UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GABRIEL PETRECHEN KUGNHARSKI

A categoria da totalidade na dialética negativa de Theodor W. Adorno

SÃO PAULO

2018

GABRIEL PETRECHEN KUGNHARSKI

A categoria da totalidade na dialética negativa de Theodor W. Adorno

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Teoria das Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa.

SÃO PAULO

2018

Para meus pais, Célia e Luiz

Agradecimentos

Ao meu orientador Luiz Sérgio Repa, cujo interesse obstinado pelo estudo, ensino e discussão dos textos e temas filosóficos me inspiram a continuar por esses caminhos muitas vezes árduos. Também pelo apoio e paciência ao longo desses anos de orientação, desde a minha graduação na UFPR.

Aos meus pais, Célia e Luiz, e ao meu irmão André, pelo apoio e compreensão incondicionais. A todos os familiares que, apesar das distâncias, não deixaram de se fazer presentes.

Ao professor Ricardo Terra e ao pesquisador Adriano Januário, pelas inestimáveis contribuições dadas na ocasião da banca de qualificação. Ao Adriano, novamente, por todo auxílio nos preparativos para o meu estágio de pesquisa em Berlim. Aos professores Eduardo Soares Neves Silva, Rúrion Melo e Lucianne Gatti pela disposição com que aceitaram o convite para a banca de defesa dessa dissertação.

Àqueles que sempre estiveram por perto. À Aline Di Giuseppe, Lucas Maldonado e Nicole Martinazzo, pelo companheirismo, paciência e apoio ilimitados. À Hannah Vialich e Julia Romão, por mais de uma década de amizade e pela preocupação constante. Aos meus amigos Benjamim Brum Neto, Douglas Messias, Icaro Sandre, Lindsay Assis, Lucas Axt, Luiza Amaral, Marcus Ribinski, Mário Martins, Paulo César Teles e Renato Aleikseivz, pela presença nos momentos essenciais.

Aos colegas e amigos dos grupos de estudo coordenados pelo professor Luiz Repa na USP e no CEBRAP, sobretudo ao Daniel Valente, Mariana Fidelis, Renata Guerra e Simone Fernandes pelos cafés, pelas conversas, e também pelas críticas e sugestões a esse trabalho ao longo desses anos de pesquisa.

À Mariê Pedroso, pela cordialidade e pela assistência nos momentos críticos. Também a todos os funcionários da secretaria do departamento de Filosofia da USP e do CEBRAP.

À professora Rahel Jaeggi, por me receber em seu grupo de pesquisa na Humboldt Universität, em Berlim, ocasião na qual foi realizada uma parte importante dessa pesquisa.

À CAPES e à FAPESP, pelas bolsas concedidas.

Resumo

Esta pesquisa tem por objetivo investigar a categoria da totalidade presente na fase tardia do pensamento de Theodor W. Adorno, sobretudo na *Dialética Negativa*, e sua relação com o diagnóstico de tempo proposto pelo filósofo na década de 1960. Apesar de sua crítica enfática à categoria da totalidade, Adorno não deixa de utilizá-la em âmbitos variados de suas análises, como por exemplo, no diagnóstico do capitalismo tardio mediante o conceito de *mundo administrado*. Se, no entanto, a totalidade deve ser exposta apenas em sua negatividade, ou se ela conserva dentro dela, de algum modo, um horizonte normativo, é uma questão que não encontra consenso na literatura secundária, e que buscaremos desdobrar nessa pesquisa. Com isso, pretendemos alcançar uma melhor compreensão acerca do próprio projeto adorniano de uma dialética negativa e de sua relação com o diagnóstico de tempo proposto pelo filósofo na década de 1960.

Palavras-Chave: Teoria Crítica; Dialética Negativa; totalidade; identidade; capitalismo tardio

Abstract

This research aims to investigate the category of totality in the late Theodor W. Adorno, specially in *Negative Dialectic*, and its relation with the time diagnosis of the 1960s. Despite his emphatic criticism of the category of totality, Adorno still uses it in several fields of his analysis, such as the diagnosis of late capitalism through the concept of *administered world*. If, however, the totality must be exposed only in its negativity, or if it still keeps in itself, in a certain way, a normative horizon, is a question that does not reach consensus in the secondary literature, and which will be developed in our research. Therewith, we intend to achieve a better understanding of Adorno's own project of a negative dialectic and of its relation with the time diagnosis proposed by the philosopher in the 1960s.

Keywords: Critical Theory; Negative Dialectics; totality; identity; late capitalism

Lista de abreviaturas

AP: “Aktualität der Philosophie” (1931).

CCS: “Crítica cultural e sociedade” (1951). Flávio R. Kothe.

CTSI: “Capitalismo tardio ou sociedade industrial” (1968). Tradução de Flávio R. Kothe.

DE: *Dialética do esclarecimento* (1944). Tradução de Guido A. de Almeida.

DN: *Dialética negativa* (1966). Tradução de Marco A. Casanova.

EidD: *Einführung in die Dialektik* (1958).

ICPSA: “Introdução à ‘Controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã’” (1969). Tradução de Wolfgang L. Maar.

IS: *Introdução à sociologia* (1968). Tradução de Wolfgang L. Maar.

KCPR: *Kant’s Critique of pure reason* (1959). Tradução de Rodney Livingstone.

MM: *Minima Moralia* (1951). Tradução de Gabriel Cohn.

P: “Progresso” (1962). Tradução de Maria H. Ruschel.

SO: “Sobre sujeito e objeto” (1969). Tradução de Maria H. Ruschel.

SP: “Sobre a relação entre sociologia e psicologia” (1955/1966). Tradução de Verlaine Freitas.

TEH: *Três Estudos sobre Hegel* (1963). Tradução de Ulisses R. Vaccari.

TF II: *Terminología filosófica II* (1962/1963). Versão espanhola de Ricardo S. O. de Urbina.

VüND: *Vorlesung über Negative Dialektik* (1965/1966).

Sumário

Introdução	7
Capítulo I - Acepções do conceito de totalidade em Adorno.....	12
Capítulo II - Dialética e totalidade.....	18
I. Dialética e crítica do idealismo.....	20
II. Modelos.....	45
III. Princípio de identidade e dominação social.....	48
Capítulo III - “O todo antagônico”	54
I. Hegel e o presságio da socialização total.....	55
II. Do “capitalismo de Estado” ao “mundo administrado”	63
III. O papel hermenêutico da categoria da totalidade.....	82
Capítulo IV - Totalidade e reconciliação.....	100
Considerações finais.....	108
Bibliografia.....	111

Introdução

“Quem escolhe atualmente o trabalho filosófico como profissão, deve, de início, abandonar a ilusão que animava anteriormente os projetos filosóficos: a de que seria possível, através da força do pensamento, apreender [*ergreifen*] a totalidade do real”.¹ O motivo fortemente anti-idealista contido nessa advertência poderia nos fazer encaixá-la, sem maiores problemas, ao lado de tantas outras de teor semelhante presentes na *Dialética Negativa*, de 1966, obra na qual Theodor W. Adorno teria tomado para si a tarefa de “romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva” (DN: 8). No entanto, essas são as palavras com as quais o filósofo inicia seu discurso inaugural como assistente de filosofia no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt em 1931, discurso este intitulado *Atualidade da Filosofia*. Muitos dos temas tratados por Adorno nessa comunicação, sobretudo a questão da crise do idealismo e a consequente necessidade de recorrer a uma nova lógica que se opusesse aos desenvolvimentos das principais correntes da filosofia contemporânea (tais como positivismo, fenomenologia e a ontologia heideggeriana), estarão presentes até os seus últimos escritos da década de 1960.

Essa aproximação entre a aula inaugural de Adorno e a *Dialética Negativa*, com as mais de três décadas que separam os dois textos, tem a sua razão de ser. Embora o cerne da obra de 1966, mais precisamente sua introdução e seus dois primeiros capítulos, tenham surgido a partir das preleções ministradas por Adorno em 1961 no *Collège de France* em Paris, os esboços do capítulo “Liberdade” datam de 1937 e os temas do capítulo “Espírito do mundo e história natural” provêm de uma comunicação feita pelo filósofo no núcleo frankfurtiano da Sociedade Kant em 1932. Em nota à edição alemã da *Dialética Negativa*, Adorno afirma ainda que a ideia de uma “lógica da desagregação” [*Logik des Zerfalls*], conceito-chave para a compreensão do “método” da dialética negativa, seria “a mais antiga de suas concepções filosóficas, nascida ainda nos anos como estudante universitário” (DN: 339). Em consonância com isso, Susan Buck-Morss (1977, p.64) afirma que as origens da *Dialética Negativa* deveriam ser buscadas

¹ AP: 325.

décadas antes, já nos primeiros trabalhos de Walter Benjamin e no diálogo intelectual entre Benjamin e Adorno desde o final da década de 1920 e início da década de 1930.

É preciso deixar claro que essa aproximação entre a temática da *Dialética Negativa* e a dos textos da década de 1920 e 1930 (poderíamos mencionar também as “Teses sobre a linguagem do filósofo” e “A ideia de uma história natural”, ambos de 1932) não pretende sugerir uma continuidade sem falhas entre o pensamento de juventude e da maturidade de Adorno, mas tão somente apontar para a centralidade dessas questões que perpassam toda sua trajetória intelectual, sobretudo a da “crise do idealismo” compreendida como “equivalente à crise da pretensão filosófica de totalidade” (AP: 325.), cujos desdobramentos no pensamento adorniano tardio constituem o tema principal de nosso trabalho de pesquisa.

Em seus textos da década de 1950 e 1960, como veremos adiante, Adorno desenvolve uma crítica do idealismo e da categoria da totalidade frequentemente através de uma crítica da dialética, tendo Hegel como principal interlocutor. É ao filósofo idealista que Adorno também recorrerá para elaborar seu próprio conceito de dialética. Nos textos de juventude, no entanto, quase não apareciam menções a Hegel. Em sua aula inaugural de 1931, Adorno afirmara que só *dialeticamente* lhe parecia possível a interpretação filosófica. Ao lado das parcas considerações a respeito da dialética que aparecem ao longo do texto, não se encontra o nome de Hegel, mas sim de Marx. Devido em parte à influência de Walter Benjamin e de Siegfried Krakauer, que não tinham proximidade com a filosofia hegeliana, os primeiros esboços da teoria “materialista dialética” adorniana traziam referências a Kant e Marx. Com Benjamin e Krakauer, Adorno teria também aprendido a suspeitar das pretensões de totalidade do marxismo hegeliano (cf. JAY, 1984, p.245). Adorno provavelmente só teria tido contato com a filosofia hegeliana através de Horkheimer, e não teria estudado Hegel com profundidade até a década de 1930 (cf. BUCK-MORSS, 1977, p.215).

Nas palavras de Martin Jay (1984, p.247), ao ler *A origem do drama barroco alemão* de Benjamin, em 1925, Adorno teria “claramente sentido que o método benjaminiano era compatível com o tipo de materialismo que ele estava começando a desenvolver, em uma direção que poderia ser vista como essencialmente anti-lukácsiana”.² As críticas de Adorno ao conceito de totalidade, tal como expressas em

² Para Marcos Nobre (1998, p.60), a fase “benjaminiana” do pensamento de Adorno teria durado de 1927 a 1935. Após esse período, haveria um processo através do qual Adorno demarcaria, pouco a pouco, sua própria posição, não rompendo inteiramente com Benjamin, mas rejeitando alguns aspectos centrais de

sua aula inaugural de 1931, teria como um de seus alvos principais as premissas hegeliano-marxistas desenvolvidas por Georg Lukács em *História e consciência de classe*, de 1923. Por um lado, Adorno foi fortemente influenciado pelo método lukácsiano, e o modo com que conceitos como “fetichismo” e “reificação” são empregados em seu estudo sobre Kierkegaard, de 1933, confirma essa influência. Na aula inaugural de 1931 já aparecia uma referência explícita ao modo pelo qual Lukács decifra o problema kantiano da coisa em si a partir de uma análise da estrutura da mercadoria. Por outro lado, Adorno rejeita a ontologia do processo histórico e a concepção do proletariado como sujeito-objeto desse processo. (cf. BUCK-MORSS, 1977, p.28). Afastando-se dessas premissas lukácsianas, Adorno afirma em carta a Krakauer, também em 1931, que estava em busca de “um novo arranjo do materialismo” que prescindisse da categoria da totalidade (cf. NOBRE, 1998, p.61).

No contexto da década de 1930, a “lógica da desagregação”, que deveria ser desenvolvida para o procedimento de liquidação do idealismo e para a formulação de um novo materialismo não era ainda compreendida como “dialética negativa”, muito embora alguns elementos fundamentais dessa última já estivessem ali presentes (cf. BUCK-MORSS, 1977, pp.24-25). Adorno só utilizaria pela primeira vez a expressão “dialética negativa” em seus seminários sobre Hegel na década de 1950. Em 1963 ele lançaria um conjunto de estudos preliminares para a formulação de um “conceito modificado de dialética”, intitulado *Três Estudos sobre Hegel*. Em 1966, apareceria finalmente a *Dialética Negativa*, obra na qual Adorno pretende “colocar as cartas na mesa” no que diz respeito à metodologia de seus trabalhos materiais. Mais de trinta anos depois de sua primeira formulação, a expressão “lógica da desagregação” é ainda empregada por Adorno para caracterizar o “método” da dialética negativa exposto nos textos da década de 1960, sobretudo na obra homônima.³

Cabe ressaltar, assim, que Hegel passa a ocupar um lugar privilegiado nas reflexões de Adorno a partir da década de 1940. Talvez nenhum outro teórico crítico tenha se ocupado tão duramente com uma crítica da dialética (que engloba não apenas Hegel, mas também Marx) quanto Adorno (cf. REPA, 2011, p.273), crítica essa que,

seu pensamento. A questão sobre as rupturas e continuidades entre o pensamento de Benjamin e de Adorno não está no escopo de nossa pesquisa. Para mais considerações a esse respeito, ver Nobre (1998) e Buck-Morss (1977).

³ A lógica que orienta a dialética negativa, diz Adorno, “é uma lógica da desagregação: da desagregação da figura construída e objetivada dos conceitos que o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo.” (DN: 127).

como veremos, fornece elementos importantes para a compreensão da concepção adorniana de dialética e de seu diagnóstico de tempo nas décadas de 1950 e 1960.

Em dedicatória a Horkheimer presente em *Minima Moralia* (1951), Adorno afirma que o método ali desenvolvido busca ensinamento em Hegel, mas que não obstante mantém-se crítico em relação ao tratamento dado pelo filósofo idealista à categoria do indivíduo, na medida em que “a concepção de uma totalidade harmônica na travessia dos seus antagonismos” teria levado Hegel a “atribuir dignidade inferior à individuação na construção do todo” (MM: 11). Assim, o apoio que o método em *Minima Moralia* afirma encontrar em Hegel é simultâneo a um afastamento progressivo em relação a algumas concepções centrais da dialética hegeliana, como a categoria da totalidade. Em outro momento nessa mesma obra Adorno proclamará a conhecida sentença segundo a qual “o todo é o não verdadeiro”, invertendo o dito hegeliano presente na *Fenomenologia do espírito*.

Se o todo não é o verdadeiro, como o queria Hegel, esta categoria ainda parece guardar um conteúdo de verdade que as análises adornianas buscam simultaneamente extrair e criticar. Como pretendemos mostrar ao longo dessa pesquisa, Adorno desloca a categoria da totalidade de sua posição ocupada na dialética hegeliana, mas não a suprime. Ao contrário, ele concede a ela um papel importante em diversos âmbitos de suas reflexões. Por mais que na maioria das vezes essa categoria apareça em contextos essencialmente críticos, como uma “má totalidade”, e assim completamente invertida em relação ao lugar que ocupa na dialética hegeliana, é difícil negar que ela mantém ainda seu potencial crítico intacto (cf. REPA, 2011, p.274). O próprio diagnóstico em torno da concepção de *Mundo administrado* [*Verwaltete Welt*] seria uma das expressões totalizantes que o filósofo frankfurtiano frequentemente emprega em seus textos.

Nas palavras de Marc Sommer⁴, o conceito de totalidade não é apenas um dos principais conceitos da DN, mas também um dos mais problemáticos. Outros autores, como Fredric Jameson⁵ e Herbert Schnädelbach⁶, também ressaltam a centralidade desse conceito no pensamento de Adorno. Embora grande parte da literatura reconheça que a totalidade possui um papel significativo em várias esferas do pensamento do filósofo frankfurtiano, não há consenso sobre o papel que ele desempenha na dialética

⁴ SOMMER, Marc. *Das Konzept einer negativen Dialektik*, 2016. Mohr Siebeck, 2016, p.64.

⁵ JAMESON, Fredric. *Marxismo Tardio: Adorno ou a persistência da dialética*. São Paulo: Boitempo, 1997, p.46.

⁶ SCHNÄDELBACH, Herbert. “Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno” In: von FRIEDEBURG, Ludwig; HABERMAS, Jürgen (orgs.), *Adorno Konferenz 1983*, p.89.

negativa, e nem sobre, por exemplo, a possibilidade de uma dimensão normativa desse conceito. Um dos objetos de disputa dessas leituras é a própria posição da dialética negativa em relação à dialética hegeliana. Por um lado, Adorno toma para si conceitos da dialética hegeliana tais como – além de *totalidade* – também *mediação*, *síntese*, *espírito*, *imanência*, *negação determinada*, entre outros. Por outro lado, esses conceitos são tomados à luz da recepção adorniana de Nietzsche e Marx (cf. ROSE, 1978, p.55), e são, portanto, deslocados de sua concepção original e acrescidos de novas colorações. Mesmo um comentador como Jay Bernstein (2006, p.20), que busca enfatizar os elementos hegelianos contidos nas análises de Adorno, afirma que sua filosofia seria “a articulação do que é ser hegeliano depois de Hegel, depois de Marx, depois de Nietzsche e acima de tudo depois de dois séculos de história brutal em que o momento de realização da filosofia, a esperança dos hegelianos de esquerda tal como Marx, foi perdido”. Ainda assim, não é infrutífera a questão sobre se a categoria da totalidade, diante da qual Adorno se posiciona de maneira tão crítica, não retornaria subterraneamente como sustentáculo de suas análises no âmbito da crítica social, e mesmo de sua concepção própria de dialética.

Pretende-se, portanto, desdobrar os principais aspectos desse debate, e com isso jogar luz sobre o devido lugar que a totalidade ocupa na dialética negativa. Trata-se de examinar se a totalidade seria um conceito essencialmente crítico, a ser usado unicamente para expor e denunciar o “mundo falso”, fruto do advento do capitalismo administrado, ou se, para além disso, ela ofereceria suporte para uma concepção de reconciliação.

Para tanto, o capítulo I começa por uma exposição das diferentes acepções do conceito de totalidade em Adorno. Como o filósofo utiliza tal conceito em diferentes esferas de seu pensamento, julgamos ser necessário dividir essa análise em ao menos duas partes: uma sobre a concepção “lógica”, e outra sobre a concepção “social” de totalidade, embora, como veremos, existam mais divisões possíveis. O capítulo II é dedicado justamente a um exame da primeira concepção, ao passo que o capítulo III pretende tratar da segunda. Como veremos, esses dois âmbitos não são rigidamente contrapostos por Adorno, mas se interpenetram constantemente. O capítulo IV, por sua vez, analisa a relação entre a categoria da totalidade e a concepção adorniana de reconciliação [*Versöhnung*].

Capítulo I

Acepções do conceito de totalidade em Adorno

Martin Jay é autor de uma das primeiras análises acerca do conceito de totalidade em Adorno, apresentada primeiramente em um texto de 1977, intitulado “The concept of totality in Lukács and Adorno”, e depois em 1984, em seu livro *Marxism and Totality*. No primeiro, Jay enumera cinco diferentes acepções para o conceito de totalidade em Lukács e Adorno, pontuando o sentido de cada uma delas em cada um dos autores e estabelecendo, a partir da análise desse conceito, uma comparação entre eles. Uma das justificativas para tanto seria o fato de que Adorno representaria o “antípoda mais radical” à Lukács entre os autores da primeira geração da chamada “Escola de Frankfurt”, e a *Dialética Negativa* constituiria um “ataque sério e talvez fatal” às hipóteses de juventude do filósofo húngaro (cf. JAY, 1977, p.147).

Em *História e Consciência de Classe* (1923), Lukács não se cansa de enfatizar a centralidade da categoria da totalidade para a compreensão da realidade. Adorno, porém, como afirmamos anteriormente, já declarava em sua aula inaugural de 1931, mais de três décadas antes da publicação da *Dialética Negativa*, que o motivo da totalidade parecia irremediavelmente perdido para a filosofia. De acordo com Jay, há uma alteração crucial no conceito de totalidade em Adorno no que diz respeito à relação com Lukács, em todas as mais diferentes acepções desse conceito. Tanto na figura da totalidade no conhecimento, a “verdade como sujeito” – formulação do prefácio da *Fenomenologia do espírito* de Hegel que Lukács toma como fundamental e da qual Adorno busca um afastamento – quanto na concepção da história como totalidade (em que os antagonismos são entendidos como componentes *necessários* do desenvolvimento do processo histórico), e também na visão do proletariado ou do partido como sujeito-objeto desse processo. Todas essas posições são completamente alheias àquelas defendidas por Adorno na *Dialética Negativa*.

Cabe olhar mais de perto de que modo as posições de Adorno e Lukács são confrontadas a partir dos cinco diferentes usos da categoria da totalidade formulados por Martin Jay (1977, p.159): totalidade longitudinal, totalidade expressiva (também chamada “centrada” e “reflexiva”), totalidade latitudinal, totalidade descentrada e

totalidade normativa.

A “totalidade longitudinal” diz respeito à crença de que a história universal é ela mesma uma totalidade. Lukács, como vimos, teria adotado esse ponto de vista, pois considerava o conflito e os antagonismos como componentes necessários do processo de desenvolvimento histórico. Adorno, por sua vez, era cético quanto a essa visão da história, que carregaria o perigo da racionalização do sofrimento. Uma das passagens exemplares a esse respeito é a seguinte: “Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira à bomba atômica” (DN: 266).⁷

A “totalidade expressiva”, por sua vez, diria respeito à concepção de um sujeito que cria o mundo social através de sua vontade e ação. Em outras palavras, ela remete a uma identidade entre sujeito e objeto. Essa concepção, tomada fundamentalmente de Fichte, é essencial para Lukács, e talvez o principal objeto de crítica de Adorno na *Dialética Negativa*, como buscaremos mostrar no capítulo II através de uma análise da crítica do idealismo tal como ela aparece na obra de 1966.

A “totalidade latitudinal” designaria a constelação específica de estruturas e tendências sociais em efeito durante um período da história ou em alguma cultura (cf. JAY, 1977, p.159). No caso exclusivo de Adorno, seria a categoria mais utilizada em seus textos, e assumiria a forma do chamado “mundo administrado” [*Verwaltete Welt*]. Como buscaremos mostrar no capítulo III dessa dissertação, a caracterização da sociedade é sempre realizada por Adorno através do recurso a esse tipo de totalidade, e seu diagnóstico de tempo na década de 1960 gira em torno dessa categoria.

Ao comentar sobre aquilo que chama de “totalidade descentrada”, Jay afirma que, tanto quanto Lukács após *História e Consciência de Classe*, Adorno também acreditava que a totalidade não poderia ser “confiada” meramente à consciência de classe do proletariado. Em oposição a Lukács, porém, Adorno se recusou a apostar em uma organização do proletariado ou em um partido que pudesse conduzir a revolução. Adorno possuía uma total descrença acerca de tal sujeito⁸, e não vislumbrava qualquer

⁷ Muito embora Adorno não rejeite completamente a categoria da totalidade para pensar a história, como fica evidente no segundo modelo da *Dialética Negativa* “Espírito do mundo e história natural”. Abordaremos esse ponto mais adiante em nosso trabalho.

⁸ A seguinte passagem da *Dialética Negativa* é exemplar: “No Leste, o curto-circuito teórico na concepção do indivíduo serviu de pretexto para a opressão coletiva. Em razão do número de seus membros, o Partido deveria ser a priori superior a todo indivíduo em poder de conhecimento; e isso mesmo o Partido sendo cego ou estando aterrorizado. No entanto, o indivíduo isolado que não é levado em conta pela ordem pode perceber de tempos em tempos a objetividade de maneira menos turva do que um coletivo que não é, de mais a mais, senão a ideologia de seus comitês. A frase de Brecht de que o

via para a práxis política, de modo que insistiu na própria teoria como sendo uma forma de práxis.

A “totalidade normativa”, por sua vez, estabelece um alvo desejado para o qual a humanidade deveria se encaminhar. No caso de Lukács, a totalidade corresponderia a um estado no qual todas as contradições sociais seriam reconciliadas. Para Jay (1977, p.163), apesar de seu claro pessimismo, Adorno não teria abandonado completamente “a ideia de uma totalidade integrada e reconciliada no futuro”, sendo possível, portanto, notar resíduos de uma insistência utópica na possibilidade de mudança radical em alguns de seus textos. Mesmo assim, ele afirma que a crença de Adorno na possibilidade de uma totalidade normativa é a mais tênue dentre todos os marxistas ocidentais (cf. JAY, 1984, p.242). Para o comentador, a ideia de uma totalidade reconciliada estaria presente em seu pensamento de modo crítico, e não afirmativo.⁹ Discordando desse ponto específico da argumentação de Jay, mostraremos no decorrer desse trabalho que algumas passagens nos textos de Adorno são suficientes para colocar em dúvida a possibilidade de se pensar a reconciliação a partir da categoria da totalidade.

Martin Jay não é o único a apontar para a polissemia no conceito de totalidade de Adorno. Segundo Sommer, uma investigação sobre o lugar da totalidade na dialética negativa exige uma diferenciação desse conceito, pois ele é utilizado por Adorno em diferentes esferas. Para o autor, é necessário distinguir, no mínimo, entre uma “totalidade lógica” e uma “totalidade social”: “a totalidade lógica é a totalidade das determinações conceituais ou das mediações singulares através do conceito”, enquanto que a “totalidade social” seria o contexto funcional da sociedade, através do qual todo fato social é mediado (cf. SOMMER, 2016, p.70).

O esforço de Adorno em pensar os conceitos em sua dimensão “lógica” e também “social”, para usar a distinção de Sommer, não vale apenas para o conceito de totalidade, mas para todos os conceitos centrais da dialética. Em uma de suas preleções ministradas entre 1965 e 1966, e posteriormente publicadas no volume *Vorlesung über*

Partido possui mil olhos, enquanto o indivíduo só possui dois, é falsa como toda sabedoria de botequim [*Binsenweisheit*]” (DN: 47). Sobre a ausência de sujeito revolucionário em Adorno, ver também Buck-Morss (1977, cap.2), TÜRCKE (2004, p.46) e NOBRE (1988, cap.3).

⁹ Rodrigo Duarte (1993, p.159) retoma essa classificação feita por Martin Jay e afirma que há outra forma de totalidade em Adorno que Jay se esqueceu de teorizar: a obra de arte enquanto totalidade estética, à qual Adorno se refere em trechos como: “A totalidade estética é a antítese do todo invérdeiro” (ADORNO, apud DUARTE, 1993, p.159). Entretanto a *Teoria Estética* não se encontra no escopo de nosso trabalho, por isso não é um ponto a ser investigado.

Negative Dialektik, Adorno explicita esse esforço através de outro conceito intimamente conectado com o de totalidade, a saber, o de *contradição*. Essa explicação aparece logo no primeiro seminário, intitulado justamente “o conceito de contradição”.

Nesta preleção, Adorno (VüND: 17) indica que este conceito possui um significado duplo. Por um lado, a contradição está presente no conceito: não apenas *entre conceitos*, mas *no conceito mesmo*, entre o que ele demanda da coisa e a coisa mesma. Isso quer dizer que o conceito entra em contradição com a coisa à qual ele se refere, o que Adorno chamará de “discrepância”. O tratamento da natureza contraditória do conceito diz respeito, nas palavras de Adorno, ao “aspecto subjetivo” da dialética.

Se, por um lado, a análise deve se encarregar da estrutura do conceito e também da relação do conceito com a coisa, essa segunda tarefa não pode ser executada sem que se examine antes a esfera do objeto, da “realidade objetiva” (VüND: 20). A esfera do objeto será referida nesse texto pela expressão “sociedade antagônica”. A caracterização fundamental dessa sociedade, que Adorno desdobrará de diferentes ângulos em seus textos do período da década de 1960, é a de uma sociedade que não se constitui meramente *repleta* ou *a despeito*, mas *em virtude* de seus antagonismos, o que o filósofo expressa com o paradoxo “hoje a sociedade sobrevive pelos meios que a destroem” (VüND: 9).¹⁰

Nesse mesmo seminário, Adorno define para si a tarefa de mostrar que os fatores que definem a realidade como antagônica são os mesmos que forçam o conceito em direção às suas contradições intrínsecas, isto é, que o mesmo princípio que rege o conceito também está na base da “sociedade antagônica”: o princípio de dominação da natureza, que é levado a cabo por um tipo de pensamento identitário que submete toda alteridade aos seus próprios critérios. Nos termos de uma formulação da *Dialética Negativa*, “conceito e realidade possuem a mesma essência contraditória. Aquilo que dilacera a sociedade de maneira antagônica, o princípio da dominação, é o mesmo que, espiritualizado, atualiza a diferença entre o conceito e aquilo que lhe é submetido” (DN: 48). Esse é um dos eixos centrais da filosofia de Adorno. Ao sustentar que há uma simbiose histórica¹¹ entre a estrutura social e a estrutura do pensamento, Adorno

¹⁰ Na *Dialética Negativa*, Adorno repetirá o mesmo motivo com as seguintes palavras: “A sociedade não se mantém viva apesar de seu antagonismo, mas graças a ele; os interesses ligados ao lucro, e, com isso, a relação de classes, são objetivamente o motor do processo de produção do qual depende a vida de todos, e seu primado tem o seu ponto de fuga na morte de todos” (DN: 266).

¹¹ Tomamos a expressão “simbiose histórica” de uma formulação de Marcos Nobre (1998, p.162): “Para Adorno, a simbiose histórica de estrutura de pensamento e realidade social capitalista paralisa a ação e fixa o mundo na sua figura atual de injustiça”.

observa na esfera conceitual os elementos que contribuem para o bloqueio da emancipação. A tarefa da filosofia consiste em, refletindo sobre si mesma, ser capaz de liberar os motivos teóricos corretos para a compreensão desses elementos.

Para tanto, o filósofo frankfurtiano defende que, se por um lado a compulsão à identidade é inevitável, ainda assim o pensamento é capaz de visualizar os limites dessa compulsão, e assim, refletindo sobre os elementos que não podem ser totalmente subsumidos – o que Adorno designará como *não idêntico* – essa identidade pode ser quebrada. Com isso, a tarefa da filosofia será definida na *Dialética Negativa* como o esforço de “ir além do conceito por meio do conceito” (DN: 22).

Se o mesmo princípio que bloqueia a emancipação está inevitavelmente imbricado em cada ato de pensamento, então uma crítica social nos moldes de uma dialética negativa não pode se restringir a criticar o modelo de troca vigente na esfera econômica sob o capitalismo tardio. Ao contrário, a crítica deve se dar em um nível muito mais fundamental: na medida em que todo trabalho conceitual torna-se reificado ao se destacar do objeto que deve ser por ele apreendido na chave de uma dominação espiritualizada da natureza, a crítica social só pode ser levada a cabo, na concepção de Adorno, como crítica da racionalidade.

Essa breve exposição sobre as diferentes acepções dos conceitos fundamentais da dialética negativa, sobretudo o de totalidade, tem o intuito de justificar a divisão que propomos para esse trabalho. Embora pareça abranger uma área maior do pensamento de Adorno, a divisão proposta por Martin Jay nos parece por demais extrínseca aos termos do próprio Adorno. Além disso, qualquer diferenciação, por mais que possa facilitar a exposição dos argumentos, não pode perder de vista que Adorno não pensa essas esferas separadamente, e inclusive a questão acerca do elo entre a dimensão social e a dimensão lógica (ou entre a *Realdialektik* e a *Begriffsdialektik*, ou entre *ontologia* e *metodologia*, como aponta Sommer) parece ser uma das mais desafiadoras da dialética negativa, e que até hoje quase não foi trabalhada. A dificuldade seria aumentada pelo fato de que o próprio Adorno nunca enfrentou a questão explicitamente, e as poucas passagens que tratam da relação entre as duas esferas são notoriamente vagas (cf. SOMMER, 2016, p.71). Uma maneira de afastar essa dificuldade é tomar o caminho de Schnädelbach¹², e pensar a dialética negativa apenas “como lógica de um discurso

¹² SCHNÄDELBACH, Herbert. “Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno” In: von FRIEDEBURG, Ludwig; HABERMAS, Jürgen (orgs.), *Adorno Konferenz 1983*.

filosófico crítico” e abandonar a dimensão da “ontologia do estado falso”, o que, segundo Sommer, apenas dissolve – mas não resolve – o problema proposto¹³.

O intuito desse trabalho é examinar a questão da totalidade tal como desenvolvida nas duas dimensões principais, acompanhando a exposição do texto de Adorno, que se move nessas duas direções, mesmo que nem sempre elas possam ser (ou devam ser) facilmente distinguíveis. Acompanharemos, portanto, a distinção feita por Sommer, de uma totalidade “lógica” e uma totalidade “social”, acrescentando ao final a questão proposta por Jay acerca da possibilidade de uma totalidade normativa¹⁴. Com isso, julgamos ser possível tratar das principais acepções deste conceito sem recorrer a uma diferenciação exaustiva que não se encontra nos textos de Adorno.

Desse modo, no capítulo II partiremos para uma análise da concepção lógica de totalidade tal como tratada por Adorno, sobretudo no segundo capítulo da *Dialética Negativa*, intitulado “Dialética negativa: conceito e categorias”. Para tanto, cabe reconstruir alguns dos principais conceitos da dialética negativa e sua relação com a dialética hegeliana. No capítulo III, seguiremos para um exame do objeto, da “realidade objetiva”, tal como denominado por Adorno na preleção citada anteriormente, buscando explicitar os usos da categoria da totalidade para caracterização da “sociedade antagônica”, dominada por uma racionalidade ancorada no princípio da troca, tal como mostrado em diferentes textos da década de 1960 através, por exemplo, da concepção de “mundo administrado” [*Verwaltete Welt*]. A partir dos elementos obtidos nessas análises, mostraremos no como a noção de dialética defendida por Adorno não abdica completamente de um conceito de totalidade, ainda que tal conceito se afaste bastante de sua versão idealista na dialética hegeliana. Por fim, no capítulo IV examinaremos a relação entre o pensamento da totalidade e a concepção adorniana de reconciliação [*Versöhnung*].

¹³ Marcos Nobre também já havia se posicionado contra a estratégia de Schnädelbach em seu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: A ontologia do estado falso* (1998), no qual se propõe a pensar a especificidade da obra tardia de Adorno em relação à *Dialética do esclarecimento* (1947), mas sem abrir mão do tema da “ontologia do estado falso” (cf. Nobre, 1998, p.17).

¹⁴ A pergunta pela possibilidade de uma totalidade normativa em Adorno também foi levantada por Repa em seu artigo “Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana” (2011), no qual é defendida a tese de que Adorno parece abandonar uma concepção normativa de totalidade, dado que o estado de totalidade, tomando como referência a dialética hegeliana, diria respeito à reconciliação dos antagonismos no espírito absoluto, concepção bastante criticada por Adorno na *Dialética Negativa*. No entanto, haveria ainda o emprego, por parte do filósofo, de um conceito “explicativo” de totalidade no diagnóstico do “mundo administrado” (semelhante ao uso “latitudinal” da totalidade definido por Martin Jay). Cabe dizer que as questões desenvolvidas em nosso trabalho partem, em grande medida, da formulação do problema nesse artigo.

Capítulo II

Dialética e totalidade

O exercício de comparação entre os modelos de dialética de Hegel e Adorno com fins de demarcação da influência hegeliana no pensamento adorniano não é propriamente novo, e constitui uma das vias de interpretação do filósofo frankfurtiano. Trabalhos como os de Gillian Rose, Jay Bernstein, Mauro Bozzetti e Robert Pippin seguem essa orientação¹⁵. Longe de coincidirem, as conclusões obtidas por esses e outros autores apontam desde uma similaridade entre os projetos dos dois filósofos, malgrado o abismo de um século de história que os separa, até diferenças estruturais entre as dialéticas hegeliana e negativa, diferenças essas que levantariam dúvidas inclusive sobre a pertinência do título de “dialética” ao projeto levado a cabo por Adorno a partir da década de 1950 e na década de 1960.

Essa última postura pode ser encontrada em Pippin (2005, p.116), para o qual “a ‘dialética negativa’ simplesmente não é dialética, mas uma filosofia da finitude. (...) O ‘não idêntico’ desempenha um papel retórico estranhamente semelhante à identificação kantiana da *Ding an sich* contra os idealistas posteriores.”¹⁶ A primeira postura mencionada, por sua vez, pode ser encontrada em Bozzetti (1996, p.240), que após apresentar e comparar ponto a ponto os conceitos da *Ciência da Lógica* e da *Dialética Negativa*, chega às seguintes conclusões:

O problema da comparação entre Hegel e Adorno não é estrutural, como minha análise buscou demonstrar: dialética, identidade, reivindicações metafísicas, importância do papel da lógica, operadores básicos (sujeito-objeto), categorias (contingência, possibilidade, necessidade), negatividade, critério de verdade (acordo entre conceito e realidade) *possuem a mesma matriz*.¹⁷

¹⁵ BERNSTEIN, Jay. Negative Dialectics as Fate: Adorno and Hegel. BOZZETTI, Mauro. *Hegel und Adorno: die kritische Funktion des philosophischen System* ; PIPPIN, Robert. “Negative ethics: Adorno and the Falseness of Burgeois Life; ROSE, Gillian. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*.

¹⁶ PIPPIN, Robert. “Negative ethics: Adorno and the Falseness of Burgeois Life”, p.116.

¹⁷ BOZZETTI, Mauro. *Hegel und Adorno: die kritische Funktion des philosophischen System*, p.240, grifo nosso.

Uma terceira postura, que se afasta desses dois extremos, e com a qual trabalhamos nessa pesquisa, entende a dialética negativa a partir das formulações do próprio Adorno. Trata-se da posição de Marc Sommer: “a dialética negativa é uma dialética, e sua qualificação ‘negativa’ expressa um verdadeiro afastamento de Hegel”¹⁸. Não pertence ao escopo de nosso projeto avaliar a plausibilidade da leitura adorniana de Hegel, como muitos dos autores supracitados o fazem. Que a recepção de Hegel é essencialmente crítica, não é algo que Adorno se preocupe em esconder do leitor, basta lembrar suas próprias palavras, segundo as quais “nenhuma leitura de Hegel que queira lhe fazer justiça é possível sem que se o critique” (TEH: 243). Trata-se, portanto, de investigar o sentido mesmo da apropriação do conceito de totalidade (que não remonta apenas a Hegel) para a concepção de dialética negativa de Adorno. O que justifica também o fato de que não partiremos de uma exegese do conceito de totalidade a partir do texto hegeliano, e sim de sua posição já no interior do texto de Adorno.

Nesse segundo capítulo, pretendemos primeiramente expor a concepção de dialética negativa tal como concebida por Adorno a partir de uma crítica imanente da dialética hegeliana. Com esse procedimento, podemos ver em detalhes como a dialética negativa é concebida de modo a manter o elemento propriamente crítico da dialética hegeliana (a negatividade), mas dispensando de seus elementos idealistas, dentre eles, não menos importante, a categoria da totalidade (compreendida como identidade entre sujeito e objeto).

A partir da crítica à concepção idealista de sistema, Adorno defende um modo de exposição refratário à pretensão idealista de totalidade, utilizando conceitos como o de “constelações”, de matriz benjaminiana, e apostando na forma do ensaio como alternativa ao sistema. Trataremos desse tema na segunda seção desse capítulo.

Por fim, antes de entrarmos no terceiro capítulo dessa dissertação, onde examinaremos a concepção de totalidade social em Adorno, caberá um exame do princípio de identidade, que se expressa no pensamento através do conceito, e na sociedade através da troca, criando uma forma de totalidade, nessas duas dimensões, que será alvo da crítica de Adorno não apenas na *Dialética Negativa*, mas em muitos outros textos da fase tardia de seu pensamento.

¹⁸ SOMMER, Marc. *Das Konzept einer negativen Dialektik*, p.36.

I. Dialética e crítica do idealismo

Em seus textos da década de 1950 e 1960, não são poucos os momentos em que Adorno pretende demarcar um distanciamento da dialética em sua forma idealista, indicando que dialética e idealismo são incompatíveis. Se todos os conceitos da dialética hegeliana ainda estão presentes na dialética negativa, não parece adequado dizer, contra a supracitada afirmação de Bozzetti, que eles possuem a mesma matriz, e as seguintes palavras de Adorno (DN: 144) não poderiam ser mais claras quanto a esse ponto: “quando uma categoria se transforma – por meio da dialética negativa, a categoria da identidade e da totalidade –, a constelação de todas as categorias se altera”. Como já aparece explícito nessa passagem, isso vale também para o nosso objeto de investigação, a categoria da totalidade.

Desde o prefácio da obra de 1966, Adorno busca demarcar um afastamento de Hegel, ao afirmar que, diferentemente da dialética idealista, que buscaria “fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação” (o que Hegel teria expressado por meio da figura da “negação da negação”), a dialética negativa gostaria de “libertar a dialética de tal natureza afirmativa”, mas “sem perder nada em determinação” (DN: 7). O que Adorno parece estar dizendo é que, assim como a dialética hegeliana, a dialética negativa também opera com uma concepção de negação determinada, mas sem, contudo, apontar para uma positividade. A primeira questão suscitada já nas primeiras linhas da *Dialética Negativa* diz respeito, portanto, a saber o que seria uma dialética que pretende dissociar negatividade de totalidade, posto que ambas se pressupõem reciprocamente em Hegel.¹⁹ Para isso, precisamos entender primeiramente de onde vem e qual seria a *necessidade*, para Adorno, de uma tal reformulação da dialética com vistas a eliminar sua dimensão “positiva”.

A *Dialética Negativa* começa com uma pergunta sobre a possibilidade da filosofia, que é também o título da primeira seção da introdução (“Zur Möglichkeit von Philosophie”). A primeira frase, como se sabe, é uma referência direta a Marx: “A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” (DN: 11). Para Adorno, a filosofia deve recuar ante a exigência da décima primeira tese sobre Feuerbach, na qual Marx exige a transformação do mundo,

¹⁹ Cf. Repa, 2011, p.275.

posto que os filósofos já teriam elaborado suficientemente a teoria para uma tal transformação (“Os filósofos não fizeram mais do que interpretar o mundo de diferentes maneiras; a questão, porém, é transformá-lo”).

Segundo Adorno, a exigência de Marx torna-se caduca na medida em que tal transformação não ocorreu, e que a realização da filosofia não passou, portanto, de uma promessa. Contudo, é o próprio fracasso da filosofia que instaura a necessidade de continuar sua elaboração. Seu procedimento só será legítimo, porém, como uma autorreflexão exaustiva que traga à luz as razões desse fracasso. Dado que a práxis se encontra “adiada por um tempo indeterminado”, só cabe à filosofia “criticar a si mesma sem piedade” (DN: 11).

Não se trata aqui de uma atitude de resignação ou quietismo, como frequentemente se costuma interpretar. Com efeito, a filosofia deve insistir em uma reelaboração da teoria, pois nem a própria teoria está garantida, mas aparece frequentemente mutilada pela exigência de servir imediatamente à práxis. Em um momento em que “a desproporção entre poder e todas as formas de espírito (...) tornou-se tão enorme que acabou por marcar como vãs as tentativas (...) de compreender aquilo que é predominante” (DN: 11), Adorno pretende reconduzir a filosofia à sua liberdade, que “não é outra coisa senão a capacidade de dar voz à sua não-liberdade” (DN: 24). A filosofia é um constante exercício de crítica, não apenas da realidade, mas de si mesma e de suas categorias. “Dar voz à sua não-liberdade” é nada mais que reconhecer o quanto essa “totalidade que ela [a filosofia] monopoliza como seu objeto”, é na verdade uma dimensão da qual ela se encontra dependente “até a sua composição mais íntima” (DN: 12). A teoria é, portanto, o refúgio da práxis em um mundo que não foi transformado. Em outro momento, referindo-se novamente à décima primeira tese sobre Feuerbach, Adorno afirma que “o fato de o mundo não ter sido transformado certamente não pode ser atribuído pura e simplesmente a fatores intelectuais, mas uma das razões para ele não ter sido transformado é provavelmente o fato de ter sido muito pouco interpretado” (VüND: 89). Isso porque, sem interpretação e sem crítica, não poderia haver algo como uma prática verdadeira, e para que essa venha a existir, é imprescindível a consciência acerca de seus bloqueios.

Nesse ponto, Adorno pretende marcar uma distância em relação às tendências filosóficas predominantes no século XX, sobretudo o *diamat* (materialismo dialético), que ao exigir a unidade entre teoria e práxis teria rebaixado “irresistivelmente a teoria

até torná-la uma serva” (DN: 125), mas também o positivismo, que levaria a cabo a “regressão da filosofia a uma ciência particular” (DN: 12), e também a ontologia (sobretudo a de Heidegger), que “insiste tanto mais estrondosamente em vivências originárias quanto mais prontamente suas categorias lhe são entregues pelo mecanismo social” (DN: 126), isto é, hipostasia os conceitos filosóficos, ocultando sua mediação social.

Para Adorno, a possibilidade da filosofia depende da possibilidade de uma reelaboração da dialética, posto que a doutrina hegeliana da dialética teria se mostrado uma “tentativa frustrada de, com conceitos filosóficos, mostrar-se à altura do que é heterogêneo a esses conceitos” (DN: 12). Como buscaremos mostrar nesse capítulo, o fracasso da dialética hegeliana não supõe uma necessidade de abandoná-la por completo. Ao contrário, Adorno se propõe a uma crítica imanente da dialética, com o intuito de mostrar que Hegel não teria sido fiel às premissas de seu “método”, pois haveria uma contradição não tematizada por ele entre dialética e idealismo. A “reabertura do processo relativo à dialética” (DN: 14) está assentada, portanto, na convicção de que, a despeito de seu fracasso (segundo Adorno, “nenhuma das reconciliações sustentadas pelo idealismo absoluto (...), desde a reconciliação lógica até a histórico-política, se mostrou válida” (DN: 14)), a dialética, dentre as mais distintas correntes de pensamento, é aquela que oferece os elementos críticos de que necessita a filosofia.

No entanto, Adorno se opunha a que se considerasse a dialética como uma opção dentre outras, como um “ponto de vista” a ser escolhido dentre uma variedade oferecida no mercado. A dialética não deve ser entendida como um método (motivo pelo qual, ao usarmos esse termo ao longo dessa pesquisa, optamos por colocá-lo entre aspas). Como mostramos anteriormente, a contradição não habita apenas a esfera conceitual, mas é imputada à própria realidade: “É a coisa, e não o impulso à organização próprio ao pensamento, que provoca a dialética” (DN: 126). Por outro lado, ela não é “nada pura e simplesmente real: pois a contraditoriedade é uma categoria da reflexão”. A dialética é uma confrontação permanente entre essas duas esferas, do conceito e da realidade, e que, embora distintas, são mediadas reciprocamente. O nome “dialética”, afirma Adorno, “não diz inicialmente senão que os objetos não se dissolvem em seus conceitos, que esses conceitos entram por fim em contradição com a norma tradicional da *adequatio*” (DN: 12). A “contradição”, por sua vez, é o “indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito” (DN: 12).

A dialética negativa persegue a contradição entre conceito e realidade sem levar esses dois polos a uma identidade. Seu instrumento é o conceito. A atividade da filosofia é caracterizada por proceder com conceitos: “nenhuma filosofia, nem mesmo o empirismo extremo, pode arrastar pelos cabelos os *facta bruta* e apresentá-los como casos na anatomia ou como experimentos na física” (DN: 18). O que Adorno condena, no entanto, é uma espécie de fetichização dos conceitos, quando estes são tomados como uma “totalidade autossuficiente”, isto é, quando a filosofia acredita erroneamente ser possível absorver no conceito toda a realidade. Nesse ponto, marcando novamente um afastamento de Hegel, Adorno afirma que “a filosofia tem o seu interesse verdadeiro voltado para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou seu desinteresse: o âmbito do não-conceitual, do individual e particular” (DN: 15).

A dialética negativa é o intento de “romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva” (DN: 8). Para ela, toda tentativa de redução do mundo a um polo subjetivo fixo acaba por deixar de lado um “excesso”, que Adorno denominará o *não-idêntico*.²⁰ No entanto, esse intento é frágil, pois “a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura: pensar significa identificar” (DN: 12). Para todo o pensamento da identidade – e Adorno reconhece que não é possível escapar completamente de um tal pensamento – tudo aquilo que não se adequa aos seus critérios não aparece como “simplesmente diverso”, mas como violação da lógica²¹.

Adorno reconhece em Kant a primeira grande tentativa de limitar as pretensões totalizadoras do sujeito do conhecimento. Ao criticar a compulsão à identidade presente na dialética hegeliana e defender um pensamento voltado para a não-identidade, Adorno afasta-se de Hegel e “volta” a Kant. É certo que a filosofia kantiana exerceu enorme influência sobre o seu pensamento, cabe lembrar que quando Adorno esboçou pela

²⁰ Na concepção de Neves Silva (2009, p.60), a interpretação frequente do *não-idêntico* como o “resto” do conceito pela literatura é equivocada. O autor atenta para a seguinte passagem da *Dialética Negativa*: “Uma confiança como sempre questionável no fato de que isso é possível para a filosofia; no fato de que o conceito pode ultrapassar o conceito, os estágios preparatórios [*das Zurüstende*] e o toque final [*das Abschneidende*], e, assim aproximar-se do não-conceitual: essa confiança é imprescindível para a filosofia e, com isso, parte da ingenuidade da qual ela padece...” (DN: 16). O conceito, portanto, não apenas corta e isola [*abschneiden*] algo (se assim o fosse, poder-se-ia localizar o não-idêntico como um “resto” do processo de identificação) mas também prepara o cenário [*zurüsten*], e, portanto, aponta para um excesso: “caso o não-idêntico fosse um resto, teríamos que compreendê-lo como aquilo que escapa a uma dada determinação, ou seja, algo que está além deste ou daquele conceito; não é disso que se trata, pois o não-idêntico indica algo que excede todo e qualquer conceito, ou seja, algo que excede o estado de identidade pressuposto pela atividade de conceituação” (NEVES SILVA, 2009, p.60).

²¹ Essa é a resposta dada por Adorno a uma possível objeção segundo a qual a diferença entre conceito e realidade não seria propriamente contradição, mas tão somente discrepância. Adorno explica que do ponto de vista da lógica, tudo aquilo que não está em conformidade com suas leis necessariamente aparece com contradição, e tudo aquilo que está em contradição deve ser excluído da lógica (VüND: 19).

primeira vez sua teoria “materialista dialética”, seu marco de referência era mais kantiano do que hegeliano (cf. BUCK-MORSS, 1977, p.31). A grandeza da *Crítica da razão pura* consistiria em, de um lado, buscar um conhecimento universalmente válido a partir da análise da razão, e, de outro, não deixar de enfatizar o motivo da não-identidade, os limites contra os quais o pensamento inevitavelmente se choca.

Segundo Adorno, ainda que o “eu penso” kantiano, a unidade sintética da apercepção, já seja uma fórmula para a identidade entre o ser e o pensar, Kant preserva um campo de indeterminação com o conceito de coisa em si. Hegel, contudo, expande esta fórmula ao infinito e transforma o “eu penso” em totalidade, princípio do ser assim como do pensamento (cf. TEH: 90). Na verdade, como mostra Nobre em sua análise da “metacrítica kantiana de Hegel”²², Adorno parece sustentar uma posição ambígua em relação ao debate entre Kant e o idealismo alemão pós-kantiano. De um lado, ele considera as críticas do idealismo alemão a Kant um desenvolvimento legítimo. Isto é, ele não propõe que se abandone simplesmente os desenvolvimentos pós-kantianos em favor de Kant. Contudo, ele acredita que em certo sentido Kant possui uma superioridade em relação a Fichte, Schelling e Hegel justamente por manter as aporias de seu sistema sem resolvê-las.

De um lado, a *Crítica da Razão Pura* fomenta uma espécie de pensamento da identidade, pois pretende reduzir toda experiência objetivamente válida a uma análise da consciência subjetiva. Por outro lado, ela reconhece fortemente o motivo da não-identidade, pois recusa considerar esse conhecimento válido como absoluto. A grandeza da filosofia kantiana, para Adorno, reside justamente em não reconduzir esses dois motivos – da busca pela identidade e do reconhecimento da não-identidade – a uma unidade. Ela certamente é uma filosofia da identidade, pois busca fundar o ser no sujeito, mas é também uma filosofia da não-identidade, pois restringe a identidade insistindo nos obstáculos e bloqueios nos quais a subjetividade inevitavelmente esbarra em sua busca pelo conhecimento (cf. KCPR: 66). Contra o idealismo pós-kantiano, Adorno ressalta que “no presumido erro da apologia kantiana da coisa em si, (...) sobrevive em Kant a lembrança de um momento que se rebela contra a lógica da consequência, a não-identidade” (DN: 242).

²² Como não nos cabe desenvolver exaustivamente esse ponto, nos reportamos ao capítulo 2 “Imanência” de *A dialética negativa* de Theodor W. Adorno, onde Nobre reconstrói com detalhes o percurso da crítica de Hegel a Kant e a metacrítica kantiana de Hegel realizada por Adorno.

Na concepção de Adorno, Kant sabia da coerência de seus críticos, mas ainda assim protestou contra eles e preferiu insistir no conceito de coisa em si a absolutizar a identidade²³. Tal conceito aponta para “a construção de algo não-idêntico como condição de possibilidade da identificação, mas também a construção daquilo que escapa à identificação categorial” (DN: 242). A não coincidência entre sujeito e objeto, isto é, a consciência de que o conceito não absorve completamente a coisa, é tão forte em Kant que este prefere assumir a inconsequência, e esta inconsequência é a maior lição da filosofia kantiana (ADORNO, apud NOBRE, 1998, p.130), pois “os conceitos aporéticos da filosofia são marcas daquilo que não é resolvido, não apenas pelo pensamento, mas objetivamente” (DN: 212).

Contra a concepção hegeliana segundo a qual ao se apontar para um limite, já se está apontando automaticamente para sua superação, é preciso reconhecer a intenção admirável do conceito aporético da coisa em si de Kant: ele seria como que um reconhecimento formal do não-idêntico²⁴, ele é o limite intransponível que a dialética hegeliana quis eliminar, e que a dialética adorniana acolhe e defende. De acordo com Buck-Morss:

Como em Kant, as antinomias de Adorno permaneciam antinômicas, mas a causa residia nos limites da realidade, mais do que nos limites da razão. O pensamento não reconciliado era impulsionado por condições objetivas: porque as contradições da sociedade não podiam ser dissolvidas por meio do pensamento, a contradição tampouco poderia se dissolver dentro do pensamento.²⁵

Para Adorno, as aporias kantianas tornam Kant superior aos seus superadores, tanto os idealistas quanto positivistas. Isto, pois, a ambiguidade presente no conceito de coisa em si de Kant é necessária: o absoluto não pode ser pensado nem como ente (seria

²³ “Apesar de, nele [em Kant], o sujeito não ir além de si mesmo, ele não sacrifica a ideia de alteridade. Sem ela, o conhecimento se degeneraria em tautologia; o conhecido seria o próprio conhecimento. Isso irritaria manifestamente a meditação kantiana mais do que a assimetria de que a coisa em si é a causa desconhecida dos fenômenos, apesar de a causalidade enquanto categoria ser atribuída ao sujeito na Crítica da razão pura.” (DN: 159).

²⁴ Segundo Albrecht Wellmer, o não idêntico que é defendido na Dialética Negativa seria “um conceito de transcendência invertido de modo materialista, (...) uma esperança de reconciliação invertida de modo materialista” (WELLMER, apud NOBRE, 1998, p.150).

²⁵ BUCK-MORSS, 1977, p.63.

metafísica como ideologia), nem como não-ente (seria positivismo como interdição do pensamento).²⁶

Como lembra Terra (2003, p.22), em termos que coadunam com a posição de Adorno, “é certo que Kant não tematizou as cisões, não sofreu o impacto da economia política, não previu as tensões sociais, mas também não tentou superar os dilemas da modernidade numa ‘totalidade mística’...”. A “grandeza incomparável de Kant...”, como afirma Adorno no texto *Progresso*:

Foi confirmada – e não pela última vez – pelo fato de que manteve íntegra a unidade da razão mesmo em seu uso contraditório – o uso dominador da natureza, que ele chamou de teórico, mecânico-causal, e o uso reconciliante do juízo que se amolda à natureza –, transferindo a diferença entre eles estritamente para a autolimitação da razão dominadora da natureza. Uma interpretação metafísica de Kant não deveria imputar-lhe nenhum tipo de ontologia latente, mas sim ler a estrutura de todo o seu pensar como uma dialética do esclarecimento, dialética esta que o dialético *par excellence*, Hegel, não preservou, porque apaga na consciência da razão uma os seus limites e, com isso, se enreda na totalidade mística que ele acredita “reconciliada” na ideia absoluta.²⁷

Com isso, Adorno parece assumir uma posição entre Kant e Hegel, sem pretender um simples “retorno” a Kant que negue os desenvolvimentos hegelianos, mas reconhecendo as superioridades de Kant em relação a Hegel: “O debate entre Kant e Hegel, no qual a argumentação concludente de Hegel tinha a última palavra, não está terminado; talvez porque o decisivo, a predominância do próprio rigor lógico, é não verdadeiro diante das descontinuidades kantianas” (TEH: 172).

É instrutivo compararmos a leitura feita por Lukács da crítica de Hegel a Kant, pois esta também gira em torno do conceito de totalidade. Também o filósofo húngaro examina a doutrina kantiana segundo a qual só podemos conhecer o real nas formas da intuição (espaço e tempo) e do pensamento (categorias), formas essas que apenas

²⁶ cf. NOBRE, 1998, p.150. Esta é a situação na qual Adorno se coloca no último modelo da ND, “Meditações sobre a Metafísica”. Ao mesmo tempo em que Adorno constata o fracasso da metafísica, ele lamenta o processo de secularização que tem levado a uma desilusão em relação às ideias metafísicas (tais como as de liberdade e felicidade). Tais motivos transcendentais devem ser defendidos enquanto promessa, e não enquanto uma realidade efetiva. É neste ponto que Adorno se posiciona contra o idealismo e o positivismo. Contra o primeiro, porque este acredita que tais ideais estejam já realizados na sociedade, e contra o segundo, porque este elimina tais ideais e é obrigado a contentar-se com o “dado”. Nesse cenário, Adorno defenderá a possibilidade de se pensar um conceito materialista de transcendência, uma esperança de reconciliação materialista.

²⁷ P: 50.

existem para a subjetividade, e não como objetos em si, enquanto que a coisa em si, por sua vez, seria algo que temos de pressupor, sem sermos capazes de determinar positivamente.²⁸

Para esse pensamento, a totalidade aparece como inapreensível, e Lukács retoma a crítica de Hegel a Kant para questionar a natureza do limite imposto pela crítica da razão em Kant. Para Hegel, o “cuidado” com que Kant empreende sua crítica da razão antes de se dedicar ao conhecimento propriamente dito desemboca na convicção de que o conhecer e o absoluto estão separados, o que levaria ele, na visão de Hegel, a ter de se contentar com a “distinção obscura” entre um “verdadeiro ordinário”, da ordem do fenômeno, isto é, que pode ser conhecido, e um “verdadeiro absoluto” que é, por princípio, incognoscível (cf. HEGEL, 2008, §75).

Diante desta situação, Hegel vai mostrar que Kant não foi consequente consigo mesmo, isto é, que basta desenvolver os pressupostos da filosofia kantiana para chegar à conclusão de que é o próprio sujeito que distingue entre o que é possível e o que não é possível de se conhecer, e que afirma que entre esses dois âmbitos há uma fronteira intransponível. Este bloqueio contra o qual o sujeito se choca só faz sentido para Hegel, se for entendido como uma autolimitação do sujeito. Para ele, a crítica da razão empreendida por Kant já é conhecimento. Aliás, ela só pode ser realizada em conhecimento, e não como meras condições de possibilidade estabelecidas previamente ao conhecimento. Esta concepção de que o processo que leva ao conhecimento já é ele mesmo conhecimento é fundamental para a compreensão do projeto da *Fenomenologia do espírito*, que colocará, contra Kant, a possibilidade do conhecimento do absoluto.

Enquanto para Adorno as aporias kantianas testemunham contradições da própria realidade, para Lukács elas expõem os limites da racionalidade burguesa: “a filosofia crítica moderna nasceu da estrutura reificada da consciência” (LUKÁCS, 2003, p.240). O erro do racionalismo moderno até Kant consistiu em utilizar o modelo de conhecimento das ciências da natureza e, com isso, tornar irracionais os conteúdos dos conceitos, inviabilizando o conhecimento da totalidade.

De um lado, a “revolução copernicana” de Kant colocou como marco fundamental a recusa em aceitar o mundo como algo dado, independente do sujeito cognoscente. A partir dela, a realidade passa a ser concebida como produto do sujeito. No entanto, o sujeito kantiano ainda encontra bloqueios em sua tentativa de construção

²⁸ Cf. NOBRE, 2001, p.25.

da realidade, pois, de um lado, as formas do conhecimento permanecem algo dado, e, por outro, o conteúdo dessas formas é considerado como incognoscível. Também Lukács, tanto quanto Adorno, destaca aqui a função da coisa em si no sistema de Kant como um “limite” ou “barreira” à cognição, o que inviabiliza o conhecimento da totalidade. Como se sabe, é justamente esse o tema da “Dialética transcendental”, isto é, de mostrar que as ideias de Deus, alma e mundo são formas de totalidade que não podem ser determinadas positivamente pelo entendimento, são ilusões necessárias da razão, ou ainda, “expressões mitológicas”, nas palavras de Lukács (2003, p.248). Para Lukács, a interdição do conhecimento da totalidade é justamente a fraqueza do sistema kantiano:

A filosofia clássica, que dissipou impiedosamente todas as ilusões metafísicas da época precedente, tinha de proceder em relação a alguns dos seus próprios pressupostos com a mesma falta de crítica e de maneira tão metafísica e dogmática como suas predecessoras.²⁹

O dogmatismo de Kant estaria em aceitar “o modo de conhecimento racional e formalista como a única maneira possível (ou, para expressar-se à maneira crítica, única possível para ‘nós’) de apreender a realidade” (LUKÁCS, 2003, p.260). Com isso, o sujeito que se esforçou para “dominar a totalidade do mundo como autoprodução” acabou por esbarrar contra a “barreira intransponível do dado, da coisa em si” (LUKÁCS, 2003, p.260). Lukács afirma diversas vezes que a consequência disso é um sujeito que deve se contentar com a mera “contemplação” da realidade dada.

Lukács acredita que não se trata, aqui, apenas de problemas meramente metafísicos ou epistemológicos, mas sim da “posição do homem burguês no processo de produção capitalista”:

O homem da sociedade capitalista encontra-se diante da realidade “feita” – por si mesmo (enquanto classe) –, como se estivesse em frente a uma “natureza”, cuja essência lhe é estranha; está entregue sem resistência às suas “leis”, e sua atividade consiste apenas na utilização para seu proveito (egoísta) do cumprimento forçado das leis individuais.³⁰

²⁹ LUKÁCS, 2003, p.260.

³⁰ LUKÁCS, 2003, p.284.

Essa realidade ao mesmo tempo feita pelo homem e estranha para ele remonta à análise do fetichismo da mercadoria realizada por Marx no primeiro capítulo de *O Capital*, análise essa que foi essencial para Lukács em *História e Consciência de Classe*. Marx busca explicar o fato de as mercadorias terem valor independentemente de suas propriedades naturais. O conteúdo material da riqueza, o valor de uso, é o portador material do valor de troca. Este, por sua vez, só é possível a partir da abstração dos valores de uso, que conduz a uma abstração do trabalho humano que produz as mercadorias. Sem essa abstração, nada pode ser trocado por nada. Com ela, porém, as mercadorias se apresentam como possuindo valor intrínseco, ocultando assim as relações sociais que as produziram.

Para Lukács, é esse estado de coisas que a filosofia kantiana expressa, a “estrutura reificada da consciência”. Nas palavras de Nobre (2003, p.25): “criamos o hieróglifo e depois tentamos descobrir seu segredo, e, mesmo se o reconhecemos como produto social, isso parece não alterar em nada sua objetividade enquanto *dado imediato* da realidade”. Esse estado de coisas atesta que o homem permanece objeto, e não sujeito dos acontecimentos (nesse ponto, Adorno concordaria com Lukács). A solução para tanto (e aqui os dois autores se separam), seria, segundo Lukács, superar a cisão entre teoria e práxis, entre razão e sensibilidade, entre forma e matéria, entre razão pura e razão prática (LUKÁCS, 2003, p.286). Essa superação só pode ser levada a cabo pelo sujeito enquanto totalidade.

Lukács mostra as tentativas de solução das aporias kantianas desde Schiller, passando por Fichte, até chegar em Hegel. Segundo o filósofo húngaro, é com Fichte que nasce “a tendência a uma concepção em que o sujeito possa ser pensado como produtor da totalidade de conteúdos” (LUKÁCS, 2003, p.262), podendo com isso superar sua posição como mero contemplador da realidade dada. Hegel é, porém, o ponto culminante desse desenvolvimento. Hegel não abandona de antemão as dualidades de Kant, mas busca, a partir do método dialético, superá-las. Apenas quando “o verdadeiro [é apreendido] não apenas como substância, mas também como sujeito”, quando esse sujeito é produtor e produto do processo dialético, que o problema das antíteses entre sujeito e objeto, pensamento e ser, necessidade e liberdade, etc. pode ser “considerado como resolvido” (LUKÁCS, 2003, p.297).

Também nas formulações iniciais do segundo ensaio de *História e consciência de classe* (1923), intitulado “Rosa Luxemburgo como marxista”, Lukács define a

categoria da totalidade, enquanto domínio universal do todo sobre as partes, como a “essência do método que Marx recebeu de Hegel e transformou de maneira original no fundamento de uma ciência inteiramente nova” (LUKÁCS, 2003, p.105), e afirma que nela residiria o princípio revolucionário por excelência. Para Lukács (2003, p.107) o ponto de vista da totalidade determina tanto o objeto do conhecimento – para o marxismo haveria “somente uma ciência histórico-dialética, única e unitária, do desenvolvimento da sociedade como totalidade”, quanto o sujeito do conhecimento – pois considerar os fenômenos sociais do ponto de vista do indivíduo seria próprio da ciência burguesa. Segundo o filósofo, a realidade só pode ser compreendida como totalidade, e, para que o sujeito possa compreendê-la, ele deve se tornar essa própria totalidade.

Evidentemente, Hegel não forneceu a solução definitiva para o problema. Não muito diferente de Adorno nesse ponto, Lukács acredita que Hegel recai na mitologia ao não poder “encontrar e demonstrar o sujeito-objeto idêntico na própria história”, e com isso ter de “transcendê-la e a erigir fora dela esse reino da razão que ascendeu a si própria” (LUKÁCS, 2003, p.304). O “sujeito-objeto idêntico” ainda não está dado concretamente na história, e deve, portanto, ser produzido: trata-se, para Lukács, do proletariado:

A filosofia clássica só pode, portanto, deixar como herança para o desenvolvimento (burguês) futuro essas antinomias não resolvidas. A continuação desse novo rumo tomado pela filosofia clássica e que começava, pelo menos no que diz respeito ao método, a apontar para além desses limites, em outras palavras, o método dialético como método da história, foi reservado à classe que estava habilitada a descobrir em si mesma, a partir de seu fundamento vital, o sujeito-objeto idêntico, o sujeito da ação, o 'nós' da gênese: o proletariado.³¹

Como já afirmamos, Adorno não via nenhuma saída possível do ponto de vista da práxis, pois esta se encontraria “adiada por tempo indeterminado” (DN: 11), e muito menos a possibilidade de um sujeito coletivo que pudesse levar a cabo a revolução. A ênfase de Adorno recai muito mais no fracasso de todas as tentativas de construção de um sujeito coletivo, e não há indicações sobre como seria possível criá-lo. Como veremos neste capítulo e também no seguinte, o sujeito-objeto idêntico de Hegel designa muito mais a coerção do espírito, que pretende eliminar todo rastro de não-

³¹ LUKÁCS, 2003, p.308.

identidade e, por isso mesmo, é a figura invertida do que será considerado por Adorno como um estado reconciliado.

Em suma, enquanto para Lukács as antinomias kantianas denunciam a estrutura reificada da consciência, para Adorno elas testemunham contradições na própria realidade. É importante notar que o conceito de reificação, essencial para Lukács, possui pouca importância para Adorno. Cabe citar uma passagem emblemática da *Dialética Negativa*, uma das poucas em que Adorno se refere explicitamente a Lukács:

Para se consolar, o pensamento facilmente se imagina como possuidor da pedra filosofal junto à dissolução da reificação, do caráter de mercadoria. Mas a própria reificação é a forma de reflexão da falsa objetividade; centrar a teoria em torno dela, uma figura da consciência, torna a teoria crítica aceitável de maneira idealista para a consciência dominante e para o inconsciente coletivo. É por isso que os escritos de juventude de Marx, em contraposição a *O Capital*, desfrutavam atualmente de uma predileção, sobretudo entre teólogos. Não sem ironia, constata-se que os funcionários brutais e primitivos que há mais de quarenta anos acusaram Lukács de heresia por causa do capítulo sobre a reificação em seu importante livro *História e consciência de classe* pressentiram o elemento idealista de sua concepção. Não se pode reduzir a dialética nem à reificação, nem a qualquer outra categoria isolada, por mais polêmica que ela seja.³²

Para Adorno, enfatizar a reificação é desviar do verdadeiro problema, de suas causas objetivas. Daí a crítica ao elemento idealista de tal categoria em Lukács. A continuação do trecho acima citado é esclarecedora:

Por outro lado, o lamento sobre a reificação evita mais do que denuncia aquilo que produz o sofrimento dos homens. O mal está nas relações que condenam os homens à impotência e à apatia, e que, no entanto, teriam de ser alteradas por eles; e não primariamente nos homens e no modo como as relações aparecem para eles. Ante a possibilidade da catástrofe total, a reificação é um epifenômeno.³³

Para Adorno, o conceito de reificação não aparece como essencial, ele não merece “mais o caráter-chave que um pensamento apologético (...) lhe atribuía de modo por demais zeloso” (DN: 310), pois não é a percepção dos indivíduos sobre a realidade que aparece como invertida, mas sim a realidade mesma³⁴: realidade e ideologia se sobrepõem, e não podem ser mais facilmente distinguidas, o que, por consequência,

³² DN: 163.

³³ DN: 163.

³⁴ “A consciência reificada é um momento na totalidade do mundo reificado” (DN: 88).

interdita a apreensão da totalidade do modo de produção e produz-se apenas a consciência da impotência e do estranhamento (cf. NOBRE, 1998, p.44). Voltaremos a esse ponto no capítulo seguinte.

* * *

Por ora, voltemos à *Dialética Negativa* e à leitura adorniana de Kant e Hegel. É importante notar que, ao mesmo tempo em que elogia a recusa kantiana de dissolver as aporias de seu sistema, Adorno reconhece que a solução de Kant não pode ser simplesmente retomada tal e qual, sem toda consideração em relação à crítica do idealismo pós-kantiano: “está explícito no pensamento de Kant – e isso foi lançado contra ele por Hegel – que o em si para além do conceito é nulo enquanto algo totalmente indeterminado” (DN: 13). Não sendo possível afirmar a existência de algo para além da polaridade sujeito-objeto, “não resta outra coisa senão romper de maneira imanente, isto é, segundo o seu próprio critério, a ilusão de uma identidade total” (DN: 13). Por isso a dialética deve ser a “consciência consequente da não-identidade” (DN: 13). Sendo constituído por princípios lógicos (terceiro excluído, identidade, não-contradição), e não podendo suspendê-los simplesmente em nome da contradição objetiva, a dialética deve utilizar a identidade com a finalidade de quebrá-la, e partir do conceito, apontar para aquilo que não se subsume a ele. Isso mostra como o conceito continua desempenhando um papel fundamental na dialética negativa. A tese de que o conceito não é capaz de absorver em si toda realidade é ela mesma “mediada uma vez mais pela constituição do conceito: ela não é nenhuma tese dogmática ou ingenuamente realista” (DN: 18).

Adorno reconhece, em mais de um momento, a vulnerabilidade da tarefa proposta: “Um tal conceito de dialética desperta dúvidas quanto à sua possibilidade” (DN: 17). Não por acaso, a tarefa de alcançar o não-conceitual através do conceito é descrita em outro momento como a “utopia do conhecimento”. O *não-idêntico* não é algo determinável positivamente. Seu conceito indica, tão somente, que “aquilo que é, é mais do que ele é”. Esse “mais” “não lhe é anexado de fora, mas permanece imanente a ele enquanto aquilo que é reprimido dele” (DN: 140), trata-se da “possibilidade da qual

sua realidade os espoliou, mas que, contudo, continua reluzindo em cada um deles [nos objetos]” (DN: 52).

A razão pela qual esse “mais” é reprimido do objeto conduz diretamente ao conceito de totalidade, pois é através dessa que o objeto aparece como algo intercambiável, sem “substancialidade” própria. Na história da filosofia, esse conceito aparece junto ao conceito de “sistema”, o qual também é criticado por Adorno na *Dialética Negativa*. O conceito de sistema remeteria a “uma forma de representação de uma totalidade para a qual nada permanece exterior”, e que “posiciona o pensamento absolutamente ante todo e qualquer conteúdo e volatiliza o conteúdo em pensamentos” (DN: 29). A dialética negativa, ao recusar a possibilidade de reduzir toda realidade em categorias do pensamento, constituiria muito mais um “antissistema” (DN: 8).

Os conceitos são constituídos por aquilo a que eles se contrapõem: a própria realidade: “em verdade, todos os conceitos, mesmo os filosóficos, apontam para um elemento não-conceitual porque eles são, por sua parte, momentos da realidade que impele à sua formação – primariamente com o propósito de dominação da natureza” (DN: 18). Por mais que a mediação conceitual reclame para si o primado de sua esfera, a dialética deve recordar que o conceito é uma mediação, e não o todo. Ele tanto impele à formação da realidade quanto é também em grande medida produto dessa realidade. Essa intelecção estaria já em Hegel, embora a não-identidade entre conceito e realidade acabasse por ser reconduzida a uma identidade, ao primado da esfera conceitual.

A dialética negativa pretende libertar os conceitos de seu fetichismo, apontando para o não-conceitual constitutivo do conceito. Apontar para o não-conceitual que age na formação do conceito, a própria realidade segundo Adorno, auxilia a decifrar aquilo que, na coisa, não “é” simplesmente tal como se apresenta, mas *veio a ser sob certas condições*, sua historicidade interna. Também este ponto já estaria presente na filosofia hegeliana. Há uma diferença, porém: enquanto para a dialética hegeliana “a história interna da imediatidade a justifica como estágio do conceito”, para a dialética negativa “essa imediatidade não se torna (...) apenas o critério de medida da não-verdade dos conceitos, mas também mais ainda da não-verdade do ente imediato” (DN: 52).

Como vimos, apontar para o não-idêntico significa apontar as possibilidades não realizadas e que compõem a coisa. Isso quer dizer que, paradoxalmente, o pensamento da identidade é incapaz de dizer o que a coisa é, na medida em que, forçando-a a passar pelo crivo da identidade, acaba por amputar o não-idêntico. Desse ponto de vista, nas

palavras de Adorno, “o não-idêntico constituiria a própria identidade da coisa em face de suas identificações” (DN: 140).

Esse é um ponto que merece um exame mais detido. Ao afirmar que, ao contrário do que pensava Hegel, o *télos* da dialética reside não na identidade, mas na não-identidade, Adorno não quer dizer que, para a dialética negativa, sujeito e objeto, ou conceito e realidade devem ser rigidamente contrapostos, sem qualquer mediação, ou que não deveria haver qualquer participação do sujeito na constituição do objeto. Evidentemente, uma tal postura não poderia mais ser considerada dialética. A diferença com a dialética hegeliana é de que, enquanto nessa “a inclusão de todo não-idêntico e objetivo na subjetividade elevada e ampliada até espírito absoluto deveria empreender a reconciliação” (DN: 124), a dialética negativa pensa a reconciliação como um estado no qual nem identidade nem não-identidade teriam o primado, pois os dois extremos seriam problemáticos.³⁵ Um pensamento dialético deve insistir na não-identidade entre identidade e não-identidade, afastando-se como isso da concepção hegeliana de “primado do sujeito”, definido como “identidade entre a identidade e a não-identidade” (cf. DN: 15). Nesse sentido, Adorno parece de fato, como se costuma interpretar, eliminar o momento da *Aufhebung* hegeliana, momento esse que marcaria o exato instante em que o impulso dialético é suprimido em favor da “síntese”.³⁶

Nas palavras de Nobre (1998, p.138), “para Adorno, o saber que concorda com o objeto é aquele que se comporta negativamente em relação a ele”. Isso se deve ao fato de que, como vimos, o pensamento da identidade corta uma parte da coisa a ser conhecida e, desse modo, não a conhece plenamente. Em uma passagem crucial da *Dialética Negativa*, Adorno afirma que:

A partir de um certo ponto de vista, a lógica dialética é mais positivista do que o positivismo que a despreza: ela respeita, enquanto pensar, aquilo que há para ser pensado, o pensamento, mesmo lá onde ele não consente com as regras do pensar. Sua análise tangencia as regras do pensar.³⁷

³⁵ No quarto capítulo dessa dissertação, trataremos com mais detalhes da concepção adorniana de reconciliação.

³⁶ Adorno utiliza o termo “síntese” mesmo reconhecendo que é um termo que aparece pouco em Hegel (cf. VüND: 50). Na ND, ele afirma que a síntese em Hegel “é criticável não como um ato particular de pensamento que recolhe em sua relação os momentos cindidos, mas como a ideia diretriz e suprema” (DN: 135). Em outras palavras, o problema não reside na síntese enquanto um momento da dialética, mas sim em sua hipóstase. Diante do estatuto que ela adquiriu na dialética hegeliana, a dialética negativa exige “reverter a tendência dos atos sintetizantes, obrigando-os a refletir sobre aquilo que fazem ao múltiplo” (DN: 137).

³⁷ DN: 123.

Antes de comentarmos essa passagem, cabe citar também um outro trecho que esclarece a importância do não-idêntico para o conhecimento dialético:

Em termos dialéticos, o conhecimento do não-idêntico também está presente no fato de que justamente ele identifica, mais e de maneira diversa da maneira do pensamento da identidade. Ele quer dizer o que algo é, enquanto o pensamento da identidade diz sob o que algo cai, do que ele é um exemplar ou representante, ou seja, aquilo que ele mesmo não é. O pensamento da identidade afasta-se tanto mais amplamente da identidade de seu objeto, quanto mais inescrupulosamente se abate sobre ele. A identidade não desaparece por meio de sua crítica; ela se transforma qualitativamente. ³⁸

O saber do objeto não é possível sem o impulso de identificação, mas também não é efetivo se essa identificação elimina todo e qualquer rastro de não-identidade. O ponto que Adorno parece querer chegar com a primeira passagem citada acima é a de que o positivismo, ao se ater com rigor às regras lógicas, acaba por não conhecer o objeto “em sua integridade”, por assim dizer, como o faz um pensamento dialético, para o qual a não-identidade é constitutiva do objeto, e não pode ser, portanto, eliminada sem consequências: “aquilo que é, é mais do que é”.

O pensamento da identidade não é capaz de dizer o que o objeto é, mas tão somente de, por assim dizer, rotulá-lo. Para tanto, é necessário abstrair de algumas características do objeto para que se possa enquadrá-lo no conceito. Nesse caso, o conceito é “menos” que o objeto, como acontece, por exemplo, na controvérsia retomada por Adorno em sua conferência de 1968 intitulada “Capitalismo tardio ou sociedade industrial” (a qual examinaremos com mais detalhes no capítulo seguinte), que gira em torno da pergunta sobre se “a atual fase deveria chamar-se capitalismo tardio ou sociedade industrial” (CTSI: 62). Adorno opta por não decidir por um dos termos, mas indica que ambos expressam a contradição real da sociedade, e que “alternativas que obriguem a fazer uma opção por uma ou por outra determinação, mesmo que apenas teoricamente, já são elas mesmas situações coercitivas, que imitam a não-liberdade social transpondo-a para o espírito” (CTSI: 65).

Se, em casos como esse, o conceito seria “menos” que o objeto (pois nem o conceito de “capitalismo tardio” nem o de “sociedade industrial” conseguem, tomados

³⁸ DN: 130.

isoladamente, expressar a situação real), há casos também em que o conceito é “mais” do que o próprio objeto, o que Adorno exemplifica através do conceito de liberdade:

O conceito de liberdade fica aquém de si mesmo no momento em que é aplicado empiricamente. Ele mesmo deixa de ser então o que ele diz. No entanto, como precisa ser sempre também conceito daquilo que é concebido com ele, precisa ser confrontado com isso. Uma tal confrontação o conduz a uma contradição consigo mesmo. Toda tentativa de excluir do conceito de liberdade, por meio de uma definição meramente instaurada, “operacional”, aquilo que a terminologia filosófica outrora denominou a sua ideia minimizaria arbitrariamente o conceito em favor de sua aplicabilidade em relação àquilo que ele designa em si.³⁹

Para a dialética negativa, a contradição no interior dos conceitos testemunha contradições na realidade. Ela não toma a identidade nem como pressuposto, nem como resultado (como ocorreria em Hegel) do processo. Segundo Adorno, por mais que na *Fenomenologia do espírito* o pensamento seja considerado “negatividade pura” (VüND: 23), essa negatividade não possui a última palavra em Hegel. Em alguns momentos, Adorno parece interpretar essa discrepância a partir da relação entre jovem Hegel e Hegel da maturidade, ao afirmar, por exemplo, que o positivo que resulta da negação da negação, teria sido suficientemente criticado pelo jovem Hegel, ao passo que no Hegel da maturidade, “o que quer que seja positivo, é já considerado verdadeiro em si mesmo” (VüND: 25).

É importante atentar para o que Adorno considera “positivo” ou, ainda, “positividade”. O termo “positivo” carrega consigo uma ambiguidade: de um lado, “positivo” significa aquilo que está dado pura e simplesmente – o sentido ao qual remetemos ao falarmos do positivismo como uma filosofia que pretende restringir-se aos fatos dados. Para além desse sentido, Adorno afirma que “positivo” é também uma referência ao “bom, aprovável, ou em certo sentido, o ideal” (VüND: 33). Com o conceito de dialética negativa, a qualificação “negativa” pretende opor-se a esses dois sentidos de “positivo” (unidos na famosa formulação hegeliana citada muitas vezes por Adorno segundo a qual “o real é racional”), e mostrar-se, portanto, como um comportamento crítico contínuo, ou ainda, segundo palavras do próprio Adorno, uma “crítica impiedosa de tudo o que existe” (VüND: 26). “Positivo” é tudo aquilo que é, mas que não deveria ser. Por essa razão, a negação da negação não pode resultar em afirmação. O “positivo” que resultaria da negação da negação é ainda negativo, algo a

³⁹ DN: 131.

ser criticado. “Positividade”, tomada abstratamente, constitui, para Adorno, uma parcela da ideologia dominante (cf. VüND: 41).

Com isso, a concepção de crítica imanente de Adorno se afasta de Hegel. Enquanto a crítica imanente funcionava na dialética hegeliana como um procedimento para comparar conceito e realidade em vista da identidade entre eles:

Para Adorno, crítica imanente não significa comparação do conceito com o conceituado em vista da sua unidade (atual ou potencial), mas não identidade de conceito e conceituado em vista da ilusão necessária de sua identidade real. Com isso, a crítica imanente está obrigada a acolher dentro de si propriamente o elemento material do conceituado que não pode ser absorvido pelo conceito.⁴⁰

No caso do conceito de liberdade, por exemplo, a contradição entre o conceito e sua realização não pode ser eliminada pura e simplesmente pelo pensamento. Ela permanece a insuficiência do conceito. Eliminar a não-identidade e estabelecer a identidade significaria amputar o conceito em favor de sua aplicabilidade.

O mesmo se aplica à contradição entre indivíduo e sociedade: a determinação que o indivíduo reconhece como a sua própria (como algo de substancial) e aquela que a sociedade lhe impinge (a de uma mera função do sistema) não pode ser reconduzida a nenhuma unidade sem manipulação (cf. DN: 132). Também no caso do princípio de troca, que, por um lado, eleva as forças produtivas, possibilita a reprodução material da sociedade, mas que, por outro, ameaça a sociedade em um grau crescente com a possibilidade da aniquilação, por conta, dentre outros fatores, do desenvolvimento da indústria bélica.

Na concepção de Adorno, por mais que a contradição esteja também no cerne da dialética hegeliana, na dialética negativa ela “pesa mais do que para Hegel, que a vislumbrou pela primeira vez. Outrora veículo da identificação total, ela se torna instrumento da impossibilidade de tal identificação” (DN: 133). Muitas vezes, a diferença entre a dialética negativa e a dialética hegeliana é colocada por Adorno como uma diferença de “ênfase”. Isso porque, a intelecção da centralidade da contradição para

⁴⁰ NOBRE, 1998, p.175. Trataremos mais adiante do conceito de “ilusão necessária”. A mesma ideia pode ser encontrada nas seguintes palavras do próprio Adorno: “para a crítica imanente uma formação bem-sucedida não é, contudo, aquela que reconcilia as contradições objetivas no engodo da harmonia, mas sim a que exprime negativamente a ideia harmonia, ao marcar as contradições pura e inflexivelmente, na sua mais íntima estrutura” (CCS: 89).

o pensamento, o reconhecimento da não-identidade como indispensável para qualquer pensamento da identidade, também a percepção de que o todo só se realiza através dos particulares, e não a despeito deles – todas essas formulações estariam já presentes em Hegel, mas seriam de algum modo ofuscadas pela exigência de identidade:

Segundo Hegel, o não idêntico é constitutivamente necessário para que os conceitos, a identidade, possam se realizar; da mesma forma, há uma necessidade do conceito para que haja consciência do não conceitual, do não idêntico. Mas Hegel fere seu próprio conceito de dialética, que deveria ser defendido contra ele, na medida em que não o viola e na medida em que o remete à unidade suprema e livre de contradições.⁴¹

Em outras palavras, o que há de incoerente em Hegel é precisamente uma excessiva exigência por coerência, a exigência subjetiva por uma totalidade livre de contradições. Segundo Adorno, Hegel não desenvolve até o fim a dialética do não-idêntico (cf. ND: 108).⁴² Isso porque, por mais que reconheça que não há identidade sem algo não idêntico, a “identidade total” arranca para si o primado ontológico:

Para isso auxilia a elevação da mediação do não-idêntico ao nível de seu ser absolutamente conceitual. A teoria, ao invés de se apropriar com conceitos do indissolúvel, os engole por meio da subsunção sob o seu conceito universal, o conceito da indissolubilidade. A remissão da identidade ao não-idêntico, tal como Hegel quase conseguiu alcançar, constitui a objeção contra toda filosofia da identidade.⁴³

Passagens como essa, onde Adorno afirma que Hegel “quase conseguiu alcançar” a “remissão da identidade ao não-idêntico”, atestam que a dialética hegeliana já continha o antídoto contra o seu próprio fracasso. Se Hegel acaba por ferir seu próprio conceito de dialética, é preciso salvar o fermento crítico que reside nesse conceito. Em vários momentos, Adorno indica que o elemento verdadeiramente crítico da dialética hegeliana

⁴¹ TEH: 246.

⁴² “O pensamento da não-identidade, o qual Hegel tão admiravelmente reconhece, não é, porém, reconhecido com toda seriedade, de modo que o momento afirmativo, consolador, e, se vocês quiserem, apologético, é aquele que prevalece em sua filosofia” (EidD: 124). Nobre (1998, p.173) coloca com as seguintes palavras a relação ambígua de Adorno com a dialética hegeliana: “‘De saída’ o impulso original da dialética está na desigualdade entre conceito e conceituado e, para Adorno, é da preservação desse impulso que depende a dialética como *crítica*. Esse motivo crítico inaugural significa também que Hegel tirou o solo do privilégio milenar do positivo, o privilégio do *ser*. Mas a tese da identidade da razão com o ente faz com que a negatividade inaugural seja posta como momento a ser suprimido, como momento da positividade, restaurando o preconceito milenar em favor do positivo já minado em sua base”.

⁴³ DN: 108.

reside mais propriamente na *negatividade* do que no movimento da “negação da negação”:

Se objetarmos contra isso que a crítica à negação positiva da negação mutila o nervo vital da dialética hegeliana e não deixa mais absolutamente nenhum espaço para um movimento dialético, então, por fé na autoridade, esse movimento é reduzido à autocompreensão de Hegel. Apesar de a construção de seu sistema sem dúvida alguma desmoronar sem esse princípio, a dialética não tem o seu teor de experiência [*Erfahrungsgehalt*] no princípio, mas na resistência do outro à identidade...⁴⁴

A concepção de *negação determinada* é aquilo que, para Hegel, evita que o pensamento desemboque em ceticismo, pois assim como nega algo determinado, ele também resulta em algo determinado.⁴⁵ Na *Fenomenologia do Espírito*, quando uma figura de consciência entra em contradição consigo mesma, ela já aponta para sua superação, isto é, para uma outra figura de consciência que a sucede. A dialética negativa, ao contrário, insiste que a negação de algo não deve apontar para uma positividade, isso porque entende o movimento da “negação da negação” como a restauração do que já está dado, e, nessa medida, como perda do potencial crítico da própria dialética. Por isso, como afirma Adorno na passagem supracitada, o “teor de experiência” da dialética reside muito mais na “resistência do outro à identidade”, do que propriamente na exigência de uma identidade total.

De um lado, Hegel caracteriza o pensamento como o princípio negativo. Por outro lado, em sua dialética “o primado do sujeito sobre o objeto permanece incontestado” (DN: 40). Nesse ponto, Adorno chega a afirmar que Hegel não se encontra tão distante de Kant e Fichte, que ele criticou como porta-vozes de uma subjetividade abstrata. O alvo da crítica aqui é novamente uma concepção de sujeito que é capaz de absorver em si toda alteridade através da mediação do conceito. Nesse sentido, Adorno também busca marcar uma diferença com Hegel ao se afastar da concepção de “primado do sujeito” e defender um “primado do objeto”.

É preciso deixar claro que toda crítica ao chamado primado do sujeito na dialética hegeliana não tem por objetivo anular a dialética entre sujeito e objeto. Essas

⁴⁴ DN: 139.

⁴⁵ “Cada resultado que provém de um saber não verdadeiro não deve desaguar em um nada vazio, mas tem de ser apreendido necessariamente como nada *daquilo de que resulta*: um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro” (HEGEL, 2008, p.81).

categorias são fórmulas para algo que não é unificável, “expressão unicamente da não-identidade” (DN: 150). Deve-se insistir criticamente na dualidade entre sujeito e objeto: assim como não se deve insistir na identidade entre eles, também não se deve hipostasiar sua cisão. Isso porque não apenas a concepção de que o sujeito engendra a partir de si toda a realidade reverte por fim em dominação, mas o mesmo ocorre no caso oposto: ao absolutizar a cisão e não perceber a mediação recíproca entre ambos, o sujeito torna também o objeto algo estranho a ser dominado. Assim, contra uma tendência corrente na filosofia contemporânea de abandonar as categorias de sujeito e objeto, Adorno conscientemente não abdica de uma filosofia do sujeito.

O primado do objeto não supõe uma dissolução da participação subjetiva no conhecimento, mas diz respeito a uma “correção da redução subjetiva” (SO: 188). Essa correção só pode ser levada a cabo pelo próprio sujeito. Adorno afirma enfaticamente que apenas o sujeito contém o potencial de superação de sua própria dominação (cf. SO: 197). Segundo o filósofo, paradoxalmente, as filosofias que acreditaram poder prescindir do sujeito acabaram por mostrar-se subjetivamente orientadas, como ocorreu com empirismo de Hume (cf. SO: 198). A dialética, ao pretender se afastar tanto de uma concepção empirista quanto de um materialismo primitivo, deve insistir em uma transformação qualitativa do próprio sujeito e em sua superação em uma forma mais elevada. No fundo, é essa transformação que Adorno entende por “primado do objeto”.

Essa subjetividade transformada se aproximará mais do que Kant entendia por sujeito empírico do que propriamente do sujeito transcendental, já que, como Adorno afirma (contra Kant): “A posição-chave do sujeito no conhecimento é experiência, não forma” (SO: 194). Enquanto na doutrina kantiana do sujeito transcendental expressava-se “fielmente a primazia das relações abstratamente racionais, desligadas dos indivíduos particulares e seus laços concretos, relações que têm seu modelo na troca”⁴⁶, a concepção adorniana de sujeito afasta-se da ideologia do sujeito “como imaginação produtora, como apercepção pura, como ação livre” (SO: 197) e se aproxima de um

⁴⁶ Eis o conteúdo de verdade do sujeito transcendental: trata-se da instância de dominação absoluta do sistema, diante da qual os homens são tão somente apêndices da maquinaria social, instrumentos através do qual essa totalidade se autoperpetua. Diante dessa realidade, a tese de um sujeito transcendental pleno de categorias com as quais constitui a realidade é tão somente uma consolação: “quanto mais os homens individuais são reduzidos a funções da totalidade social por sua vinculação com o sistema, tanto mais o espírito, consoladoramente, eleva o homem, como princípio, a um ser dotado do atributo da criatividade e da dominação absoluta” (SO: 185).

sujeito qualitativo: “é preciso trazer de volta o próprio sujeito à sua subjetividade; seus impulsos não devem ser banidos do conhecimento” (SO: 191).

Curiosamente, ao tratar desse ponto na *Dialética Negativa*, Adorno faz um elogio a Hume: na teoria de acordo com a qual as ideias seriam pálidos reflexos das impressões “vibra uma última vez o momento somático em meio à teoria do conhecimento, até ele ser completamente expulso” (DN: 173). A ênfase na importância do momento somático, seja para a ética, para a estética ou para a teoria do conhecimento, está presente em diversos momentos do texto de Adorno. Uma seção do segundo capítulo da *Dialética Negativa* intitulada “O sofrimento é físico” é, nesse sentido, exemplar.

O ato do sujeito de entregar-se ao objeto deve assim fazer justiça a seus momentos qualitativos. Contra a tendência da ciência e mesmo da filosofia desde Descartes de transformar as qualidades em determinações mensuráveis, é preciso insistir numa racionalidade filosófica que esteja aberta aos momentos qualitativos. Para Adorno, a consequência da quantificação progressiva e da redução do sujeito do conhecimento a um universal puramente lógico é o empobrecimento do objeto, e consequentemente a eliminação do próprio sujeito, pois “para poder determinar e articular aquilo que se acha à sua frente, de modo a que esse se torne um objeto no sentido kantiano, o sujeito precisa, em favor da validade objetiva dessas determinações se reduzir à mera universalidade” (DN: 122). Esse sujeito reduzido à mera universalidade é destacado, portanto, de seus atributos essenciais: materialidade, corporeidade, impulsos, sensações, etc. Adorno se afasta expressamente dessa concepção de sujeito. Essa categoria designa muito mais uma consciência individual que “é um pedaço do mundo espaciotemporal” e “que não possui nenhuma prerrogativa em relação a esse mundo” (DN: 332).

Nesse sentido, Sommer (2016, p.167) lembra que o não-idêntico, conceito-chave para a compreensão da diferença entre a dialética hegeliana e a dialética negativa, é fundamentalmente ligado ao que Adorno denomina “material”, e também ao “momento somático”⁴⁷, e a virada para o “não-idêntico” e para o “primado do objeto” marca, na

⁴⁷ “Emancipados de um tal critério, os momentos não-idênticos mostram-se como materiais ou fundidos inseparavelmente com o material. A sensação, dificuldade central de teoria do conhecimento, só é reinterpretada como um fato da consciência por essa teoria, e isso em contradição com a sua própria constituição plena que deve ser, contudo, a fonte de direito do conhecimento. Não há nenhuma sensação sem o momento somático” (DN: 165).

concepção de Adorno, a passagem da dialética idealista (hegeliana) para uma dialética materialista (negativa): “por meio da passagem para o primado do objeto, a dialética torna-se materialista” (DN: 165). O não-idêntico é fundamental como elemento que desmente a possibilidade de uma identificação total. Ele marcaria, portanto, elemento “não-dialético” que a dialética negativa deve acolher como um “limite”:

O sentido estrutural do não-idêntico é, portanto, o de fornecer à dialética negativa um limite na qualidade de um momento não-dialético e afastá-la de uma *Aufhebung* prematura. O não-dialético na forma do não-idêntico é momento constitutivo da dialética negativa; (...) uma dialética negativa só pode permanecer dialética, se ela renuncia à totalidade.⁴⁸

O não-idêntico marcaria, portanto, a diferença entre uma dialética cujo *télos* é a totalidade – a dialética idealista de Hegel, e uma dialética que se propõe a tarefa de quebrar a “aparência de totalidade” das determinações conceituais utilizando para tanto o próprio conceito – a dialética negativa.

Por fim, e não menos importante, é preciso ressaltar outro ponto em relação ao qual as dialéticas idealista e negativa se distanciam: o conceito de mediação. Enquanto para Hegel a imediatidade seria, ao final do processo, inteiramente absorvida na mediação, para Adorno “a mediação não significa de maneira alguma que tudo é absorvido nela, mas postula que aquilo por meio do que ela é mediada é algo que não se deixa absorver” (DN: 149). Em Hegel, nas palavras de Adorno, “o triunfo pelo qual o imediato é inteiramente mediatizado atropela o mediatizado e alcança, depois de uma feliz viagem, não sendo mais detido por nada não-conceitual, a totalidade do conceito, o domínio absoluto do sujeito” (DN: 149). Como Adorno coloca em outro momento, citando o próprio Hegel, para este não há nada que não seja mediado, de modo que a própria imediatez é essencialmente mediada (cf. TEH: 138).

O que Adorno critica em Hegel como “hipóstase da mediação” é o fato desse terceiro momento advir dos dois primeiros: “a passagem onde Hegel torna a mediação, enquanto movimento do vir-a-ser, novamente em imediatidade, é o cerne da dialética hegeliana” (SOMMER, 2016, p.49). Com isso, Hegel chega ao conceito do absoluto: “O verdadeiro é o todo. O todo, porém, é apenas a essência que se perfaz através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que ele é essencialmente *resultado*;

⁴⁸ SOMMER, 2016, p.171.

que só no *fim* ele é o que é em verdade” (HEGEL, 2008, p.36). O conceito de absoluto apreendido através do desenvolvimento da essência, como *sujeito*, evita que Hegel recaia em um dilema: se o absoluto fosse já dado imediatamente, ele permaneceria um conceito isolado; se ele fosse passível de definição, teria de ser mediado por outros conceitos, e não seria mais absoluto (cf. SOMMER, 2016, p.48). Esse movimento de restabelecimento da imediatidade e com isso a superação [*Aufhebung*] da mediação é o que Adorno entende por “hipóstase da mediação”, e que, embora essencial no método dialético hegeliano, corresponderia ao elemento idealista do qual a dialética negativa deve abdicar. Segundo o filósofo frankfurtiano, ainda que Hegel, ao contrário de Fichte, acentue “enfaticamente o momento do não-eu no Espírito”, não se pode negar que ele seja idealista, pois, para tanto, seria necessário “considerar irrelevante a sentença segundo a qual a verdade seria essencialmente sujeito” (TEH: 141).

* * *

A dialética negativa se afasta expressamente, portanto, de um conceito de totalidade, se este for entendido como identidade entre sujeito e objeto. Como já apontamos anteriormente, seu modo de procedimento deve se afastar da concepção filosófica tradicional de sistema, entendido como “uma forma de representação de uma totalidade para a qual nada permanece exterior” (DN: 29). Isso é possível porque a forma sistema não é o elemento propriamente dialético da dialética hegeliana, mas justamente aquilo que, ao final do processo, sacrifica a dialética através da figura do sujeito absoluto.

Adorno dirá que a especulação possui também o seu lugar na dialética negativa: “mesmo depois de recusar o idealismo, a filosofia não pode abdicar da especulação – ainda que em um sentido mais amplo do que aquele hegeliano por demais positivo (DN: 22). Afastando-se, portanto, do sentido “por demais positivo” de especulação, atribuído a Hegel, Adorno afirma que a força especulativa propriamente dita é a força da negação⁴⁹, e que “é somente nela que sobrevive o caráter sistemático” (DN: 32). Para

⁴⁹ “Não obstante, eu gostaria de pensar que o poder que efetivamente anima a filosofia hegeliana é, na verdade, muito mais o poder da negação, isto é, um poder crítico operando em cada momento específico, e que, em contraste àquele conhecido momento afirmativo de Hegel – que insinua que enquanto

poder “ser vinculante sem sistema”, isto é, não abdicar de uma exposição rigorosa, mas sem a pretensão de esgotar a realidade no conceito, a dialética negativa necessita de modelos de pensamento (cf. DN: 33). Trataremos a seguir de alguns aspectos principais desse recurso que determina a forma da apresentação do pensamento de Adorno, tema esse que não é de maneira alguma menos importante, já que, para o filósofo, forma e conteúdo estão diretamente relacionados e se pressupõem mutuamente.

totalidade o sujeito e o objeto são, em última instância, idênticos – exhibe essencialmente menos poder e força do que o momento negativo no qual insistimos acima (EidD: 106).

II. Modelos

A dialética negativa, entendida como “antissistema”⁵⁰, abdica das pretensões sistemáticas da filosofia tradicional. Na *Dialética Negativa*, Adorno aponta Fichte como o “autêntico pensador sistemático da filosofia”, por contraposição à Kant que, mesmo que tenha um pensamento desenvolvido nessa direção, estaria comprometido com um “reconhecimento ao menos formal do não-idêntico” (DN: 31).

A pergunta inevitável que se segue dessa exposição já é antecipada pelo próprio Adorno: como a filosofia pode abdicar do sistema sem perder o rigor e decair em uma mera constatação de visões de mundo? Para responder a essa possível objeção, Adorno relembra a distinção de D’Alembert entre “espírito de sistema” (*esprit de système*) e “espírito sistemático” (*esprit systématique*): a filosofia deve abdicar da construção de sistemas, o que não significa abdicar de uma certa sistematicidade em seu procedimento. Em uma de suas preleções sobre a dialética negativa, ele explica que toda crítica ao conceito de sistema não supõe um pensamento completamente indiferente a essa ideia. A noção de sistema da qual o procedimento da dialética negativa expressamente se afasta é aquela que Adorno remonta a Fichte: “uma forma para a qual nada permanece de fora” (VüND: 57).⁵¹ Uma distinção entre um “sentido enfático de sistema” e uma “sistematização do pensamento” é então proposta por Adorno. Este último diria respeito muito mais à uma forma de exposição que coloca os objetos em seus devidos espaços.

A filosofia deve, portanto, proceder sistematicamente sem sistema, e o modo pelo qual isso é possível é através de “modelos de pensamento”. A dialética negativa pode ser compreendida como um “*ensemble* [conjunto] de análises de modelos” (cabe lembrar que os três últimos capítulos da obra, a saber, “Liberdade”, “Espírito do mundo

⁵⁰ Em sua análise sobre o conceito de “modelo” em Adorno, Neves Silva (2009, p.56) aponta o fato notável de que essa formulação contida no prefácio da *Dialética Negativa* diz respeito à única ocorrência do termo “antissistema” em toda obra de Adorno publicada em vida. Uma explicação adequada seria de que, sendo a própria dialética negativa um intento de acessar a ideia de algo que estaria fora da unidade dada pelo conceito, ela mesma também não pode ser definida, em sentido estrito, seja como “sistema”, seja como “antissistema”. Em determinado momento da *Dialética Negativa*, Adorno afirma que o pensar é capaz de “pensar contra si mesmo, sem abdicar de si”, e que “se uma definição de dialética *fosse possível*, seria preciso sugerir uma desse gênero” (DN: 123, grifo nosso). No entanto, como a própria ideia de conceito como mera definição é colocado em questão, isso supõe que também o próprio conceito de dialética não possa ser esgotado em conceitos.

⁵¹ “Fichte buscou de fato derivar tudo, incluindo o sujeito finito e seu oposto, o não-eu finito, de uma única ideia, nomeadamente do Eu, do sujeito absoluto” (VüND: 59).

e história natural” e “Meditações sobre a metafísica” são compreendidos como modelos). No entanto, o modelo não se reduz a uma forma de apresentação, mas define a própria atividade da filosofia. Nas palavras de Adorno, “pensar filosoficamente é pensar em modelos” (DN: 33).

Ao insistir na forma do modelo, por contraposição ao sistema, Adorno pretende dar conta do elemento heterogêneo ao pensamento. A própria concepção de modelo indica que, ao contrário do idealismo absoluto, que “não deixa absolutamente nada permanecer fora do sujeito, estendido para o infinito, mas que arrasta tudo para dentro do circuito da imanência” (TEH: 75), a concepção de uma totalidade na qual toda realidade pode ser dissolvida não constitui o ponto de partida da dialética negativa, e tampouco seu *télos*. Os modelos reunidos nem formam uma totalidade, nem pretendem dar conta da totalidade da realidade (cf. SOMMER, 2016, p.85).

Uma tal totalidade, na concepção de Adorno, acabaria por “desistoricizar” o pensamento. Nesse sentido, apontar para o não-idêntico é relembrar constantemente a história imanente aos conceitos. Nesse ponto, o conceito de “modelo” se relaciona intimamente com o conceito de “constelação”⁵², herança benjaminiana que constitui também um dos conceitos centrais da dialética negativa:

Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele [o particular] porta em si enquanto algo que veio a ser. (...) Somente um saber que tem presente o valor histórico conjuntural do objeto em sua relação com os outros objetos consegue liberar a história no objeto. (...) O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si.⁵³

Novamente, esse procedimento, ainda que dispense de um conceito de totalidade compreendido como apreensão de toda realidade por um sujeito por meio do conceito, opera ainda com uma concepção de totalidade enquanto universal que se expressa em cada particular. Segundo Adorno, a dialética negativa herda dos estratos mais sistemáticos da filosofia a noção de que os fenômenos estão interconectados de alguma forma. É essa interconexão entre os elementos e o todo que possibilita determinar o que o particular veio a ser a partir de sua mediação com a dimensão histórico-social. Essa forma de totalidade é essencial para conhecimento dos objetos, mas ela não está dada

⁵² Para uma análise pormenorizada desse conceito na obra de Adorno, nos reportamos à tese de doutorado de Neves Silva, *Filosofia e Arte em Theodor Adorno: a categoria da constelação*, sobretudo o segundo capítulo.

⁵³ DN: 141.

concretamente, e só pode ser acessada a partir dos próprios fenômenos singulares, por meio de seu agrupamento em constelações⁵⁴. Aqui, Adorno se refere explicitamente às investigações de Benjamin na *Origem do drama barroco alemão*.

Anos antes da publicação da *Dialética Negativa*, em um texto de 1958, intitulado “O ensaio como forma”⁵⁵, Adorno já havia colocado a forma do ensaio como aquela que possibilita maior liberdade para o objeto, e que não por acaso é desprezada pela academia alemã como “um produto bastardo”. Todo pensamento que se recusa o uso de categorias universais e volta seu olhar para objetos transitórios e particulares, não é sequer considerado “filosofia”. O ensaio, enquanto “forma crítica *par excellence*”, não possui critérios fixos pré-determinados, mas concede primazia à *interpretação*.

Na *Dialética Negativa*, Adorno se opõe ao modelo consistente e isento de contradições atribuído ao “ideal positivista do conhecimento”. A razão para isso reside, uma vez mais, na intelecção de que os antagonismos impregnam o próprio objeto, isto é, não são propriamente uma demanda do método dialético. Sem se dar conta disso, a investigação positivista “reprime autoritariamente aquilo que caberia a ela conhecer” (DN: 261).

A experiência dessa objetividade plena de antagonismos é a “experiência da unidade na sociedade totalmente socializada. A ideia filosófica da identidade absoluta possui um parentesco direto com essa experiência” (DN: 261). Uma das teses centrais da *Dialética Negativa* diz respeito à dominação do princípio de identidade, que expressa tanto subjetivamente através do conceito quanto socialmente através do princípio de troca. Cabe analisarmos em que sentido a “ideia filosófica da identidade” se relaciona com o fundamento da dominação social, da “sociedade totalmente socializada”, que é a troca. Se as concepções de “modelos”, “ensaio”, “constelações”, e assim por diante, são empregadas por Adorno no sentido de resistir a essa dominação no âmbito conceitual, apontando para o não-idêntico que resiste à identificação total, cabe perguntar de que modo ele corresponderia a um potencial de resistência à dominação social, já que esses dois âmbitos aparecem entrelaçados na dialética de Adorno.

⁵⁴ “Constelação não é sistema. Tudo não se resolve, tudo não se torna compreensível nela, mas um momento lança luz sobre o outro, e as figuras que os momentos particulares formam são um signo determinado e um escrito legível” (TEH: 199).

⁵⁵ Contido no volume *Notas de literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

III. Princípio de identidade e dominação social

Se, como vimos, o mesmo princípio que rege o conceito também reside na base da “sociedade antagônica”, cabe uma reflexão mais detida sobre como Adorno pensa a relação entre essas duas “expressões” do princípio de identidade (uma lógica e outra social), se for possível colocar dessa forma: “aquilo que dilacera a sociedade de maneira antagônica, o princípio da dominação, é o mesmo que, espiritualizado, atualiza a diferença entre o conceito e aquilo que lhe é submetido” (DN: 49).

Para Adorno, há uma homologia estrutural entre o princípio da troca e o princípio de identidade: ambos abstraem do não-idêntico:

O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, possui uma afinidade originária [*urverwandt*] com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade.⁵⁶

O que Adorno quer dizer com a afirmação de que o princípio de troca possui uma “afinidade originária” [*urverwandt*] com o princípio de identificação? Não se trata, para usar a análise de Sommer (2016, pp.73-74), de uma relação causal entre troca e identidade, como poderíamos a princípio imaginar: a práxis da troca de mercadorias não é a origem prática da identificação conceitual, mas na verdade a troca se realiza *como* identificação conceitual. A estrutura da troca e do princípio de identidade é a mesma, o que significa dizer que é o mesmo princípio que rege o pensamento e a sociedade, o princípio de identificação.

No caso do pensamento, como já indicamos anteriormente, a identidade opera pela abstração do não-idêntico, e o conceito cria a ilusão de ser idêntico à coisa a qual ele se refere. O programa da dialética negativa, ao pretender apontar para o não-conceitual constitutivo do conceito, pretende justamente desmentir essa ilusão, mostrando que o conceito não institui a totalidade por ele pretendida. Trata-se de uma “aparência” que a dialética deve romper: “à consciência do caráter de aparência inerente

⁵⁶ DN: 128.

à totalidade conceitual não resta outra coisa senão romper de maneira imanente, isto é, segundo o seu próprio critério, a ilusão de uma identidade total” (DN: 13).

Em uma nota de rodapé no início do segundo capítulo da DN, Adorno trata dos diversos sentidos da palavra “identidade” na história da filosofia moderna. Ele afirma que, por um lado, identidade designa a unidade da consciência pessoal, no caso, por exemplo, do “‘eu penso’ que deve poder acompanhar todas as minhas representações” em Kant. Em segundo lugar, identidade diria respeito ao pensamento enquanto universalidade lógica. Por outro lado, para a teoria do conhecimento, identidade designaria o fato de “sujeito e objeto, como quer que venham a ser mediados, coincidirem”, e para o idealismo, “o ponto de indiferença entre o momento psicológico e o lógico” (DN: 124). Os dois primeiros sentidos de identidade estão intimamente conectados, pois sem a identidade do eu, não seria possível uma universalidade lógica, pois “nenhum passado seria fixado em algo atual, e, com isso, não seria fixado absolutamente nada enquanto igual”. Mas também o “eu penso” necessita da universalidade lógica, pois o fato do eu ser uno só vale sob a proposição lógica do terceiro excluído, isto é, o fato de dela não poder ser outra. Portanto, os dois momentos, da identidade do eu e a da universalidade lógica, se pressupõem mutuamente (cf. DN: 124). Para a crítica de Adorno na *Dialética Negativa*, a concepção idealista de identidade entre sujeito e objeto é a que aparece como alvo principal, muito embora, como bem aponta Sommer (2016, p.138), os outros sentidos da palavra também estejam de alguma maneira implicados nessa crítica.

No caso da sociedade, a dominação não é levada a cabo por um determinado grupo de pessoas, mas sim por uma determinada lógica que domina de forma anônima: a lógica da troca. Através dessa lógica, que domina a sociedade como um todo, todas as coisas constituídas no interior dela são não-idênticas consigo mesmas: “a sociedade transformou-se em contexto funcional total, como antes era pensada pelo liberalismo; aquilo que é, é relativo a um outro, irrelevante em si mesmo” (DN: 63). Toda produção e reprodução da sociedade é direcionada para o lucro, ao passo que este se realiza pela troca. A troca funciona abstraindo das qualidades da coisa, transformando-as em quantidades mensuráveis: “na relação universal de troca, todos os momentos qualitativos cuja suma conceitual poderia constituir algo como uma estrutura se acham aplanados” (DN: 82), e sua difusão torna “o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (DN: 128).

No entanto, Adorno reconhece que se a troca fosse simplesmente negada, “então

isso constituiria uma desculpa para retornar à antiga injustiça” (DN: 128). O que é preciso notar é que a troca de equivalentes sempre pretendeu ser uma troca justa, sem, no entanto, o ser. A desproporção de poder entre aqueles que realizam a troca leva sempre a injustiças, à apropriação da mais valia do trabalho alheio. Assim, o ideal da troca justa permanece uma promessa: “a crítica ao princípio de troca enquanto princípio identificador do pensamento quer a realização do ideal de uma troca livre e justa que até os nossos dias não foi senão mero pretexto. Somente isso seria capaz de transcender a troca” (DN: 128).

Se formos até Marx, mais precisamente até o primeiro capítulo d’*O capital*, veremos o raciocínio que influenciou as reflexões de Adorno a respeito da identidade. Para Marx, a utilidade das mercadorias faz delas um “valor de uso”, e este só se realiza através de seu uso ou consumo. O valor de troca, por outro lado, aparece “de início”, como uma “proporção na qual valores de uso de uma espécie se trocam”, e, portanto, como algo externo às mercadorias, como algo puramente relativo, não intrínseco a elas (cf. MARX, 1996, p.166). No entanto, ao examinar mais de perto, é possível notar que para que duas mercadorias com valores de uso distintos possam ser trocadas, elas devem ter algo em comum que possibilite essa troca. Esse “algo em comum”, nas palavras de Marx, “não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias”, pois “suas propriedades corpóreas só entram em consideração à medida que elas lhes conferem utilidade, isto é, tornam-nas valor de uso.” (MARX, 1996, p.167). No entanto, é essa abstração dos valores de uso que caracteriza a relação de troca das mercadorias. A sequência desse raciocínio, que não nos cabe analisar em detalhes nessa dissertação, aponta que a abstração dos valores de uso, do “caráter útil dos produtos do trabalho” conduz a uma abstração do “caráter útil” dos próprios trabalhos representados nesses produtos, e estes se tornam, portanto, “trabalho humano abstrato”. Sem essa abstração, contudo, nada poderia ser trocado por nada, pois a medida que possibilita a troca das mercadorias é o tempo de trabalho médio necessário para a sua produção.

Segundo Jay (1984, p.269), a universalidade do princípio de troca⁵⁷ – que para Marx se restringia ao capitalismo – é estendida por Adorno à toda história do

⁵⁷ Sobre essa universalização do princípio de troca, cabe registrar aqui a passagem dos *Grundrisse* de Marx citada por Adorno na DN (277): “A dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe tanto a dissolução de todas as relações pessoais (históricas) fixas de dependência no

esclarecimento. De fato, podemos lembrar que já na DE aparecia o motivo da dominação pelo “equivalente”: “a sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas” (DE: 20). Nessa obra, Adorno e Horkheimer afirmam que a matemática, o número, a unidade, são estruturadores tanto da ciência moderna quanto das relações sociais na sociedade burguesa: “o número tornou-se o cânon do esclarecimento” (DE: 20). No entanto, Jay parece não levar em conta a ruptura entre a *Dialética do Esclarecimento* e as obras tardias de Adorno⁵⁸, pois nas últimas, ao contrário da primeira, é expressamente afirmado que é com o advento do capitalismo que a troca de fato se espalha para toda a sociedade e torna-se o padrão de medida das relações sociais, de modo que a dominação penetra por todas as esferas e é até mesmo internalizada pelos indivíduos.⁵⁹ Além disso, é só com o desenvolvimento das forças produtivas que se chega a um ponto em que seria possível erradicar toda miséria no planeta, e, portanto é justamente a persistência da miséria e do sofrimento “sem sentido” diante da “possibilidade concreta da utopia”, que fará Adorno definir a dialética como a “ontologia do estado falso” (DN: 18).⁶⁰

Assim, tanto a troca quanto o conceito funcionam pela abstração do não-idêntico, do valor de uso, e assim por diante. A troca “livre e justa” revela-se como nem livre, nem justa. Na troca, diz Adorno, “a objetividade do universal e a determinação concreta dos sujeitos particulares se opõem mutuamente de modo irreconciliável” (DN: 263). O conceito, por sua vez, que pretende dizer o que a coisa é, acaba apenas apontando um rótulo sob o qual a coisa cai, e, portando, dizendo o que ela não é.

interior da produção, quanto a dependência global dos produtores uns em relação aos outros. Não é apenas a produção de cada indivíduo que depende da produção de todos os outros; mesmo a transformação de seu produto em meio de subsistência para si mesmo tornou-se dependente do consumo de todos os outros... Essa dependência mútua está expressa na necessidade constante de troca e no valor de troca tomado como mediador universal”.

⁵⁸ Trataremos com mais detalhes do tema da ruptura/continuidade entre a *Dialética do Esclarecimento* e as obras tardias de Adorno no capítulo seguinte.

⁵⁹ “O mesmo caráter de mercadoria, porém, dominação mediatizada dos homens sobre os homens, fixa os sujeitos em sua menoridade” (DN: 87).

⁶⁰ Cabe adiantarmos esse ponto com as palavras de Nobre (1998, p.163): “Mas a perspectiva da *Dialética do Esclarecimento* não é suficiente para determinar o momento presente como o ‘estado falso’ do qual a dialética seria a ‘ontologia’. Tal só é possível se se determina enfaticamente o momento presente como aquele em que o modelo de autopreservação da espécie fundado na identidade de ser e pensar tornou-se obsoleto e supérfluo, ou seja, se se determina o momento presente como aquele em que não mais opera o princípio da escassez, como aquele em que se mostra a ‘possibilidade concreta da utopia’. Por outras palavras, a determinação do momento presente como o ‘estado falso’ pressupõe uma ruptura com os modelos de dominação pré-capitalistas, ruptura que não está posta como ponto nodal da *Dialética do Esclarecimento*, senão, pelo contrário, que o livro de 1947 pressupõe o *continuum* da violência e da dominação”.

Para Adorno essa “ilusão” não é imputada a uma subjetividade que erra na apreensão da realidade, mas sim à própria realidade. Nas palavras do filósofo, “a ideologia não se sobrepõe ao ser social como uma camada destacável, mas mora no ponto mais íntimo do ser social. Ela se funda na abstração que contribui essencialmente com o processo de troca. Sem se abstrair dos homens viventes, não seria possível trocar” (DN: 294). Trata-se de uma ilusão “socialmente necessária” pois, “de fato, momentos do processo social anteriormente separados, inclusive os seres humanos vivos, são levados a uma espécie de denominador comum” (CTSI: 74). A totalidade formada pelo processo de troca permite “esquecer ou suprimir da consciência, contra a própria evidência, o que é antagônico e separador”. Adorno quer dizer que essa totalidade produz uma aparência de racionalidade, mas na verdade permanece “subordinada a uma regularidade cega e irracional” (CTSI: 74).

Com isso, enquanto para Hegel a categoria da totalidade dizia respeito à eliminação dos antagonismos e à reconciliação do espírito consigo mesmo, para Adorno a totalidade parece apontar muito mais para o “domínio universal do valor de troca sobre os homens”, o que acabará por afetar substancialmente a relação da dialética com essa categoria.

A filosofia, contaminada pelo “todo não verdadeiro” do qual ela provém e sobre o qual ela se debruça de maneira crítica, é também impelida a uma reformulação das tarefas que lhe são próprias, pois ela não pode mais identificar claramente os obstáculos à emancipação, e conseqüentemente não é capaz de apontar saídas possíveis do ponto de vista da práxis. Diante dessa situação, o que resta à filosofia, na concepção de Adorno, é um trabalho exaustivo de autorreflexão e de denúncia dessa racionalidade ancorada no princípio de identidade, e que a própria filosofia, em especial o idealismo, teria ajudado a perpetuar.

Além disso, a dominação diluída na sociedade, interiorizada nos indivíduos e sedimentada na forma da racionalidade dominante não deixa incólume um sujeito social capaz de levar a cabo a emancipação. Adorno deixa claro, em diversos momentos de seus textos, que nessa sociedade os indivíduos aparecem isolados, atomizados, e não formam de maneira alguma um “sujeito social uniforme”. Nesse ponto, o conceito hegeliano de *espírito* possui, para Adorno, uma caducidade inquestionável. No entanto, mesmo que falso, ele não deve ser simplesmente descartado, pois possui um conteúdo de verdade capaz de expor e denunciar a totalidade social sob o capitalismo tardio de

um modo tão exato que o próprio Hegel seria incapaz de prever, mesmo porque o conteúdo mesmo do conceito de espírito, a saber, *trabalho social*, só teria sido decifrado de fato nos *Manuscritos econômico-filosóficos* do jovem Marx, descobertos apenas em 1932.

Trataremos na sequência das críticas de Adorno ao conceito de espírito contidas em *Três Estudos sobre Hegel*, mais especificamente nos dois primeiros estudos, intitulados “Aspectos” e “Teor da experiência”. Ambos os textos constituem um momento privilegiado para examinarmos como Adorno extrai da concepção filosófica de totalidade de Hegel um diagnóstico do chamado “mundo administrado” [*Verwaltete Welt*].

Capítulo III

“O todo antagônico”

A contradição, elemento fundamental da dialética, seja em sua versão idealista, em Hegel, seja em sua versão “negativa”, em Adorno, não reside apenas no pensamento, mas na própria realidade. Nesse capítulo, trataremos da concepção adorniana de “totalidade antagônica”, que aparece como central em seu diagnóstico de tempo da década de 1960.

Na primeira seção, mostraremos como Adorno, tanto quanto Lukács, também desenvolve uma reflexão acerca do percurso histórico-filosófico de Kant a Marx, passando por Fichte e Hegel, tomando como fio condutor a categoria da totalidade, mas para chegar em conclusões radicalmente distintas das colocadas por Lukács em *História e Consciência de Classe*. O texto central para tanto são os *Três Estudos sobre Hegel*, sobretudo os dois primeiros ensaios, intitulados “Aspectos” e “Teor de experiência”, respectivamente.

Na sequência, mostraremos a influência da tese de Pollock do “capitalismo de Estado” para o conceito de “mundo administrado” de Adorno, influência essa que, como veremos, embora seja inegável, também possui seus limites. O texto principal para essa seção será a conferência proferida por Adorno no 16º Congresso dos Sociólogos Alemães em 1968, intitulada “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”, embora alguns elementos importantes para essa análise também possam ser encontrados nos cursos de introdução à sociologia ministrados também em 1968, e também na *Dialética Negativa*, de 1966.

Com todos os elementos que adquirimos nesses três primeiros capítulos, a última seção será dedicada a expor o lugar da totalidade na fase tardia do pensamento de Adorno, pois, a despeito de todas as críticas a essa categoria, ela ainda permanece uma categoria-chave para a possibilidade de uma crítica dialética da sociedade.

I. Hegel e o presságio da socialização total

Adorno inicia o primeiro estudo contido em *Três Estudos sobre Hegel*, por um exame da categoria hegeliana da totalidade. A razão para isso é exposta logo no início: do ponto de vista da filosofia hegeliana, uma crítica aos detalhes perde de vista o todo, ao passo que uma crítica do todo enquanto todo é uma crítica abstrata, e perde de vista que a filosofia de Hegel “não se deixa destilar em nenhuma ‘máxima’, em nenhum princípio universal, e que só se estabelece como totalidade no nexos concreto de todos os seus momentos. Assim, somente honrará Hegel quem perseguir o todo que ele próprio buscou” (TEH: 72).

Em um primeiro momento, Adorno aborda a filosofia de Hegel em um contraponto com Fichte, pois enquanto este buscou “derivar o mundo da identidade pura, do sujeito absoluto, de uma posição originária” (TEH: 83), aquele concebeu o sistema não como redutível a um princípio originário [*Urprinzip*], mas como “a totalidade dinâmica de todas as proposições que se engendram umas às outras por meio de sua relação contraditória” (TEH: 83). Assim, em um primeiro momento Hegel apresenta, justamente através de seu conceito de totalidade, uma superioridade considerável em relação a Fichte, o “idealista mor”.

Logo depois, contudo, Adorno vai mostrar que, se Hegel possuía sobre Fichte a vantagem de não admitir um elemento primeiro, o “Hegel fichtiano” acaba, no fim das contas, colocando o conceito de espírito nessa posição primeira. De um lado, a partir de seu próprio conceito, a filosofia hegeliana não pode ser reduzida a nenhum princípio ontológico, pois ela é o “esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica do objeto” (TEH: 81), experiência essa que transforma tanto o objeto quanto o sujeito que conhece. Por outro lado, Hegel acaba por hipostasiar o momento produtor do espírito, colocando-o em uma posição primeira. O momento em que Fichte e Hegel acabam por convergir leva às seguintes consequências:

O rigor e a coerência absoluta da marcha do pensamento que ele [Hegel], com Fichte, dirige contra Kant, estabelecem de antemão a prioridade do espírito enquanto tal, mesmo quando o sujeito, em cada nível, se determina exatamente como objeto, assim como o oposto, o objeto como sujeito. Quando o espírito contemplativo pretende mostrar que tudo aquilo que é, é comensurável com ele, com o *logos*,

com as determinações do pensamento, o espírito se erige em um termo ontológico último.⁶¹

Como já mencionamos no capítulo anterior, haveria, na concepção de Adorno, uma relação contraditória de Hegel consigo mesmo, com seu próprio pensamento. A positividade que é arduamente condenada pelo jovem Hegel acaba por tomar uma posição privilegiada na fase madura de seu pensamento, sobretudo na *Filosofia da história* e na *Filosofia do direito*, obras nas quais Hegel assumiria um tom mais propriamente apologético do que crítico em relação ao curso do mundo e da história. A origem do problema não estaria, contudo, nas reflexões hegelianas sobre a história, o direito, o Estado ou a política, mas em sua própria concepção de dialética. Mesmo a apologia hegeliana do Estado prussiano seria um elemento secundário, tão somente um efeito da tese central da dialética hegeliana: a tese da identidade.

Segundo Gillian Rose, é notável que Adorno não se detenha nos textos de Hegel sobre moral e política, como Marx o fez. O que explicaria isso é o fato de Adorno ter “absorvido traços da filosofia de Nietzsche, e desenvolvido um conceito sociologicamente difuso de poder que parecia dispensar qualquer exame adicional do processo político” (ROSE, 1978, p.55). Para ela, a crítica mais fundamental de Adorno à filosofia de Hegel consiste na crítica da teoria da identidade entre sujeito e objeto (cf. ROSE, 1978, p.60). A leitura de Rose parece fiel à autocompreensão de Adorno, ao menos se levarmos em conta a afirmação contida em *Três Estudos sobre Hegel* segundo a qual “a lógica de Hegel não é apenas sua metafísica, mas ela é também sua política” (TEH: 182).

Para Adorno, ainda que Hegel ultrapasse toda metafísica tradicional até as posições de Kant, Fichte e Schelling, a tese da identidade o impede de abandonar o idealismo. Mesmo que a todo momento o sujeito se determine como objeto e o objeto como sujeito, Hegel estabelece de antemão, em nome de uma coerência absoluta, a prioridade do espírito, e essa prioridade compromete a negatividade assumida de início.

Na *Dialética Negativa*, Adorno afirma que “a dialética significa objetivamente quebrar a compulsão à identidade por meio da energia acumulada nessa compulsão. (...) Isso se impôs *parcialmente* em Hegel *contra ele mesmo*, que com certeza não podia admitir o não verdadeiro da compulsão à identidade” (DN: 136, grifo nosso). Assim, se a dialética aponta para a impossibilidade de se reduzir o mundo a um polo subjetivo

⁶¹ TEH: 84.

fixo, Hegel trai o próprio conceito de dialética por ele formulado: “o sujeito-objeto hegeliano é sujeito” (TEH: 85). É o conceito hegeliano de espírito que a reflexão de Adorno buscará então decifrar, conceito este que, “sem nunca ter se deixado capturar, perpassa toda a filosofia hegeliana” (TEH: 90).

Segundo Adorno, Hegel radicaliza o “momento kantiano da espontaneidade, que na unidade sintética da apercepção se confunde totalmente com a identidade constitutiva” (TEH: 90). O *Eu penso* kantiano, que ainda admitia um reconhecimento formal do não idêntico (cf. DN: 31), se transforma para Hegel em totalidade: “princípio do Ser assim como do pensamento” (TEH: 90). Mas como Hegel não reconhece meramente o sujeito como produtor de toda objetividade (como o faz Fichte), mas também o contrário, a “realidade concreta” como elemento que, dialeticamente, também produz o sujeito, ele se aproxima do mistério que se esconde por trás da hipóstase do conceito de espírito, mas que só seria decifrado pela primeira vez nos *Manuscritos econômico-filosóficos* do jovem Marx, a saber, *trabalho social* (TEH: 91).⁶²

Por um lado, Adorno dirige duras críticas ao conceito de espírito, que corresponderia ao elemento antidialético por excelência da filosofia hegeliana. Ainda assim, ele dirá que o erro de Hegel foi involuntariamente um acerto, pois a antinomia central no conceito de espírito imita uma antinomia da sociedade burguesa. As intuições fundamentais de Hegel, que o levaram até a compreensão do caráter irreconciliável das contradições da sociedade civil, não seriam obtidas ao se retirar os elementos metafísicos e especulativos de sua teoria. Ao contrário, é precisamente por meio desses elementos que Hegel aparece como “um grande realista, um homem com um rigoroso olhar histórico” (TEH: 73).

A universalidade referida pelo conceito de espírito é expressão da essência social do trabalho. Seu conteúdo de verdade reside no fato de que o trabalho excede a pessoa empírica e individual e só encontra sua validade como algo “para um outro”, social, e também no fato de que, muito embora seja a pessoa individual que trabalhe, a essência do trabalho é algo organizado e social e sua racionalidade é uma relação social (TEH: 91). A referência do momento produtivo do espírito a um sujeito universal, em vez de a uma pessoa individual, é verdadeira e não verdadeira. Não verdadeira, pois o Eu

⁶² “A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – [...] é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho*” (MARX, apud ADORNO, 2013, p.91).

absoluto fichtiano e hegeliano é abstraído da pessoa individual e empírica, e “um Eu que não fosse mais um Eu em sentido algum, portanto desprovido de toda relação com a consciência individualizada e com a pessoa espaço-temporal, seria um *nonsense*” (TEH: 89). É verdadeira, porém, pois essa abstração expressa a própria realidade na sociedade totalmente socializada: “o princípio de equivalência do trabalho social conduz a sociedade, no sentido burguês moderno, ao abstrato e ao mesmo tempo ao que há de mais real” (TEH: 93). Vemos aqui o esforço de Adorno em pensar essa forma de totalidade como realidade e aparência ao mesmo tempo.

Adorno mostra como as expressões de Hegel são derivadas da esfera do trabalho. O “esforço” e a “tensão” do conceito não são metafóricos. Na *Fenomenologia*, o caminho da consciência natural até a identidade do saber absoluto é ele próprio trabalho. No entanto, Hegel não poderia admitir o parentesco entre espírito e trabalho social. Afinal, para compreender o espírito como reconciliação realizada, ele precisa escamotear que este espírito se encontra sob a coerção do trabalho, e que ele próprio é trabalho (TEH: 101).

Nesse ponto, Adorno lembra a objeção de Marx aos lassalianos presente na *Crítica do programa de Gotha*: “O trabalho não é a fonte de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), tanto quanto o é o trabalho, que é apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humana” (MARX, 2012, p.23). Isso é precisamente o que a filosofia hegeliana não pode aceitar, pois denunciaria que o espírito não é o todo. Ela se torna ideologia, pois, devido ao seu desmesurado elogio burguês do trabalho, na medida em que:

Transforma a totalidade do trabalho em algo existente em-si, quando sublima seu princípio em um princípio metafísico, em um *actus purus* do espírito, transfigurando tendenciosamente aquilo que é produzido pelos homens, transfigurando tudo o que é contingente e condicionado, inclusive o próprio trabalho, que é sofrimento dos homens, em algo eterno e certo.⁶³

Em outras palavras, a falsidade do idealismo consiste em pretender apresentar como reconciliada uma situação que, na concepção de Adorno, é pura coerção e violência. Quanto mais a efetivação da identidade entre realidade e razão fracassa, mais Hegel deve conduzir as contradições a uma reconciliação forçada, caso contrário os antagonismos desmentiriam aquilo que, segundo Adorno, constitui o “núcleo da

⁶³ TEH: 97.

filosofia hegeliana”: “a tese da identidade absoluta”, que “é absoluta apenas na medida em que é realizada” (TEH: 106).

No entanto, Hegel conseguiu, ironicamente, ter razão em relação a Marx. É justamente na “embriaguez do absoluto” que reside o caráter realista de seu idealismo:

Assim como o mundo forma um sistema, ele se torna um justamente por meio da universalidade cerrada do trabalho social. Este é na realidade a mediação radical, mediação entre os homens e a natureza, assim como do Espírito consigo mesmo, que não tolera nada que esteja fora dele, e que proíbe a recordação daquilo que lhe seria exterior.⁶⁴

Não há nada no mundo que não apareça pelo trabalho. Com isso, “o trabalho se torna, acertada e desacertadamente, absoluto, e a desgraça [*Unheil*] se torna salvação [*Heil*]”, pois “a absolutização do trabalho é a absolutização da relação de classes: uma humanidade livre do trabalho seria uma humanidade livre da dominação” (TEH: 101). Que tenha escapado à dialética hegeliana essa autoconsciência, não altera “um dos seus méritos mais notáveis”: o de ter inferido a partir do conceito, o “mundo unificado por meio da ‘produção’”, e que, “nesse sentido, realiza o primado do todo sobre as partes” (TEH: 103).

O primado do *logos* enaltecido por Hegel está intimamente conectado à moral do trabalho, e o princípio básico por trás de ambos é a dominação progressiva da natureza. Essa dominação e coerção presentes na esfera do trabalho passam por um processo de “internalização”, através do qual a atividade da razão regulada sistematicamente pela totalidade fechada do trabalho social acaba por “dirigir o trabalho para o interior” (TEH: 94). Esse direcionamento do trabalho sobre o esforço reflexivo acaba por moldar a própria racionalidade. Desse modo, a lógica presente na esfera do trabalho social e aquela que governa o funcionamento do pensamento se equivalem.

Em uma seção da *Dialética Negativa* intitulada “Espírito enquanto totalidade social”, Adorno afirma que essa ideologia é internalizada a um tal ponto pelos indivíduos que “a coerção transforma-se para eles em sentido” (DN: 263). Mas isso tem algum fundamento: os indivíduos devem a sua vida a essa unidade social, a despeito de todo sofrimento que ela inflige a eles e de todo sentimento de impotência e irrelevância

⁶⁴ TEH: 100.

que eles experimentam diante do todo, sentimento esse que “lesa psicologicamente o narcisismo de todos os indivíduos e da sociedade democraticamente organizada até um nível insuportável” (DN: 259).

Adorno reconhece que Hegel formula sua concepção de totalidade tendo em vista a emancipação do sujeito. No entanto, os fatos confirmados pela história traduzem muito mais a situação oposta, na qual os indivíduos são atados a uma “totalidade sem lacunas” que os determina previamente de um modo como eles nunca tinham sido determinados em épocas pré-capitalistas (cf. DN: 265). O sujeito-objeto hegeliano não traduz, portanto, um sistema reconciliado, mas designa muito mais “a união inexorável de todos os momentos e atos separados da sociedade civil por meio do princípio de troca com o todo” (TEH: 173). Com isso, a tese da racionalidade do real foi desmentida pela realidade, e a tese da identidade desmoronou filosoficamente. Contudo, não se pode negar que a identidade possui sua efetividade, ela aparece realizada de maneira invertida:

Sistema sem falhas e reconciliação realizada não são a mesma coisa; ao contrário, eles são contraditórios. A unidade do sistema repousa sobre a violência irreconciliável. Apenas hoje, cento e cinquenta anos depois, o mundo compreendido pelo sistema hegeliano é revelado literal e satanicamente como sistema, nomeadamente de uma sociedade radicalmente socializada.⁶⁵

Se “o mundo é certamente um sistema”, como Adorno dirá em outro momento, trata-se de “um sistema que se impõe sobre os homens de modo heterônomo como algo estranho. É um sistema enquanto aparência e não tem nada a ver com sua liberdade” (TF II: 196). A “violência irreconciliável” desse sistema ultrapassa a esfera social e atinge a própria natureza, aquele âmbito que parecia intocado, mas que aparece como já determinado pelo trabalho. Isso fica evidente, segundo Adorno, “no problema dos assim chamados espaços não capitalistas que, segundo a teoria do imperialismo, são uma função dos espaços capitalistas: estes precisam daqueles para a valorização do capital” (TEH: 151). Que Hegel tenha vislumbrado corretamente esse estado de coisas através de sua dialética continua, para Adorno, incontroverso: “essa capacidade da produção de esquecer a si mesma, o princípio de expansão insaciável e destrutivo da troca, espelha-se na metafísica hegeliana” (TEH: 103).

⁶⁵ TEH: 102.

A própria concepção da sociedade civil como uma “totalidade antagônica”, uma sociedade que só se torna totalidade por força de suas contradições, teria sido tomada de Hegel. Este teria sido um dos primeiros a perceber que o jogo de forças da sociedade capitalista sob uma economia liberal não possuía nenhum antídoto para o crescimento desenfreado da pauperização, e que diante disso, o Estado precisaria ser solicitado como uma instância para além desse jogo de forças, com o intuito de apaziguá-lo (TEH: 105).

Para Adorno, Hegel teria exposto com uma precisão admirável a antinomia entre o indivíduo e a sociedade, ou entre particular e universal, na qual predomina uma situação de heteronomia, pois a realidade se opõe ao sujeito de forma coercitiva, estranha, dura, mesmo que não deixe de ser produzida por ele (TEH: 159). Ainda que Hegel tenha se posicionado de maneira ideológica diante desse estado de coisas, o mérito de sua exposição não deve ser diminuído:

Para a sociedade civil, o homem aparece como um produtor irrestrito, autônomo, herdeiro do legislador divino e virtualmente onipotente. Mas o indivíduo particular, nessa sociedade um mero agente do processo de produção social e cujas necessidades próprias são por assim dizer apenas remetidas a esse processo, é considerado ao mesmo tempo como completamente impotente e irrelevante. Numa contradição sem solução com o *pathos* do humanismo, Hegel ordena explícita e implicitamente os homens, como executores de um trabalho social necessário, a se submeterem a uma necessidade estranha a eles. Ele incorpora com isso, teoricamente, a antinomia do universal e do particular na sociedade civil. Mas, ao formulá-la cruamente, ele deixa-a mais transparente do que nunca e a critica, mesmo como seu defensor.⁶⁶

Nessa passagem, aparece novamente a concepção de uma sociedade que compreende, ao mesmo tempo, um conjunto de indivíduos e uma instância que se autonomiza em relação a eles. Aqui, novamente, Adorno aborda o tema da dialética entre particular e universal que não pode ser teoricamente reconduzida a nenhuma unidade reconciliada, pois o indivíduo, que de um lado “aparece como um produtor irrestrito, autônomo, herdeiro do legislador divino e virtualmente onipotente” é, na qualidade de um “mero agente do processo de produção social”, “completamente impotente e irrelevante”. É importante mencionar que a dialética também leva em conta que, por mais que o indivíduo se encontre socialmente pré-formado pela totalidade, é preciso também reconhecer que nada se realiza a não ser nos indivíduos e por meio

⁶⁶ TEH: 125.

deles. Não se deve esquecer que “as instituições esclerosadas, as relações de produção não são pura e simplesmente um ser, mas sim, embora como onipotentes, algo feito por pessoas, revogável.” (P: 55). Ainda assim, é inegável que a ênfase de Adorno recai muito mais sobre a impotência real dos indivíduos ante essa totalidade à qual estão atrelados, o que fica evidente em passagens como: “a totalidade, numa formulação provocativa, é a sociedade como coisa em si, provida de toda carga de coisificação”. Dizer que a sociedade possui o caráter de “coisa em si” é afirmar que ela não é nenhum “sujeito social global, ainda não é liberdade, mas prossegue como natureza heterônoma” (ICPSA: 115).

Em suma, o conteúdo de verdade da concepção hegeliana de *espírito* aponta para a totalidade formada pela disseminação dos processos de troca por toda sociedade, que ganha uma autonomia frente aos indivíduos e que se opõe a eles de maneira atroz. Essa lógica possibilita a reprodução social, sem, contudo, efetivar a emancipação dos indivíduos, que permanecem como meros executores, mera função desse todo autonomizado em relação a eles. Como vimos, a crítica de Adorno ao conceito de *espírito* já pressupõe a interpretação marxiana desse conceito como *trabalho social*.

Na seção seguinte, faremos um recuo de algumas décadas da publicação da *Dialética Negativa* para examinar, em linhas gerais, um fenômeno ocorrido entre a análise de Marx em torno do capitalismo privado no século XIX e o diagnóstico do “mundo administrado” de Adorno (e também Horkheimer) entre as décadas de 1940 e 1960 do século XX, a saber, a mudança estrutural do capitalismo. Em torno desse tema, Friedrich Pollock foi a figura mais proeminente, ao menos aquela que maior influência teve no pensamento de Adorno e Horkheimer, e partiremos, portanto, de uma análise de seu texto “Capitalismo de Estado: suas possibilidades e limitações” de 1941.

II. Do “capitalismo de Estado” ao “mundo administrado”

O entrelaçamento entre crítica social e crítica da razão aparece em uma das seções iniciais da DN, intitulada “o todo antagônico” [*das antagonische Ganze*], em torno da categoria da totalidade. Adorno afirma que um conceito de dialética que pretende se voltar para o não idêntico sem a pretensão de torná-lo idêntico “desperta dúvidas quanto à sua possibilidade” (DN: 17), pois, do ponto de vista da dialética hegeliana, o movimento contínuo de contradições deveria ser reconduzido a uma totalidade, o que, para Adorno, representaria o triunfo da identidade sobre o não idêntico, triunfo esse que acabaria por suprimir o impulso inicial de negatividade da dialética.

Entretanto, como já vimos, a contradição que deve ser tematizada pela dialética não provém do método, mas da própria coisa⁶⁷: é preciso lembrar que o objeto da experiência intelectual, a própria sociedade, é “em si um sistema antagônico extremamente real” (DN: 17). Nessa sociedade, o processo de produção material, orientado pelo princípio da troca, estabelece uma forma de universalidade que engloba os sujeitos, mas que permanece inconciliável com eles. Ao sujeitá-los a um mecanismo que lhes é estranho, essa universalidade se torna ao mesmo tempo verdadeira e não verdadeira: verdadeira, pois é objetivamente o mecanismo pelo qual a sociedade se reproduz; não verdadeira, pois esse mecanismo se impõe sobre os homens e mulheres sem que eles tenham qualquer poder sobre ele⁶⁸.

Nas palavras de Adorno: “O domínio universal do valor de troca sobre os homens, que a priori recusa aos sujeitos serem sujeitos, rebaixa a própria subjetividade a uma mera objetividade e relega à não-verdade esse princípio de universalidade que afirma instaurar a predominância do sujeito” (DN: 154). Nessa passagem, o filósofo se refere à dominação do “valor de troca”, expressão proveniente da terminologia de Marx. Se de um lado haveria o “domínio universal do valor de troca” configurando esse estado de dominação, no outro extremo haveria a “possibilidade concreta da utopia” (DN: 18), que residiria nos elementos que resistem a uma subsunção à identidade, e aos quais Adorno se refere em determinado momento pela expressão “valor de uso”: “o fato de se

⁶⁷ Em TEH (167): “A dialética se origina da experiência da sociedade antagônica, não do mero esquema conceitual”.

⁶⁸ As noções de “verdade” e “falsidade” possuem um sentido normativo para Adorno. “Verdade” e “justiça” se relacionam intimamente no conceito de verdade empregado pelo filósofo em sua teoria (cf. Wellmer, 1985).

precisar daquilo que não pode ser subsumido à identidade – o valor de uso segundo a terminologia marxista – para que a vida em geral perdure, até mesmo sob as relações de produção dominantes, é o inefável da utopia” (DN: 18).

Segundo Jay (1988, p.86), “por mais que Adorno tenha se afastado da ortodoxia marxista do primado da economia, ele frequentemente relembra seus leitores de sua importância em um mundo essencialmente capitalista”. No entanto, o que Adorno chama de “totalidade antagônica”, por mais que certamente englobe muitos dos elementos já presentes no diagnóstico de Marx em torno da sociedade capitalista do século XIX, tem em vista algo a mais. As mudanças em relação ao diagnóstico marxiano podem ser em parte justificadas pela recepção, por parte de Adorno, do diagnóstico do *capitalismo de Estado* tal como formulado pelo economista e sociólogo Friedrich Pollock.

Entre 1932 e 1941, Pollock publicou uma série de artigos na *Zeitschrift für Sozialforschung*, a revista do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, nos quais apresenta o diagnóstico de uma transformação estrutural do modo de produção capitalista, diagnóstico este que influenciará decisivamente não só o pensamento de Adorno, mas também dos outros principais teóricos do instituto, como Horkheimer, Marcuse e Habermas. Para contextualizar o diagnóstico de Pollock, recorreremos à análise de Fernando Rugitsky sobre a questão da “controvérsia sobre o colapso”, pano de fundo importante das questões abordadas pelo diagnóstico pollockiano, em especial por seu artigo de 1941, intitulado “State Capitalism: its possibilities and limitations”.

O artigo de Pollock de 1941 questionou um elemento central das discussões mais importantes do marxismo da primeira metade do século XX: a teoria do colapso, que não era senão “a afirmação radical da transitoriedade histórica do capitalismo” (RUGITSKY, 2008, p.56). Esse aspecto já estava em Marx. Para o filósofo, as crises eram inerentes ao modo de produção capitalista, uma expressão concreta de suas contradições internas, o que não quer dizer que essas crises levariam necessariamente a um colapso e a um desaparecimento súbito desse sistema.

Eduard Bernstein, no entanto, atribuiu a Marx essa última posição. Um dos marxistas mais importantes da social-democracia alemão, Bernstein mostrou-se ao mesmo tempo um adversário do marxismo ao apresentar, em artigos publicados na revista *Die Neue Zeit* em 1896 e 1897, a tese de que, com as transformações sofridas pelo capitalismo no fim do século XIX, como o crescimento de cartéis, por exemplo, o rumo do sistema seria alterado, de modo que as crises econômicas seriam amenizadas e

a transição para o socialismo ocorreria de forma gradual e pacífica (cf. RUGITSKY, 2008, pp.55-6). As teses de Bernstein ecoaram no marxismo de diversos modos:

Kautsky, por exemplo, argumentou que o capitalismo atingiria uma depressão crônica. Rosa Luxemburgo, por sua vez, admitiu que as profundas contradições do capitalismo seriam superadas politicamente, sendo que uma rebelião proletária se anteciparia ao momento em que o capitalismo seria levado a um colapso econômico. Já Lênin descreveu o imperialismo como uma fase em que o capitalismo se encontraria em estado de decomposição, marcando a transição para outro modo de produção.⁶⁹

Desconsiderando as diferenças entre essas concepções, em todas elas há um traço comum: a indicação de que o capitalismo jamais encontraria uma estabilidade, mas que, ao contrário, enfrentaria crises que o levariam à ruína. Em todos esses casos está “mantida a perspectiva de um colapso sistêmico que fornece diretrizes para a ação revolucionária” (NOBRE, 1998, p.27).

O artigo de Pollock vai questionar essas concepções do marxismo ortodoxo justamente ao formular, em 1941, o conceito de *capitalismo de Estado*. Um dos principais objetos de investigação de Pollock foi a crise econômica mundial de 1929, bem como o processo de reestruturação da economia capitalista ocorrido a partir dela, que desmentiu as teorias que previam crises seguidas de um colapso sistêmico (cf. RUGITSKY, 2008, p.61). A gravidade da crise de 1929 foi inédita na história do capitalismo⁷⁰, mas, apesar disso, esse modo de produção não entrou em colapso. Todos os mecanismos que o Estado encontrou para reestruturar a economia depois da crise sugerem uma “insuspeitada capacidade de resistência e adaptação do capitalismo” (POLLOCK, apud RUGITSKY, 2007, p.6).

Pollock mostra que desde o fim da primeira guerra mundial o sistema capitalista passou por uma transformação estrutural: de um capitalismo dito *liberal*, predominante desde o século XIX, para o chamado capitalismo *de Estado*, sistema no qual se verifica um primado da política sobre a economia sob condições não-socialistas (NOBRE, 1998, p.21.). Neste sistema, o Estado é um instrumento de poder do grupo dominante, e este por sua vez é composto de industriais, líderes do partido vigente e grandes nomes da burocracia estatal incluindo militares (cf. POLLOCK, 2002, p.73-81).

⁶⁹ RUGITSKY, 2007, p.3. Ver também NOBRE, 1998, pp.24-27.

⁷⁰ Alguns dados da crise de 1929 fornecidos por Rugitsky (2008, p.61): em 1931, 30% da população alemã estava desempregada (mais de 6 milhões de pessoas), e haviam sido registradas mais de 19 mil falências.

Nesse formato do capitalismo, o mercado não mais controla a produção e a distribuição, que passam a ser executadas por um sistema de controles diretos. Há planificação e controle da produção voltada ao consumo. O Estado define as necessidades da sociedade, regula o tempo a ser gasto no trabalho, determina o valor dos salários, administra os preços, etc. (POLLOCK, 2002, p.74). Isso faz com que leis econômicas, como as que existiam no capitalismo liberal, simplesmente desapareçam. Todas as questões econômicas se transformam em questões políticas. Todas as tarefas outrora essencialmente econômicas são substituídas por tarefas técnicas e administrativas, por uma lógica essencialmente burocrática. Em suma, no capitalismo de Estado não há mais desastres econômicos e nem mesmo colapsos ou crises, pois tudo é planejado, dado que, como nos mostra Pollock (2002, p.75), há um *plano geral* que regula produção, distribuição, consumo, economia, investimentos, etc.

Para Pollock, o capitalismo de Estado poderia apresentar futuramente duas formas distintas: a forma “democrática” ou a forma “totalitária”. Em um texto publicado em 1932, Pollock havia afirmado que, dependendo da classe que assumisse o poder político, seria possível o advento de uma economia socialista. Essa possibilidade desaparece no texto de 1941 (cf. Rugitsky, 2008, p.66). Além de não fazer mais referência à possibilidade do socialismo, mas tão somente a uma forma “democrática” e a uma forma “totalitária” do capitalismo de Estado, Pollock também afirma que, pelo menos até o contexto de 1941, a forma totalitária oferecia mais exemplos a serem examinados, como o nazismo na Alemanha. A forma democrática, por sua vez, ofereceria poucos exemplos, mas poderia eventualmente ser encontrada nos EUA da década de 1940.

Com isso, se para Marx eram inerentes ao conceito de capitalismo as condições que o levariam à ruína⁷¹, a concepção de capitalismo de Estado, tal como formulada por Pollock, mostra que a teoria de Marx em certa medida prescreveu. Enquanto para Marx e para o marxismo a revolução estaria de algum modo no horizonte das sociedades capitalistas, para Adorno ela não aconteceu e não acontece mais: o momento de realização da filosofia passou. O momento perdido dessa realização se torna perceptível a partir da transformação estrutural do capitalismo, isto é, a partir do instante em que fica evidente que “o desenvolvimento efetivo do capitalismo aponta para uma

⁷¹ Nas palavras de Adorno (DN: 267), para Marx e Engels “o processo econômico geraria as relações políticas de dominação e as inverteria até transformá-las em liberação compulsiva da coerção econômica”.

repolitização do quadro institucional sem que tenha havido passagem ao socialismo” (NOBRE, 1998, p.36). Para Marx e Engels, isso era inimaginável. Nas palavras de Adorno, “eles não podiam prever o que viria à tona em seguida com o fracasso da revolução, mesmo lá onde ela teve sucesso: o fato de a economia planificada, que os dois certamente não tinham confundido com o capitalismo de Estado, permitir que a dominação perdure” (DN: 268).

Cabe observar que o diagnóstico de Pollock não foi ampla e inteiramente aceito pelos membros do Instituto de Pesquisa Social. Basta lembrarmos resumidamente das críticas mais significativas a esse diagnóstico, realizadas por Franz Neumann em seu livro *Behemoth*, de 1942. Através de argumentos metodológicos e empíricos, Neumann mostra que os antagonismos do capitalismo não desapareceram após a transição para o chamado “capitalismo de Estado” (que ele prefere chamar de “capitalismo monopolista totalitário” no caso da Alemanha), que não há uma completa estabilização, como havia sido proposto por Pollock, e que há elementos emancipatórios na política e no direito que merecem ser investigados. Para Neumann, uma variante do capitalismo protegida de qualquer crise é inconcebível (cf. WIGGERSHAUS, 1995, p.284), o próprio termo “capitalismo de Estado” é uma *contradictio in adjecto* (cf. NEUMANN, 2009, p.224), e a análise de Pollock carece de evidências empíricas para reforçar a posição que pretende sustentar.

Entre o diagnóstico de Neumann (de uma economia ainda constituída por antagonismos), e o de Pollock (de uma economia estabilizada por completo), Adorno e Horkheimer estariam, conforme se costuma interpretar, ao lado deste último⁷². Ao absorverem o diagnóstico de Pollock, eles não dariam atenção aos potenciais emancipatórios inscritos no direito e na política, e seriam levados a um diagnóstico de tempo muito mais sombrio do que aquele que seria apresentado por outros membros do instituto, como Marcuse e Habermas.

Tal leitura pode não ser totalmente incorreta se levarmos em consideração a *Dialética do Esclarecimento* (escrita por Adorno e Horkheimer em 1944 e publicada em 1947), cujo diagnóstico aponta para um bloqueio estrutural das possibilidades reais de emancipação social, na medida em que a dominação assume a forma de uma integração total dos indivíduos⁷³. No entanto, há motivos suficientes para contestar que Adorno

⁷² RODRIGUES, José Rodrigo; RUGITSKY, Fernando, 2008, pp.271-275.

⁷³ “O individual se reduz à capacidade do universal de marcar tão integralmente o contingente que ele possa ser conservado como o mesmo [...]. A pseudo-individualidade é um pressuposto para compreender

continue confirmando o diagnóstico de Pollock nas décadas de 1950 e 1960. Como veremos, a literatura que sustenta essa posição é ainda bastante modesta.

As primeiras reações de Adorno e Horkheimer ao texto de Pollock não foram somente de aprovação, como nos mostra Wiggershaus (1995, p.282). Cabe mencionar o comentário de Adorno sobre o *State Capitalism* em carta a Horkheimer de 8 de junho de 1941:

A melhor maneira como eu poderia resumir minha opinião sobre esse artigo seria dizer que ele inverte o quadro de Kafka. Kafka representou a hierarquia burocrática como um inferno. Neste artigo, é o inferno que se transforma em uma hierarquia burocrática. Além disso, o conjunto é tão doutrinal e formulado “de cima”, no sentido de Husserl, que carece completamente de poder de convicção, sem falar da hipótese totalmente antidialética de que uma economia não-antagônica poderia ser realizada numa sociedade antagônica.⁷⁴

Chama atenção nesse comentário a referência a uma “sociedade antagônica”, que, como pretendemos mostrar nessa pesquisa, está presente na caracterização adorniana da totalidade social na fase tardia de seu pensamento.

Adorno e Horkheimer também se afastam de Pollock quanto à possibilidade de uma “forma democrática” do capitalismo de Estado fundada em algum tipo de controle popular: “na *Dialética do Esclarecimento*, o que se encontra é o ‘mundo administrado’, uma forma sofisticada de controle social de que as massas estão inteiramente excluídas e sobre a qual não têm qualquer tipo de domínio” (NOBRE, 2008, p.47). Apesar disso, é inegável que os autores foram influenciados pelo diagnóstico do *State Capitalism*, sobretudo na DE, obra que foi, inclusive, dedicada a Pollock.

Motivados por esse diagnóstico, Adorno e Horkheimer teriam assumido uma postura bastante crítica (e segundo muitos, radicalmente distanciada ou até mesmo incompatível) em relação ao marxismo. Nobre (1998, p.21) afirma que, como o capitalismo de Estado traz consigo um modelo de dominação direto, pelo Estado, e não mais indireto, pela economia, a teoria social produzida por Adorno e Horkheimer não mais se ocupa da economia política, distanciando-se nesse ponto do tipo de crítica realizada por Marx.

A *Dialética do Esclarecimento* apresenta um diagnóstico de tempo que aponta para um bloqueio estrutural das possibilidades reais de emancipação social. Nesse

e tirar da tragédia sua virulência: é só porque os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegra-los sem falha na universalidade.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.144).

⁷⁴ Adorno, apud Wiggershaus, 1995, p.282.

ponto, os autores se afastam de Marx e se aproximam de Pollock, pois mostram que a fase monopolista do capitalismo não mais aponta para além de si mesma. No entanto, muito embora Adorno e Horkheimer absorvam aspectos importantes da análise de Pollock, eles não utilizam o conceito de “capitalismo de Estado”, mas sim, como mostramos anteriormente através das palavras de Marcos Nobre, o de “mundo administrado”.⁷⁵ Este conceito indica que o processo de coisificação identificado por Marx nos contextos de trabalho e produção no século XIX alcançaria também, no século XX, outras esferas sociais. Para Adorno e Horkheimer, a dominação não se origina de uma determinada classe social ou mesmo do Estado, mas está diluída por toda a sociedade, atingindo a esfera da política, da economia, da cultura e até mesmo o interior da consciência dos indivíduos. Esse é o passo que Pollock não havia dado. Essa concepção mais ampla de dominação possibilita aos autores utilizarem a psicanálise freudiana em suas análises críticas da sociedade e da cultura, no sentido de apontar para o papel determinante da totalidade social na formação dos indivíduos (cf. MARIN; NOBRE, 2012).

O fato de que o primado da política sobre a economia, que para Marx levaria ao socialismo, não tenha levado à emancipação, mas sim a novas formas de dominação antes não previstas, prova para Adorno e Horkheimer que a dominação está arraigada em uma camada muito mais fundamental do que Marx e Engels poderiam prever. Trata-se do alastramento por todas as esferas sociais de uma racionalidade “meta-econômica”⁷⁶, que, semelhantemente ao que ocorre na esfera econômica, submete todas essas esferas a leis abstratas e irracionais. Nas palavras de Nobre (2008, p.48), “essa racionalidade é dominante na sociedade não apenas por moldar a economia, o sistema político ou a burocracia estatal, ela faz parte da socialização, do processo de aprendizado, da formação da personalidade”.

Essa racionalidade, que atravessa toda a história da civilização na forma de um controle instrumental da natureza, é alvo de crítica tanto na *Dialética do Esclarecimento* quanto na *Dialética Negativa*. A despeito desse ponto em comum, é motivo de controvérsia até que ponto o diagnóstico de tempo da última rompe ou não com o da primeira. Muito embora grande parte da literatura insista em uma continuidade entre as duas obras, consentimos com a posição de Marcos Nobre, a saber, de que o diagnóstico

⁷⁵ Juntamente com outras variações, como “capitalismo administrado” e “capitalismo tardio” (NOBRE, 2008, p.47).

⁷⁶ Cf. Schmucker, 1977.

de Adorno permanece *em parte* inalterado da década de 1940 para a década de 1960, mas que apresenta também modificações que não podem ser desconsideradas. Trata-se, nas palavras de Nobre (1998, p.16), de “rupturas ou fissuras num quadro geral em que predomina a continuidade”. Isso quer dizer que, se por um lado Adorno continua não apostando em potenciais concretos de emancipação na vida social pela via da práxis, dado que esta continua “adiada por um tempo indeterminado” (DN: 11), por outro lado, algumas das afirmações bastante incisivas da *Dialética do Esclarecimento* já não serão mais reafirmadas nas obras tardias. O exemplo mencionado por Nobre (1998, p.30) é frutífero para pensar a própria questão da totalidade aqui desenvolvida: nas obras tardias, “entre indivíduo e sistema social se estabelece uma verdadeira dialética e não simplesmente subsunção, como parece ser o caso da *Dialética do esclarecimento*”. Se a ênfase da *Dialética do Esclarecimento* parecia residir na constatação da integração total dos indivíduos (a ponto de colocar em dúvida a própria existência dessa categoria), a *Dialética Negativa* tomará como centrais as noções de “antagonismo”, “contradição” e também de “não idêntico”, no sentido de desmentir um estado de dominação total.

Para comentadores canônicos como Helmut Dubiel (1985, p.81), a influência de Pollock sobre o pensamento de Adorno fez com que este não mais enfatizasse o primado da esfera econômica, como Marx havia feito. A transição para uma era essencialmente política, tal como anunciada por Pollock, teria feito com que a dominação do processo econômico fosse substituída pela dominação da burocracia. Em *Crítica do poder* (1991), Axel Honneth afirma que o diagnóstico sombrio da DE persiste nas obras tardias de Adorno, e que em sua conferência de 1968, intitulada “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”, o conceito de capitalismo de Estado tal como formulado por Pollock voltaria “intacto, de uma forma vaga, ainda que não mais sob o mesmo nome”, sendo usado, portanto, não apenas para designar a ordem econômica do nacional socialismo, mas também para definir a fase pós-liberal do capitalismo de forma geral (cf. HONNETH, 1991, p.72).

No entanto alguns trechos da conferência de 1968, bem como de outros textos de Adorno da década de 1960, contrariam a posição de Dubiel e de Honneth, como mostraremos mais adiante. Antes disso, cabe um exame das teses centrais contidas na conferência proferida por Adorno no 16º Congresso dos Sociólogos Alemães em 1968, intitulada “Capitalismo tardio ou sociedade industrial”, um dos textos em que podemos encontrar mais elementos para desenvolver essa questão.

Adorno inicia essa conferência com um exame da tese segundo a qual o conceito de capitalismo – e com ele a teoria de Marx como um todo – teria caducado com o desenvolvimento industrial (CTSI: 62). Em um aspecto, ele afirma que Marx continua tendo razão: a sociedade atual é ainda capitalismo em suas relações de produção, pois a dominação sobre os homens e mulheres continua a ser exercida pelo processo econômico:

Os homens seguem sendo o que, segundo a análise de Marx, eles eram por volta da metade do século XIX: apêndices da maquinaria, (...) que têm de se conformar às características das máquinas a que servem, (...) obrigados até mesmo em suas mais íntimas emoções a se submeterem ao mecanismo social como portadores de papéis, tendo de se modelar sem reservas de acordo com ele. Hoje, como antes, produz-se visando o lucro.⁷⁷

No entanto, “para além de tudo o que à época de Marx era previsível, as necessidades”, acabaram se transformando “completamente em funções do aparelho de produção”, de modo que o valor de uso das mercadorias “perdeu, entretanto, a sua última evidência ‘natural’” (CTSI: 68). O ponto é que as necessidades ou são atendidas apenas indiretamente, através do valor de troca, ou ainda “geradas pelo próprio interesse no lucro, e isso às custas de necessidades objetivas dos consumidores, como a necessidade de moradias suficientes...” (CTSI: 68).⁷⁸

Em outros aspectos, contudo, Adorno claramente rompe com Marx. Em primeiro lugar, há algo que Pollock trouxe à tona em 1941 e que Adorno reitera: o prognóstico do colapso do capitalismo não ocorreu, pois este “descobriu em si mesmo recursos que permitem empurrar para as calendas gregas a bancarrota total” (CTSI, 63). Um desses recursos foi a “imensa elevação do potencial técnico e, com isso, também a quantidade de bens de consumo que beneficiam todos os membros dos países altamente industrializados” (CTSI: 63), que invalidou o prognóstico marxiano segundo o qual o desenvolvimento das forças produtivas levaria a uma pauperização de grande maioria da população⁷⁹, o que seria uma das condições necessárias para a revolução. Segundo

⁷⁷ CTSI: 86.

⁷⁸ Em uma passagem da *Dialética Negativa*, Adorno afirma que as “necessidades de autoconservação” dos indivíduos são muitas vezes utilizadas como pretexto para as “relações irracionais de dominação”: “Porém, na medida em que, por meio das necessidades de autoconservação dos muitos ou simplesmente em virtude das relações irracionais de dominação que utilizam abusivamente essas necessidades como pretexto, a unidade se tece cada vez mais espessamente, essa unidade abarca todos os indivíduos, sob a pena de aniquilação, integra-os – para usar o termo de Spencer –, absorve-os em sua legalidade, mesmo contra o seu interesse particular evidente” (DN: 262).

⁷⁹ Duarte (1997, p.112) explica que a previsão da pauperização crescente da classe trabalhadora como consequência das leis imanentes do processo de acumulação do capital aparece inúmeras vezes n’O

Duarte (1997, p.112), “a estratégia da classe dominante sob a égide do capitalismo monopolista é facultar ao trabalhador a possibilidade de ser amparado pelo sistema econômico, de modo que à pauperização é retirada sua potencialidade explosiva”.

Decorre disso que o proletariado – que para Marx formaria o sujeito revolucionário, a classe que promoveria a dissolução de todas as classes, – foi integrado ao sistema, transformado em consumidor e, conseqüentemente, perdeu seu potencial revolucionário. Se durante e logo após a revolução industrial, o proletariado situava-se na periferia da sociedade, em completa miséria, a partir do desenvolvimento das forças produtivas ele acabou sendo cada vez mais integrado na sociedade burguesa e em sua visão de mundo (cf. CTSI: 65).

Essa mudança faz com que seja bastante plausível a inexistência de consciência de classe por parte do proletariado, o que não quer dizer que não haja mais classes sociais, afinal de contas “a classe é definida pela posição quanto aos meios de produção, e não pela consciência de seus membros” (CTSI: 65). Em outras palavras, embora o proletariado ainda esteja submetido à dominação do capital, e embora continue a existir antagonismos de classe, não há mais nele a consciência dessa dominação, e com isso a consciência de ser uma classe oprimida. Outro fator fundamental que interdita o afloramento de tal consciência é o trabalho ideológico desempenhado pela indústria cultural (CTSI: 70), questão essa que foi desenvolvida à exaustão no capítulo “A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas” da DE. Por isso, a perspectiva de que a condução do processo econômico levaria à revolução não funciona mais, e é preciso abandoná-la em nome de uma teoria objetiva mais convincente (CTSI: 66).

Sobre a escolha entre as posições “capitalismo tardio” ou “sociedade industrial”, Adorno conclui que não é possível compreender a sociedade sem o termo “capitalismo”, pois a dominação sobre os homens e mulheres continua a se dar pelo processo econômico. No entanto, esse processo não é conduzido por uma classe específica, mas sim pelo motivo do lucro e o modo pelo qual este se realiza socialmente, a troca, que é expandida de modo a integrar tudo e todos. Por outro lado, a sociedade de acordo com o estado das forças produtivas é uma “sociedade industrial”, pois a lógica do trabalho industrial tornou-se o modelo de sociedade, e “evolui para uma totalidade, porque

Capital, e cita um desses trechos: “O moderno trabalhador, ao contrário, em vez de se erguer com o progresso da indústria, mergulha cada vez mais fundo sob as condições de sua própria classe. O trabalhador torna-se pobre, e o pauperismo se desenvolve ainda mais rápido que a população e a riqueza” (MARX, apud DUARTE, 1997, p.112).

modos de procedimento que se assemelham ao modo industrial necessariamente se expandem, por exigência econômica, também para setores da produção material, para a administração, para a esfera da distribuição e para aquela que se denomina cultura” (CTSI: 68).

Ainda que a teoria da miséria crescente não tenha sido demonstrada ao pé da letra, ela se confirmou em uma situação de total falta de liberdade: na dependência dos sujeitos em relação a um instrumental que se estende universalmente sobre eles⁸⁰. Nesse ponto, Adorno se vale mais uma vez do conceito de totalidade de Hegel para se referir ao alastramento dessa lógica para todas as esferas sociais. A totalidade, que é o “onipresente éter da sociedade”, é tudo menos etérea: pelo contrário, ela é “o *ens realissimum* [o que há de mais real]” (CTSI: 71). Em outras palavras, a totalidade é abstrata no sentido de que sua lógica está diluída por toda sociedade, até o interior dos próprios indivíduos, e dela depende a reprodução dessa sociedade. Por outro lado, ela é o *ens realissimum*, ela cria uma situação real de impotência e sofrimento para os indivíduos. Que ela não seja imediatamente perceptível para eles em sua real dimensão, não anula de forma alguma seu potencial destrutivo.

No contexto da década de 1960, é impreciso dizer que os indivíduos se encontram perfeitamente integrados a esse sistema, ou ainda que essa integração se dá sem resistência. Mais exato seria afirmar, portanto, que se há camadas da população que permanecem integradas, é porque a “integração se transformou em disfarce da desintegração” (CTSI: 73). Tomando como pano de fundo o movimento dos estudantes de 1968, Adorno afirma:

Simplesmente não se sustenta a suposição de que essa integração se realiza sem dificuldades, e que a estrutura social consegue fazer que se viva no inferno tomando o mesmo como céu, tal como ocorre, por exemplo, nas utopias negativas de Huxley ou de Orwell. Isso não funciona, e há nisto algo de indescritivelmente esperançoso.⁸¹

⁸⁰ “Se a teoria da miséria crescente não foi demonstrada *à la lettre*, ela se confirmou, porém, no sentido não menos assustador de que a falta de liberdade, a dependência em relação a um instrumental que escapa à consciência daqueles que dele se utilizam, estende-se universalmente sobre os homens. A tão deplorada falta de maturidade das massas é apenas o reflexo do fato de que os homens continuam não sendo senhores autônomos de sua vida; tal como no mito, sua vida lhes ocorre como destino” (CTSI: 67).

⁸¹ IS: 154. Outra passagem semelhante pode ser encontrada na conferência de 1968: “Só bem recentemente rastros de uma tendência contrária se tornam visíveis, especialmente em grupos dos mais diversos da juventude: resistência contra a cega acomodação, liberdade para metas racionalmente escolhidas, nojo diante do mundo enquanto embuste e mentira, atenção para a possibilidade de mudança. Se, frente a isso, o instituto da destruição, que socialmente se amplia, chegar a triunfar, isso é algo que ainda terá de ser demonstrado” (CTSI: 73).

Com um raciocínio semelhante, Adorno recorre em seus cursos de sociologia de 1968 ao *Behemoth* de Neumann, segundo ele “a melhor apresentação socioeconômica do fascismo” (IS: 130), para lembrar que a integração sob o fascismo é uma situação superficial, e que “sob a tênue capa do Estado totalitário se trava um combate quase arcaico e anárquico entre os diversos grupos sociais” (IS: 130). Também na *Dialética Negativa* Adorno cita Neumann para caracterizar a totalidade social sob o capitalismo tardio:

Quanto mais a sociedade se inclina para a totalidade que se reproduz no encanto dos sujeitos, tanto mais profunda se torna também a sua tendência para a dissociação. Essa tendência tanto ameaça a vida da espécie, quanto desmente o encanto do todo, a falsa identidade entre sujeito e objeto. O universal, que comprime o particular como que por meio de um instrumento de tortura até que ele se desfaz em pedaços, trabalha contra si mesmo porque tem a sua substância na vida do particular; sem ele, o universal se degrada à sua forma abstrata, cindida e extingüível. No *Behemoth*, Franz Neumann diagnosticou esse estado de coisas na esfera institucional: o segredo do Estado total fascista é a sua decadência em aparatos de poder independentes e antagônicos.⁸²

Nessa passagem, fica evidente que a sociedade enquanto totalidade não é de maneira alguma estável, enfrentando cada vez mais profundamente uma “tendência para a dissociação”, e que, portanto, esse universal “trabalha contra si mesmo”, isto é, os interesses particulares de autoconservação entram em contradição uns com os outros, e colocam o próprio universal em via de extinção. Daí que esse todo social comporte um elemento de irracionalidade no interior de sua própria razão. E daí também que a tarefa da crítica imanente no interior da dialética negativa seja a de “se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo seu próprio conceito” (DN: 128). Em outras palavras, a crítica imanente deve denunciar que a totalidade não realiza, paradoxalmente, os interesses do todo da sociedade, mas compõe-se de interesses antagônicos, que só a conservam à custa de sofrimento e de uma tendência sempre iminente de dissociação.

Embora tenha sido influenciado pela tese do *State capitalism* de Pollock, há elementos nos textos da década de 1960 que negam uma completa aderência a ela por

⁸² DN: 287.

parte de Adorno. A literatura que sustenta essa posição é, contudo, bastante modesta.⁸³ Em primeiro lugar, diferentemente do diagnóstico da estabilização e abrandamento das crises do sistema capitalista apresentado por Pollock, Adorno salienta em vários momentos de seus textos da década de 1960 que esse processo pelo qual a racionalidade instrumental penetra todos os âmbitos da sociedade até o interior dos próprios indivíduos não torna o sistema mais estável, mas ao contrário, ao mesmo tempo em que permite sua reprodução, também ameaça aniquilá-lo a todo instante. Vale relembrar aqui o paradoxo “hoje a sociedade sobrevive pelos meios que a destroem”. Isso porque a mesma racionalidade que permite a reprodução do sistema também coloca a possibilidade real da catástrofe.

Além disso, a dominação através do processo econômico não deixa de existir, mas é radicalizada e expandida para esferas que anteriormente possuíam alguma autonomia. Nesse sentido, Fleck (2016, p.26) afirma que não há em Adorno, como Jay⁸⁴ sugeriria, uma *substituição* do objeto de crítica em relação a Marx, mas sim uma *complementação* desse objeto. Segundo Fleck, Adorno não defende a tese do primado do político sobre o econômico, como fizera Pollock. Basta atentar para as passagens em que Adorno defende, apesar das transformações estruturais do capitalismo desde Marx, que a dominação continua a ser exercida pelo processo econômico, como mostramos anteriormente na conferência de 1968. Em *Minima Moralia*, por exemplo, ele fala de uma “primazia absoluta da economia” (MM, §36). Na *Dialética Negativa* ele afirma que “não é senão de uma maneira sardônica que aquilo que pertence naturalmente à sociedade de troca é uma lei natural; o predomínio da economia não é nenhuma invariante” (DN: 163).

Como nota Fleck (2016, p.24), isso não supõe que não tenha havido transformações profundas na passagem do capitalismo liberal para o capitalismo de Estado. Por mais que Adorno insista na presença de antagonismos, ele continua afirmando uma “tendência” para a integração total e para uma administração conjunta de todas as esferas sociais, que age justamente no sentido de mascarar esses antagonismos. Por isso, não se trata aqui de negar a influência da tese de Pollock no

⁸³ Conforme levantamento feito por Amaro Fleck (2016) (no qual ele também pode ser incluído): Lambert Zuidervart (2011) e Gustavo Pedroso (2009, 2011). Incluímos também Deborah Cook (1972; 2004).

⁸⁴ “A expressão mais clara dessa mudança foi a substituição que o *Institut* fez do conflito entre classes, pedra angular de qualquer teoria verdadeiramente marxista, por um novo motor da história. O foco passou a incidir sobre o conflito maior entre o homem e a natureza, tanto externa quanto internamente – um conflito cuja origem remontava a uma época anterior ao capitalismo e cuja continuação, ou até intensificação, parecia provável depois que o capitalismo chegasse ao fim”. (JAY, 2008, p.321).

diagnóstico de Adorno, mas apenas de mostrar seus limites, pois, como vimos, há passagens que, em um sentido oposto a esse diagnóstico, confirmam a persistência da dominação pelo processo econômico, o interesse do lucro acima de todos os outros e até mesmo a permanência de classes sociais (ainda que não haja mais consciência de classe), mesmo com todas as transformações sofridas desde o diagnóstico de Marx no século XIX.

Também para Deborah Cook (1972, p.199; 2004, p.12-16), Adorno não abandonou completamente a tese de Marx acerca do primado da esfera econômica no capitalismo tardio. A estratégia de Cook, que não temos como explorar em detalhes nessa pesquisa, consiste em recorrer aos textos em que Adorno afirma a dominação econômica sobre os indivíduos à luz da psicanálise de Freud: para Adorno, “a dominação assume uma forma psicológica porque está parcialmente ligada aos instintos. Mas embora esses instintos sejam de natureza psicológica, eles são completamente afetados por fatores econômicos” (COOK, 1972, p.199).⁸⁵ A partir de Freud, Adorno teria buscado entender não apenas as razões pelas quais as pessoas aceitam a dominação, mas também por que a dominação nunca poderia ser total. Haveria um antagonismo entre os instintos individuais insatisfeitos e as demandas da totalidade social, antagonismo esse que Adorno julgava impossível ser reconciliado teoricamente. Os limites de uma dominação total residiriam nos instintos biológicos insatisfeitos dos indivíduos, que teriam uma “potencial força de resistência” (COOK, 1972, p.193).

Embora o lugar de Freud na *Dialética Negativa* não seja tão facilmente determinável (e esta determinação não está nos propósitos de nosso trabalho), um ponto mencionado por Cook é bastante enfatizado ao longo da obra de 1966: a persistência do *sofrimento físico* como o elemento que desmente a identidade total na sociedade sob o capitalismo tardio⁸⁶: “O mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade” (DN: 173). O forte traço materialista da dialética adorniana residiria na percepção desse sofrimento *físico*, diretamente ligado à questão da satisfação das necessidades materiais. A despeito

⁸⁵ “As experiências de impotência real são tudo, exceto irracionais; nem mesmo propriamente psicológicas. Somente elas permitem a esperança de uma resistência contra o sistema social, em vez de ele ser mais uma vez incorporado pelos seres humanos” (SP: 111).

⁸⁶ Ponto esse que aparece com frequência em outras obras de Adorno. Podemos atentar para uma passagem de um pós-escrito de 1966, mesmo ano de publicação da DN, acrescentado ao texto “Sobre a relação entre sociologia e psicologia”, onde Adorno afirma que “a identidade entre sociedade e indivíduo na forma em que ela se encaminha é o totalmente negativo: assim ela é experimentada pelo indivíduo através de um extremo de dor física e sofrimento psíquico” (SP: 134).

de todo desenvolvimento técnico, o sistema continua interditando aos indivíduos os elementos básicos para sua sobrevivência:

Em tudo isso é inegável que, com a crescente satisfação das necessidades materiais – apesar de sua configuração ser deformada pelo aparelho –, também se desenha de um modo muito mais concreto a possibilidade de viver sem passar necessidade. Mesmo nos países mais pobres, ninguém mais precisaria passar fome.⁸⁷

Trata-se aqui, de acordo com a análise de Nobre, do motivo da “ontologia do estado falso”: as condições para a eliminação das *condições falsas* que perfazem o *estado falso* estão disponíveis, o que Adorno chama de “possibilidade concreta da utopia” (DN: 18). Em face justamente dessa possibilidade concreta que não se efetiva, a dialética é a “ontologia do estado falso”. Ou ainda: com a imensa elevação do potencial técnico, não mais precisaria haver miséria caso a lógica do sistema capitalista – direcionada tão somente para o lucro e a dominação – não estivesse mais em vigência na sociedade. Com isso, Adorno toma como um de seus objetos o “sem sentido” da continuação e aumento da miséria e da injustiça (cf. NOBRE, 1998, p.180).

Para Adorno, a dialética negativa deve ser compreendida como uma dialética “materialista” por, dentre outros motivos, dar centralidade ao elemento físico do sofrimento. Sem dúvida, pode-se dizer que no pensamento adorniano as questões filosóficas fundamentais acerca do conhecimento⁸⁸, da ética ou da estética possuem sempre esse motivo materialista em seu cerne. Também a questão da reconciliação – como veremos com mais detalhes no capítulo seguinte – não foge a essa regra. Adorno coloca como “*télos* de uma organização social” a “negação do sofrimento físico de todos os seus membros” (DN: 174), e afirma que “é somente com o ímpeto corporal apaziguado que o espírito se reconciliaria e se tornaria aquilo que há muito ele não faz senão prometer” (DN: 176). A nostalgia do materialismo, diz Adorno, seria a “ressurreição da carne”, um ponto de convergência entre a teologia e a dialética

⁸⁷ CTSI: 68. Nesse mesmo texto Adorno afirma que “o que Marx e Engels – que queriam uma organização da sociedade digna do ser humano – denunciavam publicamente ainda como utopia e que apenas sabotaria uma tal organização, isso tornou-se uma possibilidade palpável” (CTSI: 69). Adorno repete o mesmo motivo em outros textos: “Reificação e consciência reificada trouxeram, com o desenvolvimento das ciências da natureza, também o potencial de um mundo sem penúria” (DN: 164); “A penúria material que, durante tanto tempo, pareceu zombar do progresso está potencialmente afastada: tendo em conta o nível alcançado pelas forças produtivas técnicas, ninguém mais deveria padecer de fome sobre a face da terra” (P: 38).

⁸⁸ “O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça’” (DN: 173).

materialista. Contudo, a possibilidade da reconciliação é constantemente bloqueada pelas relações de produção, ao mesmo tempo em que seria “possível imediatamente segundo as forças produtivas aqui e agora” (DN: 174).

O que é preciso destacar da análise feita até aqui, é que a totalidade social tal como concebida por Adorno não se reduz aos interesses particulares dos indivíduos que a compõem. Ela compreende, ao mesmo tempo, um conjunto de indivíduos e uma instância que se autonomiza em relação a eles. A sociedade não é “um mero fato”, um “dado tangível”, mas sim uma “categoria de relação” (IS: 114). Ela é dialética: não uma mera soma ou aglomerado de indivíduos, e nem absolutamente independente dos indivíduos. Ela absorve os dois momentos: não pode ser reduzida aos indivíduos, nem a algo “em si mesmo” para além deles. Trata-se assim de “uma espécie de interação recíproca entre indivíduos e uma objetividade que se autonomiza em relação aos mesmos” (IS: 119).

Em seus cursos de introdução à sociologia de 1968, Adorno afirma que a sociedade pode ser caracterizada como totalidade porque nela a rede de socialização se torna cada vez mais densa, por força de uma “ordem imposta de modo abstrato” (IS: 127). Essa totalidade, que só se conserva e se reproduz “sob gemidos e suspiros e à custa de inomináveis sacrifícios” (IS: 128), é caracterizada fundamentalmente pela relação de troca. Nesse sentido, o mais abstrato, o fato de que tudo se relaciona com tudo, não é uma abstração da teoria, mas constitui a forma específica do próprio processo de troca⁸⁹: “por meio da troca, os seres singulares não idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (DN: 128). O alastramento do princípio da troca é o que ao mesmo tempo mantém a sociedade coesa e ameaça desintegrá-la. Isso é o que Adorno afirma que deve ser entendido como totalidade: a sociedade como totalidade (IS: 108).

A tendência do princípio de troca de se alastrar por toda a sociedade não é um elemento secundário nessa análise: o princípio dinâmico através do qual se pode dizer

⁸⁹ Na *Dialética do Esclarecimento*, como apontamos no capítulo anterior, Adorno e Horkheimer já buscavam atentar para o caráter mutilador da troca: “O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.23). No entanto, cabe ressaltar que uma diferença fundamental entre a *Dialética do Esclarecimento* e a *Dialética Negativa* pode ser identificada na ênfase sobre o *não-idêntico* como aquilo que resiste à identificação total. Trata-se muito mais, portanto, de uma “aparência” de identidade, pois essa nunca é totalmente efetivada.

que a sociedade capitalista “só se conserva na medida em que se expande” é um de seus aspectos fundamentais. Haveria, na concepção de Adorno, um “crescimento da integração”, processo pelo qual setores cada vez mais amplos da sociedade se conectam de um modo que os coloca em dependência recíproca, e a rede de socialização se torna cada vez mais densa (IS: 123). Essa integração progressiva soma-se ao fato de que as diversas esferas sociais amalgamadas funcionam com interesses divergentes e contraditórios. Com esse diagnóstico, Adorno afirma que a organização “racionalmente motivada” da sociedade funciona através de setores profundamente antagônicos e irracionais com relação ao todo.

Em suma, a totalidade parece configurar estritamente um estado de dominação, ainda que esse estado seja o único no qual a reprodução social seja, por ora, possível. O conteúdo de verdade do conceito hegeliano de espírito consiste em que, embora, contra a intuição de Hegel, ele não designe um “sistema do espírito absoluto reconciliado”, é preciso lembrar que “o espírito experimenta não obstante o mundo como sistema” (TEH: 173). A totalidade, enquanto “união inexorável de todos os momentos e atos separados da sociedade civil por meio do princípio de troca”, é o *ens realissimum*, a “força real da teia de ilusão em que todo particular permanece aprisionado” (TEH: 174). E não apenas porque historicamente ela assumiu essa forma. É certo que o componente histórico e temporal está presente na análise de Adorno, que em determinado ponto reconhece que “no período primevo do idealismo, quando na Alemanha subdesenvolvida a sociedade civil ainda não tinha se formado como um todo, a crítica ao particular possuía outro tipo de dignidade” (TEH: 144).

No entanto, o “todo é o não verdadeiro” porque “a tese da totalidade é ela própria a inverdade, o princípio de dominação extrapolado ao absoluto” (TEH: 174). Porque, nas palavras de Nobre (1998, p.172), “o modelo hegeliano do ‘prevalecer’ [*übergreifen*] do conceito sobre seu outro, modelo de realização da ideia” se mostra por fim “necessariamente violento” e “incompatível com a própria ideia de dialética”. É isso que permite a Adorno, segundo Nobre, continuar utilizando conceitos da filosofia hegeliana em um sentido diverso do próprio Hegel. No fundo, a própria dialética não

pode ser levada a cabo de modo idealista⁹⁰, pois ela “recorre necessariamente a elementos materiais, não-espirituais, para que possa funcionar.” (NOBRE, 1998, p.161).

Adorno exige que o espírito – e a própria totalidade – seja pensado como verdadeiro e também como aparência: “verdadeiro porque nada escapa à dominação que ele trouxe à sua forma pura; não verdadeiro porque, em sua confusão com o domínio, ele não é de maneira alguma o espírito pelo qual ele se toma e se dá” (DN: 160). Esse é o conteúdo de verdade do primado do todo: um pensamento que afirme pura e simplesmente um primado do particular como existente é ideologia, pois ele “encobre o quanto o particular se tornou função do universal, o que, segundo a sua forma, ele nunca tinha deixado de ser” (DN: 260).

Ora, como conceber um todo social que integra progressivamente suas partes e simultaneamente as dissocia? Como os elementos cindidos do todo – e ao mesmo tempo coesos com ele – podem funcionar de forma irracional e determinar, desse modo, um direcionamento racional para o todo? Como o universal pode ser a instância que conserva a sociedade e, ao mesmo tempo, ameaça destruí-la? Como é possível que uma ordem “imposta de modo abstrato” determine o direcionamento de toda a sociedade se esta se compõe de grupos sociais que se encontram em situação de “combate quase arcaico e anárquico”? Adorno afirma em determinado momento que a racionalidade do todo é uma *aparência*, e a integração, lembrando a menção a Neumann, também não passa de uma “aparência ilusória explosiva ou insustentável” (IS: 154). A integração, vale lembrar, “se transformou em disfarce da desintegração”. Como pensar, contudo, a integração e a própria totalidade como *real* de um lado, e como *aparência* de outro?

Não resta dúvidas, partindo dos elementos expostos no texto, que esse modelo de dominação é efetivo, não é mera “aparência”. Não por acaso, Adorno utiliza o termo “essência” em outro momento para se referir a “leis singulares que se manifestam e são relevantes para a sociedade como um todo e para o destino dos indivíduos nela” (IS: 93). Essas leis se autonomizam em relação aos indivíduos e levam a uma desproporção enorme entre estes indivíduos isolados e as relações de poder vigentes.

⁹⁰ Conforme as palavras de Adorno: “Se a dialética se volta contra o idealismo, ela o faz por causa de seu próprio princípio, exatamente porque a tensão de sua exigência idealista é ao mesmo tempo anti-idealista.” (TEH: 115).

Como mostramos até aqui, a categoria da totalidade, a despeito de toda crítica (ou mesmo em virtude dela) aparece como central na dialética negativa de Adorno. Na última seção desse capítulo, tentaremos indicar soluções interpretativas para as questões acima colocadas e determinar, por fim, o conteúdo e o lugar dessa categoria no modelo de dialética delineado por Adorno na década de 1960.

III. O papel hermenêutico da categoria da totalidade

Como afirmamos no início dessa dissertação, não são poucos os autores que apontam para a centralidade da categoria da totalidade na dialética negativa de Adorno. Segundo Sommer (2016, p.64), o conceito de totalidade não é apenas um dos principais conceitos da DN, mas também um dos mais problemáticos. Para Jameson (1997, p.46), “ao insistir frequentemente em denunciar sistemas (sejam eles lógicos, filosóficos ou políticos)” e ao “propor uma dialética radicalmente assistemática, Adorno retém o conceito totalizante de sistema e o torna inclusive o centro de seu próprio pensamento”. Em um sentido semelhante, Schnädelbach (1983, p.89) aponta que a totalidade continua tendo um lugar central no pensamento de Adorno, como possuía também em Hegel. O aspecto fortemente totalizante da teoria de Adorno, que o teria levado a uma espécie de “holismo”, fez com que o filósofo frankfurtiano permanecesse, a despeito de toda a crítica a Hegel, próximo a este. Segundo Schnädelbach (1983, p.90), até mesmo o *não idêntico* é um conceito totalizante. Por mais que Adorno sempre trate do todo como o não verdadeiro, ele está sempre presumido, mesmo lá onde se trata de uma análise do particular.

De fato, mesmo em suas análises micrológicas, Adorno busca mostrar como o particular está marcado pelo universal: “o motivo negativo da filosofia da identidade conservou sua força; nada particular é verdadeiro, nenhum ente é ele mesmo tal como a sua particularidade o reivindica” (DN: 132). Para Schnädelbach (1983, p.90) a tese de que a dialética deve apresentar o particular como marcado pelo todo, ao passo que o todo mesmo não pode ser racionalmente explicado, pois sua própria racionalidade contamina qualquer explicação coerente, leva Adorno a uma “ontologia holística, que não pode ser justificada de maneira idealista, nem confirmada de maneira empírica”. Tal leitura não nos parece, porém, inteiramente acertada, e abordaremos mais adiante nesse capítulo algumas passagens do texto de Adorno que apontam seus limites e problemas.

Como vimos, a *Dialética Negativa* parte de uma crítica da dialética em sua versão idealista, sobretudo em relação ao papel da identidade. Cabe lembrar que, logo no prefácio da obra, Adorno defende o esforço de, “com meios logicamente consistentes, (...) colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade”, ou

ainda, em outras palavras, de “romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva” (DN: 8). Nesse ponto, Adorno se distancia de Hegel, pois na dialética idealista, a verdade é a verdade do *todo*: “se ela não fosse previamente pensada, os passos dialéticos perderiam sua motivação e direção” (DN: 17). Na longa introdução, nas duas primeiras partes e nos três modelos finais que compõem a obra, Adorno desdobra o intento paradoxal do prefácio, expressando em inúmeras passagens, em direção contrária à dialética hegeliana, que a dialética não é o todo e *não deve o ser*.⁹¹ Afinal, o estado de dominação se alastra sobremaneira precisamente porque “a tese da totalidade é ela própria a inverdade, o princípio de dominação extrapolado ao absoluto” (TEH: 174), e é por isso que a dialética deve “se opor à totalidade, imputando-lhe a não-identidade consigo mesma que ela recusa segundo seu próprio conceito” (DN: 128). É preciso denunciar que a totalidade não realiza os interesses do todo da sociedade: “sua universalidade é o produto de um interesse particular” (DN: 17).

Segundo Sommer, por mais que Adorno claramente articule uma diferença em relação a Hegel no uso normativo da totalidade, seu pensamento permanece dependente de tal conceito, mesmo que sob outra configuração. Adorno ainda insistiria na categoria da totalidade como “um meio para mostrar a imediatidade ilusória do individual e para convencer de sua mediação através do todo” (SOMMER, 2016, p.65). Sommer considera insuficiente a explicação de Jay, a saber, de que a influência de H. Cornelius, S. Krakauer, W. Benjamin e A. Schönberg teria feito com que Adorno articulasse em sua filosofia uma espécie de corretivo para o conceito hegeliano-marxista de totalidade. Não que o contexto intelectual tenha sido indiferente para que Adorno formulasse sua posição, e tanto Jay (1984) quanto Buck-Morss (1977) oferecem uma análise pormenorizada das influências que mantiveram o jovem Adorno longe da filosofia de Hegel e mais próximo de um olhar micrológico sobre a realidade, olhar este que permanece em toda trajetória intelectual de Adorno, mesmo depois da década de 1930,

⁹¹ Podemos citar duas passagens da *Dialética Negativa* que confirmam esse ponto, uma contida no segundo capítulo, “Dialética negativa: conceito e categorias”, e outra presente no último modelo, intitulado “Meditações sobre a metafísica”, respectivamente: “Se a dialética se fechasse totalmente em si mesma, então ela já seria aquela totalidade que remonta ao princípio de identidade” (DN: 157); “Sem a tese da identidade, a dialética não é o todo; mas então também não é nenhum pecado capital para ela abandonar essa tese em um passo dialético. Reside na determinação de uma dialética negativa que ela não se aquiete em si, como ela fosse total; essa é a sua forma de esperança.” (DN: 336). Em seus seminários de *Introdução à dialética*, ministrados em 1958, Adorno fala em uma “dialética aberta”, que será defendida por ele, por contraposição à “dialética fechada”, que corresponderia à dialética idealista de Hegel (cf. EidD: 36).

quando as referências a Hegel passam a ser cada vez mais frequentes. As frases finais da *Dialética Negativa* atestam isso: “Os menores traços intramundanos teriam relevância para o absoluto, pois a visão micrológica descobre aquilo que, segundo os critérios do conceito superior em sua dinâmica de subsunção, permanece desesperadamente isolado, e explode a sua identidade, a ilusão de que ele seria um mero exemplar.” (DN: 337). É certo que, como afirma Jay (1984, p.245), a influência desses autores impulsionou não apenas Adorno, mas também Horkheimer e Pollock, em direção a um pensamento “anti-lukácsiano”. No entanto, essa explicação carece de complemento, pois Adorno não deixa de ressaltar, em vários momentos, que a reflexão sobre a micrologia sem referência à totalidade não é possível, e, portanto, essa categoria segue sendo fundamental em seu pensamento.

Mesmo em suas análises micrológicas, Adorno busca mostrar como o particular é em grande medida determinado pelo universal. Talvez um dos melhores exemplos disso possa ser encontrado no “método” empregado em *Minima Moralia*, onde tudo – do trato com portas, ato de dar presentes, relação com refrigeradores ou carros, até gentileza e hospitalidade – atesta o modo pelo qual o universal se manifesta no particular.⁹²

Para Adorno, a verdade não reside nem no polo do individual, nem no polo do universal. Com efeito, a separação abstrata entre eles deve ser criticada. Ambos devem ser considerados em vista de sua não-identidade. O todo, porém, não é imediatamente cognoscível. Ele não é nenhum “dado”, mas possui uma função hermenêutica: ele é o centro de força que afeta os fatos, a essência que se manifesta em cada particular (cf. SOMMER, 2016, p.77). Cabe à filosofia abandonar a pretensão de um conhecimento do todo e voltar seu olhar “para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o âmbito do não-conceitual, do individual e particular” (DN: 15). Pois, como Adorno já havia declarado em *Atualidade da Filosofia*: “o espírito não é capaz de produzir ou de compreender a totalidade do real; mas ele é capaz de irromper-se no pequeno, de fazer saltar no pequeno as medidas do meramente existente” (AP: 344). A partir desse “irromper-se no pequeno”, isto é, ao concentrar seu olhar no particular, e *somente* nele, a dialética descobre os traços fundamentais da totalidade à qual o particular aparece aprisionado.

⁹² Cf. JAEGGI, Rahel. “Kein Einzelner vermag etwas dagegen. Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen”. In: Axel Honneth (ed.) *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Em seus cursos de introdução à sociologia, Adorno afirma que seu método dialético não remonta apenas a Hegel, mas também a Freud, pois neste último seria possível encontrar um tema “surpreendentemente dialético” mesmo “em uma teoria concebida de modo tão positivista” como foi sua psicanálise (IS: 260). Este tema dialético consiste:

No fato de Freud haver descoberto na elaboração de seu próprio material, genuinamente, que quanto mais profundamente se mergulha nos fenômenos da individuação dos seres humanos, quanto mais irrestritamente se apreende o indivíduo em sua dinâmica e seu resguardo, tanto mais perto se chega àquilo que, no indivíduo, já não é mais propriamente indivíduo.⁹³

Por mais que a psicanálise freudiana tome distância de categorias sociais “por causa de sua concentração no indivíduo e na dinâmica monadológica dele” (IS: 263), a reflexão sobre o indivíduo conduz diretamente à sociedade, pois a categoria do indivíduo é ela própria uma categoria social. A explicação para isso remonta uma vez mais ao princípio da troca: indivíduo e sociedade aparecem relacionados porque a forma dominante da troca é estruturante (cf. IS: 267). Assim, o indivíduo não é inteiramente ele mesmo, seu núcleo mais íntimo é mediado socialmente, e daí que Adorno afirme que “quanto mais irrestritamente se apreende o indivíduo em sua dinâmica e seu resguardo, tanto mais perto se chega àquilo que, no indivíduo, já não é mais propriamente indivíduo”. Adorno faz uma ressalva: não se trata de atribuir tudo o que acontece na psicologia individual à fatores sociais, como se a primeira derivasse totalmente e diretamente dos últimos. Entretanto, esse modelo é útil para “interpretar a própria categoria de individuação e os específicos fatores formadores da individualidade por sua vez como interiorizações de imposições, necessidades e exigências sociais” (IS: 267).

Sem aprofundarmos mais nos usos ou críticas ao conteúdo da psicanálise por parte de Adorno, o que não constitui o tema desse trabalho, nos restringimos a essas similaridades levantadas pelo próprio filósofo entre o “método” dialético (nesse caso aplicado à sociologia) e o método da psicanálise freudiana. Trata-se sem dúvida de uma das teorias que possibilitaram a Adorno uma crítica social pautada pela junção de dois motivos aparentemente difíceis de conciliar: a ênfase no poder da totalidade em

⁹³ IS: 269.

determinar os elementos individuais e a recusa da possibilidade de conhecer essa totalidade de maneira plena.

Mesmo com todas as críticas dirigidas ao conceito de totalidade, tal como vimos até aqui, é também a ele que o filósofo frankfurtiano recorre na introdução ao texto conhecido como “Controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã”, texto esse que resultou da participação de Adorno em congresso ocorrido em 1961. O debate se deu entre duas correntes da sociologia da época: a dialética e a sociologia positivista. De um lado, estava Adorno como defensor da dialética, e do outro, Karl Popper, considerado por Adorno como “positivista”, embora o próprio Popper negasse tal denominação.

Enquanto a “sociologia dominante”, nas palavras de Adorno, “reconhece somente a vigência de fenômenos”, a dialética, ao ater-se à mediação entre o fenômeno e a totalidade, expressa que “os fatos não são aquilo tido por último e impenetrável”, mas que “neles se manifesta algo que eles mesmos não são” (ICPSA: 114). Como já vimos, uma intelecção fundamental da dialética é de que a coisa não é idêntica consigo mesma, que seu interior é determinado não por ela mesma, mas pela totalidade na qual ela se encontra aprisionada. No texto da controvérsia com Popper, Adorno parece colocar uma ênfase ainda maior no papel hermenêutico da categoria da totalidade, em comparação com o texto da *Dialética Negativa*. Mas não parece haver diferenças estruturais na concepção do conceito de totalidade nos dois textos. A totalidade segue sendo uma categoria crítica, e não afirmativa:

A crítica dialética se propõe a ajudar a salvar ou restaurar o que não está de acordo com a totalidade, o que se lhe opõe ou o que, como potencial de uma individuação que ainda não é, está apenas em formação. A interpretação dos fatos conduz à totalidade, sem que esta seja, ela própria, um fato. Não há nada socialmente fático que não tenha seu valor específico nessa totalidade. Ela está preordenada a todos os sujeitos singulares, porque estes obedecem à sua *contrainte* por si mesmos e até mesmo por sua constituição monadológica, e inclusive, por causa desta, representam a totalidade. Neste sentido, ela constitui a mais efetiva realidade. Na medida em que é a síntese da relação social dos indivíduos entre si, a obscurecer-se em face do singular, ela, contudo, simultaneamente é também aparência, ideologia.⁹⁴

A dialética pretende determinar a diferença entre particular e universal, sem que esse universal esteja dado como “fato”. É muito mais a análise do particular que conduz

⁹⁴ ICPSA, p.115.

à totalidade. Segundo Adorno, “a totalidade não é fática como o são os fenômenos sociais singulares” (ICPSA: 116). Mais uma vez, não é uma pura abstração proveniente do “método”, quando este olha para a realidade e estabelece relações triviais de tudo com tudo. Trata-se do “teor básico da sociedade”, a troca, que exige a submissão de todos à sua própria lei abstrata, “sob pena de sucumbirem, independente de serem ou não subjetivamente conduzidos por um ‘afã de lucro’” (ICPSA: 116). Mais uma vez, vemos no trecho supracitado o esforço de Adorno em pensar a totalidade como real de um lado (“...neste sentido, ela constitui a mais efetiva realidade...”), e como aparência de outro (...ela, contudo, simultaneamente é também aparência, ideologia”).

O procedimento da dialética pode ser diferenciado daquele do positivismo precisamente pela relação com a totalidade. No caso da dialética, a totalidade é considerada “objetiva”, e seu efeito é determinável em cada constatação social singular. As teorias positivistas, por sua vez, escolhem categorias “as mais gerais possíveis”, reúnem-nas “sem contradição em um contínuo lógico, sem reconhecer os conceitos estruturais superiores como condição dos estados de coisas por eles subsumidos”, e com isso acabam por “mitologizar a ciência”. O positivismo “se fecha à experiência da totalidade cegamente dominante” (ICPSA: 117), desconhece que só é possível interpretar os dados sociais percebendo a totalidade em seus traços (ICPSA: 130).

Muito embora Adorno recorra ao conceito de totalidade no texto da “Controvérsia...” para enfrentar as objeções positivistas, ele não deixa de marcar uma diferença fundamental com a dialética hegeliana. Por mais que ele reconheça em outros momentos que a crítica à “instituição científica positivista” já aparece “completamente desenvolvida em Hegel” (TEH: 157), isso não supõe que se deva assumir os conceitos da dialética tal como aparecem em sua versão idealista.⁹⁵ Também no texto da “Controvérsia...”, Adorno constata o malogro da dialética idealista, que teria, tanto quanto o positivismo, recaído no “mito da razão total” (ICPSA: 113).

No entanto, mesmo com as críticas a Hegel, ele afirma que a dialética pode se

⁹⁵ Uma passagem dos *Três Estudos sobre Hegel* parece sintetizar um aspecto fundamental da leitura adorniana de Hegel: “Como crítica da ciência institucionalizada, que é dominante tanto hoje como outrora, o idealismo total de Hegel é atual. Ele é atual quando se coloca contra algo outro, não em si mesmo” (TEH: 143). Em diversas passagens, Adorno atenta para a superioridade da filosofia hegeliana em relação aos diversos desenvolvimentos da filosofia contemporânea, dentre eles Heidegger, Bergson, Sartre, e mesmo, como vimos, o positivismo. Nisso, portanto, a filosofia hegeliana é atual, isto é, “quando se coloca contra algo outro”. No entanto, o pensamento de Hegel não é atual “em si mesmo”, não deve ser retomado tal e qual, e por isso a necessidade da transformação materialista da dialética, que, como vimos, altera o conteúdo de todos os conceitos fundamentais desse procedimento, inclusive o conceito de totalidade, que não pode mais ser compreendido como identidade entre sujeito e objeto.

legitimar através da “retradução deste conteúdo na experiência de que proveio”. Tal conteúdo não é senão “a experiência da mediação de todo singular por meio da totalidade social objetiva”. Na dialética hegeliana, tal experiência estaria disposta “de cabeça para baixo, segundo a tese de que a objetividade precedente, o próprio objeto, entendido como totalidade, é sujeito” (ICPSA: 113). Dispor a dialética hegeliana “de cabeça para baixo” quer dizer aqui que essa objetividade entendida como totalidade não constitui (e nunca constituiu de fato) um “sujeito global” ou um “sujeito social global”, isto é, um sujeito coletivo.

Assim, se o conceito de totalidade é imprescindível para uma crítica dialética da sociedade, não quer dizer que Adorno esteja retomando a concepção de sujeito-objeto idêntico de Hegel ou de Lukács. A totalidade é muito mais uma objetividade que engloba os sujeitos, o “éter” que une todos os momentos e elementos sociais por meio do princípio da troca. Desse modo, ela age de fato na formação dos elementos subsumidos a ela, mas em um sentido negativo. Seu poder e efetividade levam Adorno a afirmar que uma filosofia que, “em nome da sedutora lógica formal matemática” cesse de fazer remissão à totalidade, acaba por negar “a priori seus próprios conceitos, seu projeto” (TEH: 190).

A relação entre sujeito e objeto é mais assimétrica do que Hegel havia pensado: o objeto aparece como mais determinante na formação do sujeito do que o contrário, por mais que a dialética deva reconhecer a relação nas duas direções. O papel de constituição da realidade não está no sujeito, como o idealismo havia pensado, pois “a sociedade” é “tanto um conjunto de sujeitos quanto sua negação” (DN: 17). A totalidade social permanece irreconciliável com os sujeitos, pois a razão que “funda a identidade por meio da troca” reduz todos a um denominador comum. Essa universalidade é “verdadeira” porque forma de fato um sistema que conecta tudo e todos, mas é “falsa” porque ainda não é razão alguma (DN: 17). Com isso, o sujeito não é mais o todo pelo qual ele se toma: o que faz a mediação dos fatos “não é tanto o mecanismo subjetivo que os forma previamente e os concebe, mas a objetividade heterônoma em relação ao sujeito, a objetividade por detrás daquilo que ele pode experimentar.” (DN: 147). Essa “objetividade heterônoma”, responsável pela mediação dos fatos, é o que não apenas autoriza, mas obriga a dialética a refletir com um conceito de totalidade:

Todavia, é objetivamente e não apenas por meio do sujeito cognoscente que o todo expresso pela teoria é contido nesse particular que é preciso analisar. A mediação dos dois é ela mesma uma

mediação de conteúdo, a mediação através da totalidade social. Mas ela também é formal em virtude do caráter abstrato daquilo que regula a própria totalidade, a lei da troca. O idealismo que destilou a partir daí seu espírito absoluto oculta ao mesmo tempo o verdadeiro, a saber, o fato de essa mediação se impor sobre os fenômenos como um mecanismo de coação.⁹⁶

O que há de condenável no idealismo é o fato de que ele se comporta ideologicamente, como se a coação perpetrada pelo todo constituísse um estado reconciliado. No entanto, seu mérito consiste em apresentar esse estado de coisas com um grau de precisão que nenhuma outra filosofia conseguiu alcançar.

Referindo-se ao procedimento micrológico em outro momento, Adorno chega a afirmar que o modo dialético de compreender a sociedade considera mais a micrologia do que o positivista, precisamente por sua relação com a totalidade, “porque o fenômeno singular encerra em si toda a sociedade, a micrologia e a mediação constituem contrapontos mútuos através da totalidade” (ICPSA: 135). Na medida em que o princípio da troca faz a mediação de todas as relações, os elementos individuais, não-idênticos consigo mesmos, refletem o todo que os precede:

Quanto mais socializado é o mundo, quanto mais espessamente é tecida a camada de determinações universais que envolve seus objetos, tanto mais o estado de coisas singular (...) tende a se tornar imediatamente transparente em vista de seu universal; tanto mais ele pode ser trazido à tona e visualizado justamente por meio de uma imersão micrológica.⁹⁷

Com isso, a insistência na tese do domínio do todo tem justamente o efeito de marcar que o indivíduo ainda não é o elemento substancial na sociedade: “a contradição entre o universal e o particular tem por conteúdo o fato de que a individualidade ainda não é e por isso é ruim onde ela se estabelece” (DN: 132). Na *Dialética Negativa*, as considerações de Adorno oscilam entre afirmações mais enfáticas, segundo as quais já não há mais propriamente “indivíduo”, até colocações mais moderadas que apontam para o seu declínio, mas não para um desaparecimento completo. Na verdade, tanto quanto as considerações sobre o domínio da totalidade, em muitos momentos colocado como “absoluto”, essas passagens possuem mais uma intenção crítica do que

⁹⁶ DN: 48.

⁹⁷ DN: 78.

propriamente descritiva. A ênfase na negatividade e a recusa em apostar em “reconciliações parciais” são os elementos que fornecem à dialética negativa sua força crítica. Na *Dialética Negativa* encontramos duas passagens que exemplificam esse elemento crítico. A primeira delas está no modelo “Liberdade”, onde Adorno defende que, sob as condições da economia capitalista, a liberdade não é possível (cf. DN: 220), dado que nela todo indivíduo aparece como mera função do processo de troca, como mero meio, e não como fim em si mesmo. Adorno retoma aqui uma variante do imperativo categórico formulado por Kant: “aja de tal modo que tu venhas a tratar sempre ao mesmo tempo a humanidade tanto em tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro como um fim, jamais simplesmente como um meio” (DN: 222), para dizer que a humanidade, segundo o que ordena esse imperativo, ainda não foi realizada, mas permanece uma ideia regulativa. Nessas condições, “o indivíduo só encontra a humanidade no momento em que toda a esfera da individuação, incluindo aí o seu aspecto moral, é percebido como epifenômeno” (DN: 222).

Assim, por mais que a dialética negativa, contra a intenção fundamental da dialética hegeliana, volte seu olhar para o particular, seu intuito é o de marcar aquilo que, no particular, ainda não é ele mesmo, precisamente por sua relação com o todo: “é somente nos traços do indivíduo massacrado e violado que sobrevive a imagem da liberdade contra a sociedade” (DN: 222). Mas mesmo que apareça sempre marcado pelo universal, o particular nunca é completamente absorvido por ele, pois o não-idêntico resiste a uma identificação total.

Com isso, por mais que vise ao particular, em nenhum momento a *Dialética Negativa* afirma a existência de um “primado do particular”, pois tal afirmação seria pura ideologia, apenas encobriria “o quanto o particular se tornou função do universal” (DN: 260). Precisamente por isso, o conhecimento não dispensa de uma relação com universal, pois o universal na forma da lei da troca, que se realiza no capitalismo “sobre a cabeça dos homens” (DN: 293) é o que faz com que o indivíduo permaneça, em certa medida, uma utopia. Para que houvesse de fato um “primado verdadeiro do particular”, seria preciso uma “transformação do universal” (DN: 260). Um conhecimento que dispensasse de uma reflexão sobre o universal não poderia mais ser denominado dialético:

A mediação dialética do universal e do particular não autoriza a teoria que opta pelo particular a, de maneira ultrarrápida, tratar o universal como uma bola de sabão. Pois nesse caso a teoria não poderia

apreender nem o predomínio pernicioso do universal naquilo que se acha estabelecido, nem a ideia de uma situação que, conduzindo os indivíduos ao que lhes é próprio, privaria o universal de sua má particularidade.⁹⁸

Uma teoria que ignore a mediação do todo não apenas deixa de apreender “o predomínio pernicioso do universal naquilo que se acha estabelecido”, mas também uma situação que seria o contraponto à dominação, situação esta em que os indivíduos seriam conduzidos “ao que lhes é próprio”. Em outra passagem, Adorno chega a afirmar explicitamente que investigação de um objeto social torna-se falsa quando “ignora a determinação do objeto pela totalidade” (DN: 142).

Ao contrário do que afirma Schnädelbach, Adorno não parece recair em um “holismo” ou uma “ontologia holística”, nem exigir que a categoria da totalidade possa ser “justificada de maneira idealista” ou, menos ainda, “confirmada de maneira empírica”. A totalidade não possui um estatuto ontológico propriamente, não está dada como um “fato” na sociedade. Além disso, Adorno defende que ela funciona como sistema, e não como um organismo. Não se trata de um todo no qual cada órgão possui sua função. A relação de troca é “disposta objetivamente sobre seus elementos” e, com isso, “a mesma conexão que perpetua a vida, simultaneamente a dilacera, e por isto já possui em si aquele algo da morte em cuja direção se move sua dinâmica” (ICPSA: 134). A totalidade, para relembrar uma passagem central do texto da “Controvérsia...”, não é uma categoria afirmativa, mas sim crítica (cf. ICPSA: 115).

Entretanto, assegurar pura e simplesmente que a totalidade não seja uma categoria ontológica não resolve todos os problemas que levantamos ao final da seção anterior, a saber: como pode Adorno dizer que o conteúdo de verdade do conceito hegeliano de totalidade é sua realização satânica como *o sistema de uma sociedade radicalmente socializada*, ou que a totalidade hegeliana é o *ens realissimum* para os indivíduos impotentes diante do todo (TEH: 102) e, ao mesmo tempo, defender obstinadamente o reconhecimento do não-idêntico, uma instância que resistiria à pretensão de onipotência da dominação conceitual e, dessa forma, denunciaria o todo como apenas uma ilusão? Como pensar, por um lado, a totalidade como real, e, por outro, como aparência? A pretensão de dominação identitária torna-se efetiva ou há algum aspecto de resistência que possa desmentir a identificação total? Se a identidade

⁹⁸ DN: 170.

se espraia por toda sociedade e age na determinação de seus elementos individuais, onde estaria o não-idêntico que resiste a essa forma de dominação?

A solução colocada por Jay consiste em pensar o diagnóstico de Adorno como uma tentativa de combinar dois níveis de explicação: no nível macrológico, uma análise cada vez mais sombria da totalidade e, no nível micrológico, um apelo à resistência no nível teórico e artístico: “ou a totalidade era completamente impenetrável em seu poder reificante (...), ou a totalidade ainda continha negações, e as descrições de Adorno a respeito de sua ‘falsidade’ satânica eram exageros” (JAY, 1984, p.265). Para Jay, faltaria em Adorno um exame do “nível intermediário” entre esses dois extremos, entre o indivíduo isolado capaz apenas de resistir, e a própria totalidade. Toda ênfase no papel do não-idêntico significa que o filósofo frankfurtiano “poderia apoiar-se apenas nos atores mais individualistas para resistir à pressão do todo. Apesar de sua ênfase na mediação, ele fez pouco esforço em investigar as forças e formas sociais concretas entre o indivíduo e a totalidade” (JAY, 1984, p.271). Com sua excessiva crítica ao conceito de totalidade, esta parece ter se transformado “em um medo de qualquer coisa coletiva, comunitária ou intersubjetiva” (JAY, 1984, p.274). Não haveria, portanto, qualquer proposta de solução através de um sujeito coletivo, ou mesmo de meios políticos de qualquer tipo. Como a integridade do sujeito individual estaria em perigo de liquidação, toda forma de “meta-subjetividade” deveria ser criticada. Nesse ponto, Adorno parece seguir o dito nietzschiano segundo o qual “a insanidade é algo raro no indivíduo – mas em grupos, partidos, povos, épocas, é a regra.”⁹⁹

Jay também acentua o fato de que a categoria da totalidade não é retomada do idealismo tal e qual, pois, para Adorno “a própria noção de um meta-sujeito capaz de totalizar a realidade era uma hipóstase ilegítima tomada da noção idealista de sujeito transcendental”, sendo que tal hipóstase remeteria à dominação do valor de troca sobre as relações sociais. O conteúdo de verdade do idealismo diz respeito ao fato de que, devido a essa dominação, os sujeitos de fato refletem a totalidade, mas uma totalidade do tipo mais opressivo (cf. JAY, 1984, pp.259-260).

Sommer (2016, pp.69-70), por sua vez, referindo-se à explicação de Jay (em *Marxism and totality*), mais especificamente à alternativa formulada por ele, afirma que a totalidade não é nem “impenetrável”, nem um “exagero”. O uso adorniano da totalidade não coloca o filósofo em contradição, pois, na verdade, a própria totalidade é

⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, aforismo 156. Adorno cita essa passagem em SP: 87.

contraditória, ou não-idêntica consigo mesma: ela não corresponde ao seu próprio conceito [*sie entspricht ihrem eigenen Begriff nicht*]. A totalidade não é apenas um conceito da dialética, mas também um conceito dialético¹⁰⁰: ela não corresponde inteiramente ao seu conceito precisamente porque não pode dissolver o não-idêntico, porque a identificação conceitual “total” não se efetiva por completo. A totalidade, paradoxalmente falando, não é *total*, ela é apenas “tendencialmente total” (cf. SOMMER, 2016, p.70).

Na verdade, essa intelecção não escapou completamente a Jay. Este reconhece que os conceitos de Adorno não devem ser tomados como fiéis à realidade, e que, quando o filósofo falava sobre a “sociedade totalmente socializada”, por exemplo, “ele deveria ser entendido como posicionando um objeto conceitual que não era completamente equivalente à sua contraparte real” (JAY, 1984, p.265), isso porque, mesmo em seus trechos mais sombrios, “há sempre a salvação de que conceito e objeto são necessariamente não-idênticos”.¹⁰¹ Isso é o que permite que Adorno possa sustentar posições incompatíveis sem se preocupar sobre sua coerência, pois ele afirma que o fetiche pela consistência lógica é ela própria uma manifestação do princípio de identidade (cf. JAY, 1984, p.266).

É certo que o elemento de “exagero” é um componente importante do texto de Adorno. Jay recorre a Rose (1978, p.79) para lembrar que o uso adorniano da totalidade é um exemplo do uso “antirrealista” que o filósofo faz dos conceitos, o que fica bem expresso na seguinte passagem de *Minima Moralia*:

Enquanto o pensamento se refere a fatos e se move na crítica a eles, seu movimento depende da distância mantida. Ele exprime de modo exato o que é, precisamente porque aquilo que é, nunca é inteiramente tal como o pensamento o exprime. Para ele é essencial um elemento de exagero, de ir além da coisa, de liberar-se do peso do factual, para

¹⁰⁰ Como nota Sommer (2016, p.36), não apenas o conceito de totalidade, mas todos os conceitos centrais da dialética negativa, como mediação, negatividade e não-identidade não são apenas conceitos da dialética, mas conceitos dialéticos, isto é, seu sentido implica sempre também seu contrário: particular, imediatidade, positividade e identidade.

¹⁰¹ É válido notar que, por mais que não tematize expressamente a ruptura entre a *Dialética do Esclarecimento* e as obras tardias de Adorno, Jay (1984, p.261) afirma que, no caso da primeira, o conceito de totalidade teria perdido todas as conotações positivas e se tornado quase sinônimo de totalitarismo. No capítulo “Elementos do antissemitismo”, por exemplo, Adorno e Horkheimer afirmam que “entre o antissemitismo e a totalidade havia desde o início a mais íntima conexão” (DE: 142), e nesse contexto os judeus aparecem como o “outro” que a razão totalitária deveria absorver e eliminar. No caso da *Dialética Negativa*, por outro lado, a análise de Jay deixa claro que é possível encontrar elementos de resistência, ainda que restritos ao nível micrológico.

que, em vez de meramente reproduzir o ser, ele possa ao mesmo tempo rigorosamente e livre, determiná-lo.¹⁰²

Não se trata, portanto, de ler as afirmações acentuadamente sombrias ou apocalípticas de Adorno como meros “exageros” que não devem ser tomados ao pé da letra, ou que devem ser suavizados em nome do bom senso, mas de entendê-las como um aspecto fundamental não só da exposição, da “forma”, mas mesmo do conteúdo crítico do pensamento adorniano: “a pretensão de desenvolver todas as mediações fundamentais envolvidas em uma passagem conceitual simplesmente justifica o existente, reproduzindo-o. Saltar mediações tem o efeito de um choque crítico.” (JANUÁRIO; NOBRE, 2014, p.46).

No entanto, Sommer tem razão ao enfatizar que a contradição não é meramente uma exigência do “método”, mas está no próprio objeto analisado, que, como vimos, é expresso como “sociedade antagônica”, “totalidade antagônica”, e outras expressões similares. Que Adorno se volte contra uma teoria que busca uma conclusão coerente sobre a sociedade (como a sociologia positivista, por exemplo), isso se deve à própria coisa “não-reconciliada”, que “é plena de contradições e se opõe a toda tentativa de interpretá-la de maneira unívoca” (DN: 126). Não é, portanto, o “método” que o exime de preocupar-se sobre a coerência da teoria, mas a própria totalidade, que é contraditória em si mesma: “é concebível que a atual sociedade seja refratária a uma teoria coerente em si [...] A irracionalidade da atual estrutura social impede o seu desdobramento racional em uma teoria” (CTSI: 66).

Outra tentativa de combinar e compreender os elementos contraditórios no diagnóstico adorniano foi feita por Nobre, que chamou atenção para o uso adorniano do conceito de “ilusão socialmente necessária”: a totalidade social seria uma ideologia, mas não no sentido de Marx, isto é, de um “véu” que cobre a realidade, e que uma crítica da ideologia poderia desencobrir. Para Adorno, como já apontamos anteriormente, “a ideologia não se sobrepõe ao ser social como uma camada destacável, mas mora no ponto mais íntimo do ser social.” (DN: 294). Realidade e ideologia se sobrepõem, e o estado de identidade torna-se a “aparência socialmente necessária” que a dialética negativa deve denunciar: “desse modo, a dialética é a teoria da não-identidade entre sujeito e objeto no interior da formação social em que a lógica da dominação é exatamente a da ‘ilusão necessária’ da identidade de sujeito e objeto” (NOBRE, 1998,

¹⁰² MM: 123.

p.174). De fato, o próprio Adorno define em determinado momento a totalidade como “aparência socialmente necessária”:

Somente se tudo pudesse ter sido diverso; somente se a totalidade (aparência socialmente necessária enquanto hipóstase do universal extraído dos homens individuais) fosse quebrada em sua exigência de absolutidade, a consciência social crítica conservaria a liberdade de pensar que um dia as coisas poderiam ser diferentes. A teoria só consegue movimentar o enorme peso da necessidade histórica se esta é reconhecida como aparência que se tornou realidade e a determinação histórica, como metafisicamente contingente.¹⁰³

Como nota Nobre (1998, p.162), essa “ilusão necessária”, diferentemente daquela tematizada por Kant na doutrina da dialética transcendental, não é natural, mas “radicalmente histórica”, isto é, contingente. A realidade se torna ideologia porque há uma “*naturalização* da ilusão necessária de identidade” (NOBRE, 1998, p.175). Na medida em que a verdade e a aparência do pensamento se confundem (cf. DN: 13), a crítica da ideologia se transforma em Adorno na “crítica da própria consciência constitutiva” (DN: 129). A dialética negativa denuncia o elemento histórico e contingente da identidade. Tal contingência remete uma vez mais ao motivo da “ontologia do estado falso”: para Adorno, a verdade é realizável e ao mesmo tempo não se realiza (cf. NOBRE, 1998, p.157), as forças produtivas desenvolveram-se a um ponto tal que toda miséria poderia ser eliminada da terra, o que Adorno chama de “possibilidade concreta da utopia”. Em face dessa possibilidade que não se efetiva, a dialética é a “ontologia do estado falso”.

Assim como Sommer, Nobre (1998, p.174) também enfatiza o fato de que essa identidade nunca se efetiva por completo, ainda que tal dominação seja real. O que Adorno entende por “crítica imanente”, diferentemente de Hegel, é justamente a tentativa de desmentir essa identidade total: “a imanência é a totalidade dessas posições de identidade cujo princípio é aniquilado na crítica imanente.” (DN: 156). Por mais que o estado de identidade apareça como impenetrável, a dialética negativa, ao apontar para o não-idêntico, deve desfazer essa aparência de impenetrabilidade. Se a realidade tornou-se metafísica, trata-se, contudo, de uma metafísica contingente: “por mais insuperável que seja o feitiço, é apenas feitiço” (CTSI: 75).

¹⁰³ DN: 268.

Com o desenvolvimento feito até aqui, podemos enunciar algumas conclusões prévias. Em relação à questão da contradição entre, de um lado, um sistema com pretensões totalizadoras e, de outro, o não-idêntico como resistência, vemos que a totalidade, se pensada como contraditória em si mesma – como defende Sommer, ou como “ilusão socialmente necessária” – como defende Nobre (apoiando-se nas palavras do próprio Adorno), não realiza por completo suas pretensões totalitárias, seja no conhecimento, seja na própria sociedade. Além disso, “não se trata de opor radicalmente sistema e momento de não-identidade, mas de pensá-los como inseparáveis” (NOBRE, 1998, p.179). Em outras palavras, a totalidade, enquanto conjunto dos processos de troca que penetram por todos os poros da sociedade de modo a influenciar na determinação dos elementos individuais, faz com que esses, em virtude dessa própria lógica à qual estão submetidos, mostrem-se como não-idênticos consigo mesmos: “aquilo que é, é mais do que ele é” (DN: 140). Esse “mais” é propriamente o não-idêntico que a dialética negativa pretende trazer à tona. Na sociedade irreconciliada, o não-idêntico permanece enquanto promessa não realizada, ou ainda, enquanto “utopia”.

Outro ponto que pretendemos ter deixado claro diz respeito à indispensabilidade do conceito de totalidade para o procedimento da dialética negativa de Adorno. Ainda que o modo com que esse conceito é empregado pelo filósofo seja motivo de divergências na literatura secundária, parece ser um ponto pacífico a compreensão de que sem a referência ao princípio de identidade como possuidor de pretensões totalizantes (independente do julgamento sobre se essas pretensões de fato se efetivam na sociedade), o próprio diagnóstico em torno da noção de “mundo administrado” parece não fazer sentido. É fato que, como muitos dos autores apontam, a totalidade não possui mais na dialética negativa o mesmo lugar que possuía na dialética hegeliana. O próprio papel da crítica imanente, como vimos, consiste em apontar para a não-identidade entre sujeito e objeto, sem nunca conduzi-los a uma identidade. Como vimos na explicação de Nobre, essa alteração não se deve a um mero erro interpretativo por parte de Adorno. Na verdade, a transformação da dialética de sua versão idealista para a materialista e negativa, levando consigo a transformação de todas as suas categorias fundamentais, é a consequência necessária de uma crítica imanente da dialética hegeliana: para que a dialética não sacrifique a si mesma, seu próprio impulso crítico, ela deve eliminar o passo da “negação da negação”, da restituição da identidade.

Outro momento em que Adorno de certa maneira reivindica – ao mesmo tempo em que critica – uma noção de totalidade, é nas reflexões sobre a história universal em Hegel, onde se verifica o tipo de totalidade denominado por Jay de “longitudinal”. Tais reflexões podem ser encontradas principalmente no segundo modelo da *Dialética Negativa*, intitulado “Espírito do mundo e história natural”.

Segundo Adorno (DN: 257), há em Hegel, tanto na *Fenomenologia* quanto na *Lógica* e na *Filosofia do Direito*, um culto excessivo ao curso do mundo. O conceito hegeliano de “Espírito do Mundo” [*Weltgeist*], entendido como um processo que conduziria os conflitos e antagonismos da sociedade em direção a uma reconciliação entre razão e realidade, torna-se engodo diante das catástrofes vivenciadas no século XX: o holocausto judeu, as duas grandes guerras e a bomba atômica, para citar apenas alguns dos eventos mais emblemáticos aos olhos de Adorno. O que a veneração hegeliana do espírito do mundo deixaria oculto é o fato de esse espírito ser “embebido em sofrimento e falibilidade” (DN: 254), isto é, que diante do fracasso da reconciliação, a glorificação da história como verdade suprema funcione tão somente para justificar o sofrimento que tal história impôs aos indivíduos, a violência infligida aos seres humanos e à natureza (cf. BUCK-MORSS, 1977, p.48).

Para Hegel, tanto quanto para Adorno, o curso da história se realiza por força de suas contradições. Adorno pretende enfatizar, porém, os momentos descontínuos da história que são podem ser mantidos coesos por nenhuma unidade consoladora do espírito e do conceito (cf. DN: 266). Nesse sentido, parece haver uma recusa, por parte do filósofo, de um conceito de totalidade na história. As seguintes palavras não poderiam ser mais enfáticas: “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira à bomba atômica. (...) Por meio daí, Hegel é verificado até o horror e colocado de cabeça para baixo.” (DN: 266).

A passagem em que Adorno propõe que se defina o espírito do mundo como catástrofe permanente (DN: 266) poderia levantar a suspeita de que o filósofo frankfurtiano estaria apenas invertendo o vetor da história universal hegeliana e elevando as insuficiências da história a um nível de verdade ontológico. Para Buck-Morss (1977, p.49), essa hipótese não se sustenta, pois as irracionalidades e o poder de

destruição presentes na história não são de forma alguma “naturais”, e, portanto, também não podem ser eternizados. Ainda que por ora o espírito do mundo possa ser redefinido como “catástrofe permanente”, essa não é nenhuma lei que possa ser estendida à totalidade da história, pois “o que criou historicamente essa possibilidade pode igualmente destruí-la” (DN: 266).¹⁰⁴

No entanto, apesar da crítica a Hegel, Adorno não abdica completamente de um conceito de totalidade para pensar a história, como fica evidente na seguinte passagem:

A descontinuidade e a história universal precisam ser pensadas juntas. Riscar essa história universal como resíduo de uma crença metafísica confirmaria intelectualmente a mera facticidade enquanto a única coisa a ser conhecida e por isso aceita (...). A história universal precisa ser construída e negada. Depois das catástrofes futuras, a afirmação de um plano do mundo dirigido para o melhor, um plano que se manifesta na história e que a sintetiza, seria cínica. No entanto, não se precisa negar com isso a unidade que solda as fases e os momentos descontínuos, caoticamente estilhaçados, da história, uma unidade que, a partir da dominação da natureza, se transforma em domínio sobre os homens e, por fim, em domínio sobre a natureza interior.¹⁰⁵

Nessa passagem, Adorno parece se posicionar contra a ciência histórica que, “progredindo de modo positivista, desintegrou a concepção de totalidade” (DN: 265). Abandonar pura e simplesmente uma concepção de história universal obrigaria a filosofia a conformar-se a uma visão da história sem qualquer perspectiva teleológica. Uma vez mais, Adorno parece retomar um conceito de totalidade para se contrapor ao tipo de pensamento ligado ao positivismo, que se restringiria à mera facticidade, ao dado. No entanto, o único sentido que pode ser atribuído a essa história universal é negativo. Se “a história é a unidade de continuidade e descontinuidade” (DN: 266), a dialética negativa, ao contrário de sua versão idealista, pretende acentuar “a intelecção da descontinuidade daquilo que não era mantido coeso por nenhuma unidade consoladora do espírito e do conceito” (DN: 266).

¹⁰⁴ Contribui para esse raciocínio a seguinte afirmação de Adorno no texto *Progresso*: “da atiradeira à bomba atômica, o progresso é escárnio satânico, mas (...), somente na época da bomba atômica, é possível vislumbrar uma situação em que desaparecesse a violência do todo” (P: 52). Ou seja, a história não pode ser apenas compreendida na chave de um continuum da dominação ao longo da história do esclarecimento. A despeito de suas formulações pessimistas, Adorno não defende uma concepção fechada de história. Ao contrário, a história, a despeito da unidade fornecida pela dominação da natureza, permanece aberta e indeterminada. Além disso, ele parece retomar sub-repticiamente nessa passagem o motivo do desenvolvimento das forças produtivas que aponta para a “possibilidade concreta da utopia”, já que, ao mesmo tempo em que o desenvolvimento técnico possibilita criar instrumentos capazes de destruir o planeta diversas vezes, é preciso reconhecer que “somente na época da bomba atômica, é possível vislumbrar uma situação em que desaparecesse a violência do todo”.

¹⁰⁵ DN: 266.

No entanto, Adorno afirma que há uma unidade na história, ainda que não seja aquela propiciada pelo espírito e o conceito: os “momentos descontínuos, caoticamente estilhaçados” da história podem ser compreendidos pelo viés da dominação da natureza, que “se transforma em domínio sobre os homens e, por fim, em domínio sobre a natureza interior”. Um pouco adiante nessa mesma passagem, Adorno dirá que a unidade na história é fornecida unicamente pelas contradições¹⁰⁶, pois os mesmos elementos que possibilitam a reprodução da sociedade também a colocam em vias de extinção: “os interesses ligados ao lucro, e, com isso, a relação de classes, são objetivamente o motor do processo de produção do qual depende a vida de todos, e seu primado tem o seu ponto de fuga na morte de todos” (DN: 266).

Em suma, Adorno abandona o caráter afirmativo da história universal, mas insiste em construí-la com um viés crítico, contra uma conformação acomodada à facticidade, que nada teria a ver com um pensamento dialético. Se há uma totalidade na história, trata-se de uma totalidade plena de contradições, descontinuidades e descaminhos.

Se, como vimos, a totalidade configura a “aparência socialmente necessária” que deve ser quebrada pela crítica imanente, cabe ainda examinarmos de que modo essa crítica pode apontar para um estado de reconciliação entre sujeito e objeto. Se a reconciliação não pode ser pensada como identidade entre sujeito e objeto, nem como uma completa não-identidade entre eles, de que modo ela pode ser pensada? No capítulo seguinte, esboçaremos algumas relações entre a concepção adorniana de reconciliação e a categoria da totalidade.

¹⁰⁶ “As contradições, a única e verdadeira ontologia da filosofia hegeliana, são, ao mesmo tempo, também a lei formal da história, que avança somente na contradição e com um sofrimento inefável” (TEH: 167).

Capítulo IV

Totalidade e reconciliação

Em *Marxism and Totality*, Jay afirma que, ainda que Adorno seja considerado um filósofo pessimista, é possível notar resíduos de uma insistência utópica na possibilidade de mudança radical em seus textos. Ainda assim, ele afirma que a crença de Adorno na possibilidade de uma totalidade normativa é a mais tênue dentre todos os marxistas ocidentais (cf. JAY, 1984, p.242). Se haveria uma ideia de totalidade reconciliada em seu pensamento, ela estaria presente de modo crítico, e não afirmativo.

É certo que Adorno nunca se dedicou a mostrar enfaticamente o que seria uma sociedade reconciliada. Assim como, nas palavras de Nobre (1998, p.41), ele não se coloca a questão “como é possível a emancipação?”, podemos dizer que a questão sobre a possibilidade da reconciliação também não é colocada. Mesmo a questão sobre o conteúdo da reconciliação não é trabalhada exaustivamente. Esse traço poderia ser explicado, em parte, pela influência do judaísmo na filosofia de Adorno, em torno da questão da proibição das imagens. O segundo capítulo da *Dialética Negativa* termina com uma seção chamada “materialismo sem imagens” [*Materialismus bilderlos*], onde Adorno afirma que qualquer imagem da utopia seria um idealismo renovado, e que portanto:

A nostalgia materialista de conceber o objeto quer o contrário: só sem imagens seria possível pensar o objeto plenamente. Uma tal ausência de imagens converge com a interdição teológica às imagens. O materialismo a seculariza na medida em que não permite que se pinte a utopia positivamente; esse é o teor de sua negatividade.¹⁰⁷

No entanto, apesar dessa requisição de negatividade, o capítulo em questão termina com uma indicação sobre um elemento essencial na composição daquilo que Adorno chama de “reconciliação”: “É somente com o ímpeto corporal apaziguado que o espírito se reconciliaria e se tornaria aquilo que há muito ele não faz senão prometer, uma vez que sob o encanto das condições materiais ele recusa a satisfação das necessidades materiais” (DN: 176).

¹⁰⁷ DN: 176.

Para Cook (1972, p.211), a concepção adorniana de reconciliação, ou mesmo de utopia, é “uma curiosa mistura de elementos racionais e instintivos”. A reconciliação contém a satisfação das necessidades materiais, ao mesmo tempo em que coloca o uso da razão como meio para se chegar a esse fim. Esse fim, porém, não pode ser atingido em uma sociedade onde os indivíduos permanecem dominados por um processo econômico que, embora tenha atingido um nível de desenvolvimento técnico suficiente para eliminar toda miséria, não foi capaz de eliminar de fato os antagonismos e propiciar um estado verdadeiramente justo.

Para Adorno, como já apontamos no capítulo anterior, o “mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido...”, isto é, o sofrimento social decorrente de carências materiais, injustiças sociais, guerras, etc., “...infringe um desmentido a toda filosofia da identidade” (DN: 173). Cabe lembrar aqui a definição da dialética como dor elevada a conceito (cf. DN: 14): ela existe enquanto persiste o sofrimento, e deixaria de existir em uma sociedade reconciliada: “mesmo sua própria essência veio a ser e é tão efêmera quanto a sociedade antagonística” (DN: 124).

A razão pela qual esse sofrimento persiste a despeito de todas as condições técnicas já alcançadas para sua eliminação nos leva de volta à categoria da totalidade. Esta, como vimos, aparece nos textos de Adorno essencialmente como um universal que atua negativamente sobre os indivíduos:

Na sociedade total, a totalidade se tornará mal radical. Juntamente com a necessidade de unificação progressiva, também ressoa em Hegel a necessidade de reconciliação, que é bloqueada pela totalidade desde que ela alcançou a realidade que Hegel antecipou entusiasticamente no conceito.¹⁰⁸

Se nesse trecho Adorno afirma que a totalidade é justamente aquilo que bloqueia a reconciliação, ele dirá em outro momento, em um sentido semelhante, que no momento em que a totalidade se reconciliar consigo mesma, ela deixa de ser totalidade: “Ou a totalidade encontra-se consigo mesma reconciliando-se, portanto suprimindo sua própria natureza contraditória ao levar suas contradições até o fim e deixando de ser totalidade, ou o que é antigo e falso persistirá até a catástrofe” (TEH: 164).

Para que a totalidade se reconciliasse consigo mesma, deixando com isso de ser totalidade, seria preciso uma transformação da própria lógica que a constitui, aquela

¹⁰⁸ TEH: 144.

ancorada no princípio da troca. No entanto, como apontamos anteriormente, Adorno reconhece que negar abstratamente a troca seria retornar à antiga injustiça. Muito embora o princípio da troca tenha apenas perpetuado o “estado falso”, ele contém também o germe de uma possível justiça: “em uma sociedade justa, contudo, a troca não seria apenas suprimida, mas realizada: ninguém teria uma parte do produto de seu trabalho extorquida” (DN: 246). A ideia aqui seria de que, com uma transformação da própria lógica da troca e do lucro, que domina a sociedade, os indivíduos deixariam de ser completamente aplainados por esse sistema: “o eu liberto, não mais aprisionado em sua identidade, também não estaria mais condenado a se submeter a papéis. Se o tempo de trabalho fosse radicalmente encurtado, o que restaria socialmente da divisão do trabalho perderia o poder apavorante de formar inteiramente os seres individuais” (DN: 232).

Seguindo esse raciocínio, se a totalidade é definida pela dominação do princípio de troca, e se, no caso do advento de uma troca verdadeiramente justa, a própria troca desapareceria, então desapareceria com ela também a totalidade. Com isso, seu efeito sobre os homens e sobre a própria racionalidade seria modificado: “se os homens não precisassem mais se igualar às coisas, eles não (...) precisariam se projetar como invariantes segundo o modelo da coisalidade [*Dinglichkeit*]” (DN: 88). Se é precisamente a troca que deforma a racionalidade dos homens, essa poderia enfim se regenerar a partir do momento em que a troca fosse suprimida ou transformada:

Se a estrutura dominante da sociedade reside na forma da troca, então a racionalidade desta constitui os homens; o que estes são para si mesmos, o que pretendem ser, é secundário. Eles são deformados de antemão por aquele mecanismo que é transfigurado filosoficamente em transcendental.¹⁰⁹

Até aqui, temos já dois elementos fundamentais que compõem a noção adorniana de reconciliação: a eliminação de todo sofrimento social, o que, por sua vez, só seria possível com a transformação da racionalidade dominante na sociedade. O princípio de identidade, em suas diversas expressões sociais, deforma a racionalidade e também os próprios indivíduos. Como vimos desde o começo dessa dissertação, ao pensar os processos sociais juntamente com a esfera do conhecimento e da

¹⁰⁹ SO: 186.

racionalidade, Adorno pode identificar nessa última os elementos regressivos, já que “crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa” (SO: 189).

Embora Adorno deixe claro que um estado reconciliado não seria uma totalidade, ele não se dedica a expor minuciosamente o que seria um estado reconciliado ou justo. No entanto, algumas poucas passagens parecem fornecer uma pista de seus elementos básicos. No aforismo 54 de *Minima Moralia*, Adorno afirma que “a observação não violenta, da qual provém toda a felicidade da verdade, está presa a que o observador não incorpore o objeto: proximidade na distância” (MM: 85). Em “Sobre sujeito e objeto” há dois trechos que apontam na mesma direção: “se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado”; “Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado” (SO: 184). Na *Dialética Negativa*, este motivo reaparece através da referência à expressão de Eichendorff “bela terra estrangeira” [*schöne Fremde*], a partir da qual afirma Adorno: “a disposição reconciliada não anexaria o estranho a um imperialismo filosófico, mas encontraria sua felicidade no fato de o estranho e o diverso permanecerem na proximidade por nós conferida, para além do heterogêneo tanto quanto do próprio” (DN: 164).

Todas essas expressões, “proximidade na distância”, “comunicação do diferenciado”, “estado de diferenciação sem dominação” e “bela terra estrangeira” remetem a tudo aquilo que o sistema do idealismo em termos filosóficos, e o sistema capitalista em termos econômicos, políticos e sociais, com a fúria de sua lógica da identidade, incorporam. Esta incorporação, para Adorno, está longe de poder ser considerada uma “reconciliação”, pois ela apenas transforma o “outro” no “mesmo”, ela extirpa a diferença¹¹⁰, substitui o que para ela é incomensurável ou incompreensível pelo mensurável e conhecido: “a razão que tudo domina e que se instaura sobre um outro também encurta necessariamente a si mesma. O princípio de identidade absoluta é em si contraditório. Ele perpetua a não-identidade enquanto oprimida e degradada” (DN: 264).¹¹¹

A reconciliação entre conceito e objeto, entre identidade e não-idêntico, entre

¹¹⁰ “O que ajuda na reconciliação entre o universal e o particular é a reflexão da diferença, não a sua extirpação” (DN: 288).

¹¹¹ Nas palavras de Duarte (1993, p.173), “um estado de coisas em que a coisidade, o estranho, tivesse sido simplesmente abolido não indicaria de modo algum um mundo reconciliado, mas totalitário”.

razão e natureza, e assim por diante, não pode ser definida como totalidade. Nas palavras de Nobre (1998, p.158), para Adorno, o estado reconciliado não é um estado de identidade. Esse é precisamente o que o filósofo considera “estado falso”, “absorção do conceituado no conceito”. Se um estado justo não seria contradição, tampouco seria um sistema (cf. ND: 18).

O verdadeiro antídoto à dominação supõe que os indivíduos sejam capazes de refletir sobre si mesmos como parte da natureza, sobretudo sobre seus impulsos de dominá-la. Nas palavras de Cook (2011, p.55), “o eu se tornará mais autônomo apenas quando ele reconhecer que não é onipotente, que não é completamente o senhor em sua própria casa, mas que é guiado por impulsos que não podem ser dispensados nem erradicados”. Para Adorno, o sujeito paradoxalmente deixa de ser um fragmento da natureza a partir do momento em que se reconhece como um fragmento da natureza. A reconciliação não apontaria, portanto, para uma integração total entre sujeito e objeto, posto que a relação entre sujeito e objeto será sempre assimétrica para Adorno.

Também Rose (1978, p.60) aponta para a diferença radical entre a concepção de reconciliação de Adorno e de Hegel: “a ideia adorniana a respeito do que constitui uma relação adequada entre conceito e objeto, por exemplo, seria um *nonsense* da perspectiva de Hegel”. Isso porque, como vimos, para Hegel a reconciliação exige a recondução das contradições à unidade do espírito, o que para Adorno constitui o momento antidialético por excelência da dialética hegeliana. Para o filósofo frankfurtiano, é a própria dialética hegeliana que não teria sido suficientemente dialética, pois não teria sido suficientemente negativa. Para tomarmos as palavras de Repa (2011, p.273), “em Hegel, há uma relação indissociável entre negatividade e totalidade (...), ao passo que, para Adorno, é nessa indissociabilidade que se encontra o ponto cego da dialética hegeliana”.

Assim, nos poucos momentos em que trata de uma concepção de reconciliação, Adorno se refere a um estado em que o estranho [*Fremd*] não seria anexado pelo sujeito, mas sim reconhecido em sua alteridade: “o sujeito só seria liberto se fosse reconciliado com o não-eu” (DN: 236). Esse “não-eu” pode ser entendido como o outro “exterior”, tanto a alteridade na figura de um outro sujeito (do judeu, por exemplo), como a natureza. Mas também pode corresponder àquilo que no sujeito, não é propriamente “racional”, o que é opaco para si mesmo, seus impulsos, o “momento somático”, e assim por diante.

Em seu texto “Pré-história da subjetividade e autoafirmação selvagem” (1969), Habermas examina a concepção adorniana de reconciliação e retoma a referência à Eichendorff em torno da expressão “schöne Fremde”. Ele propõe que essa referência seja interpretada como uma vida de convivência em uma situação de comunicação livre de coerção. No entanto, ele reconhece que Adorno não admitiria essa interpretação, pois, se assim o fosse, essa concepção de reconciliação não seria universal: “ela não incluiria a exigência de que a natureza abrisse os olhos, e de que pudéssemos falar com animais, plantas e pedras, numa ordem reconciliada” (HABERMAS, 1980, pp.147-148). Segundo ele, para Adorno (e também para Benjamin, Horkheimer, Marcuse e Bloch), a emancipação da humanidade exigia a “ressureição da natureza”. Habermas, como se sabe, duvida da possibilidade de se abdicar completamente de uma relação instrumental com a natureza, o que inviabilizaria a reprodução material da sociedade. A concepção adorniana de reconciliação, por versar não apenas sobre as relações inter-humanas, mas também sobre a relação entre homem e natureza (tanto interna quanto externa), mostra-se, portanto, como extremamente exigente.¹¹²

Adorno, enquanto um crítico convicto da ideia de comunicação¹¹³, de fato não aceitaria restringir a ideia de reconciliação às relações inter-humanas. Ele não aposta em nenhuma solução em um nível intersubjetivo, pois exige antes uma transformação da própria subjetividade. Essa transformação, como vimos, só ocorreria a partir de uma transformação da racionalidade que a constitui, aquela ancorada no princípio da troca.

Em suma, perguntar sobre a possibilidade de uma “totalidade verdadeira” em Adorno, ainda que pareça uma questão legítima, não parece ter sentido se levarmos em conta que o que deve ser entendido por totalidade é a universalidade propiciada pelo princípio da troca, a partir da qual tudo na sociedade é constituído, até mesmo os próprios indivíduos. A tese da totalidade “é ela própria a inverdade, o princípio de dominação extrapolado ao absoluto” (TEH: 174), o todo “não é o verdadeiro, mas é o não verdadeiro, oposto absoluto da justiça” (TEH: 107). Por isso, “uma humanidade emancipada não seria nenhuma totalidade” (ICPSA: 115). A totalidade no idealismo, a

¹¹² Cf. Repa, 2011, p.281.

¹¹³ O que fica expresso em passagens como: “O critério do verdadeiro não é a sua comunicabilidade imediata a qualquer um. É preciso resistir à compulsão quase universal a confundir a comunicação daquilo que é conhecido com aquilo que é conhecido, e mesmo a colocá-la se possível em uma posição mais elevada, uma vez que atualmente cada passo em direção à comunicação líquida e falsifica a verdade.” (DN: 43); “Tudo aquilo que se denomina hoje em dia comunicação, sem qualquer exceção, não é senão o barulho que não nos deixa escutar a mudez dos que estão encantados.” (DN: 288).

inclusão de todo não-idêntico na identidade do espírito absoluto, é o oposto da reconciliação: “sistema sem falhas e reconciliação realizada não são a mesma coisa; ao contrário, eles são contraditórios” (TEH: 102). Com isso, “a ideia de uma filosofia transformada seria a ideia de se aperceber daquilo que lhe é dessemelhante, determinando-o como aquilo que lhe é dessemelhante” (DN: 131).

No entanto, a ideologia encobre a falsidade do todo, fornece uma aparência de reconciliação a uma realidade irreconciliada. Ao pretender coincidir com a realidade, a ideologia, precisamente por expandir-se para o todo da sociedade, faz parecer que não há nenhuma ideologia:

A aparência poderia ser traduzida na formulação de que tudo que existe socialmente está, hoje, tão completamente mediatizado em si que exatamente o momento da mediação acaba sendo deformado por sua totalidade. Já não há lugar fora da engrenagem social a partir do qual se possa nomear a fantasmagoria; só em sua própria incoerência é que se pode encaixar a alavanca.¹¹⁴

A dialética negativa é a crítica incessante dessa pretensão de identidade entre ideologia e realidade. Para isso, ela precisa desmentir a todo instante as falsas reconciliações.¹¹⁵ Em uma passagem elucidativa das preleções sobre a dialética negativa, Adorno afirma que “se a sociedade pudesse ser vista como o sistema que ela de fato é, ela não seria mais tolerada por aqueles que são forçados a habitá-la. A crença de que não existe nenhum sistema é produzida para nos fazer acreditar que a vida ainda existe” (VüND: 175). Para Adorno, o que resta no momento em que a práxis aparece bloqueada é investir na teoria como uma forma de práxis e, através dela, denunciar a incoerência e irracionalidade do todo¹¹⁶ e mostrar, contra a sociologia positivista, que a sociedade está de fato estruturada como sistema, e que qualquer força de transformação depende de que ela seja experienciada pelos indivíduos como o sistema que ela de fato é. Por isso, a despeito de toda crítica, a dialética negativa não abdica de uma relação com o sistema, pois seu objeto, a sociedade antagônica, é inconcebível sem essa categoria.

¹¹⁴ CTSI: 74.

¹¹⁵ “A posição do pensamento em relação à felicidade seria a negação de toda falsa felicidade” (DN: 293).

¹¹⁶ É essa incoerência e irracionalidade imputadas à própria totalidade que impedem que essa seja explicada por uma teoria coerente: “O curso do mundo perturbado e deteriorado é, como em Kafka, incomensurável mesmo com o sentido de sua pura ausência de sentido e cegueira; ele não pode ser construído de maneira logicamente consistente segundo o seu princípio” (DN: 334).

O fato de que essa denúncia não aponte automaticamente para as possibilidades reais de emancipação presentes na sociedade não a torna inócua. A dialética só permanece crítica em razão de sua negatividade: “só pensar na esperança já é um pecado contra ela e trabalha contra ela” (DN: 332). Dado que a liberdade do todo permanece uma promessa, que o interesse particular e o interesse universal ainda não coincidiram, que o indivíduo permanece, em grande medida, ideologia, que “os homens, sem nenhuma exceção, ainda não são de maneira alguma eles mesmos” (DN: 232), e que os indivíduos seguem sendo meros executores do universal, ao passo que esse trabalha contra eles, a dialética deve se colocar como uma crítica incansável, uma negação da negação que não se transforma em posição.¹¹⁷ Ela não se transforma em posição, pois sabe que a reconciliação não pode ser inteiramente levada a cabo por ela (cf. SOMMER, 2016, p.54).

Contudo, é preciso deixar claro que a insistência na negatividade não supõe um ceticismo ou um negativismo absoluto. Como já expressamos algumas vezes recorrendo à análise de Nobre (1998), é a “possibilidade concreta da utopia” que define a dialética como “ontologia do estado falso”, o fato de que as condições para emancipação estão dadas e, ainda assim, a emancipação não ocorre.

Em uma passagem em que critica o determinismo presente no pessimismo schopenhaueriano, pois este não seria “menos mítico que a totalidade da lógica hegeliana”, Adorno afirma que “a consciência não poderia de modo algum se desesperar quanto ao cinza se ela não cultivasse o conceito de uma cor diferente cujo traço errático não faltasse no todo negativo” (DN: 313). Seu desespero provém, portanto, da intelecção de que as coisas poderiam ser diferentes do que são, de que “aquilo que é, é mais do que ele é”, de que a filosofia só conhece seu objeto se leva em conta o não-idêntico, isto é, suas potencialidades ainda não realizadas:

Mesmo o pensamento que se opõe à realidade ao sustentar a possibilidade sempre derrotada, só o faz na medida em que compreende a possibilidade sob o ponto de vista de sua realização, como possibilidade da realidade, algo em direção a qual a própria realidade, mesmo que fraca, estende seus tentáculos.¹¹⁸

¹¹⁷ “A ideia de reconciliação impede o seu estabelecimento positivo no conceito”. (DN: 127).

¹¹⁸ TEH: 171.

Considerações finais

Pretendemos ter mostrado com esse trabalho que a dialética negativa não dispensa um conceito de totalidade, tanto em termos lógicos quanto sociais. No entanto, diferentemente da dialética hegeliana, a totalidade em Adorno não pode ser compreendida como *identidade entre sujeito e objeto*. Uma tal identidade não é o ponto de partida da dialética, e tampouco seu *télos*. Como vimos, Adorno se esforça por mostrar que o elemento crítico da dialética reside mais propriamente no elemento de negatividade, do que na categoria da totalidade. É certo que nenhum conceito da dialética hegeliana é completamente abandonado por Adorno – mediação, especulação, identidade, totalidade, negatividade, crítica imanente, entre outros – também estão no cerne da dialética negativa. No entanto, com a passagem da versão idealista para a materialista, todas as categorias fundamentais da dialética se alteram.

Isso significa que mesmo os conceitos de totalidade e sistema também possuem seu lugar, mas com um conteúdo distinto da dialética hegeliana. Esse lugar, porém, não é determinado pelo “método”, mas pela própria coisa, que Adorno compreende como “sociedade antagônica”. A dialética negativa não deve ser entendida como um puro método, nem como algo real, pois ela é um confronto entre essas duas esferas, do conceito e da realidade. A dialética, ao contrário do positivismo, não pode ignorar a mediação dos objetos pela totalidade. Isso porque o objeto da dialética – a própria sociedade – aparece estruturado como totalidade, como sistema. O princípio responsável por estruturar tanto o pensamento como a sociedade na forma de sistema é o princípio de identidade. Seu modelo social é o da troca, que é objetivamente real e, ao mesmo tempo, não-verdadeira, isto pois, para que se possa trocar, é preciso abstrair das qualidades das coisas, torná-las uma igualdade abstrata. No entanto, essa abstração é real, pois não cria apenas uma consciência falsa, mas transforma a própria realidade social em ideologia, em aparência.

A contraparte da dominação reside no não-idêntico. Um dos grandes esforços de Adorno na *Dialética Negativa*, senão o principal, consiste em defender que a identidade, ainda que possua uma expressão real e perniciosa na sociedade, não se efetiva por completo. Há sempre o “algo” [*Das Etwas*] que escapa à identidade. Isso significa dizer

que “aquilo que é, é mais do que ele é”, que os objetos não são puramente aquilo que se tornaram pela mediação da identidade, mas há a possibilidade de algo diverso imanente a cada um deles.

Assim como a identidade não se efetiva por completo, a totalidade também, paradoxalmente falando, não é total. O caráter do sistema é ambíguo: ao mesmo tempo em que possibilita a reprodução social, coloca frequentemente a possibilidade real da catástrofe. Esse é um dos aspectos do que Adorno entende por “totalidade antagônica”: “hoje a sociedade sobrevive pelos meios que a destroem”. A totalidade não sobrevive a despeito de seus antagonismos, ela se torna totalidade precisamente por causa deles. Por isso, uma humanidade emancipada “não seria nenhuma totalidade”. “O todo é o não-verdadeiro” porque constitui um estado falso, “oposto absoluto da justiça”.

A alternativa filosófica ao sistema é o modelo. Este exprime o esforço de “ir além do conceito por meio do conceito”, de alcançar o não-idêntico sem identificá-lo por completo. A própria noção de dialética negativa não pode ser encaixada em definições estritas, mas sim elucidada através dos modelos. Com eles, a dialética tematiza a contradição objetiva sem, por um lado, recair em uma mera constatação de visões de mundo, isto é, sem perder o rigor, e, por outro, sem ceder à compulsão à sistematicidade que, na visão de Adorno, acompanha quase toda história da filosofia.

Não se trata de abandonar o conceito, mas de limitar sua pretensão de coincidir completamente com a coisa. O que Adorno defende é simplesmente o fato de que, devido à insuficiência inevitável do conceito, é preciso agrupar conceitos em constelação para determinar potencialmente o objeto, sem rotulá-lo. Não se trata de colocar em dúvida a possibilidade de expressar o que as coisas são e, com isso, também a possibilidade de todo conhecimento, mas apenas de dizer que os conceitos devem ser usados de modo a quebrar identidades fixas, ao invés de estabelecê-las. Com isso, a dialética pretende recordar a historicidade dos conceitos e dos próprios objetos a que eles se referem. De um lado, o conceito padece de uma insuficiência incontornável, e, de outro, ele é o instrumento necessário para se chegar até o não-conceitual, pois nada se constitui na filosofia sem a mediação do conceito. Essa contradição não pode conduzida pela dialética negativa a uma unidade. Ela deve ser tomada pela filosofia como fermento crítico: é preciso proceder com conceitos, mas sem hipostasiá-los, o que demanda um exercício de autocrítica exaustivo e interminável.

Isso significa que também uma totalidade em termos conceituais nunca será

alcançada pela filosofia. Esta deve manter a tensão entre sujeito e objeto, entre espírito e natureza, entre conceito e conceituado, contra a pretensão de totalidade do pensamento: “a ideia de uma positividade que acredita dar conta de tudo aquilo que lhe é oposto por meio da coerção poderosa do espírito conceitual é a imagem especular da experiência da coerção poderosa, que é inerente a tudo o que existe por meio de sua união sob a dominação.” (TEH: 174).

Na esfera do objeto, da “realidade objetiva”, o domínio da totalidade sobre os elementos individuais obriga a filosofia a não se contentar com a análise desses elementos isolados, sem uma referência à essa totalidade pela qual são mediados. No entanto, ela não é dada como um fato: “o primado da totalidade sobre o fenômeno tem de ser apreendido no fenômeno” (DN: 253). Apenas pela análise dos elementos individuais é possível tematizá-la.

Por fim, a totalidade não é uma categoria ontológica, mas crítica. Que ela não possa ser confirmada empiricamente não constitui de modo algum uma fraqueza, nem impede seu uso por parte de uma teoria crítica da sociedade. Afinal, a teoria crítica não se interessa pela mera descrição dos fenômenos sociais, mas sim por uma análise crítica que mantenha a tensão entre conceito e realidade sem conduzi-los a uma unidade, de modo a não bloquear a possibilidade do diverso.

Bibliografia

Bibliografia principal:

ADORNO, Theodor. *Gesammelte Schriften*, editado por Rolf Tiedemann, vários volumes, Frankfurt am Main, 2003.

ADORNO, Theodor. Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial? In: COHN, Gabriel (Org.) *Theodor Adorno: Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

_____. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. Die Aktualität der Philosophie. In: *Gesammelte Schriften Band 1*. Frankfurt am Main, 1973.

_____. *Einführung in die Dialektik*. Berlin: Suhrkamp, 2015.

_____. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

_____. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: *Coleção Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Beca do Azougue, 2008b.

_____. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

_____. *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.

_____. *Terminología Filosófica*. Tomos I e II. Madrid: Taurus, 1983.

_____. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

_____. *Vorlesung über Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

Bibliografia complementar:

ALMEIDA, Jorge de. *Crítica dialética em Theodor Adorno: música e verdade nos anos vinte*. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

BARGHOLZ, Annett. Identität und objektiver Widerspruch: zum Problem immanenter Kritik in Adornos Negativer Dialektik. In: Diethard Behrens (Org.) *Materialistische Theorie und Praxis : zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie*. Ça-ira-Verlag, 2005, pp. 157-215.

BERNSTEIN, Jay. Negative Dialectics as Fate: Adorno and Hegel. In: *Cambridge Companions Online*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 19-50.

BOZZETTI, Mauro. *Hegel und Adorno: die kritische Funktion des philosophischen System*. Friburgo-Munique: K. Alber Verlag, 1996.

BRAUNSTEIN, Dirk. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielenfeld: Transcript, 2011.

BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press, 1977.

CHIARELLO, Maurício. *Natureza-Morta: Finitude e Negatividade em T. W. Adorno*. São Paulo: EDUSP, 2006.

COOK, Deborah. *Adorno, Habermas and the search for a rational society*. London/New York: Routledge: 2004.

._____. *Adorno on nature*. Durham: Acumen Publishing Limited, 2011.

._____. From the Actual to the Possible: Nonidentity Thinking, in: *Constellation*, Vol. 12, Nr. 1, 2005.

._____. “The sundered totality: Adorno’s Freudo-Marxism”. In: *The Culture Industry Revisited*, pp. 1–26. New York: Herder & Herder, 1972.

DUARTE, Rodrigo. *Adornos: Nove Ensaios sobre o Filósofo Frankfurtiano*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1997.

._____. *Mimesis e Racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

DUBIEL, Helmut. *Theory and Politics: Studies in the development of Critical Theory*. Cambridge: MIT Press, 1985.

FLECK, Amaro. “Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, v. 21, n. 2, pp.13-29, 2016.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Do conceito de mimese no pensamento de Adorno e Benjamin. In: *Perspectivas*. São Paulo, v. 16, p. 67-86, 1993.

_____. Do conceito de razão em Adorno. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GATTI, Luciano. *Constelações: crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GRUMLEY, John. *History and Totality: Radical Historicism from Hegel to Foucault*. London: Routledge, 1989.

GUZZONI, Ute. *Sieben Stücke zu Adorno*. Freiburg: Karl Alber, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Theodor Adorno – pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sérgio Paulo (orgs.), *Habermas*. São Paulo: Ática, 1980.

HEGEL, George W. F. *Ciência da Lógica*. São Paulo: Barcarolla, 2011.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HONNETH, Axel. *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: MIT Press, 1991.

_____. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2009.

HONNETH, Axel; MENKE, Christoph. (Org.) *Theodor W. Adorno – Negativ Dialektik*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

JAEGGI, Rahel. “Kein Einzelner vermag etwas dagegen: Adornos Minima Moralia als Kritik von Lebensformen”. In: Axel Honneth (Hrsg.): *Dialektik der Freiheit*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp, 2005.

JAMESON, Fredric. *Marxismo Tardio: Adorno ou a persistência da dialética*. São Paulo: Boitempo, 1997.

JANUÁRIO, Adriano; NOBRE, Marcos. Exercício de leitura de “Anotações ao pensar filosófico”, de Theodor W. Adorno. In: *Cadernos de filosofia alemã*, v.19, n.2, pp.39-65, 2014.

JARVIS, Simon. Negative Dialectic as Metacritique. In: *Adorno: a critical introduction*. Cambridge: Polity Press, 1998.

JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais – 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

._____. *As ideias de Adorno*. São Paulo: Cultrix, 1988.

._____. *Marxism and Totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1984.

._____. The Concept of Totality in Lukács and Adorno. *Telos*, n. 32. New York: Telos Press, 1977.

KOCH, Traugott; KODALLE, Klaus-Michael; SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (org.). *Negative Dialektik und die Idee Der Versöhnung: eine Kontroverse über Theodor W. Adorno*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAAR, Wolfgang. “Materialismo e Primado do Objeto em Adorno”. In: *Trans/Form/Ação*, v. 29-1, p. 133-154, 2006.

._____. A perspectiva dialética em Adorno e a controvérsia com Habermas. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 87-105, 2002.

MARIN, Inara; NOBRE, Marcos. “Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, no.20, p.101-122, 2012.

MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

._____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2006.

._____. *O Capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MÜLLER, Ulrich. *Theodor W. Adornos „Negative Dialektik“*. Darmstadt: WBG, 2006.

MUSSE, Ricardo. “Passagem ao materialismo”. In: *Lua Nova*, São Paulo, n.60, p.97-116, 2003.

NEUMANN, Franz. *Behemoth: The structure and practice of national socialism 1933-1944*. Nova York: Harper Torchbooks, 1966.

NEVES SILVA, Eduardo S. “Coerência em suspensão: Adorno e os modelos de pensamento”. In: *Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 7, 2009, pp. 55-72.

_____. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. 2006. 201 p. Tese (Doutorado em Estética e Filosofia da Arte) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte/MG, 2006.

NOBRE, Marcos. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.

_____. *A Teoria Crítica*. Rio do Janeiro: Zahar Editor, 2004.

_____. (org.) *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

_____. *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre História e Consciência de Classe*. São Paulo: Editora 34, 2001.

O’CONNOR, Brian. *Adorno*. Oxford/New York: Routledge, 2013.

_____. *Adorno’s Negative Dialectic: philosophy and the possibility of critical rationality*. London and Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2005.

_____. “Hegel, Adorno and the Concept of Mediation”. In: *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* (39/40): pgs. 84-96.

PIPPIN, Robert. Negative ethics: Adorno and the Falseness of Burgeois Life. In: *The persistence of Subjectivity: on the Kantian aftermath*. Cambridge: Cambridge university press, 2005.

POLLOCK, Friedrich. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In: ARATO, Andrew, GEBHARDT, Eike. (Ed.) *The Essential Frankfurt School reader*. Nova York: Continuum, 2002, pgs. 71-94.

REPA, Luiz. “Totalidade e Negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana”. In: *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, p. 273-284, maio/ago. 2011.

ROSE, Gillian. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Nova York: Columbia University Press, 1978.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RUGITSKY, Fernando. “Da Crítica da crise à crise da crítica? Uma leitura da obra de Friedrich Pollock”. In: *Anais do V Colóquio Internacional Marx e Engels*. Campinas, 2007.

_____. Friedrich Pollock: Limites e Possibilidades. In: *Curso livre de teoria crítica*. Org. Marcos Nobre. Campinas: Papirus, 2008.

SAFATLE, Vladimir. “Apresentação à edição brasileira. Os deslocamentos da dialética”. In: Theodor W. Adorno: *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora UNESP, 2013, v., p. 11-61.

_____. Reconhecimento e dialética negativa. In: *A Paixão do Negativo: Lacan e a Dialética*. São Paulo: Unesp, 2006.

SCHMUCKER, Joseph. *Adorno – Logik des Zerfalls*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzborg, 1977.

SCHNÄDELBACH, Herbert. Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno. In: FRIEDEBURG, Ludwig von; HABERMAS, Jürgen. (org.). *Adorno-Konferenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. *Philosophy in Germany: 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SOMMER, Marc. *Das Konzept einer negativen Dialektik*. Mohr Siebeck, 2016.

_____. Die Differenz in der Vermittlung: Adorno und die hegelsche Dialektik. In: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 17. Jg./ H. 32/33 (2011), S. 136-154.

STEINMETZ, Michael. *Zur Dialektik bei Adorno und Hegel*. Grin Verlag, 2007.

TERRA, Ricardo. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

THEUNISSEN, Michael. Negativität bei Adorno. In: FRIEDEBURG, Ludwig von; HABERMAS, Jürgen. (org.). *Adorno-Konferenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

THYEN, Anke. *Negative Dialektik und Erfahrung: zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

TÜRCKE, Christoph. Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa. In: *Ensaio Frankfurtianos*. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

VOUROS, Dimitri. Hegel, “Totality” and Abstract Universality in the Philosophy of Theodor Adorno. In: *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*. N. 21, pp. 174-186, 2014.

WELLMER, Albrecht. *Endspile: Die unversöhnliche Moderne: Essays und Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.

._____. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne - Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

WHITEBOOK, Joel. Weighty Objects: On Adorno’s Kant-Freud Interpretation. In: *Cambridge Companions Online*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 51-78.

WIGGERSHAUS, Rolf. *The Frankfurt School*. Cambridge: Polity Press, 1995.