

Adorno: o cárcere conceitual do sujeito, o fetichismo político e a luta de classes¹

Sergio Tischler Visquerra

I

Se o ponto de partida teórico da crítica ao capitalismo é a luta de classes, tal como é aqui o caso, pergunta-se então: terá Adorno algo importante a dizer a esse respeito.

Parece que a critica adorniana ao positivismo, à dialética hegeliana e, em geral, ao todo pensamento identitário é um ponto de partida fundamental para pensar em chave não identitária a luta de classes. Nesse sentido, a ideia adorniana de sujeito negativo, entendido como luta que não culmina em uma nova síntese, ou totalidade positiva de distinto caráter, é um aspecto central desse processo teórico.

Para Adorno, o conceito dialético central de negação da negação, ao se subordinar à síntese ou à identidade, é parte de uma constelação de poder que prolonga a forma abstrata material e simbólica da dominação. Nesse sentido, o sujeito negativo, não-identitário, é uma crítica da forma sintética de produção das categorias da mudança social e, centralmente, da noção de sujeito revolucionário como figura de totalidade e síntese. Razão pela qual, em Adorno a categoria de particularidade adquire o caráter de principal categoria crítica. Conforme a sua argumentação, a particularidade se expressa como um algo mais do existente frente ao dominante e ao sistema – algo mais ou excedente que é engendrado pelo antagonismo social.

Nesse sentido, a particularidade é entendida em sua função dialética (negativa) como *crise da totalidade*. A mudança social, vista dessa maneira, toma a particularidade como a sua categoria principal, diferenciando-se da dialética positiva – cujo ponto alto é Hegel – que põe a totalidade e a síntese como principais protagonistas.

Dito em outros termos, para Adorno a superação do capitalismo (o sistema do capital) requer a crítica do horizonte conceitual da forma burguesa da ciência e da filosofia. O desmonte da forma identitária do conceito, parte constitutiva da subjetividade burguesa, é central, segundo Adorno, à crítica do fetichismo teórico. Ainda que Marx – e isto é certo – seja o grande crítico dessa forma, subsistiram com ele desenvolvimentos teóricos insuficientes, os quais foram pagos e continuam sendo pagos mediante o preço de *uma má prática*, pois permitiram que a forma burguesa de pensamento não fosse radicalmente superada pelo pensamento marxista e revolucionário.

A crítica adorniana ao absolutismo da função identificante do conceito abre um horizonte de possibilidades, pois permite mostrar, inclusive, como um conceito revolucionário tal como o de luta de classe pode ficar prisioneiro de uma forma

¹ Tradução de artigo publicado em *Negatividad y revolución – Theodor W. Adorno y la política*, organizado por John Holloway, Fernando Matamoros e Sergio Tischler, publicado por Herramienta Ediciones e Universidad Autónoma de Puebla, em 2007.

conceptual mistificadora. Nesse sentido, Adorno permite que se faça distinção entre a negatividade – o *não* – e as formas específicas de organização política, diferenciação esta fundamental para se pensar de forma aberta a dialética da organização e da luta – sem reduzir o *não* a uma síntese organizativa. Por isso, consideramos que Adorno abre uma senda teórica muito importante para que se faça uma leitura não identitária de Marx. Como veremos, o centro dessa leitura se encontra na abordagem teórica da *crise da forma valor*, a qual requer um desenvolvimento conceitual a partir do valor de uso e do trabalho vivo como categorias críticas fundamentais.

II

Um dos temas mais importantes encontrados na *Dialética negativa* é a crítica do marxismo hegeliano de Lukács.² Para Lukács (1969), o conceito revolucionário de luta de classes está intimamente ligado ao de totalidade. O proletariado, de sua perspectiva, é uma classe revolucionária porque é personificação de uma nova totalidade cujo fim é a superação da totalidade do capital. Esse movimento de transformação seria mediado *pela consciência de classe*. Por essa razão, a questão filosófica da consciência de classe, ligada à totalidade, converte-se em Lukács no tema principal do materialismo histórico.

Diferentemente de Hegel, para quem a totalidade concerne ao movimento real do mundo apreendido em conceito pelo filósofo, Lukács faz com que essa categoria coincida com o que pode ser produzido pelo partido e pelo proletariado. Dessa maneira, o sujeito já não é a forma burguesa reificada na figura do espírito absoluto, mas o proletariado. Não se trata, porém, simplesmente do proletariado objeto da exploração capitalista, mas do proletariado redefinido como sujeito portador de consciência de classe. Se a unidade do sujeito e do objeto em Hegel produz-se por meio de uma síntese subjetiva hipostática, síntese esta realizada pelo sujeito na forma do espírito absoluto (idealismo objetivo), em Lukács essa unidade acontece por meio da superação da forma burguesa de sociedade por meio da intervenção do proletariado; este, em virtude de suas características objetivas, tem a possibilidade de produzir uma unidade real do mundo cindido, uma verdadeira identidade do sujeito e objeto.

Pode-se argumentar que Lukács propôs-se a realizar uma espécie de superação de Hegel, retendo e preservando o seu método. Eis que a verdadeira síntese, para ele, não é o espírito absoluto, mas o proletariado convertido em classe dominante. Nesse sentido, a resposta à questão da totalidade e do sujeito resolve-se, em Lukács, a partir da centralidade do proletariado e da consciência de classe no processo histórico.³

² O marxismo de Lukács faz parte do movimento da Revolução russa de 1917. Pode-se considerar mesmo que suas realizações teóricas expressam de um ponto de vista filosófico – e de modo agudo – esse movimento histórico.

³ É preciso assinalar que a questão da totalidade e da consciência de classe figura em Lukács em vários planos. No plano do conhecimento da realidade, esse autor argumenta que apenas da perspectiva do proletariado (um proletariado com consciência de classe) é possível pensar a totalidade. O conceito de capital como relação social antagônica, isto é, como totalidade histórica, é algo que apenas pode ser apreendido a partir da perspectiva do proletariado. Em contraste, a burguesia seria uma classe cega a esse respeito; os seus intelectuais orgânicos, para empregar o termo de Gramsci, seriam capazes de produzir apenas uma noção de totalidade espiritualizada, isto é, uma unidade no campo do discurso e

Devido a essa herança hegeliana, é possível observar em Lukács dois modos, às vezes contraditórios, de pensar a totalidade: por um lado, como categoria crítica e, por outro, como categoria positiva. Como categoria crítica, a totalidade é vista por Lukács, primeiro, como conhecimento unitário de uma realidade cindida e contraditória. Esse saber, como já foi observado, não pertence aos indivíduos isolados enquanto tais. Assenta-se na consciência (teórica) do sujeito social (o proletariado) que enfrenta o capital. A totalidade não se apresenta, assim, como uma categoria gnosiológica desligada da práxis revolucionária. Dito em outros termos: a totalidade é luta, luta de classes.⁴

De outro lado, ao falar do proletariado como sujeito que pode pensar a totalidade porque ele mesmo é uma espécie de totalidade alternativa, Lukács tende a tomar essa categoria de um modo positivo. Como já foi dito anteriormente, quando fala do proletariado como *o sujeito histórico* não se refere a todo o proletariado (o proletariado empírico), mas apenas àquela parte que adquiriu consciência de classe, isto é, o proletariado revolucionário. Assume, não obstante, a tese de que todo proletariado tem possibilidade objetiva de transformar-se em proletariado revolucionário. A consciência revolucionária é uma consciência *possível* para todo proletariado. No entanto, factualmente, somente uma fração do proletariado adquire consciência de classe e esse processo exige uma mediação fundamental: o partido de classe. De tal sorte que a elaboração do conceito de sujeito desloca-se do proletariado em seu conjunto para uma fração iluminada dele, para uma vanguarda. Essa vanguarda seria, então, uma espécie de síntese do proletariado. O sujeito passa a ser entendido em termos de uma nova síntese: a organização revolucionária.

Um problema central contido nessa argumentação é que a síntese pensada dessa maneira faz parte de uma abstração, qual seja ela, a forma política que se separa e se autonomiza para produzir uma nova forma de organização hierárquica. Assim, a síntese obtida não supera a cisão entre o sujeito e o objeto, mas a prolonga como unidade de poder e de domínio; trata-se, pois, de uma questão interior ao campo hegeliano do conceito, pois essa forma se destina a produzir um sujeito homogêneo, o qual está nucleado teoricamente numa totalidade normativa ou abstrata (Jay, 1984, p 115).

No entanto, o importante aqui é que a teorização de Lukács expressa de maneira muito elaborada *um modo de organização conceitual* a partir do qual se pensa a luta de classes. A síntese requer um personagem principal; a classe, o partido, o Estado são suas figuras. Isto implica que a teoria da primazia da política sobre o social, em que o social é definido em termos de subordinação com relação à política, é parte desse modo de organização conceitual. É por isso que se encontra em “*O que fazer?*” de Lenin o modo constitutivo de teorizar a dialética entre a classe e o partido, assim como a maneira (leninista) de conceber a forma vanguardista da luta de classe.

da filosofia. Porém, jamais uma visão de totalidade como antagonismo que deve ser superado por uma totalidade não antagônica. A vivência e a consciência do antagonismo são centrais para a apreensão da totalidade como categoria crítica. Em Lukács, o aspecto gnosiológico está inscrito no antagonismo, de tal sorte que apontar a totalidade como parte do antagonismo é já um ponto de partida crítico.

⁴ Entre outras coisas, esse conceito de totalidade é já uma crítica à dicotomia tipicamente sociológica entre estrutura e ação, a qual se associa à noção objetivista de luta de classe, uma noção que apenas reproduz a cisão entre sujeito e objeto inerente à epistemologia moderna.

Desse modo, a crítica de Adorno ao conceito hegeliano de totalidade é fundamental porque se volta contra o modo de organização conceitual que permite pensar de forma vanguardista a mudança social.

III

No prólogo da *Dialética negativa*, Adorno concebe seu programa teórico como um esforço para liberar a dialética do princípio da identidade. “Já em Platão, a ‘dialética’ procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação; mais tarde, a figura de uma negação da negação denominou exatamente isso”. Este texto procura “libertar a dialética de tal natureza afirmativa, sem perder nada em determinação.” (Adorno, 1986, p. 7).

A dialética negativa pressupõe a totalidade, porém longe de pô-la no centro do conhecimento e da elaboração de uma teoria revolucionária do sujeito tal como se encontra em Lukács, faz do que está negado na totalidade o seu ponto de partida epistemológico. A partir desse princípio já não é mais possível pensar a mudança radical da sociedade em termos de uma totalidade alternativa plenamente identificada com o sujeito.⁵

Como já se indicou, um dos focos da dialética negativa é a crítica da teoria lukacsiana do sujeito, erigida ao fim e ao cabo com base na totalidade hegeliana. Entre outras coisas, essa crítica busca derrubar a forma de poder e de dominação que esse conceito, como expressão do princípio de identidade, encerra e encobre. Daí que Adorno faça da contradição o princípio fundamental da dialética, em clara oposição à centralidade detida pela categoria de totalidade na dialética positiva.

Agora, a crítica adorniana da centralidade epistêmica da totalidade não equivale ao seu aniquilamento conceitual. Consiste em pensar a totalidade em chave negativa, isto é, a partir de sua crise. Dito em outros termos, a negação da negação não se move em direção a uma síntese, não rumo para uma nova totalidade representada por um sujeito abstrato e homogêneo. O novo surge da crise da totalidade e tem como suas figuras principais a particularidade e a constelação.

As categorias da crítica ao sistema são ao mesmo tempo aquelas que concebem o particular. O que um dia ultrapassou legitimamente o particular no sistema tem seus sítios fora do sistema. A visão que – interpretando – colhe no fenômeno mais do que ele simplesmente é, e unicamente por meio daí, o que ele é, seculariza a metafísica. Só os fragmentos enquanto forma da filosofia seriam capazes de entregar às mônadas projetadas de maneira ilusória pelo idealismo o que lhes é devido. Elas seriam representações no particular da totalidade irrepresentável enquanto tal. (Adorno, 1986, p. 36).⁶

Para Adorno, a particularidade é a categoria crítica por excelência. Consiste no excedente do sistema, o qual pode ser entendido como crise da totalidade organizada

⁵ Adorno questionou a possibilidade de uma identidade plena entre o sujeito e o objeto (Jay, 1984, 1988).

⁶ NT: (Adorno, 2009, p. 32).

como sistema.⁷ Desse modo, o centro da questão do sujeito em Adorno é radicalmente transferido à particularidade, o que deixa a totalidade positiva como o que deve ser superado.⁸ Isto é, a superação da totalidade não gera outra totalidade distinta, ainda que simétrica em sua estrutura lógica, mas sim o desenvolvimento do excedente ora negado na totalidade existente.⁹

Na argumentação de Lukács, a totalidade capitalista é superada por outra totalidade que vem a serposta pelo proletariado. A totalidade se transforma de má ou perversa em outra, a qual realiza a unidade do sujeito e do objeto; assim, o mundo social se liberta da exploração, da dominação e das formas alienadas de existência. Nessa argumentação, a estrutura lógica não se altera: a totalidade é pensada em termos de identidade. No capitalismo, a identidade do sujeito e do objeto não pode ocorrer por causa do antagonismo de classe, mas o comunismo é já a sua realização. A meta perseguida vem a ser a totalidade plena, a plena identidade. O sujeito é pensado como totalidade e mediante as figuras da totalidade: classe, partido, Estado. De tal maneira que a libertação em relação ao antagonismo de classe seria, ao mesmo tempo, a produção de uma síntese identitária formada apenas por meio de novas figuras de totalidade.

Ao contrário, para Adorno, pensar a mudança social radical mediante figuras de totalidade é parte de um processo de perversão e fetichização da ideia de mudança revolucionária. Ao pensá-la assim, vai-se identificar a totalidade com o sistema, isto é, vai-se renunciar a tratar a totalidade como categoria destinada à dissolução com a emancipação.

Desse modo, a categoria de totalidade torna-se crítica somente se é pensada com contraditória, isto é, quando vem a ser ultrapassada ou excedida, tal como já foi aqui dito. Pode-se aduzir, então, que a particularidade, vista como crise da totalidade, é um esforço teórico para pensar essa ultrapassagem em termos não identitários ou em termos de anti-sistêmicos. A sua utopia é a abolição da sociedade como reificação que subordina o indivíduo. Por isso, para Adorno, uma filosofia do futuro não estaria presa à totalidade e à dialética (Jay, 1984, p. 267).

A crítica adorniana da totalidade move-se tornando visível o que está negado na síntese. E é, nesse ponto, que Adorno assevera a centralidade da dor como figura negada no conceito e *pelo* conceito.

Porém, o que é a dor? A dor é um alguém: aquele oprimido e negado pelo sistema. A dor somos nós (Holloway, 2007). Pois, para Adorno, “o que há de doloroso

⁷ “O sistema, uma forma de representação de uma totalidade para a qual nada permanece exterior, posiciona o pensamento absolutamente ante todo e qualquer conteúdo e volatiliza o conteúdo em pensamentos: de maneira idealista antes de toda argumentação em favor do idealismo” (Adorno, 1986, p. 32). NT: (Adorno, 2009, p. 29).

⁸ Em sua discussão com Karl Popper e seus discípulos, Adorno aduziu: “mais do que categoria positiva [afirmativa], a totalidade é categoria crítica. A crítica dialética busca salvar ou ajudar a estabelecer o que não obedece à totalidade, ao que se lhe opõem, ou seja, as formas potenciais de um modo de individualização ainda inexistente. [...] O ser humano liberado de modo algum deve ser uma totalidade” Citado por Jay (1984, p. 266-267).

⁹ É preciso dizer que a totalidade é parte da questão da identidade, em Adorno. Pode-se argumentar, seguindo o seu pensamento, que a totalidade é identidade porque em seu centro se encontra um núcleo de poder e de domínio que determina a forma da realidade e a forma do conceito. Em parte, por essa razão, a totalidade identifica-se com o sistema.

na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito” (Adorno, 1986, p. 14).¹⁰

Em outras palavras, para Adorno o ponto de partida é o sujeito negado pela realidade objetiva transformada em sistema, isto é, uma “objetividade negativa e não o sujeito positivo” (Adorno, 1986, p. 28). Essa “objetividade negativa”, ou seja, aquela objetividade que nega o “sujeito positivo” apresenta o universal como domínio e repressão. Por essa razão, a dialética “desdobra a diferença entre o particular e o universal, que é ditada pelo universal”. Uma diferença que é contradição e antagonismo, pois a dialética visa “a separação entre o sujeito e o objeto que se descontou para a consciência”. O seu objetivo é a reconciliação por meio da emancipação do não idêntico, isto é, do reprimido e subordinado na totalidade, o que “abriria pela primeira vez a pluralidade do diverso sobre o qual a dialética não teria mais poder algum” (Adorno, 1986, p. 15).¹¹

Isto é, na dialética negativa o conceito está a serviço da não identidade, isto é, do excedente de realidade que ultrapassa a unidade obtida ao custo da mutilação que implica a homogeneidade. A particularidade, como categoria anti-identitária, é o grito de rebelião elevado a conceito contra o sistema.

Para Adorno, a incapacidade da dialética positiva de poder pensar a particularidade¹² sem subordiná-la à totalidade teve um efeito histórico perverso nas práticas revolucionárias. E esse efeito expressou-se também na impossibilidade de pensar autenticamente a individualidade com figura cultural. A esse respeito, é interessante trazer à colação como Bakhtin (2003, p. 45-47), em seu célebre ensaio sobre Dostoievsky, estabeleceu sua teoria da novela polifônica assinalando, acertadamente, a impossibilidade de imaginar a figura cultural da individualidade a partir de uma dialética de teor hegeliano.

IV

Há que assinalar que a crítica adorniana da dialética positiva em particular, assim como ao pensamento identitário em geral, é simultaneamente uma revelação da constelação burguesa que esse conceito encerra.¹³ Por um lado, trata-se de uma crítica da homogeneidade tal já foi exposto; por outro, implica o desvelamento de uma subjetividade impregnada pelo *medo de classe*. A esse respeito, diz:

¹⁰ NT: (Adorno, 2009, p. 14).

¹¹ NT: (Adorno, 2009, p. 15).

¹² Hegel nunca foi capaz de conceber propriamente a categoria de particularidade porque sempre a subordinou à categoria de universal (cf. Adorno, 1986, p. 36). “Não se pode filosofar sobre o concreto, apenas a partir dele” (op. cit., p. 41). Poder-se-ia dizer: não se pode pensar a particularidade, apenas a partir dela.

¹³ Em Benjamin e em Bloch se pode encontrar também o esforço teórico para superar a ideia hegeliana do conceito. No primeiro, a partir da crítica de uma dialética que tem como pressuposto a temporalidade homogênea, a qual opõe o tempo messiânico. Em Bloch, essa crítica é mais aberta. Quando este último propõe que “pensar é transpor” e que o conceito é parte do “dado”, isto é, de uma realidade já pronta, está dizendo que a dialética hegeliana olha em direção ao passado e que não se pode pensar o futuro com essa espécie de conceito.

A mesma *ratio* que, em sintonia com o interesse da classe burguesa, tinha destruído a ordem feudal e a figura espiritual de sua reflexão, a ontologia escolástica, sentiu medo do caos quando se viu diante dos destroços, sua própria obra. Ela passou a tremer ante o que, sob seu âmbito de dominação, perdura de maneira ameaçadora e se fortalece de modo proporcional ao seu próprio poder. Tal temor cunhou em seus primórdios o modo de procedimento constitutivo do pensamento burguês em seu conjunto, que consiste em neutralizar rapidamente todo passo em direção à emancipação por meio do fortalecimento da ordem. (Adorno, 1986, p. 29).¹⁴

O medo é parte do processo teórico que leva à autonomização do conceito e à ideia de sistema como “objetividade autônoma”. Em outras palavras, a “coisificação do conceito” é uma forma de paralisia produzida pela natureza antagônica da sociedade burguesa. Dito de outro modo, o pensamento tem por propósito cerrar o antagonismo por meio do fetichismo do conceito. Em outras palavras, Adorno diz que com o pensamento identitário, e em especial com a dialética hegeliana, é impossível pensar radicalmente o mundo: o hegelianismo é parte da consciência e da subjetividade burguesa.

Seguindo Adorno, pode-se dizer que o prolongamento de Hegel numa filosofia de Estado (o materialismo dialético e o materialismo histórico) é parte de uma constelação de poder específica em que não se produziu a emancipação humana. O desenvolvimento do pensamento identitário é parte de uma sociabilidade baseada em relações de dominação e de hierarquia. Empregando a terminologia de Benjamin, o “núcleo temporal”¹⁵ a que se refere o conceito é uma situação histórica em que o projeto de emancipação falhou.¹⁶ De tal maneira que a produção intelectual se transformou em ideologia, em subjetividade do poder.

A dialética materialista detestava de tal modo toda Weltanschauung que preferiu aliar-se à ciência. Porém, em sua decadência como meio político de dominação converteu-se ela própria em grosseira Weltanschauung. Ali onde o materialismo alcançou o poder político, entregou-se a essa práxis do mesmo modo que no mundo que outrora quis mudar. Ao invés de compreender e transformar a consciência, esse materialismo prosseguiu em sua escravização. O terror das maquinas estatais, há mais de cinquenta anos, fortalece-se como instituição duradoura sob a gasta capa da ditadura do proletariado; ora, este último faz tempo que não governa, a não ser burocraticamente (Adorno, 1986, p. 201, 205).

¹⁴ NT: (Adorno, 2009, p. 26).

¹⁵ Para Benjamin, o marxismo estava marcado por uma teorização dialética insuficiente da relação entre conceito e tempo – e essa questão lhe parecia fundamental superar. “É preciso se afastar decididamente do conceito de ‘verdade atemporal’. Pois, a verdade não é – como afirma o marxismo – unicamente uma função temporal do processo de conhecimento, mas sim algo ligado a um momento temporal, o qual se encontra oculto tanto do conhecido quanto do conhecedor. Eis que isto se mostra verdadeiro: o eterno é antes o avoacado de um vestido do que uma ideia” (2005, p. 465).

¹⁶ Tem-se em mente aqui o processo histórico de perversão e burocratização da Revolução Russa e o reformismo da socialdemocracia.

Como componente desse processo histórico, a teoria voltou a servir a prática e, assim, a gnosiologia foi transformada em “teoria da reprodução”.¹⁷ Em outras palavras, poder-se-ia dizer que, para Adorno, a prática não é simples e clara, mas sim contraditória; necessita da teoria como momento autocrítico. Ora, isto requer a existência de um sujeito transformador que não se reificou ou suspendeu já o movimento de mudança do mundo. Ao contrário, poder-se-ia dizer que as formas de Estado e partido, assim como a totalidade ligada às figuras da síntese, são para Adorno expressões de constelações de poder que se opõem à emancipação da humanidade e ao livre desenvolvimento dos indivíduos.

V

Pensar, então, a particularidade como crise da totalidade nos leva à crítica que Benjamim havia adiantado ao marxismo de sua época, a qual seria decisiva na elaboração adorniana da particularidade e da constelação. Por isso, permitimo-nos fazer uma nota a esse respeito. Segundo Benjamim:

Ao pensamento não lhe concerne somente o movimento das ideias, mas também a sua paralização. Quando o pensamento se detém abruptamente em uma constelação carregada de tensões, recebe um golpe de tal modo que a constelação se cristaliza em uma mônada. O materialista histórico afronta um objeto histórico só e unicamente quando este se apresenta como uma mônada. Nessa estrutura reconhece o signo de uma paralização messiânica do acontecer ou, dito de outra forma, de uma oportunidade revolucionária na luta contra o passado de opressão. Toma essa oportunidade para fazer saltar uma época determinada do curso da história, assim como para fazer saltar uma determinada vida de uma época ou uma determinada obra da obra geral. O resultado de seu procedimento reside em que na obra se acha conservada e suprimida a obra geral, na obra geral da época e na época do curso inteiro da história. (Benjamim, 1982, p. 128-129).

Dessa perspectiva, pensar é romper com o conceito de uma temporalidade de dominação tomada pela abstração e pela homogeneidade. Essa possibilidade é um atributo, segundo Benjamin, do sujeito revolucionário, o qual consiste da classe em luta. Desse modo, o conceito é o golpe que faz surgir o negado na totalidade homogênea e vazia do tempo como um *continuum* de dominação. Por essa razão, é necessário, segundo Benjamim, liberar o marxismo da ideia de progresso, pois se trata de uma representação ligada a essa espécie de temporalidade (homogênea e vazia). Nesse sentido, a mônada de Benjamin pode ser interpretada como forma conceitual revolucionária, pois ela está constituída pelo tempo vivido, pleno, em contraposição à

¹⁷ Essa censura não pode ser endereçada à Lukács cuja teoria da totalidade destinava-se a criticar o reducionismo objetivista e o economicismo. Nesse sentido, Lukács representa a contribuição filosófica mais importante atinente à Revolução Russa. No entanto, essa crítica, que redundou numa acusação de estalinista ao filósofo húngaro, faz sentido quando se nota que trabalhou teoricamente sob o feitiço do conceito hegeliano. Poder-se-ia mesmo dizer que a experiência russa não foi suficientemente radical para produzir um material histórico que permitisse elaborar uma teoria do sujeito não contaminada como o material filosófico tradicional existente. A esse respeito, ver Lukács (2000), assim como o posfácio de Slavoj Zizek (2000).

categoria de totalidade. A mônada desse autor não é uma totalidade que enfrenta outra como resultado do movimento das contradições objetivas da realidade. Ao contrário, a mônada expressa tão somente a temporalidade da rebelião, a ruptura com a temporalidade abstrata da totalidade. Em outras palavras, a mônada é a classe em luta como sujeito heterogêneo, múltiplo, que interrompe, como um raio, a história. Eis que a classe revolucionária não é uma síntese como a burguesia, mas uma constelação de lutas contra a síntese do capital.

A classe pode ser pensada, então, como uma comunidade de lutas, isto é, como modos diversos de resistência coletiva. Essa posição contraria a ideia da classe como uma forma social homogênea e sintética. A unidade da mônada não éposta pela homogeneidade, mas sim, poder-se-ia dizer, pela *comunidade concreta*. Assim, a comunidade concreta é a irrupção do *tempo messiânico* no *continuum* da comunidade abstrata. Nesse sentido, os conceitos de mônada e constelação se constituem como uma rebelião contra a unidade baseada na preservação da abstração material e conceitual como forma de dominação, isto é, contra o sujeito abstrato do capital, o Estado, a nação, a história.

Ora, seria difícil, senão mesmo impossível, encontrar em Adorno um nexo explícito entre classe-luta-constelação como em Benjamin. No entanto, a categoria de particularidade, que, como já se mencionou, é a categoria crítica fundamental de Adorno nutre-se abundantemente do pensamento de Benjamin enquanto forma conceitual de rebelião contra a totalidade e a abstração, entendidas estas como trama de dominação social.

VI

À medida que as exposições anteriores vinculam-se à questão da luta de classes, então se pode chegar à conclusão de que a luta de classes, em sua forma ortodoxa, conceitualmente dominante, tem ficado prisioneira do fetichismo da totalidade – um conceito identitário. De qualquer modo, tem-se um conceito insuficientemente elaborado que, por essa razão, permaneceu prisioneiro da epistemologia dominante: “o que em Hegel e Marx permaneceu teoricamente insuficiente transferiu-se à práxis histórica” (Adorno, 1986, p. 148).

Poder-se-ia, então, pensar a luta de classes em termos não reificados recorrendo à categoria adorniana da particularidade? A resposta não é simples, sobretudo quando se leva em consideração que a temática da exploração parece estar ausente ou esmaecida em Adorno; em todo caso, ela não se encontra no centro de sua reflexão crítica. Essa é uma razão pela qual, corre-se o risco de transformar a particularidade em fetiche (Eagleton, 1998, p. 145) ao adotar o método micrológico de Adorno, herdado de Kracauer e Benjamin (Jay, 1988, p. 79). Ao fazê-lo, pode-se cometer uma espécie de deslizamento conceitual, caindo mesmo na completa indeterminação do sujeito na teoria da mudança revolucionária e da luta de classes. No entanto, ao permanecer paralisado diante desse perigo, corre-se também o risco de perder de vista a força revolucionária do pensamento de Adorno, fechando a possibilidade de pensar a luta de classes da perspectiva da não identidade.

Como prosseguir? Parece que o caminho teórico percorrido alcançou um ponto em que é necessário retornar a Marx, porém, não para tomá-lo como uma precária

tábua de salvação, mas com base na possibilidade de lê-lo da perspectiva da teoria crítica, em particular, da dialética negativa. Sustenta-se aqui que os desenvolvimentos teóricos de Adorno permitem uma leitura mais profunda e radical de Marx. E que essa possibilidade de interpretação esteve congelada pelo modo de organização conceitual dominante no que versava sobre a questão da luta de classes. Como foi visto, um dos grandes méritos de Adorno foi ter mostrado as limitações conceituais – e mesmo de classe – desse modo de organização; ora, essa questão, até recentemente, foi pouco compreendida, pois a luta de classe tem sido interpretada com base numa visão epistêmica da teoria do valor de Marx.

VII

A crítica de Marx à economia política centra-se no desvelamento do capital como uma determinada relação social, a qual contém uma forma histórica de exploração, assim como relações de dominação correspondentes. A exploração e a dominação têm como característica marcante que são impersonais, o que implica uma forma historicamente específica de poder, a qual está baseada em racionalidade funcional e numa abstração material.

O capital é uma dominação real fundada nessa espécie de abstração, a qual consiste em trabalho geral ou trabalho abstrato; o metabolismo social transforma a heterogeneidade constitutiva da forma natural do trabalho em unidades homogêneas de tempo. Desse modo, o capital é uma relação social que produz uma temporalidade específica e, ao mesmo tempo, uma racionalidade inherente a essa temporalidade, a qual se caracteriza pela apropriação privada do tempo geral. Mais do que uma lógica de apropriação de coisas, o capital é apropriação de tempo por meio de coisas, pois o que as coisas têm em comum nessa forma social é que são resultados da atividade humana posta como trabalho geral ou tempo homogêneo. A exploração é, pois, mais do que a apropriação de produtos arrancados de seus produtores. O específico da exploração capitalista é que se baseia na organização do tempo em função da apropriação do tempo: a força de trabalho do trabalhador enquanto tal não é algo apropriado pelo capital. No entanto, para que o capital possa se apropriar do tempo, este tem que se objetivar em coisas, em produtos úteis. Pois bem, esses produtos já não se encontram em uma conexão direta com a forma natural do trabalho e com a satisfação das necessidades. São – isto sim – fantasmas que desprezam a sua própria forma corpórea já que esta não os deixa descansar: uma verdadeira esquizofrenia.

A mercadoria é essa forma social esquizofrênica. Por um lado, é um objeto útil; porém, esse caráter se encontra subordinado a uma substância social radicalmente diferente de sua forma corpórea: o valor ou trabalho abstrato. Essa substância social, o capital, move-se por conta própria. Dessa maneira, a riqueza, cuja fonte fundamental é o trabalho, transforma-se numa reificação que assume uma forma fetichista. As coisas se movem conforme a lógica aparente de um sistema autônomo e o fazem precisamente porque o heterogêneo de seus corpos está dominado pelo homogêneo dessa substância social venturosa. Essa substância social é mesmo uma abstração, mas não vem a ser uma abstração lógica do tipo formal; trata-se, isto sim, de uma abstração lógica de tipo social. Como já foi visto antes, dessa sorte, a autonomização do conceito contém já a lógica social da abstração como forma especificamente

burguesa da exploração e da dominação, isto é, a abstração como poder social totalizante que se expressa na figura do sistema. Tal como expressa Stavros Tombazos: “o capital é precisamente uma organização conceitual do tempo. Não é nem uma coisa, nem uma simples relação social, mas uma racionalidade viva, um conceito ativo, uma abstração *in actu*” (*apud* Bensaïd, 2003, p. 144).

Tal como exposto nesse artigo, resulta óbvio que a questão da homogeneidade e da abstração enquanto lógica formal e lógica social é de central importância na crítica adorniana à noção de sistema e de totalidade positiva. Pode-se afirmar mesmo que Adorno centra a crítica da categoria positiva da totalidade precisamente no desvelamento da natureza totalitária e mundana da racionalidade burguesa.

No entanto, em Marx é que se pode encontrar de modo muito mais claro o miolo da racionalização totalitária do mundo: o trabalho abstrato, a *substância social* que governa o mundo, um tipo radicalmente novo e perverso de objetividade, autônomo na aparência e que tem a sua própria subjetividade: o fetichismo. Essa forma mística configura a aparência de autonomia da objetividade social, já que essa aparência não é mais do que a objetividade reificada de um *nós negado* enquanto tal. Em Marx, esse *nós negado* encontra-se na forma do trabalho vivo, do valor de uso do trabalhador subordinado e confrontado pelo metabolismo homogeneizante da valorização do capital (Tischler, 2006).

Considerando a contribuição de Adorno, pode-se dizer que a reflexão de Marx sobre o capital não fica suspensa na *forma valor*, mas sim que essa forma é pensada a partir de sua negação. A forma valor é negação da forma natural do trabalho; porém, o trabalho que sofre essa negação, por sua vez, não se transforma em um objeto plenamente dominado. Ao contrário, o trabalho aparece como sujeito que enfrenta a sua reificação na forma da materialidade objetiva, abstrata e homogênea.

Nesse sentido, a teoria do sujeito em Marx não se deriva da forma valor, pois, isto sim, o sujeito advém no processo de sua negação. Em outras palavras, o sujeito é pensado em termos da crise da forma valor. A luta de classes, então, não vem a ser algo derivável de uma determinada objetividade ou estrutura independentemente do sujeito; a luta de classes está inscrita na objetividade mesma, porque essa objetividade é já luta de classes. Desse modo, o sujeito vem a ser a ultrapassagem da objetividade como exploração e forma de dominação a partir da crise da objetividade – contradição *in acto*.

VIII

Pode-se dizer que a luta de classe em Marx encontra-se teorizada a partir da forma antagônica contida na relação de capital. *O capital* é precisamente a exposição mais conspícuia do antagonismo como forma de existência social. Certamente, isto pode ser apresentado de um modo regulacionista: o capital como antagonismo aberto e dinâmico em processo contínuo de reprodução. No entanto, em Marx, o antagonismo é sempre um excesso em relação às formas capitalistas: aparece aí na figura do sujeito rebelde e na forma da transposição, empregando aqui a terminologia de Ernest Bloch (2004). O antagonismo como sujeito é sempre uma abertura de mundo, uma perspectivaposta a partir da negatividade do sujeito: o *não* que existe em todas as ações de resistência. Esse *não* é pensado como um *nós* à medida que a

luta nega o fetichismo da realidade (Holloway, 2002), fazendo com que a substância social (o valor) que a domina perca autonomia e poder.

Dessa maneira, o movimento da luta de classes é um movimento contra o poder autônomo da objetividade, contra a forma material abstrata de dominação que produz uma forma social concreta, o mundo do capital, e em cujo cerne se encontra o metabolismo do trabalho abstrato. A produção de uma objetivação não reificada, de um nós como sujeito, está de acordo com a superação da totalidade como forma de dominação. Nesse sentido, pode-se pensar um conceito de luta de classes que se opõe ao de síntese. Romper com o trabalho abstrato não é tarefa para uma nova síntese, mas esforço para a dissolução de toda síntese como forma de poder. Pensar o conceito [de luta de classe] a partir da categoria crítica ‘valor de uso’ supõe um movimento de emancipação que consiste na construção de um nós que põe em crise a categoria de homogeneidade [constitutiva do valor]; eis que é a consciência de que as formas da homogeneidade negam a verdadeira universalidade inscrita no trabalho emancipado.

Desse modo, pode-se pensar a luta de classes como luta contra as abstrações materiais que embasam formas de dominação e poder. Eis que as categorias valor de uso e trabalho vivo permitem eludir o lastro metafísico que ronda as categorias de particularidade e constelação. Contudo, por sua vez, a categoria de particularidade, como crise da totalidade, permite pensar a luta de classes em chave anti-identitária e a pôr o valor de uso como categoria crítica fundamental.

Entre outras questões, a perspectiva exposta permite pensar nas limitações gnosiológicas de novas formas de pensar as classes no mundo atual, particularmente a categoria de *multidão* de Hardt e Negri (2004). Essa categoria, claramente, surge da forma valor. Por isso, esses autores, ainda que reconheçam a primazia do princípio da luta, terminam por derivá-la da forma do capitalismo atual. Não da luta que põe e abre as formas, mas apenas da luta entendida em termos de uma mesma configuração política positiva. A *multidão*, nesse sentido, é vista como uma espécie de nova síntese emergente, a qual compartilha certos traços característicos da forma atual de valorização. Em Virno (2003), apesar da categoria de multidão surgir sob uma argumentação diferente, também se pode observar aí o mesmo esforço de derivá-la da forma do capitalismo pós-fordista.

Algo diferente se encontra no método do “perguntar caminhando” zapatista, um método que inaugura uma nova forma de luta de classes por meio da potencialização do valor de uso (Tischler, 2006); nele se pode descobrir um novo tipo de ação política e este o caracteriza.

Uma das questões fundamentais que distinguem o zapatismo de qualquer outra forma de organização revolucionária é que ele sabe distinguir entre o movimento de insubordinação e as formas específicas de organização. Move-se na contradição entre o verticalismo próprio de uma estrutura político-militar e o desenvolvimento de uma política de autonomia das comunidades indígenas como forma de luta contra o capital e como potencialização dos diversos modos de organizar a resistência nos diferentes espaços sociais e geográficos.

Os zapatistas estão e querem permanecer conscientes de que a estrutura militar deve estar entranhada na organização autônoma dos sujeitos em luta. Não promovem uma política de homogeneização e centralização da ação política, isto é,

não se propõem a constituir uma nova síntese. Em outras palavras, os zapatistas não reduzem o *não* da resistência e da insubordinação a uma figura política positiva. Para eles, o *não* ultrapassa esse tipo de estrutura; a estratégia de formar uma síntese organizativa é algo que conscientemente rechaçam; creem que essa redução é já a mutilação do movimento emancipatório: há, pois, uma história revolucionária que se precisa superar.

Referências bibliográficas

- Adorno, Theodor W. (1986) – *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- _____ (2009) – Dialética negativa. Rio de Janeiro, Zahar.
- Bakhtin, Mikhail (2003) – *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamín, Walter (2005) – *Libro de los pasajes*. Madrid: Ediciones Akal.
- _____ (1982) – *Para una crítica de la violencia*. México: Premiá Editora.
- Bensaïd, Daniel (2003) – *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Block, Ernst (2004) – *El principio esperanza*, vol. 1. Madrid: Editorial Trotta.
- Eagleton, Terry (1998) – *Walter Benjamín, o hacia una crítica revolucionaria*. Madrid. Ediciones Cátedra.
- Holloway, John (2007) – ¿Por qué Adorno? In: J. Holloway, F. Matamoros e S. Tischler (org.) *Negatividad y revolución: Theodor W. Adorno y la política*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta e Universidad Autónoma de Puebla (México), p. 11-16.
- _____ (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta e Universidad Autónoma de Puebla (México).
- Hardt, Michael e Negri, Antonio (2004) – *Multitud. Guerra y Democracia en la era del imperio*. Barcelona: Editorial Debate.
- Jay, Martin (1988) – *Adorno*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (1984) – Marxism & Totality. The adventure of a concept From Lukács to Habermas. Berkeley (Estados Unidos), University of California Press.
- Lenin, Vladimir Illich (1981) – ¿Qué hacer? Moscou: Editorial Progreso.
- Lukács, Georg (2000) – A defense of History and Class Consciousness. Tailism and dialectic. Londres e New York: Verso.
- _____ (1969) – Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. México: Editorial Grijalbo.
- Tischler, Sergio (2006) – Valor de uso y política. Notas teóricas sobre la *Otra Campaña Zapatista*, revista *Bajo el Volcán* (México), núm. 10, Posgrado de Sociología. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Virno, Paolo (2003) – Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de la vida contemporánea. Madrid, Editorial Traficantes del Sueños.
- Zizek, Slavoj (2000) – Afterword to Lukács, Georg – *A defense of History and Class consciousness*. Tailism and the Dialectic. Londres e New York: Verso.