual que pode tornar o Escravo sensível a esta contradição, à contradição intrínseca à dominação absoluta da razão sobre o real, a qual era vislumbrada com ansiedade pelo pensamento moderno e que os cientistas naturais, a serviço das elites, aos poucos vêm levando a cabo. No cerne desta disposição intelectual está uma mudança de foco quanto ao problema da racionalidade em relação ao que se tinha na tradição esclarecida: não se trata de trabalhar em prol da concepção de uma razão todo-poderosa, pois quem precisa de tal trabalho, quem deve ser convencido da justeza da Razão, deve sê-lo porque não tem contato com as reais benesses dela e, portanto, na verdade não colhe os frutos daquele poder. Trata-se de problematizar a impotência da razão e, positivamente, indagar pela felicidade.

A felicidade acontece no âmbito que o pensamento autocentrado, sistêmico, que produz suas próprias perguntas e respostas, põe de lado: o mundo que o sistema hegeliano hipostasia através da estratégia de sua generalização. A complexa apologia da razão, com a qual a tradição vem se ocupando tão

preocupadamente desde a modernidade, está para este âmbito assim como, numa perspectiva freudiana, a neurose está para os prazeres reprimidos pelo princípio de realidade – pela aquiescência ao modo-de-ser do mundo, hostil à realização dos prazeres. A neurose cria e projeta sobre o real objetos pensados, na lida com os quais o neurótico busca um prazer substitutivo ao prazer real que já assumiu ser impossível obter. O pensamento autocentrado, cheio de problemas teóricos, a preocupação com a mera análise de si mesmo, cumpre, para o Escravo que se acha Senhor, o papel da neurose. É preciso dar ao pensamento o caminho de saída dos seus círculos viciosos e de sua autopreocupação, o que pode ser feito através de uma disciplinada atenção a todo momento de não-identidade. Alguns casos desta atenção: a contestação da identidade entre justiça (ou ordem) e violência, ou entre razão e violência, e a equivalente afirmação da não-identidade da justiça consigo mesma, da justiça com sua própria e mera formulação; a contestação da identidade entre o mundo conforme posto pelo Senhor, algo pronto e disponível para seu usufruto, e o mundo entendido como fruto de um árduo processo de transformação material; enfim, a negação de toda asseveração de que o objeto ansiado está disponível. As afirmações das teorias da reconciliação e da satisfação devem ser encaradas como promessas.

O confortável trânsito dentro de si mesmo do pensamento precisa ser interrompido pela lembrança de que, enquanto diferente de seu objeto, o pensamento nunca está em casa falando dele, e sentir-se em casa equivale a ter caído no vazio objetual de si mesmo. O pensamento não dispõe daquilo que ele mesmo busca, daquilo que o sujeito anseia. É necessário que o pensamento trabalhe, portanto, sempre como que elaborando a utopia de seu próprio desaparecimento: sem jamais poder ser positivo por seus próprios termos, sem nunca deixar-se formular a apreensão de seu objeto, mas sempre reagindo a este objeto que vê fora de si, ou que quer ver fora de si.

O pensamento sistêmico queria investir o sujeito de capacidade de controle e poder. Sua tática era *conceber* o sujeito como dotado deste poder. Isso não só foi feito nos termos da violência natural e social que continuou existindo do lado de fora do pensamento, mas, pior que isso, fechou os olhos do pensamento a este lado de fora, impossibilitou a identificação de sua própria violência, ora elevando-a ao *status* de algo desejável (como na ideologia segundo a qual a competição no mercado é salutar), ora representando-a como se não fosse violência. Decerto,

conceber o poder do sujeito talvez seja um passo razoável em direção a estabelecer a realidade do poder do sujeito, da capacidade do reger sua própria vida e prover por ela, mas a natureza mesma deste objetivo precisa ser compreendida minuciosamente. Investir os homens na posição de Senhores, no sentido hegeliano do termo, tem sido a inglória esperança do pensamento. Não só esta posição não deve ser considerada desejável – visto que ela deriva de uma dominação primordial do homem pelo homem – como tampouco deve-se confiar que o pensamento tenha uma tarefa auto-imposta. Se o sujeito pode ser posto como Senhor, isto depende de condições de desigualdade e violência que são externas ao pensamento, que ele então pode procurar absorver, embelezar, hipostasiar ou criticar. De fato, a própria pressuposição de que o pensamento tem seus próprios problemas não é absolutamente separável do projeto específico de nos imbuir das condições de nos tornarmos Senhores! A ridícula condição do Escravo que se pensa Senhor não é consequência de um modo errado de pensar, mas é um traço da condição do pensar que se quer realizar enquanto tal, é a consequência *da própria crença de que o pensamento é capaz de resolver consigo mesmo o problema da subjetividade emancipada*: é isto que quer dizer, afinal, a demonstração de que o Esclarecimento, enquanto tentativa de determinar a razão como autodeterminada, reverte num pensamento sistêmico insensível à realidade. A emancipação do sujeito, de fato, é apenas um conceito inchado cuja consistência e propriedades lógicas não substitui a felicidade que tal emancipação possibilitaria, e tampouco conduz a ela, justamente porque depende, para ser concebida, de uma autonomização do pensamento frente às coisas e ações que nos poderiam satisfazer realmente.

Em nossa sociedade, no entanto, a satisfação tornou-se algo que é justamente objeto de maquinacões racionais cujos resultados materiais se produzem em uma escala tal que vêm se tornando economicamente acessíveis a uma parcela cada vez maior da humanidade: a satisfação é o bem último – o produto último – da cultura industrializada. O Escravo pode se conceber como Senhor na medida em que usufrui dos muitos prazeres que pode adquirir – desde alimentos enlatados com embalagens chamativas, sabores alterados, e promessas vitamínicas de vida longa, até apliques de silicone e outras técnicas de realização dos padrões de beleza que também são produzidos, e estão disponíveis para louras, morenas e ruivas. Embora estes prazeres possam ser discutidos e atacados

através de uma crítica às suas qualidades estéticas (o que é especialmente aplicável aos produtos que possuem pretensões artísticas), parece-me que o caminho mais proveitoso, a partir da Dialética Negativa, seria tomá-los como a realização da reconciliação falsa do sujeito com o mundo, como herdeiros do eudaimonismo e inglória realização hegeliana do universal no particular, insistindo na diferença que há entre as condições do consumo de tais produtos – o qual de fato pode ser universal, em tese, pois uma gigantesca massa deles não se destina a nenhum indivíduo em especial – e de sua produção, que de forma nenhuma está nas mãos dos próprios indivíduos comuns. Trata-se de discutir a identidade sistêmica que se estabelece quando a satisfação satisfaz necessidades produzidas. A disciplina de atentar à ausência do objeto pode ser fundamental para se pensar para além deste estado de coisas.