

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

Renata Inarah Guerra Santos

A lógica da teoria crítica em Adorno: um estudo sobre a *Dialética negativa*

São Paulo
2023

Renata Inarah Guerra Santos

A lógica da teoria crítica em Adorno: um estudo sobre a *Dialética negativa*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa.

Versão corrigida

São Paulo
2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

G934l Guerra, Renata
A lógica da teoria crítica em Adorno: um estudo sobre a Dialética negativa / Renata Guerra; orientador Luiz Repa - São Paulo, 2023. 323 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Adorno. 2. Hegel. 3. Lógica dialética. 4. Teoria crítica. 5. Dialética negativa. I. Repa, Luiz, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)**

Nome do (a) aluno (a): Renata Inarah Guerra Santos

Data da defesa: 27/10/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Luiz Sérgio Repa

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 07/12/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

Agradecimentos

À FAPESP, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela concessão da bolsa de doutorado no país, processo nº 2017/03781-4, e da bolsa de estágio de pesquisa no exterior, processo nº 2019/15103-6, propiciando assim o suporte financeiro necessário para a realização da pesquisa e escrita da tese. À/ao parecerista da FAPESP pelas proveitosas avaliações dos relatórios.

Ao meu orientador, Luiz Repa, pelo acompanhamento diligente e confiança depositada no trabalho. Seu entusiasmo com o tema da pesquisa, o constante incentivo e suas leituras generosas tornaram essa trajetória muito menos desgastante.

Ao Departamento de Filosofia da USP: Geni Ferreira Lima, Lucas Martins, Marie Pedroso, Luciana Nóbrega, Lourdes dos Santos, Susan Thiery e Rubén Sosa.

A Georg W. Bertram, pela supervisão durante a estadia de pesquisa no Instituto de Filosofia da Freie Universität Berlin. A Michael Schwarz, do Theodor W. Adorno Archiv, pelo interesse genuíno e diálogo produtivo sobre a pesquisa, pelas sugestões de documentos essenciais para a elaboração da tese.

Aos professores Eduardo Soares Neves Silva e Michela Bordignon, pelas contribuições estimulantes e rigorosas durante o exame de qualificação.

Aos professores Eduardo Soares Neves Silva, Erick Calheiros de Lima e Giovanni Zanotti, por gentilmente aceitarem participar da banca de defesa da tese.

Aos colegas do grupo de orientação, em especial, Karen Spisso, Rafael Zanvettor, Lucas Axt e Felipe Ribeiro.

Ao Bruno Klein Serrano, pelo amor e cumplicidade. Devo a ele a energia essencial para terminar esta tese.

Aos meus familiares, Lurdes, Valter, Rodrigo, Geni e Tânia, pela compreensão, cuidado e apoio irrestritos.

Aos amigos Ana Carolina Rodrigues Vieira, Odilon Caldeira Neto, Thiago Simim, Wagner Quevedo, Jaque Fischer, Luiz Philipe de Caux, Giorgia Cecchinato, Mariana Fidelis, Manu Rickert, Fernando Del Lama, Paulo Amaral, Simone Fernandes, Adriano Carvalheiro, Grazi Guimarães, Deivisson Oliveira, Daniel Guilhermino, Marcus Vinicius Felizardo, Gabriel Kugharski, Fabiana Del Mastro, Luna Guerreiro, Gisele Zanola, Otto Rosa e André Vilins. E aos amigos da antiga Vila Jacuí: Ludão, André, Carla e Adam.

Resumo

GUERRA, Renata. A lógica da teoria crítica em Adorno: um estudo sobre a *Dialética negativa*. 2023. 323 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Este estudo tem por objetivo esclarecer a significação lógica da ideia de dialética negativa na teoria crítica de Theodor W. Adorno. Para tanto, investiga-se primeiro a gênese do tema em seus primeiros escritos e as transformações por que passa à luz da tradição filosófica entre Kant, Hegel e Marx. Num segundo momento, analisando os textos pertencentes ao complexo da dialética negativa da qual o livro homônimo faz parte, procura-se demonstrar em que medida Adorno reabilita e critica a dialética moderna, sobretudo a variante hegeliana. Nesse movimento, defende-se que a dialética negativa articula o que denominamos uma lógica da reflexão invertida, na qual consolida-se o conceito de lógica da desintegração simultaneamente como crítica da sociedade e da dialética.

Palavras-chave: Adorno, Hegel, lógica dialética, teoria crítica, dialética negativa.

Abstract

GUERRA, Renata. The logic of critical theory: a study on Adorno's *Negative Dialectics*. 2023. 323 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

This study aims to clarify the logical meaning of the idea of negative dialectics in Theodor W. Adorno's critical theory. For this purpose, we first investigate the genesis of the theme in his early writings and the transformations it undergoes in the light of the philosophical tradition comprising Kant, Hegel, and Marx. In a second step, analyzing the texts belonging to the complex of negative dialectics which the homonymous book integrates, we seek to demonstrate to what extent Adorno rehabilitates and critiques modern dialectics, especially the Hegelian variant. In this movement, we argue that negative dialectics articulates what we call an inverted logic of reflection, in which the concept of a logic of disintegration is consolidated both as a critique of society and of dialectics itself.

Keywords: Adorno, Hegel, dialectical logic, critical theory, negative dialectics.

Lista de abreviaturas

Para todas as obras, ensaios e artigos, seja da literatura primária ou secundária, utilizo as traduções disponíveis em língua portuguesa, fazendo modificações quando julgo conveniente. Quando não há traduções indicadas, as fornecidas são de minha responsabilidade. Listo abaixo apenas as abreviaturas das obras citadas de Adorno e Hegel. A bibliografia ao final da tese fornece as informações completas das referências utilizadas e demais abreviaturas.

Adorno

- AGS Adorno, Theodor W. (2003). *Gesammelte Schriften*. 20 Bd. Hg. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ANS Adorno, Theodor W. (1993ff). *Nachgelassene Schriften*. Hg. „Theodor W. Adorno Archiv“. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- AHB Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max. (2003ff). *Briefwechsel*. 4 Bd. Hg. Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- AS-RB Adorno, Theodor W.; Sohn-Rethel, Alfred. (1991). *Briefwechsel 1936-1969*. Hg. Christoph Gödde. München: edition text + kritik.
- TWAA *Theodor W. Adorno Archiv*
- PEF Adorno, Theodor W. (2018). *Primeiros escritos filosóficos*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp.
- CAB Adorno, Theodor W.; Benjamin, Walter. (2012). *Correspondência 1928-1940*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp.
- K Adorno, Theodor W. (2010). *Kierkegaard: Construção do estético*. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Unesp.
- DE Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max. (2006). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar.
- MM Adorno, Theodor W. (1992). *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Eduardo Bicca, com revisão de Guido de Almeida. São Paulo: Editora Ática.
- OCR Adorno, Theodor W. (2009). “O curioso realista”. Trad. Laura Rivas Gagliardi e Vicente A. de Arruda Sampaio. *Novos Estudos*. n. 85. 5-22. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002009000300001>.
- EcF Adorno, Theodor W. (2003). “O ensaio como forma”. In: *Notas de literatura I*. Trad. Jorge de Almdeia. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34.
- MTC Adorno, Theodor W. (2015). *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Casanova, revisão técnica de Eduardo Socha. São Paulo: Editora Unesp.
- TEH Adorno, Theodor W. (2013). *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp.

- DN Adorno, Theodor W. (2009). *Dialética negativa*. Trad. Marcos Antonio Casanova e revisão técnica de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar.
- NCS Adorno, Theodor W.; Jaerisch, Ursula. (2021). Notas sobre o conflito social hoje. A partir de dois seminários. Trad. Yasmin Afshar. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 26(1), 79-107.
<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i1p79-107>
- PS Adorno, Theodor W. (1995). *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel; supervisão de Álvaro Valls. Rio de Janeiro: Vozes.
- SO “Sobre sujeito e objeto”. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*.
- ICP Adorno, Theodor W. (1975). Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: Adorno et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 215-263
- ISM Adorno, Theodor W. (2017). *Introdução à sociologia da música: doze preleções teóricas*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp.
- ID Adorno, Theodor W. (2022). *Introdução à dialética*. Trad. e apresentação de Erick Calheiros de Lima. São Paulo: Editora Unesp.
- IS Adorno, Theodor W. (2008). *Introdução à sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp.

Hegel

- TWA Hegel, G.W.F. (1986). *Theorie Werkeausgabe in 20 Bände*. Hg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- FdE Hegel, G.W.F. (2011). *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Efkens e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes e Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- CdL I Hegel, G.W.F. (2016). *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda, Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- CdL II Hegel, G.W.F. (2017). *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- CdL III Hegel, G.W.F. (2018). *Ciência da lógica: 3. A doutrina do conceito*. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco.
- ECF I Hegel, G.W.F. (2012). *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Tomo I: A ciência da lógica. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola.
- ECF III Hegel, G.W.F. (2012). *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Tomo III: A filosofia do espírito. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola.
- FdD Hegel, G.W.F. (2022). *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34.

Sumário

<i>Introdução</i>	11
PRIMEIRA PARTE	
Elementos	
1 Gênese do problema	15
Acerca de uma lógica dialética	15
<i>Minima moralia</i> e a inflexão da dialética	65
O complexo da dialética negativa	72
2 Origem e desdobramentos da dialética especulativa	80
Kant, dialética transcendental como lógica da ilusão	83
Hegel, dialética especulativa como lógica da forma absoluta	90
Marx, a lógica do capital e o problema da dialética	99
SEGUNDA PARTE	
Conceito	
3 Fenomenologia do antiespírito	116
Sociedade	119
Espírito	134
Experiência da heteronomia	151
4 Lógica da desintegração	175
O sistema da ideia e a ideia de antissistema	177
Categorias	232
Lógica da reflexão invertida	282
<i>Conclusão</i>	
Reflexão e desintegração	299
Bibliografia	303

Introdução

A presença da filosofia de Hegel na *Dialética negativa* (1966) tem sido enfatizada por um número considerável de comentadores. Segundo Jay Bernstein (2004, p. 20), “a filosofia de Adorno é 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”. Incorporada à própria modelação do conceito modificado de dialética que Adorno apresenta, a crítica a Hegel e à forma social moderna são dois momentos incontornáveis para qualquer estudo que queira compreender o estatuto filosófico da relação entre pensamento e realidade na segunda metade do século XX. A presente tese se propõe a examinar a relação entre as dialéticas de Hegel e Adorno a partir de sua significação lógica. Isso não para permanecer na lógica, mas para nela mesma encontrar a sociedade, o seu teor de verdade.

Ainda que se reconheça o problema da dialética em Adorno, são raras as interpretações que abordam a questão sob o ângulo lógico. Uma série de leituras acabaram contribuindo para o esquecimento de que Adorno, afinal de contas, traçava na *Dialética negativa* uma lógica dialética diversa da hegeliana e pretendia estabelecer os contornos de uma “lógica da crítica” (Thyen, 1989). Em sentido exigido pela obra, procuramos esclarecer a sua afirmação de que o “cerne do teor lógico” da filosofia é o próprio “processo real da vida social” (AGS 5, p. 34; MTC, p. 67, trad. modificada). Isso se liga, por sua vez, ao fato de que Adorno não concebia a dialética negativa como uma visão de mundo, um discurso ou um exercício, mas antes, à maneira hegeliana, como a “fibra do pensamento”, “sua estrutura interna” (ANS IV 16, p. 16).

À luz desse tema, interessa-nos compreender de que maneira a crítica de Adorno à dialética especulativa transforma algumas de suas categorias e operações lógicas, resultando na transformação do próprio conceito de dialética. Buscamos, especificamente, esclarecer as mudanças por que passavam as noções de desintegração e reflexão. Para tanto, dividimos essa tarefa em duas partes. Na primeira, composta por dois capítulos, buscamos reunir os elementos necessários para a compreensão de uma virada do pensamento de Adorno em direção à lógica dialética. No primeiro capítulo, acompanhamos o momento inicial de sua trajetória filosófica, determinando, em especial, o movimento em que Adorno transita de um pensamento imagético para um pensamento lógico. Nesse contexto, além da noção de imagem, sua crítica à fenomenologia

husserliana se servia mais livremente da dialética de Hegel. No passo seguinte, consolidado no período de *Minima moralia* (1951), não apenas se dá um passo além do procedimento imagético, mas a própria dialética é encarada como um *problema*.

Em vista disso, no segundo capítulo, tratamos da origem da dialética moderna com Kant, seu desdobramento e transformação especulativa por Hegel e, por fim, do problema da dialética em Marx. Uma vez esquadrihado o campo de problemas que a apresentação de um novo conceito de dialética pressupõe e deverá enfrentar, estão dadas as condições para perseguir a determinação desse conceito em Adorno. Nesse sentido, as considerações na primeira parte da tese fornecem os principais elementos para o exame da *Dialética negativa*, de cujo complexo a segunda parte se ocupa.

Na segunda parte, a investigação se aprofunda nos textos tardios de Adorno que lidam com a dialética como lógica (do pensamento filosófico, mas também da sociedade). No terceiro capítulo, procuramos esclarecer como Adorno justifica a recuperação dessa tradição filosófica, que ele associa antes de tudo à noção de experiência — uma experiência da heteronomia que ele determina como *antiespírito*. Aqui, numa reflexão que mobiliza suas interpretações do pensamento de Durkheim, Kant e Hegel, interessa destacar como algo que não é espírito, a sociedade capitalista, pode se comportar como se fosse espírito, sendo precisamente esse o teor de experiência a que Adorno se refere constantemente.

No quarto e último capítulo, damos o passo derradeiro em direção ao questionamento propriamente lógico de uma dialética negativa. O principal nesse momento é saber o que pode significar uma lógica da desintegração, segundo a afirmação de Adorno na *Dialética negativa*, e qual a relação dela com a noção de reflexão, tão central na tradição dialética. Nessa trilha, trata-se de entender tanto a ideia como sistema quanto a ideia de um antissistema, as quais não são, para Adorno, exteriores como poderia parecer à primeira vista, mas integram um movimento imanente de reflexão do conceito. Tal movimento passa, todavia, por uma transformação em Adorno, operada pelo que ele denomina primado do objeto, do qual oferecemos uma interpretação específica, que preserva, necessariamente, o momento de verdade do especulativo. Quer dizer, o primado do objeto não poderá ser algo material *além* do idealismo em que o pensamento pudesse se apoiar e refugiar, mas apreende antes a posição especulativa da sociedade. Essa viragem, aludida por Adorno como a segunda reflexão do giro copernicano, tem duas

implicações. Uma diz respeito à análise das categorias (identidade, contradição e negação), que examinamos em contraste com Hegel. A outra, que vem a ser corolário e principal resultado, é a ideia de uma lógica da reflexão invertida, na qual sujeito e objeto se comportam como na dialética hegeliana, mas com sinais trocados.

Nessa troca de sinais, porém, vai-se além da mera inversão e se descortina ao mesmo tempo o teor lógico da crítica da sociedade no pensamento de Adorno, revelando-se assim um sentido fundante da *Dialética negativa*: como crítica da sociedade, a dialética mesma — tão necessária quanto a especulação — torna-se ela própria reflexiva e assim objeto da crítica. No domínio lógico, por conseguinte, a dialética negativa é autoabolição da dialética. Autoabolição que o pensamento, no entanto, não pode realizar por si mesmo, mas que serve de critério teórico da verdade e de uma sociedade reconciliada.

Tudo somado, esse conjunto de resultados não esgota de maneira nenhuma o assunto, mas define um horizonte de desenvolvimento que nem sempre esteve à vista na pesquisa adorniana. Assim, o presente estudo pretende ser uma contribuição no sentido do esclarecimento do teor lógico de sua teoria crítica.

Parte I
ELEMENTOS

Capítulo 1

GÊNESE DO PROBLEMA

Neste primeiro capítulo abordaremos a trajetória intelectual de Adorno até a apresentação do complexo da dialética negativa. Com isso, visamos à determinação da necessidade de um conceito modificado de dialética. Algumas questões guiam esta reconstituição: o que poderia afinal ser caracterizado como o programa teórico de Adorno? Existiria um único projeto que marcaria toda a sua trajetória intelectual? Caso não, como demarcar os períodos ou projetos teóricos de Adorno? Por fim, a qual projeto a *Dialética negativa* se associa? Sustentamos aqui a existência de ao menos dois tempos teóricos na trajetória de Adorno: um inicial, dos anos 1930, em que predomina o elemento representacional, ligado à apresentação conceitual por meio de imagens objetivas, e outro tardio, que começa a ganhar corpo a partir dos anos 1950 e se atrela a preocupações mais próximas a uma lógica dialética, ligando-se assim ao problema da determinação do teor de verdade conceitual e da possibilidade de expressão teórica do que se furta à conceituação, nomeadamente, daquilo que adquire a pecha de *não idêntico*. Este segundo momento estaria então associado à obra de 1966. Embora possuam terminologias comuns, eles são tempos filosóficos conceitualmente distintos, o que procuro determinar a partir de uma análise da trajetória intelectual de Adorno. Acreditamos que, assim, podemos compreender os pressupostos e elementos teóricos que conduzem Adorno à elaboração de uma concepção negativa de dialética.

Na segunda seção, veremos um episódio importante nessa direção representado pela discussão acerca da dialética como método de pensamento e sua diferenciação em relação a Hegel em *Minima moralia*. Na terceira e última seção, apresenta-se o complexo da dialética negativa, concebido como um acesso à obra homônima por meio de escritos dos anos 1950 e 1960 e que participam do mesmo esforço conceitual do projeto teórico tardio de Adorno.

Acerca de uma lógica dialética

Antes de tudo, é preciso recuperar, em linhas gerais, as dificuldades que se acumularam na recepção da obra de Adorno e, em especial, da *Dialética negativa*. Na

sequência, tratamos brevemente de discussões a respeito da caracterização do programa filosófico adorniano e do problema metodológico da unidade de sua obra.¹

Podemos considerar a *Dialética negativa* o resultado teórico de um percurso filosófico homogêneo? Segundo Eduardo Soares Neves Silva (2005, p. 325), “na tradição de estudos sobre Adorno é corrente a tese segundo a qual sua obra apresentaria uma inegável unidade”. Essa unidade ou homogeneidade, como Neves Silva caracteriza, seria de “ordem temática e/ou formal” (idem, ibidem). Nessa linhagem, ele destaca as interpretações de Gillian Rose, Martin Jay e Robert Hullot-Kentor.

Haveria, para Rose (2014 [1978], pp. 12-13), uma homogeneidade de princípios filosóficos e sociológicos na obra de Adorno “que estruturam sua crítica à filosofia, sociologia, música e literatura”, mas não uma continuidade de estilo, na medida em que se apresenta aquele conteúdo em “variadas formas”: “ensaios, resenhas, apresentações radiofônicas, volumes compactos de artigos curtos, monografias e livros inteiros”. Jay (1984, p. 57), por seu turno, sustentaria uma homogeneidade temática no pensamento de Adorno, o qual teria permanecido “surpreendentemente constante durante virtualmente toda a sua vida adulta”, não havendo, portanto, “nenhum problema ‘jovem-maduro’ que seja significativo para os estudos de Adorno, como há para os de Marx, Lukács e Benjamin, para mencionar quatro figuras que se prestaram a este tipo de periodização”.² Já Hullot-Kentor (1984, p. 232) identifica na obra de Adorno uma “postura linguística” uniforme, o que, segundo Neves Silva (2005, p. 325), pode ser entendido como a afirmação de uma “continuidade de *estilo*, ainda que isso não signifique homogeneidade teórica”.

Em vista dessa breve amostragem, Neves Silva (idem, p. 326) então concluía que a tese da unidade da obra de Adorno, embora “estivesse longe de ser atestada de forma unívoca, [...] era pressuposta, tacitamente, pela imensa maioria dos comentadores”. De todo modo, apenas no final dos anos 1970 começa a se consolidar a tese de que a homogeneidade da obra adorniana poderia ser afinal remetida à *Dialética do esclarecimento* (1944/1947), primeiro resultado teórico que nasce da contribuição entre

¹ Desenvolvem-se a esse respeito algumas importantes indicações que já se encontram em Neves Silva (2005, p. 324ss; 2006, p. 13ss e 2009), Sommer (2016, pp. 1-19) e Nobre (2019, pp. 16-22). Para uma história da recepção da *Dialética negativa* no ambiente acadêmico alemão, ver Sommer (2016, pp. 1-19).

² Neves Silva (2005, p. 325) ressalta a ambiguidade da posição de Jay, que afirma, por um lado, a inexistência da problemática jovem-maduro e, por outro, a constância que caracterizaria o pensamento de Adorno durante praticamente *toda a sua vida adulta*.

Adorno e Horkheimer do final dos anos 1930 e começo dos anos 1940 (Neves Silva, 2005, p. 326). Tal tese ganha força sobretudo nos anos 1980 e passa a orientar grande parte dos estudos sobre Adorno até os anos 2000. À luz dessa discussão, pode-se dizer, conforme a sintetização mais recente de Marcos Nobre (2019, pp. 16-17), que “[q]uando não se adota esse procedimento em relação à totalidade da obra, pressupõe-se pelo menos um *continuum* conceitual que iria da *Dialética do esclarecimento* até seus últimos escritos, procedimento mais frequente na bibliografia de Adorno”. Há, portanto, ao menos duas maneiras de compreender a homogeneidade da obra adorniana.

Mas por que a *Dialética do esclarecimento* passa a ser a principal referência dessa “hermenêutica da continuidade” (Neves Silva, 2006, nota 19, p. 23; p. 28), o que também determinava o destino da *Dialética negativa*? Pode-se afirmar que se trata de uma perspectiva de leitura consagrada durante a Conferência Adorno de Frankfurt de 1983, organizada por Jürgen Habermas e Ludwig von Friedeburg (Sommer, 2016, p. 12). Sedimentava-se ali a ideia de que a homogeneidade da obra de Adorno podia ser remetida à *Dialética do esclarecimento* e ao “paradigma da filosofia da consciência” centrado na relação sujeito-objeto (TAC I, p. 519ss)³. É certo que essa abordagem à obra de Adorno pressupõe, em primeiro lugar, a avaliação de Habermas inicialmente elaborada em *Teoria da ação comunicativa* (1981): “Se da obra tardia de Adorno olharmos para trás, para as intenções que a teoria crítica seguiu inicialmente, podemos medir o preço que a crítica da razão instrumental tem de pagar por suas aporias coerentemente confessadas” (TAC I, p. 537). Evidente que a referência aqui são as aporias então legadas pela *Dialética do esclarecimento*, que viriam a se radicalizar na obra de 1966 a ponto de forjarem uma perspectiva teológico-negativa, segundo o entendimento de Habermas.⁴ Justificava-se, nesse sentido, a virada comunicativa e reconstrutiva, na medida em que a obra de Adorno se fundamentaria em um projeto aporético de crítica da razão, não cabendo senão a sua superação (Thyen, 1989, p. 260). Esse tipo de leitura se tornaria hegemônico e tutelaria

³ Segundo Neves Silva (2005, p. 331), o que define o paradigma da consciência, para Habermas, “é o enfoque dado à atividade do sujeito cognoscente: em relação ao mundo dos objetos possíveis, esse seria capaz de conhecê-los e, nesse percurso, dominá-los”.

⁴ Assim, na *Teoria da ação comunicativa*, Habermas sustenta que as aporias que envolvem a obra de Adorno como um todo se devem ao paradigma da consciência, motivo pelo qual a crítica deveria dar um passo à frente, em direção ao novo paradigma comunicativo e intersubjetivo.

toda aproximação à obra adorniana, condicionando a compreensão da *Dialética negativa*.⁵

Em vista dessa posição em grande medida amparada por Habermas, deve-se observar que ele seguia naquele momento o comentário de Susan Buck-Morss sobre a *Dialética negativa*, um dos estudos fundadores da “hermenêutica da continuidade” ao lado de *A imaginação dialética* (1973), de Martin Jay. Em *The Origin of Negative Dialectics*, de 1977, Buck-Morss defende que a aula inaugural de Adorno, “A atualidade da filosofia”, de 1931, condensaria um programa filosófico que ele persegue ao longo de sua trajetória intelectual, enfim executado na *Dialética negativa*:

Ela [“A atualidade da filosofia”] delineou um programa e uma tarefa para a filosofia que deveriam orientar os seus [de Adorno] esforços intelectuais para o resto de sua vida. [...] Como a primeira articulação de sua filosofia, que Adorno nomeou muito mais tarde de “dialética negativa”, a aula inaugural demonstra a notável consistência do seu pensamento ao longo do tempo. (Buck-Morss, 1977, p. xii)

Para Buck-Morss, “A atualidade da filosofia” serve à introdução de conceitos-chave — *ausentes* na aula inaugural, deve-se enfatizar — da obra tardia de Adorno: trata-se de “um documento essencial para introduzir os conceitos de ‘lógica da desintegração’ [...] e de ‘dialética negativa’” (idem, p. 69). Assim, segundo Buck-Morss, a *Dialética negativa* simplesmente executaria o primeiro programa filosófico de Adorno elaborado durante os anos 1930. De acordo com a tese central do seu estudo,

[a]s origens da “dialética negativa” devem ser, portanto, encontradas nos primeiros trabalhos de Benjamin e no diálogo intelectual entre ele e Adorno, que começa em 1929 quando eles formulam um programa comum em Königstein, e que resultou nos escritos de Adorno durante

⁵ O estudo de Thyen (1989) sobre a *Dialética negativa* elabora uma crítica a Habermas e consiste numa tentativa de questionar a legitimidade de uma virada comunicativa, buscando na própria *Dialética negativa* uma teoria da racionalidade do não idêntico. Apesar da sedimentação daquele entendimento hegemônico e bastante aceito da obra de Adorno, também é necessário mencionar uma contratendência. Um episódio importante na história “não oficial” da recepção da obra de Adorno na Alemanha é justamente uma conferência realizada em Hamburgo, de 4 a 6 de maio de 1984, em resposta à conferência frankfurtiana de 1983 e sua validação teórica da virada comunicativa. Organizado por Michael Löbig e Gerhard Schweppenhäuser, com a participação de Claudia Kalász, Rolf Tiedemann, Friedrich-Wilhelm Pohl, Hermann Schweppenhäuser, Christoph Türcke, Hans-Ernst Schiller, entre outros, o “Hamburger Adorno-Symposium” discutia a obra de Adorno à luz daquelas leituras formuladas no contexto frankfurtiano pós-virada comunicativa. Em “Crítica à ‘Conferência Adorno de 1983’ de Frankfurt”, Türcke, Kalász e Schiller elaboram, respectivamente, três críticas aos textos que integram aquela conferência. Em síntese, na visão de Schiller (1984, pp. 162-63), “[s]e os trabalhos sobre metodologia apresentados na conferência padecem por assumirem, em vez de tematizarem, a concordância fundamental da Teoria Crítica com suas próprias propostas de continuação, os trabalhos sobre teoria social se expõem a uma crítica de sua compreensão da teoria de Adorno, pois combinam a pretensão de contribuir para sua qualificação com a distorção e o descarte de discernimentos fundamentais”.

o início dos anos 1930. Uma análise dessas origens oferece uma chave para a filosofia de Adorno, inclusive em sua forma tardia, madura. (Buck-Morss, 1977, pp. 64-65)⁶

Em sua dura resenha crítica ao *The Origin of Negative Dialectics*, entretanto, Rose afirma que a organização do livro tem consequências “bizarras” para a compreensão da obra de Adorno:

A Dialética negativa, certamente o livro mais importante de Adorno, foi escrita no começo dos anos 1960 e publicada em 1966. Buck-Morss usa os supostos escritos “benjaminescos” de Adorno para explicar o “método” de sua dialética negativa e mostrá-lo “em ação” discutindo sua obra só até 1950. Consequentemente, as ideias centrais da *Dialética negativa* não são examinadas por si mesmas em lugar nenhum, e as mudanças e o desenvolvimento na posição de Adorno entre 1950 e 1966 não são considerados, embora tenha sido este o período mais importante do seu trabalho em filosofia, sociologia e estética. *A Dialética negativa* é referida apenas à luz das primeiras conferências, em vez de o contrário. É dado demasiado peso ao trabalho “benjaminesco” inicial, e outros trabalhos do mesmo período são subestimados. Como resultado, ambas as obras inicial e tardia são distorcidas. (Rose, 1979, p. 127)

Embora Rose não salve praticamente nada do trabalho de Buck-Morss, ele se tornou um estudo bastante elucidativo dos anos de formação de Adorno e é hoje considerado um comentário clássico sobre a *Dialética negativa*. A forte homogeneidade da obra de Adorno baseada primordialmente nos seus primeiros escritos, que teriam determinado então todo o seu desenvolvimento filosófico posterior, deve ser, no entanto, realmente questionada, para que se tenha condições de qualificar a concepção e as categorias da *Dialética negativa*, no sentido da crítica que Rose dirige a Buck-Morss em sua resenha.

Assim, em contraposição a essa esquematização da unidade e continuidade da obra adorniana, seria preciso enfatizar que “quando se examina mais de perto os textos da última década de vida de Adorno, contemporâneos, portanto, de seu período como diretor do Instituto de Pesquisa Social, em Frankfurt, iniciado em 1958, constata-se que

⁶ Esta tese da continuidade também é partilhada por Axel Honneth, o que testemunha o seu longo alcance. Em sua contribuição à Conferência Adorno de 2003 realizada em Frankfurt, ele afirma que a análise do capitalismo em Adorno não é “uma teoria explicativa, mas sim a hermenêutica de uma forma fracassada de vida” (Honneth, 2005, p. 166), cuja origem remontaria à aula inaugural de 1931 e, mais especificamente, à perspectiva histórico-filosófica da história natural que se condensa na conferência de 1932 intitulada “A ideia de história natural”. Segundo sua perspectiva, “Adorno adquiriu a ideia de uma hermenêutica materialista da história natural, a qual nunca mais abandonaria ao longo de toda a sua vida, durante o seu intercâmbio intelectual com Walter Benjamin [...]” (Honneth, 2005, p. 168). Com isso, Honneth também ignora a concepção de história natural elaborada por Adorno na *Dialética negativa*.

eles contêm modificações importantes no diagnóstico do tempo presente próprio da *Dialética do esclarecimento*” (Nobre, 2019, p. 17). Desde o início, as leituras mais alinhadas à afirmação de certa homogeneidade suscitaram respostas diversas, que começaram a defender descontinuidades ou rupturas na obra de Adorno, ressaltando as transformações de noções ao longo de sua trajetória intelectual.⁷ O presente capítulo desta tese pretende apresentar uma revisão, embora não exaustiva, nessa direção. Nossa intenção não é marcar os diferentes diagnósticos de tempo ao longo da trajetória de Adorno, mas apontar as modificações por que passam determinados conceitos e categorias, a fim de especificarmos o momento em que Adorno se volta a preocupações teóricas mais alinhadas à exigência de uma transformação do conceito moderno de dialética.

Assim, nesta primeira seção procuramos apresentar uma outra possibilidade de leitura da trajetória intelectual de Adorno, mais próxima daquilo que Rose julga pertinente em sua crítica a Buck-Morss. A reconstituição a seguir procura mostrar quais elementos crescem em importância para Adorno na sua consideração da tradição filosófica, chegando, assim, à ideia de uma lógica dialética *in statu nascendi*. Sem a intenção de esgotar todo o assunto, começaremos pela consideração de seus primeiros escritos filosóficos.

Adorno e o neokantismo de Cornelius

Em vez de iniciarmos esse percurso com *Kierkegaard: construção do estético*, o primeiro livro publicado por Adorno, em 1933, recuperemos rapidamente seus trabalhos anteriores para elucidar elementos significativos que nos permitem registrar as suas primeiras preocupações teóricas.⁸

A transcendência do coisal e do noemático na fenomenologia de Husserl, tese de doutorado de Adorno defendida em 28 de julho de 1924, na Universidade de Frankfurt, e *O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma* (1927), sua primeira tese de habilitação docente, são os primeiros trabalhos filosóficos de Adorno, publicados

⁷ Como é o caso de Anke Thyen, Hans-Ernst Schiller, Claudia Kalász, Christoph Türcke, Michael Löbig, Hermann Schweppenhäuser, Marcos Nobre, Eduardo Soares Neves Silva, Luiz Sérgio Repa, Bruna Della Torre, Amaro Fleck, Luiz Philipe de Caux, Gabriel Kugnharski, entre outras.

⁸ Nobre (1998, p. 59ss), por exemplo, para evidenciar as transformações do pensamento de Adorno, começa sua consideração com *Kierkegaard*, que ele interpreta, a nosso ver acertadamente, “como o resultado de um balanço teórico do ‘programa comum filosófico’” de Adorno e Benjamin.

postumamente, em 1973.⁹ Ambas as teses foram elaboradas sob a supervisão de Hans Cornelius, cujo neokantismo peculiar, caracterizado por uma sistemática transcendental que identificava as vivências imediatas da consciência pessoal como a esfera de origem dos juízos universalmente válidos, constituía o fundamento teórico de tais trabalhos.¹⁰

A respeito desses trabalhos, interessa ressaltar algumas de suas conclusões teóricas, ainda que o próprio Adorno afirme que se tratava de trabalhos estritamente corneliusianos (Wiggershaus, 2002, p. 102). O objeto da crítica de Adorno na sua tese de doutorado é a teoria da coisa (em si) [*Dingtheorie*] desenvolvida por Husserl em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, publicado pela primeira vez em 1913 (AGS 1, p. 11; PEF, p. 43). Adorno aponta no prefácio ao estudo que o padrão de medida da crítica então exercitada “é aquele conceito da psicologia descritiva ou fenomenologia que apreende o ‘complexo do imediatamente dado como última pressuposição do método transcendental’”, como exposto por Cornelius em *Transcendentale Systematik* (AGS 1, p. 11; PEF, p. 44).¹¹

Importa observar que, em vez de *sustentar* a antinomia apresentada pela fenomenologia husserliana, como o Adorno de Oxford dos anos 1934-1937 começará a fazer em seus estudos sobre Husserl, este primeiro Adorno pretende *esclarecê-la e*

⁹ Além desses escritos, há também outro trabalho acadêmico inédito de Adorno de 1923/24, intitulado *A crítica de Kant à psicologia racional* (TWAA Ts 21335-21348), preparado para ser apresentado no seminário “Exercícios filosóficos sobre Kant e Hegel”, ministrado por Horkheimer durante o semestre de inverno de 1923/24, quando este era assistente de Cornelius (Abromeit, 2011, p. 198). *A transcendência do coisal* e *O conceito de inconsciente* foram publicadas postumamente no primeiro volume das obras reunidas de Adorno, intitulado de *Philosophische Frühschriften (Primeiros escritos filosóficos)* pelo principal editor de suas obras, Rolf Tiedemann, junto com a aula inaugural “A atualidade da filosofia” (1931), a comunicação “A ideia de história natural” (1932), e as “Teses sobre a linguagem do filósofo” (sem data, mas provavelmente do começo dos anos 1930, de acordo com Tiedemann) (AGS 1, p. 383).

¹⁰ Adorno não se habilita com *O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma*, obtendo a *venia legendi* (permissão para lecionar) apenas em 1931, com *A construção do estético em Kierkegaard*, sua segunda tese de habilitação. Submetido por Adorno no verão de 1927, o manuscrito de *O conceito de inconsciente* é recusado por Cornelius em novembro do mesmo ano sob a alegação de que não poderia recomendar ao conselho universitário sua aprovação na versão apresentada, o que faz Adorno desistir da submissão do trabalho para a habilitação (ver Th. W. Adorno Archiv, 2003, p. 102; Wiggershaus, 2002, p. 115). Cornelius comenta o seguinte sobre o manuscrito e o motivo de sua desaprovação: “Os conteúdos positivos que nele encontrei são simples reproduções, embora embelezadas com muitas palavras, do que ele [Adorno] conhece das minhas aulas e livros. *O que ele acrescenta são consequências críticas dessas elaborações*, mas não são de forma alguma entregues sem defeitos” (Th. W. Adorno Archiv, 2003, p. 102, grifo meu; ver também Wiggershaus, 2002, p. 114). São essas “consequências críticas” que nos interessa indicar aqui. A respeito da fenomenologia sistemática elaborada por Cornelius em *Grundlagen der Erkenntnistheorie. Transcendentale Systematik* (1916) e que serve de fundamento teórico para estes primeiros trabalhos de Adorno, ver Müller (2019, p. 30) e Abromeit (2011, p. 67).

¹¹ Cabe mencionar que Husserl e Cornelius mantinham um diálogo crítico e produtivo, de modo que suas posições teóricas testemunham explícita e implicitamente essa troca (ver Cornelius, 1921, p. 86ss; Rollinger, 1991; Neves Silva & Pucciarelli, 2020, pp. 137-150).

corrigi-la usando as ferramentas teóricas de Cornelius, o que permitiria realizar a proposta fenomenológica de ir às coisas mesmas.¹² Para ele, Husserl não teria conseguido resolver o “abismo de sentido” entre consciência e realidade, entre a instância imanente da consciência e a instância transcendente da coisa, na medida em que não admitia a fusão transcendental entre a constituição das coisas e o nexos concreto da consciência pessoal (ver AGS 1, p. 33; PEF, p. 71).

Com os instrumentos de Cornelius, Adorno procurava solucionar a antinomia entre imanência e transcendência ao mostrar que as coisas devem ser concebidas como *regras* de constituição dos fenômenos, o que significa a anulação teórica da estrutura ontológica da teoria do conhecimento de Husserl, na qual se estabelece uma inconsequente ligação direta entre a ordem imanente da consciência (transcendental-ideal) e a ordem transcendente da realidade (transcendental-real). Nesse sentido, Adorno sustentava que o dado imediato das coisas “se explica apenas através da atuação recíproca dos fatores transcendentais de nossa consciência” (AGS 1, p. 45; PEF, p. 85). A Husserl escaparia que as estruturas transsubjetivas na verdade estabeleciam as condições transcendentais para a emergência de sujeito e objeto.

Para o Adorno de então, essa gramática transcendental da realidade faz com que se ilumine o papel da esfera objetiva, das vivências, para a constituição ontológica da consciência. Seguindo Cornelius, Adorno procurava mostrar o papel determinante da mediação transcendental, conexão imanente à consciência que não aflora imediatamente para o sujeito que experiencia o mundo. Nesse sentido, seria o lastro transcendental da vivência que corrigiria a suposta dualidade ontológica e os diferentes planos que separariam o espírito e o mundo. Esta a retificação corneliusiana que Adorno exercitava

¹² Cornelius, diferentemente do mentor e amigo Siegfried Kracauer, com quem Adorno filosofava antes de ingressar na universidade, privilegiava o enfrentamento epistemológico das questões filosóficas. No ensaio “O curioso realista” (1964), que versa sobre a “ideia objetiva da personalidade intelectual” de Kracauer, embora Adorno não cite o nome de Cornelius, talvez estivesse pensando no antigo professor quando se refere a uma leitura sistemática e acadêmica da *Crítica da razão pura*, contrastando-a com a leitura antissistemática de Kracauer, guiada pela experiência intelectual mais íntima do texto: “Sob sua orientação [de Kracauer], desde o princípio tive a experiência da obra não como mera teoria do conhecimento, como análise das condições de juízos cientificamente válidos, mas como uma espécie de escrita cifrada, da qual a situação histórica do espírito podia ser depreendida com uma vaga expectativa de que, desse modo, algo da própria verdade pudesse ser conquistado. Se mais tarde, em relação aos textos filosóficos tradicionais, pouco me deixava impressionar por sua unidade e sistemática unissonância, dedicando-me mais ao jogo de forças que se extenuam reciprocamente abaixo da superfície de cada opinião doutrinal fechada em si mesma, se sempre considerava as filosofias codificadas como campo de forças, decerto foi Kracauer quem me estimulou a isso” (AGS 11, pp. 388-89; OCR, p. 6).

em sua tese de doutorado sobre a teoria husserliana do conhecimento. Ele conclui o seguinte de sua primeira investigação filosófica:

Nosso *problema* consistiu em esclarecer e corrigir a contradição entre os componentes transcendentais-idealistas e transcendentais-realistas na teoria husserliana da coisa. Essa contradição já se fundamenta no ponto de partida da teoria do conhecimento de Husserl: ao designar os componentes de impressão como consciência *de* alguma coisa, ele pressupõe o ser das coisas, *das* quais aqueles componentes devem ser a consciência. A suposição da transcendência das coisas exprime-se no fato de que Husserl concebe percepção “imanente” e “transcendente” como fontes de legitimidade equivalentes para o conhecimento, em vez de admitir que percepção transcendente, no sentido de sua definição, necessariamente está fundada na percepção imanente. Toda consciência é necessariamente um saber de vivências anteriores. (AGS 1, p. 73; PEF, p. 119)

Em *O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma*, sua primeira tese de habilitação docente, finalizada em 1927, Adorno também utiliza as ferramentas conceituais de Cornelius, mas agora, surpreendentemente, ele pretende apresentar uma teoria transcendental do inconsciente que sirva de fundamento científico para a psicanálise (AGS 1, p. 85; PEF, p. 131).¹³ Para alcançar uma determinação transcendental do conceito de inconsciente, ancorada no neokantismo corneliusiano, a tese articula uma crítica às filosofias do inconsciente que pululavam naquele período, mirando particularmente o conceito dogmático e naturalista de inconsciente propagado por elas. Nessa direção, Adorno sustentava que, se “há espaço para o conceito de inconsciente em todos lugares do sistema kantiano em que os limites de possibilidade da experiência são ultrapassados”, então essas zonas de sombra abrem “o caminho para a crítica imanente” das filosofias do inconsciente (AGS 1, p. 113; PEF, pp. 167) na medida em que se enredam em contradições ao ultrapassarem as condições transcendentais da experiência, à maneira dos conceitos transcendentais examinados por Kant na dialética transcendental da *Crítica da razão pura*.

Em vez de reconstituirmos toda a argumentação de Adorno, importa ressaltar o que ele acrescenta em suas considerações finais, a fim de esclarecermos o que o trouxe a essa investigação teórica sobre o conceito de inconsciente. Conforme ele apresenta em suas conclusões do trabalho, um dos saldos positivos da determinação transcendental do

¹³ A respeito desse trabalho na trajetória de Adorno, ver Pettazzi (1997a; 1977b), Bloch (2019) e Wiggershaus (2002, p. 113).

conceito de inconsciente e da psicanálise é o *trabalho de esclarecimento* sobre a *função social* das filosofias do inconsciente e sobre o nexos entre a efetividade social e uma determinada concepção “perigosa” — dogmática, metafísica, ontológica e naturalista ou biológica — de inconsciente. Nesse sentido, ressalta-se a questão da afinidade eletiva ou não entre uma posição filosófica e o interesse social, político e prático a ela associado. Em vista dessa preocupação teórica, as consequências extraídas de sua primeira tese de habilitação não seguem a cartilha de Cornelius e se distinguem de um interesse estritamente epistemológico, podendo ser lidas como uma contribuição original que aponta para a necessidade de especificar outros aspectos que participam da constituição daquelas filosofias:

Depois de tudo o que discutimos sobre a possibilidade transcendental-idealista de um nexos de conformidade à lei entre o mundo material e psíquico, não nos surpreende se não apenas o *conhecimento* das realidades inconscientes, mas também sua *constituição* dependa *em parte* do mundo material, ou seja, da sociedade. [...]

Assim se prescrevem claramente os limites de toda a dissolução do inconsciente por meio de seu conhecimento em todos os casos em que a formação de leis inconscientes é também condicionada pelas relações do mundo material, que não podem ser transformadas apenas através de uma análise do complexo de consciência. Freud se defronta com essa mesma limitação quando explica que a terapia analítica deve ser interrompida naqueles casos em que a doença representa para o doente uma fuga das relações sociais, que não podem ser melhoradas pelo poder da terapia, de tal forma que se deveria admitir a doença como, por assim dizer, um mal menor. (AGS 1, p. 321-22; PEF, pp. 425-26, trad. modificada, grifo meu)

Trata-se de um aceno geral, mas ainda assim bastante indicativo ao “mundo material”. Para Negt (2005, pp. 94-95), “Adorno extrai à força as implicações sociais da filosofia transcendental determinante para a sua formação de seu professor Cornelius e do herói filosófico de seu tempo, Edmund Husserl”. Quer dizer, em relação ao contexto, implicações e consequências críticas que o próprio Cornelius, ao avaliar a habilitação de Adorno, ressaltaria como inéditas. Assim, pode-se afirmar que os primeiros trabalhos de Adorno evidenciam em seu processo de desenvolvimento filosófico a busca pela determinação do caráter coisal do conhecimento.

Naquele contexto histórico do entreguerras, Adorno queria propor uma teoria científica do inconsciente que revelasse o núcleo ideológico, cruamente irracional, das filosofias contemporâneas do inconsciente, que, a seu ver, mais serviam à defesa dos mecanismos econômicos e à ocultação das relações sociais. Ele visava com isso o

“desencantamento do inconsciente”, a compreensão do inconsciente “como uma forma de construção conceitual que tem no consciente seu único e exclusivo fundamento e que precisa se legitimar no consciente; logo não cabe falar de poderes inconscientes da alma que se subtraíam ao poder da consciência ou o fundamentem” (AGS 1, p. 320; PEF, pp. 424). Como cifras da compreensão da barbárie iminente, o oculto, o inconsciente, o irracional, considerados como forças vitais incontroláveis pelas doutrinas do inconsciente, são desmistificados por meio do lastro transcendental da unidade da consciência. A ampla aceitação, na época, das filosofias do inconsciente representava então um ataque ao pensamento esclarecido e fortalecia grupos políticos conservadores e contrarrevolucionários que rejeitavam o pacto liberal e democrático da República de Weimar. Adorno fornece a seguinte interpretação filosófico-social a respeito de tal vertente da vaga irracionalista de então:

Para se evadir de uma vez por todas à crítica racional, as tendências imperialistas — mais claramente na ideologia do fascismo — refugiam-se em entidades ontológicas, independentes da consciência, transcendentais e sagradas de alguma forma, que fazem a realização cega da dissolução da ordem econômica vigente aparecer como desejada por Deus e necessária — sempre sob a perspectiva de que, nas catástrofes iminentes, nem todas as partes serão perdedoras, pois muitas serão vencedoras. [Parágrafo suprimido na edição brasileira:] A origem das doutrinas do inconsciente a partir da filosofia do poder de Nietzsche é aqui terrivelmente confirmada pelos fatos. Na filosofia póstera de Spengler, expressa-se de forma exemplar o nexos entre metafísica do inconsciente, filosofia do poder e do destino, situação crítica da sociedade e atualidade política (AGS 1, pp. 319-20; PEF, p. 426, trad. modificada).

Em vista dessa situação, Adorno afirma que não nutre “a esperança de termos atingido seriamente a validade das doutrinas dominantes do inconsciente; estão em jogo poderosos interesses que consolidam aquelas teorias na opinião pública” (AGS 1, p. 322; PEF, pp. 426). Ele insistia, nessa esteira, que a “superação das consequências práticas de doutrinas falsas não pode, decerto, ser realizado apenas teoricamente, mas ela pressupõe a compreensão da falsidade das doutrinas e a construção de teorias mais corretas em seu lugar” (AGS 1, p. 322; PEF, pp. 427). Com sua crítica imanente transcendental, Adorno então explicita a função ideológica das filosofias do inconsciente, posição que vale registrar com uma longa passagem que captura elementos lógico-sociais significativos, ainda que apenas demarcativos e incipientes:

O papel ideológico das doutrinas do inconsciente pode ser compreendido em mais de uma direção. Em primeiro lugar, essas doutrinas querem desviar a atenção do modo econômico dominante e da supremacia do econômico, ao demonstrarem que, para além dos poderes econômicos, existem outros, não menos eficazes, independentes da consciência em todo sentido e, assim, subtraídos à tendência econômica da racionalização; que, portanto, restam ao indivíduo ilhas às quais ele pode se retirar, escapando da maré da luta na concorrência econômica. *Vistas precisamente como tais realidades independentes do processo de produção econômico, as forças inconscientes da alma são o lugar para onde se pode escapar, a fim de encontrar um descanso perante a compulsão econômica, em contemplação ou gozo, como nas estâncias de verão da consciência.* Assim se esquece que os fatos inconscientes, na medida em que se pode falar deles de forma significativa, não se restringem a uma determinada esfera independente da consciência, pois eles, na verdade, como são conformados a leis [*Gesetzmäßigkeiten*] mais gerais, determinam precisamente a vida desperta da consciência e certamente também em grande medida a vida da economia; mas se esquece, por outro lado, que quando se quer escapar para aquele espaço reservado da consciência, pressupõe-se uma certa medida mínima de independência das necessidades econômicas e suficiente tempo livre; esquece-se, portanto, que a suposta liberdade perante a economia nada mais é do que liberdade econômica, e que se restringe a um pequeno círculo de indivíduos como seu luxo; sem falar que os fatos enfatizados aqui não são demonstráveis de forma alguma como sendo inconscientes. *A função ideológica das doutrinas do inconsciente se prolonga no fato de que a avaliação positiva daquelas forças inconscientes remete o indivíduo a si mesmo e o desvia das relações sociais, das quais ele se pensa como independente e se afasta na existência privada, em vez de se comprometer com a possibilidade de sua transformação.* Com isso, porém, o significado ideológico das doutrinas do inconsciente não se esgota de forma alguma. Suas consequências últimas são muito mais perigosas. *A glorificação dos poderes vitais, que escarnecem de sua prova legítima na consciência, não serve apenas para desviar a atenção da realidade social, mas também para defender a sociedade quando os empreendimentos econômicos ultrapassam a medida do que deve ser legitimado racionalmente e se deixam levar cegamente pelo poder e pelo impulso.* (AGS 1, pp. 318-19; PEF, pp. 421-23, grifos meus, trad. modificada)

Pode-se então verificar que esses primeiros trabalhos de Adorno são marcados por um quadro teórico específico da filosofia alemã da terceira década do século XX, que se movimentava entre neokantismos experimentais e as novas vertentes fenomenológicas e vitalistas. Particularmente, ambas as teses registram a participação de Adorno nos debates internos da fenomenologia e da filosofia da vida no começo do século XX. Mais significativa, porém, é a posição dialético-transcendental de Adorno contra as concepções filosóficas da época que tomam os fatores transcendentais imanentes à consciência por

transcendentes, o que implica a posição dogmática dessas filosofias do inconsciente, que afirmam uma limitação necessária e natural do conhecimento em relação a determinados objetos considerados incognoscíveis.

Sob o prisma de Cornelius, Adorno então ressignifica, nesse momento, a posição kantiana da doutrina das antinomias, já que procura a resolução das contradições fenomenológicas e vitalistas no âmbito teórico do nexos de consciência, calcado nas vivências subjetivas e em sua relação com o mundo material. Para ele, o aspecto mais importante da doutrina transcendental é a descoberta da lógica da ilusão a ela correspondente, “que resulta da pressuposição de uma realidade dada positiva de um infinito” (AGS 1, p. 136; PEF, p. 195). Isso vale tanto para a suposta transcendência do coisal e do noemático em Husserl quanto para o conceito de inconsciente, considerado como uma força vital pelas filosofias do inconsciente e, portanto, como algo também transcendente.

Assim, a defesa da imanência do caráter coisal que marca as duas teses pode ser vista como uma resposta às tendências irracionistas em alta nos anos 1920. Embora sejam críticas ainda dependentes da estrutura transcendental ligada à sistemática de Cornelius¹⁴, as conclusões teóricas de 1927 indicam a participação do mundo social na constituição e no conhecimento das realidades inconscientes, o que aponta para as condições materiais, e não puramente transcendentais que possibilitam o nexos de consciência. Com isso, Adorno já demonstrava que o seu interesse filosófico acompanhava preocupações de outra ordem, mais próximas do imaginário revolucionário de transformação do mundo que também animava o período e representava o outro lado das vivências articuladas filosoficamente. A proposta que figura nas considerações finais da sua primeira tese de habilitação evidencia a tensão entre a posição idealista e a posição materialista. Esta tensão, contudo, permite entrever uma primeira rota de fuga do idealismo em geral baseada na explicitação teórica das condições materiais do inconsciente. Na direção da resolução deste impasse entre imanência e transcendência, o que se observa pouco tempo depois em *A construção do estético em Kierkegaard* é a

¹⁴ Carlo Pettazzi (1977a; 1977b, pp. 28-33) caracteriza esse período como a “fase transcendental” ou “corneliusiana” de Adorno. Este traço se encontra igualmente nos primeiros textos de Horkheimer, que também havia sido orientado por Cornelius. Acerca da influência de Cornelius nos trabalhos de Horkheimer e a relação entre os dois, ver Abromeit (2011, p. 53ss). Para uma apresentação do pensamento de Cornelius e uma avaliação de sua importância para a teoria crítica frankfurtiana, ver Neves Silva & Pucciarelli (2020, pp. 150-54).

sintetização do primeiro programa filosófico de Adorno noutra regime analítico. Isto o que veremos a seguir.

Materialismo com imagens

Com *A construção do estético em Kierkegaard*, tese escrita entre 1929 e 1930 sob a supervisão de Paul Tillich¹⁵, Adorno se habilita como docente em 23 de fevereiro de 1931 (Th. W. Adorno Archiv, 2003, p. 113). Ela dá origem a *Kierkegaard: construção do estético*, a primeira publicação filosófica de Adorno.¹⁶ O livro aparece em 30 de janeiro de 1933, “no mesmo dia em que Hitler tomou os poderes de ditador”, conforme Adorno menciona na nota da terceira edição alemã da obra, publicada em 1966 (AGS 2, p. 261; K, p. 367).¹⁷ Como ele retrabalha todo o manuscrito da tese em 1932 para a sua publicação no ano seguinte, as marcas de sua breve atuação como *Privatdozent* são visíveis no livro.¹⁸

¹⁵ Tillich assume em 1929 a cadeira de professor titular de filosofia e sociologia da Universidade de Frankfurt, que desde 1914, ano de fundação da universidade, era ocupada por Cornelius, que se torna então professor emérito em 1928.

¹⁶ Para Hullo-Kentor (2006, p. 78), pode-se caracterizá-lo como “o estudo da interversão inconsciente da história em natureza, a primeira análise de Adorno da dialética do esclarecimento”. Segundo a nota de Adorno de 1966 (AGS 2, p. 262; K, p. 369, trad. modificada, grifo meu), “o motivo da crítica da dominação da natureza e da razão dominadora da natureza, o da reconciliação com a natureza, da autoconsciência do espírito enquanto a de um momento da natureza *já se encontra explícito*” em *Kierkegaard*. Ainda que essa temática própria de uma dialética do esclarecimento esteja presente, *Kierkegaard* é antes a expressão acabada do primeiro programa filosófico de Adorno, como veremos, ainda embebido de “intenções metafísicas” afirmativas e marcado por um tom “solene e idealizante” (AGS 2, p. 261; K, pp. 367-68), como o próprio Adorno reconhece. Horkheimer também caracterizava de modo semelhante o pensamento de Adorno nesse período, algo que consideramos adiante.

¹⁷ A primeira edição de *Kierkegaard: construção do estético* foi publicada pela editora J. C. B. Mohr (Siebeck) no início de 1933 e circulou livremente na Alemanha nazista. Conforme relembra Adorno: “Uma resenha de Walter Benjamin saiu na *Vossische Zeitung* um dia após o boicote antisemita, no dia 2 de abril de 1933; o efeito do livro foi desde o início sombreado pela calamidade política. Todavia, mesmo vários anos após o autor emigrado estar privado de sua cidadania, o livro não era proibido e continuou a ser vendido. Talvez o tenha protegido a falta de compreensão dos censores. Sobretudo a crítica da ontologia existencial, que o livro exerce, conseguiu já então alcançar os intelectuais de oposição na Alemanha” (AGS 2, p. 261; K, p. 367). A segunda edição foi publicada em 1962 e Adorno acrescentou na ocasião a conferência “A doutrina kierkegaardiana do amor”, proferida em 23 de fevereiro de 1940, “ante um círculo de teólogos e filósofos fundado por Paul Tillich em Nova York”, originalmente intitulada “Vida e reino do amor” (AGS 2, pp. 262-63; K, p. 369). Por fim, foi publicada em 1966 a terceira edição, mais uma vez ampliada com a inclusão de um discurso comemorativo, “Kierkegaard outra vez”, proferido em 1963 na Universidade de Frankfurt. Sobre a história da publicação de *Kierkegaard*, vale consultar Graf (2014).

¹⁸ Com a ascensão do NSDAP ao poder em 1933, as atividades acadêmicas de Adorno, iniciadas em 1931 na Universidade de Frankfurt, são suspensas. Durante esse breve período como docente, Adorno dá aulas sobre “Problemas da estética”, no semestre de inverno de 1931/32, “Kierkegaard”, no semestre de verão de 1932, e “Bacon e Descartes”, no semestre de inverno de 1932/33, além de “exercícios epistemológicos” sobre Husserl, seminários sobre a filosofia da história de Hegel e os principais problemas da filosofia de Simmel, bem como sobre as obras *A educação do gênero humano*, de G. E. Lessing, *Origem do drama barroco alemão*, de Benjamin, a *Teoria do romance*, de Lukács, entre outros (Bobka & Braunstein, 2015, p. 7; pp. 9-10; ver também Abromeit, 2011, p. 355; Th. W. Adorno Archiv, 2003, p. 113). Adorno perde sua permissão para lecionar por força do § 3 da “Lei para a Restauração do Serviço Público Profissional”,

Nesse sentido, *Kierkegaard* pode ser considerado a apresentação mais bem-acabada do programa filosófico de Adorno dos anos 1930, esboçado conjuntamente em sua aula inaugural “A atualidade da filosofia”, proferida na Universidade de Frankfurt em 7 de maio de 1931, na comunicação “A ideia de história natural”, proferida em 15 de julho de 1932 na Sociedade Kant de Frankfurt, e nas “Teses sobre a linguagem do filósofo”. Assim, em vez de apenas considerarmos a execução desse programa em *Kierkegaard*, reconstituiremos a origem dos seus elementos teóricos mais gerais, que podem ser recolhidos daqueles três textos, respectivamente: a epistemologia crítico-estética, o esquema de uma filosofia da história natural e a ideia de uma linguagem configurativa. Esses aspectos são inseparáveis e estão reunidos naquela primeira obra de Adorno. Em vista desse propósito, também consideramos a correspondência entre Adorno e Benjamin. Ao final desse breve percurso, veremos que o primeiro programa filosófico de Adorno se alinha à ideia de um materialismo com imagens que se condensa na alegoria do *intérieur* em *Kierkegaard*.

De saída, Adorno expõe em “A atualidade da filosofia” as diversas concepções filosóficas disponíveis em seu tempo, avaliando conquistas e insuficiências em cada tentativa de compreensão da efetividade. Algumas seriam vítimas da pretensão idealista de “apreender, com a força do pensamento, a totalidade do real”; outras simplesmente renunciariam a qualquer apreensão, valendo-se de instrumentos externos à filosofia ou a instrumentalizando para os novos propósitos científicos (AGS 1, p. 325; PEF, p. 431).

Adorno visa, contudo, uma concepção que se esquiva de ambos os extremos. Por isso, antes de apresentar o seu próprio programa, ele considera “o fracasso das tentativas de se construírem filosofias grandiosas e totais” e se pergunta sobre a relevância contemporânea da filosofia, sua atualidade, questionando se as “questões filosóficas fundamentais” ainda podiam ser respondidas (AGS 1, p. 331; PEF, p. 439).

Ele propõe então um programa filosófico de interpretação dialética da efetividade alinhado ao materialismo histórico, termos que adquirem nesse contexto significações particulares à luz do todo de sua obra. Se, por um lado, Adorno entende que interpretar não é dar um sentido à efetividade, pois “não é tarefa da filosofia demonstrar e justificar

de 7 de abril de 1933, o chamado “parágrafo ariano” que proibia a participação de “não-arianos” em instituições acadêmicas e no serviço público em geral. Essa lei foi a primeira medida da *Gleichshaltung* — a “sincronização” ou “coordenação” política nacional-socialista realizada por uma série de medidas legais de “adequação” ao novo regime. A perseguição jurídica aos judeus começa justamente com essa lei, que se enquadrava naquilo que os nazistas nomeavam de “legislação *völkische*”.

tal sentido como positivamente dado e a realidade como ‘dotada de sentido’”, por outro lado, trata-se da acomodação à leitura de um texto “incompleto, contraditório e fragmentário, e muita coisa nele pode estar entregue a um demônio cego”, de modo que “ler talvez seja precisamente nossa tarefa, para que, ao lermos, conheçamos melhor os poderes demoníacos e saibamos conjurá-los” (AGS 1, p. 334-335; PEF, p. 443). Nesse sentido, a interpretação em questão adquire qualidades desmisticadoras que mostram de modo representacional aspectos de uma realidade difusa, à maneira de um golpe de imagem.

Para Adorno, a interpretação é possível apenas mediante imagens históricas que apresentam a verdade sobre a efetividade. Em suas palavras: “A autêntica interpretação filosófica não se dirige a um sentido já fixo e residente por trás da questão, mas sim ilumina repentina e instantaneamente essa questão e a desfaz ao mesmo tempo” (AGS 1, p. 334-335; PEF, p. 443). Isso porque a filosofia só pode querer se aproximar da efetividade por meio dos seus vestígios e fragmentos, cabendo a ela interpretá-los no sentido da construção de uma figura do efetivo. A essa concepção de filosofia como interpretação, Adorno aproxima o que ele entende, nesse momento, por “materialismo”:

Interpretação do não intencional através da composição dos elementos analiticamente isolados e elucidação do real por força de tal interpretação: este é o programa de todo conhecimento genuinamente materialista; o procedimento materialista será tanto mais fiel a esse programa quanto mais se distanciar de todo “sentido” de seus objetos e quanto menos se referir a um sentido implícito, como o religioso, pois há muito a interpretação se separou de toda questão pelo sentido, ou, o que significa a mesma coisa: os símbolos da filosofia caducaram. (AGS 1, p. 336; PEF, p. 445)

Assim, no lugar das grandes questões filosóficas e da pretensão de totalidade, a filosofia deveria agora se voltar à “escória do mundo dos fenômenos”, à “construção abrangente de elementos pequenos e não intencionais” (AGS 1, p. 336; PEF, p. 445), ou seja, elementos que não seriam pré-ordenados subjetivamente.¹⁹ Pode-se notar, nesse sentido, o duplo aspecto da interpretação proposta: leitura de fragmentos que ao mesmo

¹⁹ Esse tipo de formulação é nitidamente benjaminiano e remete ao prólogo epistemológico-crítico de *Origem do drama barroco alemão* (1925): “Na verdadeira contemplação, a rejeição do procedimento dedutivo se combina com um recurso cada vez mais amplo e intenso aos fenômenos, que nunca correm o perigo de se tornarem objetos de um espanto nebuloso, desde que sua apresentação seja ao mesmo tempo a das ideias e apenas nelas seja salva sua particularidade” (BGS I.I, p. 225; O, p. 67, trad. modificada). Veja-se que a *Darstellung der ideias*, sua *apresentação* ou *representação*, anda de par com a *salvação dos fenômenos*.

tempo constrói imagens abrangentes do efetivo e que corresponde à representação de ideias.

Em vista da exposição desses novos termos da interpretação dialética por meio de imagens, Adorno se vale da forma mercadoria para explicar como seria possível decifrar o problema kantiano da coisa em si, reduzido por seus contemporâneos à pergunta ontológica sobre o sentido do ser. Contrapondo-se ao Lukács de *História e consciência de classe* (1923), Adorno afirma, em tom benjaminiano, que o problema da coisa em si não poderia ser resolvido apenas com a indicação das condições sociais de sua emergência, “pois o teor de verdade de um problema distingue-se, por princípio, das condições históricas e psicológicas das quais se origina”:

Seria possível, no entanto, que o problema da coisa em si simplesmente desaparecesse diante de uma suficiente construção da forma mercadoria; que a figura histórica da mercadoria e do valor de troca, qual uma fonte luminosa, desvelasse a forma de uma efetividade, por cujo sentido oculto se esforça inutilmente a investigação do problema da coisa em si, pois ela não possui nenhum sentido oculto, que seria separável do primeiro e único aparecer histórico dessa efetividade. (AGS 1, p. 337; PEF, p. 446, trad. modificada)

Embora Lukács tenha reforçado a necessidade de indicar as condições sociais que produzem as antinomias do pensamento burguês, Adorno retira do capítulo “A reificação e a consciência do proletariado” a imagem da *unicidade de uma época*, sua *figura histórica* (HCC, p. 315ss). Em vez de relacionar essa figura ao proletariado, Adorno afirma a mercadoria e o valor de troca como a figura histórica que permite desvelar esta forma de efetividade. Nesse sentido, ele não atribui à consciência burguesa o problema da coisa em si, embora ela apareça como um resultado necessário desta consciência, mas o remete à relação social que se estabelece entre coisas e que se apresenta de modo mais explícito na figura histórica da mercadoria e do valor de troca.

Dessa perspectiva, tal imagem constituiria o próprio aparecer, a fonte luminosa, da essência da efetividade moderna. Isso significa que a figura histórica não corresponde a nenhuma consciência, mas veste, antes, a roupagem de uma relação social, segundo o significado que ele lhe atribui nesse momento. Assim, para o Adorno dos anos 1930, seria possível desfazer problemas filosóficos com imagens históricas devidamente construídas por meio da interpretação dialética de fragmentos da efetividade, a serem fornecidos pelas ciências particulares.

Para usar imagens dialéticas caras a Benjamin, seria como se o tédio, a pelúcia e o veludo pudessem dizer mais sobre o problema da coisa em si e, simultaneamente, sobre a forma social capitalista do que as mais altas investigações filosóficas. Quer dizer: certas imagens históricas construídas e assim interpretadas apresentariam a verdade acerca da realidade efetiva. Adorno concebe as imagens históricas como ideias não simbólicas “cujo complexo constitui de forma não intencional a verdade, em vez de esta se estabelecer como intenção na história” (AGS 1, p. 338; PEF, p. 447).

No que concerne ao manuseio do material conceitual pela filosofia, falo intencionalmente de agrupamento e tentativa de ordenação, de constelação e construção, pois as *imagens históricas* — que não constituem o sentido da existência, mas que *resolvem e dissolvem suas questões* — não são meras efetividades dadas por si mesmas. Elas não preexistem organicamente na história; não carecem de nenhuma visão nem intuição para ser percebidas, não são nenhuma divindade mágica da história que se deveria acolher e venerar. Ao contrário: *elas precisam ser produzidas por seres humanos e se legitimam, por fim, apenas pelo fato de que a realidade se agrupa ao redor delas com uma evidência decisiva.* (AGS 1, p. 341; PEF, p. 451, grifo meu)

Nesse sentido, conforme esclarece Adorno mais adiante, trata-se de uma tentativa de retomar a proposta estético-filosófica de Bacon e Leibniz, a *ars inveniendi*, que se dedica à descoberta do desconhecido e na capacidade inventiva para a resolução dos problemas teóricos.

O *organon* dessa *ars inveniendi* [...] é a fantasia [*Phantasie*], uma *fantasia exata*, que se atém estritamente ao material fornecido a ela pelas ciências, e que somente vai além delas nos menores traços de sua ordenação, os quais, porém, ela deve fornecer originariamente e por si mesma. (AGS 1, p. 342; PEF, pp. 452-451, trad. modificada, grifo meu)²⁰

A ideia de *ars inveniendi* já funciona de modo micrológico e apresenta um projeto estético de aproximação aos conceitos. Adorno sintetiza sua concepção prática e estética de interpretação filosófica, afirmando que

[...] atribuiria à facticidade histórica ou à sua ordenação o poder que seria próprio aos princípios ontológicos invariáveis, *idolatraria o ser historicamente produzido*, privaria a filosofia de todo critério constante, *faria com que ela se evaporasse em um jogo de imagens estéticas* e transformaria a *prima philosophia* em um ensaísmo filosófico. (AGS 1, p. 342-343; PEF, pp. 453-454, grifo meu)

²⁰ Ver como a fantasia exata é concebida posteriormente como meio da experiência musical no ensaio “Schöne Stellen”, de 1965 (AGS 18, pp. 695-718).

Aqui se diz muitas coisas, mas Adorno não as desenvolve. Tentemos retirar algum sentido desse programa. Em primeiro lugar, destaca-se a supervalorização da “facticidade histórica” — poderíamos dizer do *devoir* — e sua “ordenação” pela filosofia, o que indica, em segundo lugar, que “dialética” para Adorno significa, nesse momento, uma abordagem prática e histórica dos problemas filosóficos efetivos que visa sua superação; em terceiro lugar, almeja-se dissolver o caráter trans-histórico da filosofia a partir de “um jogo de imagens estéticas”, sua contribuição à *prima philosophia*, o que implicaria, por fim, a liquidação da forma de efetividade dada. Observemos então como Adorno aposta na capacidade estética de construção de uma figuração histórica capaz de decifrar a verdade dos problemas oriundos não só da filosofia, mas também da sociedade. Conforme enfatiza, é na efetividade que se encontram “as verdadeiras tarefas” do pensamento.

Não surpreendem, portanto, as impressões difusas causadas pela apresentação dessas ideias que orientariam a sua primeira concepção de filosofia. A aula inaugural de Adorno não agradaria a ninguém, como registra Rolf Wiggershaus:

nem a Horkheimer, nem a [Karl] Mannheim, nem a [Max] Wertheimer, e mesmo Kracauer lhe escreveu de Berlim para lhe indicar que era um erro tático apresentar-se como materialista dialético desde seu discurso inaugural, em lugar de iniciar qualquer pequeno trabalho realmente dialético, de interrompê-lo no ponto em que as conclusões materialistas dialéticas tornavam-se inevitáveis e, assim, fazê-las entrar na cabeça dos professores em vez de jogá-las na cara deles. (Wiggershaus, 2002, p. 125-126)

Aqui, novamente, pode-se perceber os ares do espírito do tempo que Adorno queria expressar em sua primeira apresentação como docente, motivo pelo qual Kracauer pôde apontar o erro tático do amigo que, como ele, um “materialista dialético”, apressou-se em se apresentar como tal em um ambiente acadêmico pouco afeito às teses socialistas de então.²¹

²¹ Em carta a Kracauer de 8 de junho de 1931, Adorno (CAB, p. 57, nota 25, grifo meu) comenta o seguinte sobre o que ele estava de fato propondo, o “erro tático” apontado e todo o alarde de seus amigos envolvendo a sua aula inaugural: “Trata-se antes da tentativa de alcançar uma nova abordagem do materialismo, cuja direção tomo como a certa, embora esteja plenamente ciente das lacunas do projeto. É a resposta às objeções erguidas a meu ‘Kierkegaard’ por Wertheimer e [Kurt] Riezler, as quais reproduzi literalmente. *Portanto, ela deve ser entendida à luz de uma situação bem específica.* É óbvio que não quero reduzir arbitrariamente a filosofia ao ensaio. Acredito apenas que no ensaio reside o princípio que se pode tornar bastante frutífero em comparação com a grande filosofia. Eu adoraria se você retomasse a discussão tal como a elaborei em minha carta a Bloch. Na medida em que suas objeções concernem à tática universitária, estou plenamente inclinado a concordar com você. Por outro lado, o tema que me foi exigido não me permitia criar algo muito diverso do que foi o próprio discurso. Não me ficou bem claro, aliás, o que nele tanto inflamou as pessoas. Cada um tinha uma opinião diferente. Mannheim foi o mais tolo de todos: pensou que eu tivesse bandeado

Mas também é verdade, por outro lado, que a aula inaugural agradou sobremaneira a Benjamin, que se sentiu entusiasmado com a expressão de um programa filosófico que lhe falava tão de perto. Em carta a Adorno de 17 de julho de 1931, ele comenta que “A atualidade da filosofia” registra as principais ideias do círculo intelectual formados por eles, Bloch e Kracauer:

Indo direto ao ponto: sem dúvida me parece que esse trabalho como um todo é bem-sucedido, que em sua concisão mesma ele apresenta uma articulação sumamente penetrante das ideias mais essenciais de nosso círculo, e que possui todas as qualidades *pour faire date*, como dizia Apollinaire. (CAB, pp. 56-57)²²

Assim, pode-se dizer que a aula inaugural de Adorno soa como uma exposição *sui generis* da teoria antissubjetivista do conhecimento de Benjamin (Pettazzi, 1977b, p. 41).²³ Benjamin desenvolve essa abordagem no “prólogo epistemológico-crítico” ao *Origem do drama barroco alemão* (1925), onde se lê: “A relação entre a elaboração micrológica e a grandeza do todo formativo e intelectual demonstra que o teor de verdade só se deixa apreender pela mais exata imersão nas particularidades de um teor de coisa” (BGS I.I, p. 208; O, p. 51, trad. modificada). Trata-se de uma concepção epistemológica calcada na apresentação das ideias cujo entendimento é eminentemente teológico.

A salvação dos fenômenos por meio das ideias vai de par com a apresentação das ideias por meio da empiria. Pois as ideias não se apresentam em si mesmas, mas apenas e exclusivamente através de uma organização dos elementos coisais no conceito. E fazem-no sob a forma da configuração desses elementos. (BGS I.I, p. 214; O, p. 56, trad. modificada).

Essa salvação epistêmica do mundo dos fenômenos está na base da ideia de crítica ali defendida. Como observa Rose (2017 [1993], p. 177), contra a lógica do idealismo,

para os positivistas de Viena!!!”. Em vista desse esclarecimento, pode-se verificar que as imagens dialéticas corresponderiam, então, a uma “doutrina materialista das ideias”, em contraposição a uma doutrina idealista, platônica, ou mesmo hegeliana como figuras da consciência (CAB, p. 123).

²² Como assinala Gatti (2009, pp. 15-16), Benjamin acolhe Adorno “como parte de um pequeno grupo de intelectuais no qual se incluíam Ernst Bloch e Kracauer, vinculados não tanto por um ‘projeto comum’ quanto pela reorientação materialista de preocupações metafísicas e teológicas sob o impacto da descoberta do marxismo”. As bases teóricas de Adorno teriam sido fornecidas por Benjamin no ensaio “*As afinidades eletivas* de Goethe” (1922), no livro *Origem do drama barroco alemão* e na versão de 1929 do projeto das “Passagens”, de acordo com Nobre (1998, p. 60).

²³ Subscrevendo-a, Benjamin (CAB, pp. 58-59) observa que a ideia fundamental da aula inaugural (a atualidade da filosofia estaria na interpretação do caráter não intencional da efetividade, cujos elementos isolados serviriam como peças para a construção de figuras e imagens que a iluminariam de modo determinado) “foi expressa pela primeira vez” por ele; “uma ideia inteiramente inconfundível e, no relativo e modesto sentido em que pode ser reivindicada, uma ideia nova”.

Benjamin incorpora o discurso sobre a origem do neokantismo platonizante de Hermann Cohen; mas sua intenção metodológica é justamente se libertar da camisa de força neokantiana. Adorno, por outro lado, acolherá um entendimento sobretudo estético da concepção epistemológica de Benjamin, o que o conduzirá a perseguir a construção filosófica desse “estético” em *Kierkegaard*. O que se tem em vista aqui é, portanto, um materialismo baseado na representação e apresentação por imagens.

Tudo somado, nesse momento de sua trajetória, Adorno expõe a atualidade da filosofia na aproximação estética aos fragmentos da objetividade, servindo-se da concepção de *ars inveniendi*, cuja ideia principal está assentada na produção de uma “fantasia exata”. Assim, em razão desse interesse específico, Adorno exigirá de Benjamin um conceito bem delimitado de “imagem dialética” em suas famosas discussões epistolares a partir de 1935.²⁴

No entanto, como sugere Gatti (2009, p. 206), a relutância de Benjamin “em fornecer uma introdução teórica” aos seus ensaios “independente do material pode ser entendida como um indício de que a imagem dialética não pode ser apresentada conceitualmente, mas somente na disposição do material, desaparecendo se abstraída dele”. O que significa dizer que, para Benjamin, “a imagem dialética é avessa ao tratamento teórico e só se expõe na organização do material” (idem, *ibidem*). Este ponto de discordância contribuirá para a reavaliação de Adorno acerca de seu próprio programa de construção do estético.

Benjamin resistia então em apresentar analiticamente, como recurso expositivo ao prólogo epistemológico-crítico ao *Origem do drama barroco alemão*, o conceito de imagem dialética; ao passo que Adorno cobrava uma apresentação *teórica* do conceito. Em vista disso, Gatti conclui que as intenções filosóficas de Benjamin e Adorno já começavam a seguir caminhos separados nesse período, o que a discussão envolvendo a imagem dialética apenas reforça e evidencia:

Adorno, enquanto discursa sobre a imagem dialética, está, no fundo, atrás de um *conceito* de dialética, objetivo de antemão afastado por Benjamin ao compreender a dialética como imagem. O passo atrás cobrado por Adorno seria perda de concretude na exposição do material [para Benjamin]. Os desvios das exigências de dialética não são indício somente de outra compreensão de teoria e da dialética, mas também da relação mesma entre interpretação e material. O momento de

²⁴ Ver sobretudo carta 39 de Adorno e Gretel Karplus a Benjamin, de 2-4 e 5 de agosto de 1935 (CAB, pp. 175-192).

distanciamento em relação ao material não está em sua articulação conceitual, mas em sua disposição de modo que ele se recoloca numa constelação em que, no que diz respeito à obra de Kafka, a esperança de salvação inscrita nela possa ser exposta pela crítica. (Gatti, 2009, p. 206)

E, ainda assim, o primeiro programa filosófico de Adorno é marcado por esse método benjaminiano. Embora Adorno tome consciência nessa troca, paulatinamente, de suas próprias intenções filosóficas, que cada vez mais exigirão uma solução imanente à conceitualidade, quer dizer, sem a necessidade de imagens ou representações, o que o empurra para problemas internos à lógica dialética, ele fora primeiro despertado para a filosofia pela crítica estética, e seu primeiro programa ainda pretendia apresentar uma concepção bem determinada do estético, que contribuiria então para a crítica do conhecimento.

Sob esse aspecto, os textos programáticos do jovem Adorno se abrem a uma interpretação que permite ressaltar o seu elemento imagético. É na alegoria do ossuário ou calvário, por exemplo, que a filosofia da história poderia ser apresentada como história natural, ao passo que se propõe uma forma configurativa da linguagem filosófica baseada no valor estético das palavras, em que a crítica estética seria incorporada na constituição do conhecimento.

A forma configurativa da linguagem esboçada nas dez “Teses sobre a linguagem do filósofo” evoca a forma lógica da constelação, primeiro anunciada de modo solto em “A ideia de história natural”: “Essa outra estrutura lógica não será analisada aqui: é a forma da constelação. Trata-se não de explicar um conceito pelo outro, mas sim de constelação de ideias, e, na verdade, da ideia de transitoriedade, de significar, da ideia de natureza e de história” (AGS 1, p. 359; PEF, p. 474, trad. modificada).²⁵

Mas enquanto a constelação é sugerida aqui como a lógica de apresentação das ideias, nas “Teses” “o filósofo se defronta com a linguagem em desintegração”, de modo que os “destroços das palavras” se tornam seu material (AGS 1, p. 368; PEF, p. 488). Como precisa Gatti (2009, p. 213), vemos aqui um “Adorno [que] se apega ao tema teológico da perda da linguagem nomeadora, desenvolvida no ensaio de juventude de Benjamin sobre linguagem, interpretando-o como o resultado de um processo social”.

²⁵ Na *Dialética negativa*, como veremos no quarto capítulo, Adorno não desenvolverá a categoria de constelação a partir de uma noção benjaminiana de constelação de ideias que dão acesso à verdade metafísica de um objeto.

Nesse sentido, ao filósofo caberia a configuração das palavras “segundo a coerção da verdade nelas. Ele deve tão pouco pensar uma palavra como dada previamente quanto inventar uma” (AGS 1, pp. 368-69; PEF, pp. 488-89). O critério para essa forma configurativa de linguagem é, diz Adorno, a “dignidade *estética* das palavras”. Portanto, arte e filosofia estão aqui imbricadas de uma maneira bastante peculiar:

Enquanto a filosofia deve se voltar para a unidade imediata entre linguagem e verdade, pensada até agora apenas de forma estética, e precisa avaliar dialeticamente sua verdade através da linguagem, a arte obtém caráter cognitivo: sua linguagem é estaticamente consonante [*stimmig*] apenas se ela é “verdadeira”: se suas palavras existem segundo a situação histórica objetiva. (AGS 1, p. 370; PEF, p. 490)

Essa configuração da linguagem também se liga à configuração histórica que Adorno apresenta em “A ideia de história natural”. Nessa comunicação de 1932, o estado antinômico da questão sobre a natureza e a história que caracteriza a discussão frankfurtiana da Sociedade Kant serve de ensejo para Adorno apresentar a sua própria posição no debate. Para ele, seria importante discutir a possibilidade da superação da “antítese usual entre natureza e história” (AGS 1, p. 345; PEF, p. 458) ou entre ser natural e ser histórico, segundo a terminologia ontológica, com a determinação de uma *imagem* concreta da história natural.

Assim, Adorno afirma que a ideia de história natural se expressa sob a figura do ossuário. Ele já havia anunciado em “A atualidade da filosofia” sua pretensão de modificar a relação entre ontologia e história, — ou natureza e história, já que ele interpreta a ontologia como o discurso sobre a natureza ou sobre a coisa em si, — sem “ontologizar a história como totalidade, na forma de uma mera ‘historicidade’, em que se perderia toda tensão específica entre interpretação e objeto, restando apenas um historicismo mascarado” (AGS 1, p. 337; PEF, p. 447). Anunciava-se ali que as imagens históricas correspondiam a ideias que, em sua configuração, apresentariam de modo não intencional a verdade, como é o caso da imagem do ossuário em relação à ideia de história natural.

Para introduzir a problemática sobre a qual parte, Adorno considera a perspectiva ontológica da antinomia natureza-história e constata que mesmo o conceito heideggeriano de historicidade — uma das primeiras tentativas de evasão daquela antinomia e um avanço em relação à inevitável recaída na anistoricidade da fenomenologia material de Max Scheler — não seria suficientemente histórico e concreto.

Para Adorno nesse contexto, as duas principais razões que explicam essa falência da nova ontologia estão atreladas aos resquícios idealistas que ela arrasta consigo: (i) Heidegger reduz a história à historicidade, uma estrutura abrangente do ser em que estão reunidos ser natural e ser histórico. A categoria de totalidade sobreviveria aqui não mais como sistema, mas como *unidade estrutural*. Segundo Adorno, isso significaria acreditar no poder de totalização da realidade, que, mesmo sob uma unidade estrutural, esconde “a pretensão de que a síntese de todo ente nessa estrutura dá o direito e o poder de conhecer o ente em si adequadamente e de dar-lhe forma” (AGS 1, p. 352; PEF, p. 466). (ii) Enfatiza-se o momento da possibilidade em detrimento da efetividade, ou seja, da “estrutura categorial subjetiva” em relação à “multiplicidade empírica”, como ensina a oposição kantiana entre possibilidade e efetividade (ver AGS 1, p. 353; PEF, p. 467), que Adorno acolhe aqui positivamente para criticar a nova ontologia.

Em seu lugar, propõe Adorno, seria preciso “retransformar a tessitura dos eventos intra-históricos em um ser tecido de eventos naturais. [...] A retransformação da história concreta em natureza dialética é a tarefa da reorientação ontológica da filosofia da história: a ideia de história natural” (AGS 1, p. 355; PEF, p. 469, trad. modificada). Essa mudança de perspectiva, importa ressaltar, fundamenta-se na relação alegórica, dado que ela “já comporta em si o prenúncio de um procedimento que conseguiria interpretar a história concreta, através de seus traços, como natureza, e tornar dialética a natureza sob o signo da história” (AGS 1, p. 360; PEF, p. 476).

Tal procedimento corresponde à ideia de história natural que Adorno indica nessa comunicação, amparando-se na *Teoria do romance* (1916), de Lukács, e em *Origem do drama barroco alemão*. Segundo Adorno, a concepção de história natural “tem sua comprovação válida no âmbito do trabalho histórico-filosófico em determinado material, sobretudo, até o presente, no material estético”, ou seja, nas obras acima referidas (AGS 1, p. 355; PEF, p. 469).²⁶ Colocando-se como sucessor de Lukács e Benjamin, desbravadores daquela potência teórica do estético, Adorno pretende desenvolver a ideia de história natural como interpretação histórico-filosófica do material histórico concreto.

²⁶ Em seu prefácio de 1962 à *Teoria do romance*, Lukács (TdR, p. 11) determina o lugar de sua obra de juventude no renascimento hegeliano do começo do século XX, restrito sobretudo às discussões lógicas e científicas da época, que, em parte, procuravam aproximar Hegel das correntes filosóficas irracionaisistas: “Que eu saiba, a *Teoria do romance* é a primeira obra das ciências do espírito em que os resultados da filosofia hegeliana foram aplicados concretamente a problemas estéticos”.

Esse procedimento interpretativo permaneceria representativo, estético-filosófico, já que as alegorias exprimiriam a relação histórico-natural a ser decifrada.

Adorno empresta de Lukács a imagem do ossuário de interioridades putrefatas, que na filosofia da história do último representa a ideia de segunda natureza.²⁷ Por ser assim caracterizada, não é mais possível falar em libertação ou realização da liberdade, mas apenas de redenção, já que se inscreve uma forte descontinuidade no tempo pós-adâmico.²⁸ Segundo Adorno, “Lukács tem uma representação histórico-filosófica geral de um mundo preenchido e um desprovido de sentido (o mundo imediato e o alienado, das mercadorias) e procura apresentar esse mundo alienado”, que ele denomina de “mundo da convenção” e corresponde à esfera da segunda natureza, “das coisas produzidas pelo ser humano e perdida para ele” (AGS 1, p. 355; PEF, pp. 469-70).²⁹ Para

²⁷ Na *Teoria do romance*, Lukács a introduzia da seguinte maneira: “Essa [segunda] natureza não é muda, manifesta e alheia aos sentidos como a primeira: é um complexo de sentido petrificado que se tornou estranho, já de todo incapaz de despertar a interioridade; é um ossuário [Schädelstätte] de interioridades putrefatas, e por isso só seria reanimada — se tal fosse possível — pelo ato metafísico de uma ressurreição do anímico que ela, em sua existência anterior ou de dever ser, criou ou preservou, mas jamais seria reavivada por uma outra interioridade” (TdR, p. 64, grifo meu).

²⁸ Com isso, algo da confiança de Hegel no *ossuário do espírito absoluto* se perdeu. Convencionalmente se traduz *Schädelstätte*, literalmente “lugar da caveira”, por ossuário ou calvário, preferindo Sérgio Paulo Rouanet a tradução “cidade das caveiras”. Deve-se ter em mente aqui, além de seu registro bíblico no versículo 33 do evangelho 27 segundo Mateus sobre Gólgota (o tal “lugar da caveira”), sobretudo seu emprego filosófico no parágrafo final da *Fenomenologia do espírito* (1807), no qual se destaca o seguinte trecho: “O reino dos espíritos assim formado na existência constitui uma sucessão na qual uma existência substitui a outra, e cada uma assumiu de sua antecessora o reino do mundo. Seu objetivo é a manifestação da profundidade, e esta é o *conceito absoluto*; essa manifestação é, por isso, o suprimir de sua profundidade ou de sua *extensão* [Ausdehnung], a negatividade desse Eu que existe em si [insichseienden], [negatividade] que é sua exteriorização ou substância, — e *seu tempo*, que essa exteriorização exterioriza em si mesma e, desse modo, tanto na sua extensão como na sua profundidade, corresponde ao si mesmo [Selbst]. O objetivo que o saber absoluto ou o espírito que se sabe como espírito tem por seu caminho é a rememoração [Erinnerung] dos espíritos como são neles mesmos e como realizam a organização do seu reino. Sua salvaguarda [Aufbewahrung, conservatio], segundo o lado da sua existência livre, que aparece na forma da contingência, é a história, mas segundo o lado de sua organização conceitual, é a *ciência do saber que aparece*; conjuntamente, [elas são] a história conceituada [ciência histórico-fenomenológica], elas formam a rememoração e o ossuário do espírito absoluto, a efetividade, a verdade e a certeza de seu trono, sem o qual ele seria o solitário sem vida; somente ‘do cálice desse reino dos espíritos / transborda sua infinitude’” (TWA 3, p. 591; FdE, pp. 544-45, trad. modificada). Essas passagens, especialmente os ossuários, conversam entre si. Contrapõe-se a imagem positiva do “ossuário do espírito absoluto” à imagem negativa do “ossuário de interioridades putrefatas”, representativa, para Lukács, da experiência de destruição do sentido do mundo na modernidade, que atinge naquele instante o ponto mais alto de esfacelamento com a Primeira Guerra. Essa mudança é significativa. Por meio da análise da forma do romance, Lukács fornece uma filosofia negativa da história, incompatível com o andar confiante do espírito do mundo. O ossuário não do espírito absoluto, mas de interioridades putrefatas será incorporado por Benjamin e, posteriormente, por Adorno, como estamos vendo.

²⁹ Adorno basicamente conjuga aqui *Teoria do romance* com *História e consciência de classe*, pois na *Teoria do romance*, obra do período pré-marxista de Lukács, ainda não se caracterizava o mundo desprovido de sentido transcendental como aquele mundo reificado das mercadorias com o qual será posteriormente identificado sob nova chave de leitura, numa tentativa de reinterpretação da *forma*. A essa altura, já tendo lido as duas obras, Adorno opera uma identificação entre reificação e segunda natureza no

Lukács, a forma do romance exprime o que ele então denominava desabrigo transcendental, o qual Adorno agora acolhe como cifra a ser interpretada, procurando assim sua redenção: “Visto a partir da filosofia da história, o problema da história natural coloca-se, inicialmente, como a questão de como é possível conhecer e interpretar esse mundo alienado, reificado e morto” (AGS 1, p. 356; PEF, pp. 470-71, trad. modificada). Na visão de Adorno, cabe interpretar esse mundo que saiu dos trilhos, não para lhe dar sentido, pois como vimos interpretação não é doação subjetiva de sentido, mas para construir uma imagem histórica da efetividade que aponte para a necessidade de sua transformação.

Como antecipamos, *Kierkegaard* condensa a apresentação desse programa filosófico. Pode-se dizer que as alegorias de Kierkegaard funcionam como cifras filosóficas que Adorno mobiliza para compor e tocar ao idealismo a sua própria música, explicitando assim o seu conteúdo mítico, que ele então interpreta também como histórico. O idealismo é aqui concebido como “tragédia histórica do pensamento mítico” (AGS 2, 153; K, 236), e o espiritualismo de Kierkegaard, “figura histórica da interioridade sem objeto, há que ser entendido numa lógica imanente a partir da crise do idealismo” (AGS 2, 152; K, 235). Veja-se que o horizonte não se modifica, e Adorno pretende encontrar uma resposta à crise do idealismo por meio do materialismo com imagens.

Para Adorno, afinal, a pretensão de ultrapassar o reino da natureza acaba correndo as intenções emancipatórias do idealismo: os custos da supremacia do espírito frente à natureza são o autossacrifício e a autorrenúncia. Os escritos de Kierkegaard apenas evidenciariam esse estado de coisas correspondente à decadência do espírito. Assim, participaria de sua lógica imanente a interversão da redenção, sua expulsão para a transcendência, porquanto a razão idealista tragicamente recairia no mito ao tentar superá-lo se destacando da natureza. Em vista desse problema, na construção do estético de Adorno são trazidas a primeiro plano, por meio da interpretação filosófica das

sentido de *História e consciência de classe*, apesar de mencionar apenas a *Teoria do romance*. Em *História e consciência de classe*, ao esclarecer a contradição entre subjetividade e objetividade presente nos sistemas filosóficos modernos como uma forma “lógica e metodológica da situação” realmente contraditória “da sociedade moderna”, Lukács argumenta o seguinte: “Pois, de um lado, os homens quebram, dissolvem e abandonam constantemente os elos ‘naturais’, irracionais e ‘efetivos’, mas, por outro e ao mesmo tempo, erguem em torno de si, nessa realidade criada por eles mesmos, ‘produzidas por eles mesmos’, uma espécie de segunda natureza, cujo desdobramento se lhes opõe com a mesma regularidade impiedosa que o faziam outrora os poderes naturais irracionais (mais precisamente: as relações sociais que lhes apareciam sob essa forma). ‘Seu próprio movimento social’, diz Marx, ‘possui para eles a forma de um movimento de coisas que os controla em vez de ser controlado por eles’” (HCC, pp. 271-72).

alegorias, as relações entre a obra de Kierkegaard e a realidade social. A alegoria, em sentido benjaminiano emprestado por Adorno, faz as vezes do modo de exposição do pensamento estético:

A dialética se detém na imagem e cita no historicamente mais recente o mito como o mais distante no passado: a natureza como pré-história. Por isso são as imagens que, como a do *intérieur*, levam à indiferença a dialética e o mito, verdadeiramente “fósseis antediluvianos”. Podem ser chamadas imagens dialéticas, para empregar uma expressão de Benjamin, cuja convincente definição da alegoria vale também para a intenção alegórica de Kierkegaard como figura duma dialética histórica e uma natureza mítica. (AGS 2, p. 80; K, pp. 128-29)

As imagens de Kierkegaard, suas alegorias e parábolas, são então decifradas por Adorno como subprodutos do confinamento da subjetividade burguesa, cuja origem remete à fuga da reificação crescente. Suas “figuras estéticas”, diz Adorno, “são apenas ilustrações de suas categorias filosóficas que aquelas esclarecem à maneira de um abecedário, antes de serem articuladas suficientemente de modo conceitual” (AGS 2, pp. 14-15; K, p. 30). Elas assumem o “formato de miniatura burguesa”, em que se encontram reduzidos os traços substancialmente idealistas da filosofia kierkegaardiana, cifrados sob o primado da existência. Adorno pretende expor esse primado oculto: “A filosofia da existência desenvolvida por Kierkegaard nada mais é do que a tentativa de justificar a antinomia da existência no pensamento, seja dominando-a ou como teor de verdade” (AGS 2, p. 124; K, p. 193, trad. modificada).

A imagem objetiva que se destaca na interpretação de Adorno, figurando como aquela que interliga todas as demais alegorias, é a da interioridade burguesa, em reinterpretação da interioridade putrefata lukácsiana. “A imagem do *intérieur* concentra”, diz Adorno, “toda a filosofia de Kierkegaard em sua perspectiva, porque nessa imagem se apresentam sem mediações, a partir de sua doutrina, os momentos da natureza primitiva e persistente como momentos da constelação histórica que domina sobre essa imagem” (AGS 2, p. 63; K, p. 104). O *intérieur* como modelo estético-filosófico é ele mesmo uma constelação objetiva que apresenta a verdade sobre a sociedade burguesa. O estético é assim construído por meio de constelações mais abrangentes de diversas imagens históricas de espaços interiores — elas orbitam aquela imagem do *intérieur* que as ilumina

como nenhuma outra.³⁰ Nesses termos, o *intérieur* se destaca como a imagem representativa da forma social moderna.

Considerando as três dimensões inter-relacionadas do primeiro programa filosófico de Adorno — interpretação dialética, história natural como ponto de dissolução do arcaico no histórico e o histórico no arcaico, linguagem configurativa —, pode-se compreender por que na figura da interioridade “a dialética histórica e a potência eterna da natureza propõem em Kierkegaard sua estranha imagem enigmática” a ser decifrada (AGS 2, p. 69; K, p. 112): “Esse enigma tem de ser resolvido pela crítica filosófica, que procura atingir o fundamento real de sua interioridade idealista tanto no histórico como no arcaico” (AGS 2, p. 69; K, p. 112). Em *Kierkegaard*, portanto, é possível observar a sintetização de um programa filosófico comprometido com a construção de imagens que se tornam meios de conhecimento de uma determinada configuração histórica, especificamente a burguesa.

Ainda que seja possível expandir e aprofundar muitas questões no interior de uma *sociologia da interioridade*, como Adorno propunha naquela ocasião, destaco aqui unicamente o fio vermelho que atravessa o estudo sobre Kierkegaard: a possibilidade de reconciliação na esfera do estético, justamente aquela que Kierkegaard, aprisionado em seu reino religioso individual, só pôde reconhecer de forma paradoxal e hierárquica como uma pequena brecha de luz que invade um quarto escuro. Isso também quer dizer que no estético está dada a possibilidade de redenção tão ansiada pela interioridade putrefata. “Lá onde Kierkegaard não supõe outra coisa senão a descontinuidade e a contingência da completa melancolia”, diz Adorno, “o impulso natural se agarra, quando se lhe nega a satisfação, aos nomes de seus objetos, e em nenhuma parte de sua filosofia insiste mais obstinadamente a esperança que nos *Diapsalmata* estéticos [...]” (AGS 2, p. 176; K, p. 271).

³⁰ Isso pode ser visto, por exemplo, a partir da imagem do espelho refletor de Kierkegaard: “Pode ser que o ‘espelho refletor’ tenha sido introduzido por um acaso intencional como ‘símbolo’ do sedutor reflexivo de Kierkegaard. *Mas com isso está colocada uma imagem na qual, contra a vontade de Kierkegaard, se depositam aspectos sociais e históricos.* O espelho refletor é um arranjo instalado de modo característico nas espaçosas habitações de aluguel do século XIX; que se trata de um deles, segue da menção ao ‘cordão da sineta do terceiro andar’, o qual deve ser habitado por algum inquilino, já que chega até o cordão de uma sineta própria. *A função do espelho refletor consiste em projetar para dentro do espaço da moradia burguesa, recolhida sobre si, a linha infinita da rua das casas de aluguel; simultaneamente submetendo-a à habitação e delimitando a habitação com ela — tal como na filosofia de Kierkegaard, a ‘situação’ está subordinada à interioridade e, contudo, a delimita*” (AGS 2, pp. 62-63; K, pp. 102-103, grifos meus).

Pode-se então perceber que no estético, nas imagens objetivas do desejo, nesse reino de imagens concretas, e não de imagens platônicas ou mesmo de figuras hegelianas da consciência, salvam-se a esperança e a reconciliação no pensamento de Kierkegaard.³¹ O que este gostaria de alcançar no âmbito teológico poderia ser concretizado, segundo Adorno, apenas no plano estético e na transitoriedade das imagens: “Toda figura estética está a caminho da verdade e desaparece no horizonte dessa” (AGS 2, p. 199; K, p. 304). Quer dizer, é preciso perceber que o estético fornece uma imagem precisa da realidade a ser transformada. O que o primeiro programa filosófico de Adorno apresenta, combinando Lukács e Benjamin, é, portanto, uma teoria estética do conhecimento da realidade burguesa, calcada na construção e interpretação de imagens históricas. No caso da filosofia de Kierkegaard, o estético permite então *decifrar e conhecer* o mundo da subjetividade reificada ao trazer à tona, por meio da leitura dessas figuras concretas, o seu fundamento real, histórico e ao mesmo tempo mítico. Estamos, nesse momento, diante de um procedimento imagético de “crítica da vida reificada”, como comenta Gatti (2009, p. 200).

Surgimento da ideia de uma lógica dialética

Na famosa carta de 2-4 de agosto de 1935 a Benjamin, valendo-se do *exposé Paris, capital do século XIX*, de 1935, Adorno elabora uma autocrítica de certas formulações que fizera em *Kierkegaard* e que se aproximam, segundo sua visão, dos desenvolvimentos conceituais insuficientes de Benjamin apresentados naquele *exposé*. Em vista disso, importa notar que as objeções dirigidas a Benjamin também correspondem a um momento importante na trajetória intelectual de Adorno, na medida em que este revê suas próprias posições teóricas alinhadas ao programa comum, sintetizado em consonância com as teses epistemológicas sobre a função da imagem e do estético para o conhecimento da sociedade. Assim, por meio da crítica a Benjamin,

³¹ Na condição de um dos avaliadores de *A construção do estético em Kierkegaard*, Horkheimer disse o seguinte em seu parecer desta tese de habilitação de Adorno: “[...] [T]anto a direção dos interesses filosóficos como os métodos de pensamento e a formulação linguística da tese de habilitação submetida não se relacionam com as minhas próprias aspirações filosóficas. Se W. [Adorno] acredita ter salvo a esperança e a reconciliação no pensamento de K. [Kierkegaard], ele então exprimiu uma convicção teológica fundamental que aponta para uma intenção filosófica radicalmente diferente da minha, e isto é perceptível em cada sentença. Sei, porém, que por trás deste trabalho existe não apenas uma vigorosa vontade filosófica pela verdade, mas também a força de desenvolver a filosofia em lugares importantes” (Th. W. Adorno Archiv, 2003, p. 112, grifo meu). Horkheimer também julgava que o conteúdo filosófico entregue em “A atualidade da filosofia” não era suficientemente marxista (Braunstein, 2015, p. 57).

Adorno critica antes de tudo a si mesmo e à sua autocompreensão daquele programa condensado em *Kierkegaard* e em suas conferências e textos do período. Presente em cartas anteriores e posteriores, o cerne da crítica gira em torno da compreensão do significado de imagem, sua relação com a forma mercadoria, o papel da teoria e o lugar da mediação conceitual. Arma-se, dessa maneira, um distanciamento não apenas em relação a Benjamin, mas também à proposta inicial de interpretação filosófica das imagens. Um primeiro indício desse movimento de revisão crítica pode ser encontrado no seguinte comentário de Adorno:

[...] as imagens dialéticas são geradas pelo caráter-mercadoria, não em algum ego coletivo arcaico, mas em meio a indivíduos burgueses alienados; [...] como diz Horkheimer, um ego de massas só existe propriamente em terremotos e grandes catástrofes, ao passo que o mais-valor objetivo prevalece nos indivíduos e contra os indivíduos. *A consciência coletiva só foi inventada para desviar a atenção da verdadeira objetividade e seu correlato, a subjetividade alienada. Cabe-nos polarizar e dissolver dialeticamente essa “consciência” em termos de sociedade e indivíduo, e não galvanizá-la como correlato imagético do caráter-mercadoria.* (CAB, pp. 179-80, grifo meu)

Na interpretação de John Abromeit, essas autocríticas, centradas sobretudo em *Kierkegaard*, captam o abandono dos pressupostos teológicos e estéticos do primeiro materialismo de Adorno. Sua leitura nos permite precisar o ponto de inflexão do imagético para o lógico na trajetória de Adorno. Em certo sentido, essa mudança de direção se inicia durante o exílio de Adorno em Oxford (1934-1937), período em que seus interesses teóricos começam a se aproximar aos de Horkheimer, que naquela época já investigava a mediação entre idealismo e materialismo e se dedicava a traçar as transformações do pensamento burguês e da estrutura psíquica do ser humano à luz da passagem do capitalismo liberal ao monopolista, interesses que o conduziram à tentativa de formular uma lógica dialética materialista ao longo dos anos 1930. Abromeit então comenta que, durante o período em Oxford,

Adorno mantinha uma correspondência ativa com Benjamin e Horkheimer. Ao seguir essas duas correspondências durante esse período fica claro como Adorno se afastou gradualmente de Benjamin em direção a Horkheimer, sem, contudo, abandonar muitos dos pressupostos “benjaminianos” que orientaram o seu pensamento, ou sem nunca aceitar plenamente muito dos pressupostos básicos do modelo de Teoria Crítica de Horkheimer. (Abromeit, 2011, p. 366)

Antes de considerarmos mais de perto esse movimento, interessa caracterizar rapidamente esses pressupostos teóricos de Horkheimer no período. No início de 1931, Horkheimer assumira a direção do Instituto de Pesquisa Social, presidindo-o até 1958, ano em que passa o bastão para Adorno. Em seu discurso de posse, “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais”, proferido em 25 de janeiro de 1931 na Universidade de Frankfurt, ele estabelece uma relação entre filosofia e ciências particulares distinta da posição mais estética e teológica do primeiro programa filosófico de Adorno, que, cabe lembrar, também indicava noutros termos a maneira pela qual haveria de ser concebida aquela relação³².

Para Horkheimer, as imagens não desempenhariam um papel determinante na compreensão da realidade social. Aposta-se antes na “contínua interpenetração e desenvolvimento dialéticos entre a teoria filosófica e a prática da ciência particular” (HGS 3, p. 29; PSFS, p. 128). Nesse sentido, a filosofia não corresponderia a uma hermenêutica estético-pragmática das ciências particulares, como poderia ser caracterizada a posição de Adorno no período. Horkheimer entende que o objetivo da filosofia social que nasce na modernidade com Kant, Fichte e Hegel “seria a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são meros indivíduos, mas membros de uma comunidade”, razão pela qual ela “deve ocupar-se sobretudo daqueles fenômenos que somente podem ser entendidos em conexão com a vida social dos homens: no Estado, no Direito, na Economia, na Religião, ou seja, em toda a cultura material e espiritual da humanidade em geral” (HGS 3, p. 20; PSFS, p. 121). A filosofia de Hegel representaria a condensação dos objetivos filosóficos-sociais, tornando a apreensão do todo, da comunidade, “uma tarefa filosófica decisiva”:

Para Hegel, a estrutura do espírito objetivo, que realiza na história os conteúdos culturais do espírito absoluto, ou seja, a arte, a religião e a filosofia, não emerge mais da análise crítica da personalidade, mas da lógica dialética universal; seu curso e suas obras não são frutos de decisões livres do sujeito, mas do próprio espírito dos povos dominantes que se sucedem através das lutas da história. A determinação (*Bestimmung*) do particular cumpre-se no destino do universal; a essência, o teor substancial do indivíduo não se manifesta nas suas ações individuais, mas na vida do todo ao qual pertence. Com Hegel, o idealismo transformou-se, assim, nas suas partes essenciais, numa filosofia social: a compreensão filosófica do todo coletivo no qual vivemos, e que constitui o terreno para as criações da cultura absoluta, se identifica agora com o conhecimento do sentido do nosso próprio ser

³² A esse respeito, ver também Abromeit (2011, p. 352ss).

em seu verdadeiro valor e teor. (HGS 3, pp. 21-22; PSFS, p. 121, trad. modificada)³³

Horkheimer quer atualizar, via materialismo histórico, a filosofia social hegeliana, despedindo-se da filosofia da história que ela traz consigo, de modo que sua proposta não pode se basear “nem na profissão de fé numa interpretação mais ou menos construtiva da vida cultural, nem no estabelecimento de um novo sentido de sociedade, do Estado, do direito etc.” (HGS 3, p. 29; PSFS, p. 128).³⁴ Como “intenção teórica dirigida ao universal, ao ‘essencial’”, a filosofia “deve estar em condições de solicitar e animar as pesquisas particulares e, ao mesmo tempo, ser suficientemente aberta para se deixar por sua vez influenciar e transformar pelo progresso dos estudos concretos” (idem, *ibidem*). Sob essa perspectiva, caberia à filosofia “o papel de integrar as pesquisas especializadas entre si, superando seu caráter unilateral, uma vez que o falso na teoria científica tradicional se concentra antes de tudo na organização metodológica que divide a totalidade da práxis social” (Repa, 2017, p. 94). Assim, Horkheimer privilegiaria um acesso ao universal por meio da organização do material científico, o que posteriormente seria reconhecido na literatura como um programa materialista interdisciplinar.

Diferentemente de Adorno, para quem se parte dos resultados parciais das ciências particulares em direção à dissolução de questões práticas e filosóficas por meio de imagens históricas, Horkheimer sustenta que “os problemas filosóficos são inseridos dialeticamente no processo empírico-científico, ou seja, a resposta passa a estar ligada ao progresso do conhecimento objetivo que, assim, não deixa de influir sobre sua própria forma” (HGS 3, p. 30; PSFS, p. 128). O que significa: a filosofia não mantém um papel fixo em relação às ciências, mas é igualmente transformada por elas, em sintonia com o

³³ Curioso notar que Horkheimer, ainda em 1939, irá defender a tese especulativa da verdade do todo, o que parece estar por trás de sua formulação acerca do “todo coletivo” descoberto por Hegel como espírito. Nos protocolos de discussão sobre positivismo e dialética materialista, ele defende esta ideia contra Adorno, que a contesta de saída pelo seu teor idealista e portanto tendencialmente afirmativo acerca da totalidade, ao passo que Horkheimer sustenta que “[o] todo é o nosso edifício teórico inteiro”, com a seguinte justificativa: “A verdade é o todo, ou seja, é a expressão que resume o saber teórico de que dispomos, e cada pensamento singular abstrato e isolado tem sempre o todo como pano de fundo. Neste todo, a denegação [*Verneinung*], a negação positiva, desempenha um grande papel, ou seja, ela é a supressão [*Aufhebung*] de toda verdade parcial. O que quero dizer com ‘dialética inacabada’ é que a verdade não é de modo algum pronta e assegurada, não é a verdade última, mas está pelo contrário sempre em questão, como diria Paulus [Paul Tillich]. Diríamos que se deve lutar por ela” (HGS 12, p. 490). Veremos adiante que Adorno rejeita nessa discussão a ideia de uma “dialética inacabada” [*unabgeschlossene Dialektik*] e, posteriormente, sem citar Horkheimer e o pano de fundo que aqui reconstruímos, responde a ela em suas preleções de 1965/66 sobre a *Dialética negativa*.

³⁴ A respeito da recepção de Marx por Horkheimer e suas relações com o materialismo histórico que marcam fortemente seus trabalhos iniciais, ver Blank (2005).

que ele acreditava ser o método da crítica da economia política de Marx, que teria abordado especialmente a diferença entre modo de investigação e modo de apresentação das categorias daquela ciência.

Em suma, enquanto Horkheimer (HGS 3, p. 35; PSFS, p. 132) sustenta, não sem reconhecer a dificuldade que cabe à tarefa, uma inter-relação entre “universal e particular, projeto teórico e experiência individual”, combinação que a filosofia social interessada e um Instituto de Pesquisa Social procuram afirmar como programa teórico, em Adorno há uma certa assimetria entre filosofia e ciências particulares.³⁵ Em “A atualidade da filosofia”, pode-se observar essa desproporção na seguinte diferenciação de Adorno, que inclusive problematiza a assunção de que a filosofia seria primordialmente caracterizada pela sua posição universal ou essencial, como Horkheimer sustentava:

A filosofia não se distingue da ciência, como a opinião vulgar ainda hoje supõe, por um grau maior de universalidade; tampouco pelo caráter abstrato de suas categorias, nem pela constituição de seu material. Na verdade, a diferença reside centralmente no fato de que cada ciência toma seus resultados, pelo menos os últimos e mais avançados, como sendo inabaláveis e autossustentados, enquanto a filosofia já concebe o primeiro resultado que encontra como signo do que lhe cabe decifrar. Em suma: a ideia da ciência é pesquisa, a da filosofia, interpretação. (AGS 1, p. 334; PEF, p. 442)

Nesse esquema, Adorno atribui à filosofia um papel interpretativo na construção do conhecimento. Por consequência, apenas ela pode decifrar aquilo que a ciência encontra no processo de pesquisa.³⁶ Horkheimer, por sua vez, ressalta em seu primeiro texto programático que a tarefa do Instituto é precisamente “colocar um grande aparato de pesquisa empírica a serviço dos problemas filosóficos” universais, numa estreita ligação entre a teoria filosófica com intenção universalista e prática científica determinada (HGS 3, p. 30; PSFS, p. 129).

³⁵ Para outras considerações sobre as diferenças teóricas entre Adorno e Horkheimer nesse período, ver Abromeit (2011, p. 349ss) e Breuer (1985).

³⁶ Abromeit (2011, p. 389) tem a seguinte hipótese de leitura sobre essa inserção das ciências particulares no primeiro programa filosófico de Adorno: “O fato de Adorno não utilizar absolutamente materiais científicos no seu trabalho subsequente nos anos 1930 faz pensar se aqui o gesto de Adorno para com as ciências não se destinava a simplesmente agradar a Horkheimer, que lhes tinha atribuído tamanha importância no seu discurso inaugural como diretor do Instituto alguns meses antes”. Embora a sugestão seja interessante e consequente, também é possível inferir que Adorno estivesse, na verdade, querendo especificar o papel que a filosofia deveria ter em um tal programa ajustado com as ciências, marcando assim uma diferença em relação à posição de Horkheimer que simultaneamente sinaliza um esforço comum (ver também Breuer, 1985, p. 365ss).

É, contudo, apenas em 1937, com a publicação de “Teoria tradicional e teoria crítica”, que o programa teórico ganha corpo. Trata-se aqui da defesa de um “comportamento crítico”, em que se emprega o termo “crítico” “no sentido da crítica dialética da economia política”, e “não tanto no sentido da crítica idealista da razão pura” de Kant (HGS 4, p. 180, nota 14; TTTC, p. 138, nota 26).³⁷

De acordo com Kornelia Hafner (2005, p. 138), Horkheimer teria cunhado o conceito “teoria crítica” como um conceito guarda-chuva [*Deckbegriff*]. Por trás desse conceito estaria “a dimensão do desenvolvimento do pensamento crítico de Kant a Marx passando por Hegel” (idem, ibidem). Ao afirmar que, para a teoria crítica, “as categorias econômicas como trabalho, valor e produtividade valem [...] exatamente como valem nesta ordem [social], e qualquer outra interpretação não passa de mau idealismo” (HGS 4, p. 182; TTTC, p. 138, trad. modificada), Horkheimer reconhece que as categorias da economia política dominam a vida social, e esse domínio, em vez de ser suprimido pelo conceito, deve ser criticamente acolhido em sua formação, mas com sinal trocado, em sentido dialético especificamente marxiano. Segundo ele, a simples aceitação da validade dessas categorias “aparece como inverdade torpe”, de maneira que se impõe o “reconhecimento crítico” dessas “categorias dominantes da vida social”, reconhecimento, por sua vez, que “contém simultaneamente a sua condenação” (HGS 4, p. 182; TTTC, pp. 138-39). Essa intenção teórica se mostra, dessa maneira, prática, comprometendo-se de saída com a possibilidade da emancipação, já que se coloca em questão justamente as categorias que constituem a vida espiritual e material dos indivíduos e da sociedade moderna. “Teoria tradicional e teoria crítica” apresentaria, portanto, a mediação entre crítica da sociedade e crítica do conhecimento como programa teórico a ser perseguido (Hafner, 2005, p. 138).

Em vista disso, podemos agora precisar aquele movimento de aproximação de Adorno a Horkheimer. Abromeit (2011, p. 366) observa que Adorno, em carta a Horkheimer de 25 de fevereiro de 1935, fala “abertamente das suas próprias ‘intenções teológicas’” e tenta “convencer Horkheimer de que essas intenções, ‘por mais

³⁷ Blank (2005, p. 97ss) procura mostrar, contudo, que o universo teórico do materialismo histórico da “Ideologia alemã” continuaria predominante em “Teoria tradicional e teoria crítica”, embora Horkheimer esteja, segundo seu valor de face, conectando a ideia de crítica teórica à crítica marxiana das categorias econômicas. Na minúcia, portanto, é possível observar uma combinação de elementos oriundos de diferentes momentos do *corpus* marxiano que resulta numa formulação específica que caracteriza aquilo que Horkheimer entende como o procedimento da teoria crítica.

desconfortáveis que sejam para você’, convergiam plenamente com as suas próprias intenções teóricas, ao menos em termos de suas consequências”. Contudo, “apenas alguns meses mais tarde, [...] Adorno parecia ter alterado ligeiramente a sua posição sobre a questão da metafísica, ligada muito de perto à questão da teologia” (idem, *ibidem*). Essa inflexão é reconstituída por Abromeit da seguinte maneira:

Em carta a Horkheimer de 8 de junho de 1935, na qual discutia o “*Exposé das Passagens*” de Benjamin, Adorno explicou a Horkheimer o seu grande apreço pelo projeto de Benjamin mas também o seu receio de que o projeto não seria aceitável para o Instituto, porque, “na minha sincera opinião, esse livro era, assim como o meu próprio livro sobre Kierkegaard, demasiado carregado de metafísica para se enquadrar no programa do Instituto”. Ele prosseguiu explicando que, depois de examinar o recente *exposé* de Benjamin, tinha mudado de ideia e agora acreditava que o projeto de Benjamin tinha “perdido completamente o caráter de improvisação metafísica que um dia teve”. Ele continuou: “Eu não quero sequer afirmar que esse é, afinal, um desenvolvimento positivo (esta é uma questão que nós ainda precisamos discutir); em todo caso, é positivo em termos da sua utilização no âmbito do programa do Instituto, ao qual agora ele se *conforma*”. (Abromeit, 2011, p. 366)

Na interpretação de Abromeit, a “hesitação de Adorno em endossar completamente a mudança histórico-sociológica no trabalho de Benjamin e a sua insistência de que ele e Horkheimer ainda precisavam discutir essa questão demonstra que ele não tinha simplesmente abandonado as suas próprias premissas teológicas” (idem, *ibidem*). Em certo sentido, Adorno apenas indicava que, subtraído o tom metafísico, o trabalho se adequava àquilo que o Instituto exigia. Por outro lado, conforme temos assinalado, “a sua vontade de criticar o seu próprio livro sobre Kierkegaard — de um jeito que antecipou as supramencionadas críticas que ele faria ao livro mais tarde — indicam o início de uma mudança no seu pensamento” (Abromeit, 2011, p. 366).³⁸

É a essa mudança que nos dedicaremos agora, cuja via de acesso Adorno disponibiliza com sua autocompreensão crítica de *Kierkegaard*. Em posse da caracterização do seu primeiro programa filosófico, comprometido com um materialismo imagético, procuremos agora avançar para um momento do percurso intelectual de Adorno que desemboca, finalmente, na aproximação à tarefa teórica de apresentação de um novo conceito de dialética.

³⁸ Sobre a direção contrária, a influência de Adorno sobre Horkheimer, ver Abromeit (2011, pp. 390-93).

Vimos que Gatti (2009, p. 206) já havia atentado, no contexto das discussões epistolares entre Adorno e Benjamin de 1935, para o momento em que Adorno passa a exigir de Benjamin uma elaboração mais precisa da apresentação conceitual do material analisado.³⁹ Estamos aqui caminhando sobre aquela ponte entre os dois tempos teóricos de Adorno, deixando para trás o seu materialismo imagético e teologicamente orientado.

As discussões com Benjamin representam o começo do fim dessa abordagem metodológica, mas também é verdade que alguns de seus resquícios ainda continuaram presentes na *Dialética do esclarecimento*. Em todo caso, segundo Abromeit (2011, p. 364), durante esse período, “as dimensões utópicas do pensamento de Adorno ainda eram firmemente baseadas num conceito de teologia negativa e ainda não haviam sido transferidas para uma noção mais secular de metafísica”.⁴⁰ Contudo, entre 1934 e 1944, presenciamos transformações significativas em seu pensamento. Não se trata aqui de analisar exaustivamente essas mudanças, mas apenas apontar os momentos em que Adorno manifesta seu interesse em perseguir um novo conceito de dialética.

Os comentários de Adorno acerca do seu trabalho sobre Husserl do período de Oxford (1934-1937), bem como o projeto de elaborar, com Horkheimer, um trabalho sobre a nova configuração materialista da dialética, permitem capturar essa transição do imagético para o lógico. A ideia aqui é precisar esse momento de mudança metodológica, em que Adorno, como nota Abromeit (2011, p. 362), passa do enfoque em “metáforas, imagens e nomes como cifras da redenção, que ele se apropriara dos primeiros escritos de Benjamin [...], para uma abordagem mais puramente filosófica: o que Adorno chamou de ‘crítica imanente’”.

Em um curto espaço de tempo, Adorno passa da “nossa predestinada contribuição à *prima philosophia*” (carta a Benjamin de 6 de novembro de 1934) à necessidade de pôr em seu lugar uma *ultima philosophia*, conforme ele expressa pela primeira vez em uma carta a Sohn-Rethel de 1936.⁴¹ Examinemos isso mais de perto.

³⁹ Em carta de 18 de março de 1936, Adorno (CAB, p. 212) diz que “postularia [...] *mais* dialética” a Benjamin. Além disso, entende que as “intenções originais” de Benjamin “no domínio da dialética materialista” com a “construção dialética da relação entre mito e história” visaria ao “desencantamento da arte”, a “dissolução dialética do mito” (CAB, p. 206).

⁴⁰ Tal noção será desenvolvida no terceiro e último modelo da *Dialética negativa*, intitulado “Meditações sobre a metafísica”.

⁴¹ O interessante e produtivo diálogo entre as duas cartas é uma indicação de Abromeit (2011, pp. 365-66, nota 66). Complementa-se que Adorno (CAB, p. 232) já havia enviado uma carta a Benjamin, em 6 de setembro de 1936, requalificando o projeto das *Passagens* como uma obra de “*ultima philosophia*”, não mais uma contribuição à *prima philosophia*. A carta de 3 de novembro de 1936 a Sohn-Rethel é

Conforme vimos anteriormente, em função da *Gleichshaltung*, Adorno perde sua permissão para lecionar nas universidades alemãs no começo de 1933. Aproveitando-se de uma “oportunidade universitária”, ele emigra para a Inglaterra na primavera de 1934. Sua intenção inicial, no entanto, era retornar a Áustria, onde ele estudara música entre 1925 e 1928 com Alban Berg. Mas sua candidatura para dar continuidade aos estudos na Universidade de Viena não foi aceita. Assim, em outubro de 1934, ele se muda para Oxford e assume a posição de *advanced student*, conquistada com a ajuda do *Academic Assistance Council*, uma organização privada que auxiliava intelectuais exilados. Novamente na posição de pós-graduando, Adorno perseguiria ali um novo doutorado no Merton College de Oxford, sob a supervisão de Gilbert Ryle, com a intenção de pleitear futuramente uma vaga de docente naquela universidade ou em Londres (CAB, p. 82, nota 95). Sua intenção, portanto, era permanecer na Europa.

É nesse contexto que ele retoma seus estudos sobre Husserl. O projeto, que resultará na publicação de *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas* em 1956, passa por duas modificações substanciais que permitem acompanhar o desenvolvimento do seu pensamento até chegar à sua forma final, que corresponde ao terceiro momento deste percurso. Num primeiro

particularmente importante no contexto das discussões a seguir, pois envolve tanto o trabalho sobre Husserl como o projeto comum de escrever com Horkheimer uma lógica dialética, reunindo assim os dois aspectos que permitem determinar a transição aqui perseguida. Ela também é de capital importância para mostrar como Adorno responde positivamente, embora com restrições, ao trabalho de Sohn-Rethel e partilha de suas preocupações teóricas, mais ligadas à teoria materialista do conhecimento. O projeto de Sohn-Rethel visa agregar à crítica das categorias da economia política de Marx uma crítica das categorias idealistas do conhecimento. Central aqui é a constituição da subjetividade transcendental. O projeto consiste em mostrar que a gênese histórica das categorias idealistas remete à divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual, ela mesma um resultado da organização social fundada na forma-valor (que já existia, para Sohn-Rethel, na antiguidade), donde retiram, portanto, sua validade. Vejamos a carta de Adorno: “Eu também gostaria de admitir que a sua ênfase no conceito de função está muito de acordo com a minha; você também encontrará alguma coisa sobre isso no Husserl, e não é uma preocupação desprezível de uma lógica dialética arrancar o conceito de função do idealismo, que, por enquanto, o bloqueia completamente. Veja deste mínimo que temos uma longa jornada em comum, e se algo quase me aflige, é o receio de que o seu manuscrito [o famoso “*exposé* de Lucerna”, intitulado “Teoria sociológica do conhecimento”] concerne diretamente os objetos da lógica dialética que Horkheimer e eu planejamos juntos, de modo que ele será entendido, nesse ponto decisivo dos nossos interesses, por causa do Instituto, como começando algo que ele [Horkheimer] não ‘*endossou*’ [*endorsed*, original em inglês] totalmente. Mas posso lhe dizer que, quanto a mim, essa questão não desempenhará qualquer papel. Uma ponderação que surge da sua carta a Horkheimer e da minha primeira impressão, por outro lado, é se você não está, grosseiramente falando, transformando a dialética materialista numa *prima philosophia* (para não dizer numa ontologia), ao passo que parece a Horkheimer, e certamente me parece, que um dos objetivos mais importantes da dialética materialista é liquidar a ideia de *prima philosophia* e, como eu formulei recentemente, pôr em seu lugar uma *ultima philosophia*” (AS-RB, pp. 10-11). Sobre a relação entre o pensamento de Sohn-Rethel e o de Adorno, ver Caux (2021b).

momento, Adorno relata a Benjamin, em carta de 6 de novembro de 1934, o seguinte sobre o objetivo do seu novo trabalho e seu contexto de inserção em Oxford:

Quanto ao meu trabalho sobre Husserl, marchei de olhos vendados como se para o local de execução, o que talvez não seja de todo mau para uma obra lógica desse tipo. *Minha ideia original era tentar uma espécie de retradução de uma linguagem eminentemente “filosófica” para uma linguagem de imagens; se terei êxito nisso, infelizmente não depende mais só de mim; mas não deixarei de apontar as contradições imanentes de tal ontologia formal e seu fundamento — uma ontologia arquitetada a partir da posição mais avançada de sua classe, algo sem dúvida que só se evidencia aqui, de forma imediata, onde a “filosofia” é o objeto.* Mas estou ainda muito no começo para poder dizer algo a respeito sem falar besteira, e lhe pediria que tivesse paciência por mais uns três meses, quando verei as coisas mais claras. As perspectivas externas de que meus trabalhos me habilitem a alcançar o raro e difícil Ph.D. Oxford não parecem tão ruins; as relações pessoais envolvidas são extremamente agradáveis; não posso dizer o mesmo da vida de um estudante medieval em *Cap and Gown* que me vejo forçado a levar. (CAB, pp. 114-15, grifo meu)

Algum tempo depois, contudo, o trabalho sobre Husserl se transformaria num “livro sobre lógica” e, mais especificamente, em “prolegômenos à lógica dialética”. Este o segundo momento. Pode ser que Adorno tenha se dado conta de que a consideração das contradições imanentes e do fundamento da fenomenologia implicaria uma análise da estrutura lógica que a sustenta, de modo que o propósito original de traduzir o conceitual no imagético é abandonado. Sua intenção era extrair desse novo livro um capítulo que servisse para a tese de doutorado em inglês, que seria intitulada “O princípio de intencionalidade e a intuição categorial — A fenomenologia de Husserl” [*The Principle of Intentionality and Categorical Intuition — Husserl’s Phenomenology*] (CAB, p. 82, nota 95; p. 270, nota 523). Como Adorno relata a Kracauer em carta de 5 de julho de 1935, ele está, nessa fase intermediária, “escrevendo um livro de fundo epistemológico bastante vultoso, no sentido externo e talvez também interno, o qual por enquanto traz o título ‘As antinomias fenomenológicas’ e o subtítulo ‘Prolegômenos à lógica dialética’. Espero poder utilizar uma das partes, a análise da intuição categorial, como dissertação em inglês” (CAB, p. 82, nota 95; ver também Wiggershaus, p. 187). Mais especificamente, parece que Adorno estava começando a perceber, com este trabalho sobre Husserl, que a “autocrítica da lógica tem por consequência a dialética” (AGS 5, p. 81; MTC, p. 137, grifo meu) e, por essa razão, uma crítica às antinomias fenomenológicas conduziria à lógica dialética, de acordo com sua proposição tardia da questão, que apenas tomaria a

forma que conhecemos a partir de uma revisão de 1955 (Neves Silva, 2015, p. 24). Em carta a Benjamin de 28 de maio de 1936, Adorno descreve então o estado e o escopo do trabalho em andamento:

Apesar disso tudo minha principal obra [o livro sobre Husserl] não sofreu nenhum revés. Faz já um mês que ela não me sai das mãos: as análises estão prontas. O material foi organizado e esquematizado em traços toscos. Passo a compor a seguir uma grande e pormenorizada versão intermediária entre o esquema prévio e o texto definitivo. Mas espero haver concluído tudo isso ainda no verão. Com certeza não custará pouco esforço, fazer de notas desmesuradamente tumefactas um livro razoável. *Presidem o todo a ideia da interpretação da lógica como expressão social e, em contraponto a isso, a da formulação precisa de uma lógica dialética a partir da crítica de uma lógica burguesa avançada.* Há também muito sobre *art nouveau*, ficção, neorromantismo filosófico — e também sobre filosofia da linguagem e a liquidação do idealismo que ela implica. No centro está a análise da intuição categorial como uma aporia hipostasiada do idealismo. (CAB, p. 217, trad. modificada, grifo meu)⁴²

Como se vê, essa passagem registra uma mixórdia de problemas, típica de um período de transição. O que importa ressaltar é a nova ideia de Adorno: a “formulação precisa de uma lógica dialética”, o que só viria a se concretizar de fato na *Dialética negativa*, adquirindo assim contornos específicos. Em contraste com o momento anterior, sobressai agora o desvio para o lógico e o abandono do projeto de tradução da linguagem filosófica para a linguagem imagética. A respeito desse segundo momento do estudo sobre Husserl, Benjamin comenta que a “crítica social da lógica é uma empresa totalmente nova e fascinante”, mas não surpreende que Adorno não leve a obra a termo como o esperado, em função da sua profusão temática (CAB, p. 223). Pode-se verificar, portanto, que os seus três anos de doutoramento em Oxford são decisivos para o remanejamento de certos elementos teóricos.⁴³

⁴² A carta tem uma continuação que nos interessa, já que Adorno não segue com o plano proposto: “Fiquei bem feliz de encontrar na introdução do livro sobre o drama barroco algumas frases contra a intuição categorial, com as quais concordo plenamente. No curso do meu argumento poderei também incluir a doutrina da verdade e intenção que ali você desenvolveu, em especial no contexto de uma crítica da concepção husserliana da linguagem como intenção” (CAB, p. 217).

⁴³ As principais obras de Husserl consideradas por Adorno durante o seu período em Oxford eram *Investigações lógicas* (1900/1901), *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), *Lógica formal e lógica transcendental* (1929) e *Meditações cartesianas* (1931), ver a esse respeito Pettazzi (1977b, p. 22) e Neves Silva (2015). Segundo Neves Silva (2015, p. 24), “no que diz respeito às anotações marginais nas obras de Husserl [...], não há nenhum outro livro na biblioteca de Adorno [...] que tenha tantas anotações, marcas de leitura e comentários”.

Desses estudos oxfordianos, o primeiro ensaio a ficar pronto foi intitulado “Sobre a filosofia de Husserl” [*Zur Philosophie Husserls*]⁴⁴. Aqui Adorno realiza uma crítica dialética das categorias fenomenológicas. Seu ponto principal é a explicitação das contradições que envolvem a lógica da filosofia husserliana. Vale mencionar que, nesse contexto, Adorno também se beneficiou de estudos sobre Hegel e o sentido de dialética utilizado ainda permanecia bastante próximo do hegeliano. Em carta a Benjamin de 2 de agosto de 1938, ele comenta estar “ocupado lendo novamente a *Lógica* de Hegel, uma obra verdadeiramente enorme, que hoje me fala em todas as suas partes. Você encontrará reflexo disso no ‘Husserl’”⁴⁵ (CAB, p. 381). Dois anos antes, Adorno já havia, como relata a Benjamin em carta de 6 de setembro de 1936, empreendido “um estudo renovado e muito frutífero de Hegel”, sem precisar contudo as obras de referência (CAB, p. 232).

É nesse contexto, portanto, que ele começa a aprofundar os seus estudos sobre lógica dialética, enquanto peleja com a fenomenologia husserliana. Ainda assim, deve-se observar que *Kierkegaard* já registrava algumas de suas primeiras leituras sobre a filosofia de Hegel, mesmo que noutro registro teórico.⁴⁶ É essencial, pois, atentar para o fato de que antes da crítica e do remanejamento da dialética especulativa de Hegel em suas obras a partir dos anos 1950, sendo *Minima moralia* (1951) um importante marcador dessa passagem, como veremos, Adorno se vale parcialmente do arcabouço lógico hegeliano para criticar não apenas a fenomenologia husserliana, mas todas as outras expressões de pensamento que se tornam reféns de suas contradições.⁴⁷

⁴⁴ A intenção de Adorno era publicar o ensaio na revista do Instituto, a *Zeitschrift für Sozialforschung*, o que não aconteceu, sendo publicado, na versão final de 1938, apenas postumamente, nas obras reunidas (GS 20.1, pp. 46-118; ver também CAB, p. 325; p. 380). Inicialmente, Adorno intitulara-o de “Crítica da subjetividade transcendental” (ver CAB, p. 270; pp. 275-76). Sobre as razões da recusa de Horkheimer em publicar o ensaio na revista do Instituto, ver Abromeit (2011, pp. 385-388).

⁴⁵ “Husserl” aqui se refere ao ensaio “Husserl e o problema do idealismo”, anteriormente intitulado “Sobre a filosofia de Husserl”.

⁴⁶ Para Nobre (1998, p. 98): “É inegável que, no período de 1935 e 1938, cresceu em muito o intercâmbio intelectual de Horkheimer e Adorno, intercâmbio que irá certamente se acentuar a partir da emigração de Adorno para os EUA em fevereiro de 1938. Mas é difícil [...] afirmar que este maior intercâmbio intelectual signifique uma virada hegelianizante no pensamento adorniano”. E Abromeit (2011, p. 377), complementando Hullot-Kentor (2006, p. 89), precisa a mudança de direção: “Resumindo, pode-se certamente concordar com a afirmação de Robert Hullot-Kentor de que ‘[a] dialética hegeliana, passando pela ideia de alegoria de Benjamin, tornou-se na obra de Adorno a forma para a interpretação de toda a cultura’, se se acrescenta que a estrela benjaminiana na complexa constelação do pensamento de Adorno foi eclipsada até certo ponto, em meados dos anos 1930, pela estrela hegeliana, e que este movimento foi tanto uma causa como uma consequência da sua crescente proximidade a Max Horkheimer”.

⁴⁷ Isso já pode ser visto, afinal, nas discussões com Benjamin. Na dura carta de 10 de novembro de 1938 — aquela sobre a encruzilhada de magia e positivismo —, Adorno assume uma *persona* hegeliana para criticar o trabalho de Benjamin. Ele diz sem rodeios: “Permita-me aqui me expressar de modo tão simples e hegeliano quanto possível. Ou muito me engano ou essa dialética é falha numa coisa: em mediação. Reina

Outra publicação que resulta desses estudos é o “Husserl” que Adorno menciona a Benjamin. Ele aparece apenas em 1940, no *Journal of Philosophy*, sob o título “Husserl e o problema do idealismo” [*Husserl and the Problem of Idealism*]. O ensaio fora proferido em maio de 1939 na Universidade de Columbia⁴⁸.

Porém, o livro planejado só apareceria em 1956, o que nos leva ao terceiro e último momento do seu processo de elaboração. Assim, *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas* pode ser considerado o resultado teórico de todo esse longo ciclo de estudos sobre a fenomenologia husserliana.⁴⁹ Como explica Adorno no prefácio de 1956, alguns textos do trabalho escrito em Oxford entre 1934-1937 “foram selecionados e inteiramente trabalhados” para o livro agora publicado vinte anos depois (AGS 5, p. 9; MTC, p. 29).⁵⁰ O enfoque mais dialético da abordagem se diferencia, sem dúvida, do enfoque transcendental de sua tese frankfurtiana sobre Husserl e reflete a incorporação de Adorno da dialética hegeliana para o tratamento da fenomenologia, já apontando para além de Hegel, como veremos, mas sem condensar ainda um conceito próprio de dialética. Muito do esforço teórico de Adorno dos anos 1950 gira ao redor dessa nova concepção de dialética que pode ser perscrutada nas entrelinhas do *Metacrítica*. Nesse sentido, observa Abromeit (2011, p. 371), “a ênfase de Adorno na primazia epistemológica do particular — na sua contínua lealdade a uma abordagem ‘micrológica’ — permanece intacta. No entanto, a natureza

soberana uma tendência de relacionar os conteúdos pragmáticos de Baudelaire diretamente aos traços contíguos da história social do seu tempo, e tanto quanto possível aos de natureza econômica” (CAB, pp. 401-02). Aqui também podemos perceber como Adorno está se descolando de temas que lhe eram caros e aderindo a questões de ordem lógica, como o problema da mediação conceitual entre o universal e o particular: “A determinação materialista de caracteres culturais só é possível se mediada pelo *processo total*. [...] A ‘mediação’ de que sinto falta e julgo encoberta pela evocação materialista-historiográfica não é outra coisa senão a própria teoria de que seu trabalho se abstém. A abstenção de teoria afeta o material empírico. De um lado, confere-lhe um caráter ilusoriamente épico, e, de outro, priva os fenômenos, experimentados que são de forma meramente subjetiva, do seu verdadeiro peso histórico-filosófico. Dito de outro modo: o tema teológico de chamar as coisas pelo nome tende a se tornar uma apresentação estupefata de meras facticidades. Se se pudesse falar em termos drásticos, poder-se-ia dizer que seu trabalho situa-se na encruzilhada de magia e positivismo. Esse lugar está enfeitado. Só a teoria seria capaz de quebrar o encanto: a sua própria teoria especulativa, a sua boa e resoluta teoria especulativa. É no simples interesse dela que lhe chamo a atenção” (CAB, pp. 403-404).

⁴⁸ Publicado postumamente e reunido em AGS 20.1, pp. 119-134.

⁴⁹ Para uma consideração desse arco temporal da obra, ver a apresentação à edição brasileira de Neves Silva (2015, pp. 15-25).

⁵⁰ De acordo com Neves Silva (idem, p. 24), “[v]ários elementos nos permitem concluir que as mais significativas anotações datam não do período do exílio em Oxford, mas de uma revisão realizada em 1955, ou seja, à época da preparação da Introdução e do capítulo adicional [...]. Ora, são justamente esses novos comentários, ao introduzir novos conceitos e refazer a estrutura do argumento, os responsáveis pela recomposição do volume, são eles que atualizam o texto ao traçarem novas constelações e campos de força”.

desse objeto particular, que dá acesso a verdades sociais e históricas mais profundas, mudou de imagens, metáforas e nomes para argumentos conceituais”. Esta a transição teórica que gostaríamos de salientar aqui.

Um segundo aspecto contribui para o esclarecimento geral dessa transição de Adorno: os seus planos de trabalho com Horkheimer sobre uma concepção materialista de dialética. Em função do acordo entre o Instituto de Pesquisa Social e a Universidade de Princeton, Adorno abandona o doutorado em Oxford no outono de 1937. No próximo ano, em fevereiro de 1938, ele emigra definitivamente para Nova York para se dedicar, com Paul Lazarsfeld, ao *Radio Research Project*, efetivando-se então como membro oficial do Instituto de Pesquisa Social.⁵¹

No contexto estadunidense, Adorno se aproxima dos trabalhos de Horkheimer sobre o materialismo dialético, e ambos se encontram finalmente em condições de levar a cabo o trabalho de fôlego sobre lógica dialética que planejavam.⁵² Não por acaso Adorno está relendo, com entusiasmo, a *Ciência da lógica* nesse momento. Por volta de junho de 1938, ele comenta com Benjamin que o projeto colaborativo ganhava os seguintes contornos:

Quanto ao mais, meus planos literários com Max começam a assumir uma configuração bem concreta. *Está quase decidido que escreveremos a quatro mãos um longo ensaio sobre a nova configuração da dialética, a inacabada [unabgeschlossene].* Estamos ambos que não cabemos em nós com o plano, e se ele alcançar somente uma fração do sucesso que esperamos que alcance, creio que há de representar também seus próprios interesses teóricos de maneira a lhe propiciar alguma satisfação. *Esse ensaio tende à planejada grande lógica materialista.* (CAB, pp. 367-68, grifo meu)⁵³

⁵¹ Horkheimer, como se pode observar em carta a Adorno de 16 de novembro de 1934, já vinha insistindo para que Adorno se mudasse para os Estados Unidos o quanto antes e tomasse uma posição oficial no Instituto, mas isso só acontece de fato quatro anos depois (CAB, p. 120, nota 197).

⁵² Horkheimer já vinha trabalhando a questão desde 1934. Segundo Silva (2015, p. 20), até 1937, Horkheimer refere-se à sua filosofia social como “materialista”, “lógica dialética”, “lógica materialista” ou “lógica das ciências sociais”, como diz ainda Abromeit (2011, p. 18). Com a publicação de “Teoria tradicional e teoria crítica” em 1937, o termo “teoria crítica” passa a designar a filosofia social frankfurtiana. Sobre a lógica dialética perseguida por Horkheimer nos anos 1930, ver Silva (2015); Abromeit (2011, pp. 301ss). De acordo com Simone Fernandes (2022, p. 37): “Horkheimer enfatiza sobretudo o caráter histórico das categorias dentro de uma teoria materialista”.

⁵³ Como mencionamos na nota 33 (p. 46), a ideia de uma dialética inacabada [*unabgeschlossene Dialektik*] é de Horkheimer. Pouco tempo depois, em 5 de abril de 1939, Adorno já contestaria esta ideia na seguinte direção da tematização da não identidade (embora ainda não explicita a formulação nestes termos): “Toda a diferença em relação a Hegel reside numa camada mais profunda do que aquela da distinção entre a totalidade e o caráter inacabado [*Unabgeschlossenheit*] [da dialética], a saber, se tudo o que cai no círculo do pensar aparece apenas como pensamento ou se se pode considerar efetivamente algo que não cai nele,

O primeiro resultado dessa colaboração, no contexto de discussões a respeito de uma lógica dialética materialista, é o ensaio “O fim da razão” (1941) de Horkheimer, publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung* (Abromeit, 2011, p. 395; Fernandes, 2022, p. 103).⁵⁴ O resultado que se destacou, no entanto, é a *Dialética do esclarecimento* (1944/1947). Abromeit (2011, p. 395) salienta a linha de continuidade entre ambos os escritos: “Na verdade, poder-se-ia facilmente considerar a *Dialética do esclarecimento* como uma tentativa de dar corpo e providenciar casos de estudo aos argumentos centrais que são apresentados em ‘O fim da razão’”.⁵⁵ Para Julia Christ e Katia Genel (2014, pp. 6-7), a *Dialética do esclarecimento* seria a concretização da planejada lógica dialética. Abromeit (2011, p. 18), por outro lado, procura mostrar que, embora a *Dialética do esclarecimento* apresente alguns aspectos daquele projeto, a “lógica dialética de Horkheimer tinha uma forma bastante diferente em meados e no final dos anos 1930 daquela que ela assumiria mais tarde, depois que ele começou a trabalhar mais de perto com Adorno”. De fato, é possível verificar a intromissão de Adorno, por assim dizer, que

mas que ao mesmo tempo só pode ser entendido na relação com o pensamento. Não se pode passar a impressão de que o princípio hegeliano é de todo correto, como se disséssemos que apenas atua nele uma representação do absoluto, do dado [*Gegebenheit*] cego do infinito, como se apenas houvesse, fundamentalmente, uma diferença quantitativa entre nós e ele. Trata-se, antes, muito mais de reformulação [*Umfunktionieren*], de utilizar o esquema hegeliano para outra coisa, do que da diferença entre algo acabado e algo inacabado. Não se trata de uma mera ‘delimitação’ crítica de Hegel, mas antes de confrontar seriamente a sua ontologia com uma outra, a saber, com a sua forma irônica, no sentido de que já não há ontologia e que o próprio conceito ontológico de fundamento [ou razão suficiente] deve ser suspenso” (HGS 12, p. 488). Em 1958, no curso *Introdução à dialética*, Adorno então formulava a ideia de uma “dialética aberta” em oposição à “dialética fechada”, maneira como ele caracterizava naquele momento a dialética especulativa (ANS IV 2, p. 36, p.140; ID, p. 108, p. 265). Contudo, nas preleções à *Dialética negativa* de 1965/66, Adorno também critica sua própria ideia de uma “dialética aberta”, que, a seu ver, assim como a ideia de uma “dialética inacabada”, ficaria “aquém do momento negativo da verdade da dialética idealista, a *machine infernale* objetiva da qual a consciência gostaria de sair. O caráter compulsivo [*Zwangscharakter*] não deve ser ignorado, mas sim conceituado” (ANS IV 16, p. 167; ver também p. 206, 207 e 252). Com isso, ele apontava para a especificidade da concepção de dialética negativa. Voltaremos a tratar desta questão no quarto capítulo.

⁵⁴ Para os estudos de Horkheimer, a peça é de central importância em sua trajetória intelectual, já que o próprio Horkheimer a considera como “uma conclusão, em certo sentido, da minha obra anterior” (Horkheimer citado em Abromeit, 2011, p. 394). Para nós importa apenas mencionar que o ensaio fora escrito com Adorno, que seria praticamente seu coautor, conforme Horkheimer esclarece a Löwenthal (ver *idem*, *ibidem*).

⁵⁵ Como bem coloca Fernandes (2022, p. 103), quando da publicação de “O fim da razão”, Adorno e Horkheimer “já trabalhavam na elaboração da *Dialética do esclarecimento*, como atestam os protocolos de discussões a partir de janeiro de 1939, documentados nas obras completas de Horkheimer”. Os protocolos que se destacam são os seguintes, ainda sem tradução para o português: “Discussões sobre a diferença entre positivismo e dialética materialista” (1939); “Discussões sobre linguagem e conhecimento, dominação da natureza nos seres humanos, aspectos políticos do marxismo” (1939); “Discussão sobre a dialética” (1939 ?). Eles estão compilados em HGS 12.

começa a se envolver com a mesma questão que Horkheimer já vinha trabalhando antes dele.

Ao contrário de Horkheimer, Adorno não havia se debruçado realmente sobre problemas de lógica dialética nos anos 1930. Quer dizer, diferentemente da obra dos anos 1930 de Horkheimer, Adorno não oferece em nenhum dos seus trabalhos do período um confronto entre materialismo e idealismo, entre o lógico e o histórico, etc. Até então, como vimos, ele havia apenas se amparado na lógica hegeliana e utilizado algumas de suas categorias como régua e compasso para o exercício de suas primeiras críticas filosóficas, sobretudo se considerarmos suas críticas do período de Oxford à fenomenologia husserliana.⁵⁶ Posteriormente, já nos anos 1940, essa diferença de abordagem trará consequências importantes para o entendimento sobre a relação entre materialismo e idealismo. Breuer (1985, p. 374), por exemplo, enfatiza que, diferentemente de Horkheimer, Adorno gostaria de liquidar o idealismo e, com isso, mostrar como inverdade todas as suas pretensões de realização dos ideais liberais. Segundo ele (idem, *ibidem*), Horkheimer não veria “no idealismo a forma de reflexão de uma sociedade abstrata, mas sim a antecipação [*Vorschein*] da verdade”. Do que se segue: onde este vê possibilidade de realização, o outro identifica possibilidade de autorevoção. Por essa via, veremos adiante que a dialética negativa assumirá, em sua autorreflexão, este motivo da autoabolição, na medida em que pretende elaborar conceitualmente o caráter de compulsão lógico-social.

Não se trata aqui de aprofundar essas discussões, que demandariam a realização de um outro trabalho. Apenas gostaríamos de mencionar que, embora Adorno não tenha fornecido, durante os anos 1930, reflexões lógicas mais substantivas sobre a dialética, a exemplo de Horkheimer, essas questões começam a crescer em importância para Adorno conforme ele entra em contato com os desenvolvimentos teóricos de Horkheimer e também se entusiasma com a ideia de uma nova configuração da dialética. Nos trabalhos

⁵⁶ Não entraremos aqui no universo à parte que é a *Dialética do esclarecimento* e naquilo que ela representa para a obra de Adorno. Muitos comentários e discussões já se debruçaram sobre ela e buscaram apresentar as suas principais características e relevância teórica. Gostaria aqui apenas de recordar que a ideia geral de interversão da razão em mito aparece de modo pouco desenvolvido no trabalho sobre Kierkegaard, mas a forma que essa ideia assume na *Dialética do esclarecimento* é totalmente nova, a começar pelo conceito de esclarecimento desenvolvido no livro e que se desdobra antropologicamente nas considerações sobre Ulisses, o estudo sobre Sade, a indústria cultural e o fenômeno do antissemitismo, em que o esclarecimento encontra sua *ultima ratio*. Em cada forma de manifestação analisada, ele realiza sua interversão que, afinal, participa do seu conceito. A obra pretende mostrar esse mecanismo que não é alheio ao conceito de esclarecimento.

dos anos 1930, Horkheimer se debruçara sobre as diferenças entre as lógicas dialéticas idealista e materialista, e Adorno entraria posteriormente nessas discussões. Disso não se segue, contudo, a consolidação de uma concepção única sobre os alcances e limites de uma dialética materialista, já que Adorno prossegue com a tarefa até a concretização da *Dialética negativa*. Assim, também é verdade que Horkheimer jamais abandonaria a ideia de uma dialética inacabada e sua diferença em relação a Hegel.

Em vista disso, deve-se observar que depois da conclusão da *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno planejavam ainda um outro trabalho sobre dialética, com a intenção de levar a cabo o projeto da lógica materialista. O protocolo de discussão “Resgate do esclarecimento. Discussões sobre um escrito planejado sobre dialética”, de 1946, assim nomeado por Gunzelin Schmid Noerr, responsável pela organização, com Alfred Schmidt, das obras completas de Horkheimer, registra quatro preocupações teóricas que norteavam o novo projeto: 1) A possibilidade da consciência da negatividade; 2) A relação entre política e pensamento; 3) A crítica da sociedade e a análise das categorias lógico-epistemológicas; 4) A determinação de um conceito de razão e sua posição na divisão do trabalho (ver HGS 12, pp. 591-605).

Esses problemas apontam para a ideia de que o estado atual do pensamento e da política, a não liberdade que os caracterizaria, necessita ser expresso em sua verdadeira essência, que seria, no fundo, uma não essência, já que a universalidade existente não corresponderia à efetivação da liberdade, mas sim ao prolongamento da dominação.⁵⁷ Isso já havia sido posto, em termos antropológicos, como a intenção da *Dialética do esclarecimento*: “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que o conhecimento sobre o por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (AGS 3, p. 11; DE, p. 11, trad. modificada).

Nesses protocolos, Adorno e Horkheimer discutem então se a consciência da negatividade seria possível. Se o saber sobre a não liberdade, sobre essa ideia que constitui a efetividade dos seres humanos, fosse possível, a formação teórica de uma lógica dialética estaria comprometida, por consequência, com a apresentação dessa ideia de negatividade em todo o seu alcance subjetivo e objetivo. A consciência da negatividade

⁵⁷ Esse tipo de discurso está bastante próximo daquilo que Adorno posteriormente empregará na segunda parte da *Dialética negativa*, dedicada ao esclarecimento do seu conceito e categorias, e que chamamos nesta tese de lógica da reflexão invertida.

consistiria, portanto, no saber sobre esse estado em que se prolonga a dominação, em que a liberdade se encontra realizada de maneira intervertida.

Aqui é importante recuperarmos Hegel. Ele formulara que “[s]e o saber da ideia, isto é, [o saber acerca] do saber dos seres humanos de que sua essência, fim e objeto é a liberdade, é especulativo, então essa ideia mesma como tal é a efetividade dos seres humanos” — *e aqui o mais importante* —, “portanto, não a ideia que eles *têm*, mas a ideia que eles *são*” (TWA 10, p. 302; ECF III, pp. 275-76, § 482). Em contrapartida, na nova configuração da dialética visada por Horkheimer e Adorno, seria como se os seres humanos *fossem* a ideia de liberdade, em termos especulativos, mas seria a ideia de não liberdade que mediará concretamente suas relações sociais, o que significa dizer que jamais se poderia conceber, como Hegel, a liberdade racional sem considerar a não liberdade efetiva das relações sociais, sem a dominação que constitui a realidade, também segundo o seu conceito, desta forma social. Nesse sentido, a teoria acena à liberdade — que não *sabemos* o que significa, afinal jamais *posta* —, acena, por conseguinte, a um estado verdadeiramente racional; mas esse conteúdo não está dado, ele não pode ser senão produzido, em vez de formalmente entregue, ainda que especulativamente e segundo a medida da razão identificante.

Diferentemente da *Dialética do esclarecimento*, o novo escrito sobre a dialética não seria uma obra de antropologia negativa, em que a lógica estaria, portanto, pressuposta, mas teria de enfrentar as questões efetivas a partir da lógica das coisas, buscando, nas palavras de Horkheimer, “determinar concretamente o momento da unidade entre política e filosofia” (HSG 12, p. 597). Embora o escrito planejado não tenha sido concretizado, muitas das posições de Adorno comunicadas nas discussões com Horkheimer aparecem posteriormente na *Dialética negativa*; ademais, formulações e preocupações de Horkheimer também são incorporadas, com modificações. Por exemplo, quando Adorno precisa o alvo do projeto: “Nós visamos a uma crítica da razão”; Horkheimer responde:

A dialética é um método com o qual se pode desenvolver uma categoria a partir da outra e todas as categorias. Eu gostaria de ver um tema principal, por exemplo: O que a teoria pode fazer na situação presente? Qual é o seu lugar? Ou: Como se pode superar a abstração do conceito por meio do próprio conceito?” (HSG 12, p. 601, grifo meu)

Na sequência, Adorno comenta o seguinte: “Devemos dizer como se parece o pensamento que passou por toda a medida da crítica e é correto segundo sua situação histórico-filosófica” (idem, *ibidem*); ao que Horkheimer insiste: “Então não é melhor partir de uma questão como: a teoria é realmente possível?” (HGS 12, p. 602). A resposta de Adorno a essa pergunta é a seguinte:

Concordamos que se resume a isso, mas algo em mim resiste a assumi-lo. O que eu realmente tenho em mente é que é preciso encarar o estado do pensamento, tal como ele é codificado na filosofia, e que por meio da autocrítica desse pensamento que é ao mesmo tempo a crítica social, sai-se deste próprio pensamento para dar a resposta à questão de como a teoria é possível, mas não pela consideração [*Besinnung*] flutuante sobre ela. (HGS 12, p. 602).

Na *Dialética negativa*, Adorno buscaria afinal, cerca de vinte anos depois, mostrar que a dialética “não é nenhum método” puro e simples, “pois a coisa [*Sache*] não reconciliada, à qual falta exatamente essa identidade sub-rogada pelo pensamento, é plena de contradições e se fecha a toda tentativa de interpretação unívoca” — portanto é a coisa “que compele à dialética”, “e não o impulso à organização” da contradição, próprio do pensamento que visa à identidade (AGS 6, p. 148; DN, p. 126, trad. modificada). Propõe-se justamente responder à questão posta por Horkheimer sobre a possibilidade de conceituação da negatividade. Nas palavras de Adorno (AGS 6, p. 21. DN, p. 17): “A utopia do conhecimento seria abrir o não conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos”. Na filosofia residiria então “o esforço de ir além do conceito por meio do conceito” (AGS 6, p. 27; DN, p. 22) — epítome da concepção negativa de dialética. Nesse sentido, ela executa aquela proposta de uma autocrítica do pensamento, autocrítica que seria ao mesmo tempo crítica da sociedade. Adorno reformula esse aspecto, na *Dialética negativa*, por meio da ideia de autorreflexão do pensamento:

Se a dialética negativa requer a autorreflexão do pensamento, então isso implica manifestamente que o pensamento também precisa, para ser verdadeiro, hoje em todo caso, pensar contra si mesmo. Se ele não se mede pelo que há de mais exterior, que escapa ao conceito, então ele é de antemão marcado pela música de acompanhamento com a qual a SS adorava encobrir os gritos de suas vítimas. (AGS 6, p. 358; DN, p. 302, trad. modificada)

Mas reservemos o desdobramento desta difícil questão para outro momento e voltemos agora ao protocolo. Naquele ponto da discussão, Horkheimer já havia proposto iniciar o estudo sobre a nova configuração da dialética com uma consideração da política

contemporânea, particularmente do conflito entre a URSS e os Estados democráticos, encaminhando-se em seguida para a elaboração de uma crítica da economia política do presente, e alcançando, por fim, as questões filosóficas, que seriam então agora consideradas segundo suas determinações lógico-metafísicas. “O problema decisivo”, afirma Horkheimer, “consiste na passagem das questões políticas para as lógicas e metafísicas. Essa passagem não pode ser entendida como uma passagem para um nível de abstração mais alto”, pois, como vimos, tratar-se-ia de determinar concretamente aquele momento da unidade entre política e filosofia (HGS 12, p. 597). Assim, segundo Horkheimer,

[n]ós vemos esse momento de unidade na adesão aos impulsos radicais do marxismo e, de fato, de todo iluminismo — porquanto o resgate do esclarecimento é a nossa questão —, sem a identificação dessas intenções com um partido ou um grupo empiricamente existente (HGS 12, pp. 597-98)

Contudo, Adorno parece mais interessado em levar adiante uma abordagem que a seu ver seria mais imanente à conceitualidade que deve ser enfrentada. Para ele, o acesso ao histórico e ao social seria realizado por meio da análise das categorias lógicas e epistemológicas, sem precisar partir das questões políticas para a execução desse programa. A bem dizer, conforme a discussão se desenrola, é possível notar que Adorno teme que a passagem do político para o lógico “conduza necessariamente a uma mera analogia ou à demonstração [*Darlegung*] de leis abstratas do pensamento abstraídas da realidade política” (HGS 12, p. 599). Nesse sentido, ele faz uma contraproposta a Horkheimer: seria melhor partir diretamente da análise de categorias lógicas e epistemológicas. Adorno esclarece:

Aqui, a tarefa seria submeter categorias como conceito, juízo, sujeito, substancialidade, essência e similares a uma investigação, como já está indicado nos *Fragmentos [filosóficos, ou seja, na Dialética do esclarecimento]*. Não deve ser algo puramente lógico, mas deve também tratar de discussões históricas e sociais. (HGS 12, p. 600)⁵⁸

⁵⁸ Na *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno observavam o seguinte, em referência à origem social das categorias descoberta por Durkheim: “Assim como as primeiras categorias representavam a tribo organizada e seu poder sobre os indivíduos, assim também a ordem lógica em seu conjunto — a dependência, o encadeamento, a extensão e união dos conceitos — baseia-se nas relações correspondentes da realidade social, da divisão do trabalho. Só que, é verdade, esse caráter social das formas do pensamento não é, como ensina Durkheim, expressão da solidariedade social, mas testemunho da unidade impenetrável da sociedade e da dominação” (AGS 3, p. 38; DE, p. 30).

Mas Horkheimer indica igualmente outras dificuldades que surgem com a sugestão de Adorno:

A discussão das categorias lógicas pode ou dispensar as investigações clássicas nesse campo ou lidar com elas. O primeiro não se encaixa bem em nosso método, o segundo requer um reexame extremamente demorado dos autores em questão, especialmente Platão, Brentano, Husserl, Prantl. Há algo mais. Nos “Elementos do antissemitismo” já fizemos aproximações a essas análises de categorias, por exemplo, na seção sobre projeção, sobre se ater a um juízo e ir além dele, ou sobre o sujeito e seu material na *Dialética do esclarecimento*. A novidade aqui hoje seria o desenvolvimento da pré-história [das categorias lógicas]. Pode-se conceber a dialética de diferentes maneiras, seja como uma categoria puramente lógica, como a doutrina do pensamento, ou como uma expressão da conformidade à lei do acontecimento [*Gesetzmäßigkeit des Geschehens*] no mundo em geral, como lógica objetiva ou como metafísica. Tenho receio de tal empreendimento. (HGS 12, p. 600, grifo meu)

Adorno não se detém diante dessas dificuldades, mas insiste na possibilidade de realizar um tal projeto. Como ele responde a Horkheimer em outro momento da discussão:

A história toda está em cada ato de juízo. O que pretendemos ganha força efetiva apenas quando nós realizarmos a mediação, caso contrário isso continua sendo história do pensamento, sem que ela afete concretamente a verdade dos caracteres lógicos. Uma questão semelhante existe para o problema entre ser e pensar. Somente se nós pudermos mostrar que o sentido das categorias da consciência aponta necessariamente para algo além da consciência, poderemos efetivamente superar o idealismo em vez de meramente opor-lhe, de modo dogmático, ao materialismo. (HGS 12, p. 604)⁵⁹

⁵⁹ Pode-se dizer que Horkheimer concordaria com a última observação de Adorno. Em uma de suas reflexões sobre a interversão da dialética idealista, Horkheimer diz o seguinte: “Quando se reflete cuidadosamente sobre a doutrina de Hegel, segundo a qual o conceito é o interior da coisa mesma, sua realização, a dialética idealista se torna materialista por si mesma. É como certas imagens enigmáticas [*Vexierbildern*]: quando se olha para elas por tempo suficiente, elas se invertem numa outra figura que é tanto a imagem [atual] como a anterior. Pôr Hegel sobre os seus próprios pés [*Hegel vom Kopf auf die Füße zu stellen*] só foi no entanto tão necessário porque ele já estava de cabeça para cima” (HGS 12, p. 286). Claro que se trata de uma referência direta a Marx, que, em 1873, no famoso posfácio à segunda edição do primeiro livro de *O capital*, registra sua distância metodológica em relação a Hegel da seguinte forma: “Critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana há quase trinta anos, quando ela ainda estava na moda. Mas quando eu elaborava o primeiro volume de *O capital*, os enfadonhos, presunçosos e medíocres epígonos que hoje pontificam na Alemanha culta acharam-se no direito de tratar Hegel como o bom Moses Mendelssohn tratava Espinosa na época de Lessing: como um ‘cachorro morto’. Por essa razão, declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a teoria do valor, cheguei até a coquetear aqui e ali com seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo [*Sie steht bei ihm auf dem*

O ponto aqui é a mediação social mútua entre objetividade e subjetividade, entre determinações de pensamento e a forma social. Vinte anos depois, Adorno conceberia a dialética, agora negativa, como a “fibra do pensamento, sua estrutura interna: a forma na qual o conceito, falando com Hegel, se move, quer dizer, [se move] em direção ao seu oposto, o não conceitual”; com isso, ele nega que ela seja uma espécie de “arquitetura do pensamento”, ou, conforme expressa ainda em outro momento, uma “esqueletização externa” do pensamento (ANS IV 16, pp. 16-17).

Pode-se então observar que Adorno não deixa de se colocar a tarefa de crítica e transformação das categorias lógicas, que sua intenção é justamente lidar com o destino lógico e social da negação e da contradição na tradição filosófica. Ele continuaria perseguindo o projeto de atualização da lógica dialética como crítica da sociedade. Ao mirar a mediação social constitutiva entre subjetividade e objetividade, a crítica atinge as zonas de sombra da realidade social. Como mostram essas discussões com Horkheimer, abre-se aqui o caminho aos esforços futuros do conceito que acedemos agora, rumo à *Dialética negativa*.

De forma bastante panorâmica, a reconstituição realizada até aqui procurou apontar alguns momentos decisivos da trajetória intelectual de Adorno até 1946. Nossa intenção foi apresentar deslocamentos pontuais em seu desenvolvimento, desde seus trabalhos acadêmicos marcados pelo neokantismo de Cornelius, passando pela formulação do seu primeiro programa filosófico dos anos 1930, caracterizado por um materialismo com imagens, até a consolidação de um projeto sobre lógica dialética que resulta na *Dialética do esclarecimento* e continua, em parceria com Horkheimer, para além dela.

Nesse último tempo de sua trajetória, indaga-se sobre a possibilidade de uma autorreflexão discursiva, lógica, da filosofia. É este tempo, e não o primeiro, que se liga ao projeto da *Dialética negativa*. Muito das primeiras investigações de Adorno no entanto se acomoda aos seus desenvolvimentos teóricos posteriores; seus elementos sofrem igualmente variações. O que poderíamos dizer é que, em algum momento, aspectos desses dois tempos se ajeitam, o que caracterizaria o período “tardio” de Adorno, de modo que

Kopf]. É preciso desvirá-la [*umstülpen*], a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MEGA² II/10, p. 17; C I, p. 91).

a ideia de dois tempos seria ela mesmo suprimida. De todo modo, a representação de uma pura continuidade ou pura descontinuidade parece pouco plausível.

Em vista desse percurso, não é possível sustentar, como Barbara Freitag (2003, p. 170), que Adorno teria recuado, “em seus tempos de Frankfurt (após 1950), da análise marxista dos anos pioneiros para uma análise estética em que os fenômenos superestruturais foram ganhando terreno e peso”. Além do mais, essa interpretação — problemática também pela afirmação de que haveria em Adorno uma distinção entre infra e superestrutura — serve à justificação do “abandono de Marx” por Habermas e pela teoria crítica da época, quando, na verdade, Marx e também Hegel crescem em importância para Adorno nos anos 1950 e 1960.

Em contraste com esse entendimento, a *Dialética negativa*, diz Adorno, “se mantém distante de todos os temas estéticos” e se propõe a elaborar a forma de reflexão entre pensamento e realidade a partir dos princípios de identidade e de troca; “[c]om meios logicamente consistentes, ela se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e da dominação total do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do feitiço de tal unidade” (AGS 6, p. 10; DN, p. 8). Em vista dessa trajetória, a *Dialética negativa* perde o estatuto de uma obra estranha, mas pode começar a ser compreendida como a lógica da teoria crítica em Adorno, como determinaremos adiante. A seguir, identificamos as primeiras reflexões de Adorno nessa direção, a partir dos esclarecimentos de método que ele fornece na *Minima moralia*, cujo conteúdo já aponta para modificações a serem realizadas em sua revisão da dialética moderna.

***Minima moralia* e a inflexão da dialética**

Publicado em 1951, *Minima moralia* contém aforismos escritos entre 1944 e 1947, período em que Adorno ainda estava nos Estados Unidos. Configurando-se como uma espécie de “espírito subjetivo” da teoria crítica que registra reflexões particulares de Adorno na condição de “intelectual na emigração”, os aforismos e a dedicatória a Horkheimer, que serve de introdução ao livro, são centrais para compreendermos o movimento em direção a Hegel e a uma nova concepção de dialética.

Adorno indica aqui um passo mais seguro nesse sentido, que faria parte de um “futuro esforço do conceito” (AGS 4, p. 17; MM, p. 10), guardando assim a expectativa de uma obra filosófica a ser realizada. Ele diz ainda que a execução de *Minima moralia*

“ocorreu numa fase em que, por força de circunstâncias externas”, Horkheimer e ele “tivemos de interromper o trabalho comum”, ou seja, aquele novo projeto sobre dialética que acabamos de indicar (idem, ibidem). Com isso, pode-se perceber a vontade de dar continuidade ao projeto comum, ainda que sem Horkheimer:

O livro pretende manifestar gratidão e lealdade na medida em que não reconhece a sua interrupção [do trabalho comum]. Ele é testemunha de um *dialogue intérieur*: aí não se encontra nenhum tema que não pertença igualmente a Horkheimer assim como àquele que encontrou tempo para a sua formulação.

O ponto de partida específico das *Minima moralia*, mais precisamente a tentativa de apresentar aspectos da filosofia que compartilhamos a partir da experiência subjetiva, faz com que as peças não se sustentem inteiramente perante a filosofia de que elas mesmas são uma peça. O caráter solto e descompromissado da forma, a renúncia à articulação teórica explícita também pretende expressar isso. Ao mesmo tempo, tal ascese gostaria de reparar uma parte da injustiça implícita no fato de que somente um prossiga trabalhando no que só ambos podem levar a cabo e de que não desistimos. (AGS 4, p. 17; MM, pp. 10-11, trad. modificada)⁶⁰

Embora *Minima moralia* não seja o primeiro livro publicado por Adorno na República Federal da Alemanha (RFA) — *Filosofia da nova música*, publicado em 1949, chega antes —, ela registra o momento em que Adorno se associa explicitamente à “teoria crítica”, trazendo para dentro do seu ensaísmo a expressão cunhada por Horkheimer em 1937 para qualificar a filosofia social frankfurtiana.

Em face da concórdia totalitária que apregoa imediatamente como sentido a eliminação da diferença, é possível que, temporariamente, até mesmo algo da força social de libertação tenha-se retirado para a esfera individual. *Nela a teoria crítica se demora e isso não somente com má consciência moral*. (AGS 4, p. 16; MM, p. 10, grifo meu)

Nessa dedicatória da “triste ciência” a Horkheimer⁶¹, Adorno indica sua aproximação e distanciamento do método de Hegel para caracterizar as reflexões sobre a

⁶⁰ Como mostra Abromeit (2011, p. 378), *Minima moralia* foi originalmente inspirada em *Dämmerung*, de Horkheimer, livro de aforismos escrito entre 1926-31 e publicado em 1934 sob o pseudônimo de Heinrich Regius. Em seus aforismos, Horkheimer expõe como “todos os aspectos da vida dos indivíduos, incluindo, é claro, seu conhecimento e suas ações, são em grande medida determinados, de maneiras sutis e não tão sutis, pela totalidade social antagônica e portanto falsa da sociedade capitalista” (idem, p. 156).

⁶¹ Ao explicar o que ela chama de “inversão irônica” que caracterizaria o estilo filosófico de *Minima moralia*, Rose (2014 [1978], pp. 22-23) afirma que o livro se basearia em três inversões principais, esclarecendo assim por que Adorno o entende como a apresentação da “triste ciência”: “A primeira é indicada pelo título *Minima Moralia*, que alude à *Magna Moralia* de Aristóteles, e também sugere *Além do*

vida danificada.⁶² O fato de se servir da dialética para apreender a experiência subjetiva mais íntima já assinala uma posição crítica com respeito a Hegel. “A teoria dialética”, diz Adorno, “abomina toda e qualquer singularidade solta”, o que significa que ela não pode aceitar aforismos que encerrem tamanha carga de subjetividade (AGS 4, p. 14; MM, p. 10). No entanto, quanto mais se aguçaria a tendência de rebaixamento do sujeito, tanto mais a teoria precisaria trabalhar sobre a sua experiência estiolada, demorar-se conceitualmente nos elementos que não fecham com o esquema reconciliatório do sistema.⁶³ Adorno se serve de Hegel para ir além dele, considerando aquilo que está em processo de desaparecimento — o sujeito — como essencial.

Os aforismos, diz Adorno, “insistem, em oposição ao procedimento de Hegel e ainda assim em consequência de seu pensamento, na negatividade” (AGS 4, p. 15; MM, p. 9). A contrapelo, portanto, ele tenta captar o espírito da dialética que Hegel procurava determinar por inteiro, dissolvendo-o em um sistema especulativo que, embora não fosse nada sem ela, aplacava a força da contradição, cuja função era então reduzida a veículo da reconciliação entre o universal e o particular. Por essa razão, Adorno estabelece a eliminação dos “últimos vestígios do sistema dedutivo juntamente com os últimos gestos advocatórios do pensamento” como uma das tarefas da lógica dialética, pois mesmo Hegel teria escorregado na *prima philosophia* com a suposição do sujeito como algo primeiro (AGS 4, p. 78; MM, p. 61). Isso ocorreria porque a mediação social e historicamente determinada seria transposta, em Hegel, para o espírito, sendo por meio disso subjetivamente traduzida. Tais caracterizações preliminares do pensamento hegeliano já indicavam algumas dificuldades que Adorno pretendia resolver e que então reservava a um esforço conceitual futuro.

Na dedicatória, Adorno afirma que a época de Hegel passou. Uma época, como disse Hegel, “na qual a participação do indivíduo e da sua atividade na obra total do espírito só pode ser reduzida” (TWA 3, p. 67; FdE, p. 70). Uma época, portanto, em que a “universalidade do espírito foi grandemente fortalecida e a singularidade, como

bem e do mal de Nietzsche. A segunda maior inversão é ‘O todo é o falso’, uma inversão do princípio de Hegel ‘o todo é o verdadeiro’ [mantive aqui a maneira como ela citou ambas as proposições]. A terceira inversão está contida na sua descrição do livro como ‘a melancólica ciência’ (*die traurige Wissenschaft*), que é uma alusão ao livro de Nietzsche *A gaia ciência* (*die fröhliche Wissenschaft*)”.

⁶² Kugnharski (2018, pp. 10-11) já havia ressaltado a importância da dedicatória a Horkheimer para compreender o seu distanciamento da dialética hegeliana.

⁶³ Veja-se, portanto, como a questão da interioridade putrefata é ressignificada e adquire novos contornos teóricos que vão além da sua expressão imagética.

convém, tornou-se proporcionalmente insignificante” (TWA 3, p. 67; FdE, p. 70). Em vista disso, Hegel concluía que o indivíduo, “como a natureza da ciência já implica, deve se esquecer ainda mais de si mesmo e, de fato, deve se tornar e fazer o que puder, mas dele ser tanto menos exigido quanto menos ele próprio pode esperar de si e exigir para si” (TWA 3, p. 67; FdE, p. 70).

Em contrapartida, Adorno defende que a parte que cabe ao indivíduo, quer dizer, à sua experiência vivida, já não pode ser minimizada e considerada inferior como afirmara Hegel. O universal que se impõe sobre o indivíduo, que deve esquecer a si mesmo em função da “natureza da ciência” da experiência da consciência, um universal que, para Adorno, certamente não entrega a realização individual como prometido, manifesta-se mais especificamente por meio dos destroços da experiência subjetiva, que denuncia a sua inverdade, o fato de que o indivíduo veio a ser de forma negativa e que, portanto, o todo se confirmou como inverdade. Nesse sentido, interessa a Adorno, portanto, o *conhecimento* da “não liberdade consumada”, a qual não pode ser *representada* (AGS 4, p. 163; MM, p. 127), mas deve ser agora devidamente *conceituada*.

Adorno explicita, ao considerar o espírito da dialética, que não esquecer a pretensão de totalidade do sistema de Hegel. Nesse momento, reagindo contra ela, afirma ser necessário fazer valer para o sujeito aquilo que Hegel exige para a coisa, a saber, que o seu conteúdo imanente também seja penetrado e explicitado. Em *Minima moralia*, portanto, cada experiência individual mais íntima e particular se choca contra o universal e encontra aí o seu conceito, que se revela então por meio da não identidade entre ambos. As breves considerações metodológicas de Adorno pretendem elucidar esse ponto em que a experiência vivida contribui para a formação do conhecimento acerca de um todo antagônico — de certa forma, em direção oposta àquela experiência da consciência de Hegel. Nesse sentido, o escrito de Hegel com o qual Adorno parece dialogar aqui é o prefácio à *Fenomenologia do espírito*. Adorno se apropria do seguinte trecho do prefácio para justificar sua abordagem a favor e contra Hegel:

Ele [o espírito] só conquista sua verdade ao se encontrar a si mesmo no absoluto dilaceramento [*Zerrissenheit*]. Ele não é este poder como o positivo que desvia o olhar do negativo, como quando dizemos de algo “isto não é nada” ou “isto é falso”, e, feito isso, passa-se dali para qualquer outra coisa; pelo contrário, ele [o espírito] só é este poder ao encarar de frente o negativo, demorando-se nele. (TWA 3, p. 36; FdE, p. 44)

Segundo Adorno, seria importante reter justamente esse momento da reflexão determinada sobre o negativo, mais particularmente, da forma de reflexão da negatividade que se impõe sobre a experiência subjetiva, num movimento de reversão do sentido positivo da dialética especulativa. Aqui, aproxima-se o absoluto dilaceramento do espírito à experiência dos bens danificados que representam os indivíduos na presente constituição social. Adorno procura expor aquela consciência de negatividade que a teoria crítica deve poder elaborar, ligando-se assim à posição hegeliana de que a filosofia deve se demorar no negativo, acolhê-lo como o elemento mais importante do pensamento.

Porém, o passo seguinte de Hegel, a dissolução e reintegração da negatividade no conceito, parece a Adorno qual um truque da perspectiva do sistema, que lhe cabe ainda explicitar. Dessa maneira, não conviria ao conceito afirmar uma identidade a ser realizada ou dissolver o negativo no positivo do conceito. Aos olhos de Adorno, isso desmente o próprio procedimento hegeliano. Esse aspecto da filosofia de Hegel, que, por consequência, acabaria liquidando o individual em favor do universal e a contradição em favor da identidade, Adorno explica a partir do vínculo entre a dialética especulativa e certo pensamento liberal:

O gesto terminante com que Hegel, em contradição com sua própria visão, despacha o individual, deriva, de modo bastante paradoxal, de seu necessário viés de pensamento liberal. A representação de uma totalidade harmônica graças aos seus antagonismos o obriga a atribuir à individuação — mesmo que ele a determine sempre como o momento que impulsiona o processo — uma posição que só pode ser inferior na construção do todo. (AGS 4, p. 15; MM, p. 9)

Isso significa que a afirmação dos ideais liberais inscrita no desenvolvimento lógico e político do pensamento de Hegel necessariamente faz com que sua própria concepção de dialética seja vítima de um paradoxo. Bem entendido, o seu viés liberal acabaria minando o seu próprio projeto de incorporação dos elementos contraditórios e negativos, e, principalmente, de realização da liberdade. No limite, os antagonismos *serviriam*, segundo Adorno, à fundamentação do todo como elemento da verdade posta, e os momentos particulares não seriam restituídos senão enquanto funções do universal.

Nessa dedicatória, Adorno atualiza Hegel também ao considerar a transformação pela qual passou o indivíduo desde sua concepção deflacionada, ganhando assim, para a dialética, a possibilidade de articular um discurso não identificante ou redutor sobre a experiência individual:

Em comparação com a aridez antiquada que caracteriza em Hegel a abordagem do indivíduo, este ganhou tanto em riqueza, diferenciação e força quanto, por outro lado, se viu enfraquecido e tornado oco pela socialização da sociedade. (AGS 4, p. 16; MM, p. 10).

Como o “sujeito” não é apenas sujeito no sentido visado pelo idealismo, mas sobretudo objeto nessa configuração da vida social que prepara o seu desaparecimento, a experiência subjetiva também deve ser considerada como algo essencial para a compreensão do espírito, já que na “era de sua desintegração, a experiência que” o sujeito “tem de si e do que lhe sucede contribui uma vez mais para um conhecimento que estava apenas encoberto por ele, na medida em que se interpretava num sentido inflexivelmente positivo como uma categoria dominante” (AGS 4, p. 16; MM, p. 10, trad. modificada). Quer dizer, como uma subjetividade supostamente pura à qual se atribui a capacidade de desenvolver tudo a partir de si mesma ou a interiorizar aquilo que lhe falta para completar o seu conceito.

Fora essa abordagem metodológica que encontramos na dedicatória a Horkheimer, também é possível identificar algumas críticas à dialética especulativa em diversos aforismos de *Minima moralia*. Destacaremos apenas três a fim de marcar os problemas que Adorno identifica naquela variante moderna da dialética. Em “Legado”, por exemplo, Adorno especifica o caráter do pensamento dialético e também os seus limites:

O pensamento dialético é a tentativa de quebrar o caráter compulsivo da lógica com os próprios meios desta última. Mas na medida em que ele tem se servir desses meios, ele se arrisca sem cessar a sucumbir, ele próprio, a esse caráter compulsivo: a astúcia da razão poderia impor-se mesmo contra a dialética. (AGS 4, p. 169; MM, p. 132)

Adorno se refere aqui, importa ressaltar, ao que ele entende ser, nesse momento, o legado de Benjamin: a recuperação do não intencional por meio do conceito — a “obrigação de pensar ao mesmo tempo dialética e não dialeticamente” (AGS 4, p. 169; MM, p. 134). Depois das críticas de Adorno a Benjamin nos anos 1930 — lembremos: sua exigência por mais mediação, mais teoria e mais dialética — é curioso observar essa tentativa de aproximar Benjamin ao pensamento dialético, quer dizer, ao que Adorno está agora concebendo como uma abordagem dialética do pensamento que supostamente poderia ser identificada em Benjamin. São as *Teses sobre o conceito de história* (1940), um escrito tardio de Benjamin, que Adorno tem em mente aqui:

Quando Benjamin dizia que a história foi escrita até o presente do ponto de vista dos vencedores e teria de ser escrita do ponto de vista dos vencidos, a isso dever-se-ia acrescentar que o conhecimento decerto tem que apresentar a infausta linearidade da sucessão de vitórias e derrotas, mas também deve se voltar para o que não se inseriu nessa dinâmica e ficou a meio caminho — por assim dizer os resíduos e pontos sombrios que escaparam à dialética. (AGS 4, p. 169; MM, p. 132)

Além disso, pode-se perceber que a consideração desses resíduos e pontos sombrios indicam a necessidade de recolher tudo o que ficou de fora da filosofia hegeliana da história, cuja ênfase no especulativo e na efetividade da razão demandava um outro comportamento em relação aos acontecimentos históricos. Como Adorno elabora no aforismo “Longe dos tiros”:

Se a filosofia da história de Hegel tivesse incluído nossa época, as bombas-robô de Hitler teriam encontrado nela um lugar — junto da morte prematura de Alexandre e de outras imagens semelhantes — entre os fatos empíricos selecionados nos quais se exprime imediata e simbolicamente o estado atingido pelo espírito do mundo. Como o próprio fascismo, os robôs são lançados ao mesmo tempo e desprovidos de subjetividade. Como ele, aliam a mais avançada perfeição técnica à cegueira total. Como ele, despertam um terror mortífero e são inteiramente vãos. — “Eu vi o espírito do mundo”, não a cavalo, mas sobre asas e sem cabeça, e isto é ao mesmo tempo uma refutação da filosofia da história de Hegel. (AGS 4, pp. 305-06; MM, p. 47)

Por fim, no aforismo “Para uma moralidade do pensamento”, Adorno já apontava alguns motivos que tematizavam o que precisaria mudar na relação entre particular e o universal para que houvesse um conhecimento determinado da negatividade e de sua consciência. Naquele momento ele sustentava que o “conhecimento só é capaz de proporcionar um alargamento se ele adere ao indivíduo com uma tal insistência que seu isolamento se desintegra” (AGS 4, p. 81; MM, p. 64). O que a vida individual danificada encontraria, contudo, não é algo que preenche o sentido de sua vida positivamente. Sob a perspectiva de Adorno, seria necessário pensar uma outra “relação com o universal, mas não de subsunção, porém uma que seja quase o contrário desta. A mediação dialética não é o recurso a algo mais abstrato, e sim o processo de dissolução do concreto no interior de si mesmo” (AGS 4, p. 81; MM, p. 64). Pode-se observar que os termos aqui ainda

giram em torno de uma teoria mais próxima da explicitação dos motivos sociais da “vida danificada” a partir de situações cotidianas à primeira vista triviais.⁶⁴

Tudo somado, Adorno já dá pistas daquilo que o conceito deve enfrentar. Embora o procedimento das *Minima moralia* ainda esteja bem próximo de Hegel, Adorno exerce ali, pela primeira vez, uma crítica mais determinada a ele, estabelecendo um traçado para o seu próprio projeto de revisão da dialética especulativa. Na sequência, elencamos os textos que participam do programa filosófico que culminará na *Dialética negativa*.

O complexo da dialética negativa

A *Dialética negativa* é a principal exposição do programa filosófico tardio de Adorno. Em 11 de julho de 1967, Joachim Günther publicou uma resenha no *Tagesspiegel* descrevendo-a como “a obra mais robusta da dialética moderna” (TWAA Za 17/61). O seu processo de escrita durou cerca de sete anos, transcorrendo entre 1959 e 1966, como registra Adorno na nota para a edição alemã da obra (AGS 6, p. 409; DN, p. 339). Sua publicação na RFA acontece no outono de 1966, e Adorno relata a Carl L. Dreyfus que o seu manuscrito já estava pronto em julho do mesmo ano.⁶⁵

Contudo, a ideia de dialética negativa não se limita à obra homônima, mas se apresenta em vários textos de 1960 e constitui um complexo maior, determinando-se a partir de vários problemas histórico-filosóficos. Certamente a *Dialética negativa* comunica a sua própria necessidade teórica pela crítica que realiza das antinomias filosóficas idealistas e materialistas, como veremos na segunda parte da tese quando

⁶⁴ O conceito de “vida danificada” vem à tona e se concretiza justamente pela análise dessas situações, extrapolando assim os limites de uma perspectiva meramente particular. Uma discussão a seu respeito pode ser encontrada em Jaeggi (2005).

⁶⁵ Nesta carta de 6 de setembro de 1966, Adorno diz que a *Dialética negativa* poderia ser considerada sua *Hauptwerk*, obra-prima, “se algo assim ainda existisse e pudesse afinal existir”: “Ela [a demora na resposta] reside no fato de eu ter usado toda, mas também, na verdade, a última das minhas forças disponíveis para terminar meu grande livro — se algo assim ainda existisse e pudesse existir, seria a obra-prima —, e, por isso, não só toda a correspondência pessoal foi deixada de lado — para conseguir fazê-lo, eu também tirei uma licença de dois semestres da universidade. Agora o livro não só está pronto, mas já está em processo de correção e estará disponível daqui no máximo dois meses — [ele é] certamente extenso em relação à minha prosa comprimida (mais de 400 páginas). Ele se chama ‘Dialética negativa’. O manuscrito já estava pronto em julho” (TWAA Br 331/41). Adorno já havia dito, em “O ensaio como forma” (1958), que o ensaio “resiste à ideia de ‘obra-prima’, que por sua vez reflete as ideias de criação e totalidade” (AGS 11, p. 36; EcF, p. 36). Em vista disso, segundo a indicação de Raquel Patriota, mais interessante ainda é a caracterização da *Dialética negativa* como “anti-obra-prima”, o que se encontra numa carta de Adorno a Daniel-Henry Kahnweiler de 18 abril de 1966: “Agora estou prestes a concluir um grande livro filosófico — minha obra-prima, se algo assim ainda existe, quer dizer, muito mais uma anti-obra-prima” (Adorno citado em Patriota, 2021, p. 191).

considerarmos sua lógica. Porém, pode-se acompanhar o desenvolvimento e a efetividade do seu conceito por meio de um mosaico de elementos teóricos presentes em textos que Adorno redigiu entre os anos 1950 e 1960. Com esse espaço de formação conceitual em vista, o propósito desta seção é elencar brevemente os escritos que podem ser mobilizados como satélites do programa filosófico da *Dialética negativa*. Pretende-se, assim, uma espécie de acesso sistemático ao pensamento tardio de Adorno, sem com isso querer limitar as possibilidades de leituras abertas pelos próprios escritos que se relacionam conceitualmente com essa nova configuração da dialética. Essa abordagem, sem prejudicar a centralidade da *Dialética negativa*, pode ter a vantagem complementar de tornar explícito o sentido do que está em jogo na tentativa de construção de uma nova lógica dialética, segundo a posição que sustentamos nesta tese.

Adorno utiliza o termo “complexo” para se referir a outros escritos que participam do campo de forças da *Dialética negativa*, entre os quais *O jargão da autenticidade* (1964), elaborado como uma parte da *Dialética negativa* e publicado antes dela como um “tipo de propedêutica” (AGS 6, p. 524); o ensaio “Progresso” (1964), que “com todas as deficiências de uma fase preliminar, pertence ao complexo da *Dialética negativa*” (AGS 10.2, p. 597; PS, p. 11, trad. modificada); e os *Epílogos dialéticos* (1969), “diretamente relacionados à *Dialética negativa*” (AGS 10.2, p. 597; PS, p. 12, trad. modificada), dos quais fazem parte os ensaios “Sobre sujeito e objeto” e “Notas marginais sobre teoria e prática”, que respondem a questões políticas e filosóficas suscitadas pela ideia de dialética negativa e agravadas pela crítica de Adorno à “pseudoatividade”, em um contexto que ele era espezinhado por suas alunas, alunos e militantes de esquerda, os quais agora, no final dos anos 1960, o consideravam morto como instituição.⁶⁶ Como Adorno menciona em

⁶⁶ Numa ação de estudantes e militantes do Grupo de Base da Sociologia (*Basisgruppe Soziologie*) da União Estudantil Socialista Alemã (SDS) de 22 de abril de 1969, que ficou conhecida como “atentado dos seios” (*Busenattentat*), voavam panfletos no auditório do Instituto de Pesquisa Social com a palavra de ordem: “Adorno como instituição está morto”. Isso aconteceu durante o que era para ser uma aula do curso “Introdução ao pensamento dialético”, mas Adorno foi logo recepcionado com uma rima mordaz na lousa: “Quem permite apenas ao querido Adorno governar, a longa vida do capitalismo há de preservar” [*Wer nur den lieben Adorno läßt walten, der wird den Kapitalismus sein Leben lang behalten*]. (A primeira estrofe é uma referência ao hino protestante *Wer nur den lieben Gott läßt walten*, composto e musicado por Georg Neumark por volta de 1641. J. S. Bach apresenta a sua versão do hino com a composição da cantata homônima BWV 93 em 1724). Adorno dá cinco minutos para os estudantes decidirem se haverá aula ou não. Enquanto isso, um dos militantes convoca Adorno à autocrítica e pede para ele explicar por que chamou a polícia para os estudantes que ocuparam o Instituto de Pesquisa Social meses antes, no dia 31 de janeiro. No auditório lotado com mais de quinhentas pessoas, enquanto Adorno tentava explicar porque chamara a polícia, três mulheres com jaquetas de couro e calças jeans o assediam, cirandando ao seu redor e jogando-lhe pétalas de flores; elas tiram as jaquetas, deixando os seios à mostra, e tentam beijá-lo

junho de 1969 no prefácio a *Stichworte*, onde os epílogos são publicados, “o que é dito sobre teoria e prática conjuga intencionalmente especulação filosófica e experiência drástica”, em referência direta aos acontecimentos vivenciados naquele período (AGS 10.2, p. 598; PS, p. 12, trad. modificada).

Além dos escritos apontados por Adorno, também outros podem ser considerados como fazendo parte do complexo da dialética negativa: *Três estudos sobre Hegel*, publicado em 1963, que congrega os ensaios “Aspectos”, “Teor de experiência” e “*Skoteinos* ou como ler”⁶⁷; a introdução de 1956 ao livro *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*; “O ensaio como forma”, de 1958; “Glosa sobre personalidade”, de 1966; “Resignação” e “Crítica”, ambos de 1969. Aqui não se propõe uma análise pormenorizada de cada um desses textos, o que nos levaria longe demais, e sim a demarcação do material relevante de que nos serviremos ao longo dos próximos capítulos a fim de esclarecer a significação do novo conceito de dialética. Trata-se então de especificar aquele campo de forças de que fala Adorno, com o que podemos delimitar o seu período teórico tardio, cabendo assim alguns esclarecimentos a respeito desses escritos.

Adorno afirma, em 1963, que o objetivo dos *Três estudos sobre Hegel* “é a preparação de um conceito modificado de dialética” (AGS 5, p. 250; TEH, p. 70). Neste período ele já havia começado a trabalhar na *Dialética negativa*, mas ainda não havia lhe dado este nome. Em relação ao *Metacrítica*, é preciso observar que, em 1968, Adorno ainda continuaria afirmando que se trata de uma de suas obras mais importantes ao lado

enquanto ele se defende com a sua pasta contra o que alguns interpretaram como “pantomima erótica”, na tentativa de se desvencilhar da situação, e deixa o auditório em seguida (ver Kraushaar, 1998, p. 417ss; Müller-Doohm, 2009, p. 475; Hammer, 2006, pp. 23-24; Della Torre & Altheman, 2017, p. 42ss). Uma das participantes da ação, Hannah Weitemeier, que se tornaria uma historiadora da arte anos depois e não era aluna do Instituto nem de Adorno, deu uma entrevista esclarecedora sobre o acontecimento em 2003, ver <https://www.tagesspiegel.de/zeitung/die-zumutung-des-fleisches/471728.html>. Segundo a jornalista investigativa Pascale Müller, aquele teria sido o primeiro protesto nu de grande visibilidade do movimento feminista alemão, ver <https://jungle.world/artikel/2014/04/das-grosse-ausziehen>. Para uma contextualização pormenorizada do período e dos eventos acima mencionados, ver Della Torre & Altheman (2017 e 2022). Ver também, a respeito das relações entre Adorno e o movimento estudantil, Fidelis & Afshar (2019).

⁶⁷ *Três estudos sobre Hegel* foi publicado pela primeira vez em 1957 com o título *Aspectos da filosofia de Hegel*. Na primeira edição ele continha apenas o ensaio “Aspectos”, concebido a partir do discurso memorial de Adorno, realizado em 14 de novembro de 1956, na Universidade Livre de Berlim, por ocasião da efeméride do 125º ano de morte de Hegel, e de uma conferência radiofônica transmitida pela Hessischer Rundfunk. Em 1963, *Aspectos da filosofia de Hegel* é reeditado como *Três estudos sobre Hegel*. Adorno acrescenta ao livro o ensaio “Teor de experiência”, publicado pela primeira vez em 1959 na *Archiv für Philosophie*, “versão bastante enriquecida” de uma conferência comemorativa proferida no congresso da Sociedade Hegel Alemã em 25 de outubro de 1958, em Frankfurt, e também na Sorbonne, em outra ocasião, bem como o ensaio inédito “*Skoteinos* ou como ler”, escrito no inverno de 1962/63, preparado para compor o livro com os outros dois textos (AGS 5, p. 381; TEH, p. 249).

da *Dialética negativa*, segundo o testemunho de Tiedemann (AGS 5, p. 386). Mais especificamente, Adorno apontaria a introdução de 1956 ao *Metacrítica* como “o trabalho que, juntamente com o escrito ‘O ensaio como forma’ de *Notas de literatura I*, chegou mais perto de conter um programa de sua filosofia” (idem, ibidem). Assim, ao menos dois escritos seriam identificados por Adorno como apontamentos do seu programa filosófico, no contexto de sua obra tardia. Já “Glosa sobre personalidade”, de 1966, pretende “esboçar um modelo conciso da relação das categorias tradicionais com o seu ocaso”, e se relaciona mais diretamente com o ensaio “Progresso” (AGS 10.2, p. 597; PS, p. 11, trad. modificada). Por fim, “Resignação” e “Crítica”, ambos de 1969, juntam-se aos *Epílogos dialéticos* por também abordarem a relação entre teoria e prática, reflexão filosófica e experiência vivida, num esforço de tradução conceitual do período 1968-1969 e que também retomam algumas considerações do mesmo tema que já haviam sido elaboradas na obra de 1966.⁶⁸

Interessa então notar que a revisão da dialética moderna em Adorno pode ser analisada sob perspectivas diversas nos elementos dos textos que compõem o presente complexo e que congrega, portanto, escritos elaborados antes de 1959, durante o período de escrita da obra e após a sua publicação em 1966, segundo a delimitação aqui sugerida.

As atividades acadêmicas de Adorno dos anos 1950 e 1960 também testemunham a construção da *Dialética negativa* e ajudam a esclarecer a necessidade do conceito, iluminando indiretamente o complexo.⁶⁹ Em seus diversos cursos e seminários, Adorno

⁶⁸ “Resignação” e “Crítica” são originalmente apresentações radiofônicas. “Resignação” foi transmitida na *Sender Freies Berlin* em 9 de fevereiro de 1969, pouco tempo depois da ocupação do Instituto e do caso da polícia, e publicado pela primeira vez como capítulo do livro *Politik, Wissenschaft, Erziehung. Festschrift für Ernst Schütte*. “Crítica” foi transmitida na *Süddeutschen Rundfunk* em 26 de maio de 1969, pouco tempo depois do “atentado dos seios”, e publicada pela primeira vez na edição 26 do jornal *Die Zeit*, em 27 de junho de 1969 (ver <https://www.zeit.de/1969/26/kritik>), tornando-se posteriormente um capítulo do livro *Politik für Nichtpolitiker. Ein ABC zur aktuellen Diskussion*, que compilava uma série de apresentações radiofônicas da *Süddeutschen Rundfunk* sobre política. Ambos os ensaios foram reunidos e publicados postumamente, em 1977, em AGS 10.2. Eles participam nesse volume dos *Modelos críticos 3*, nome dado por Tiedemann. Era a intenção de Adorno publicar um outro volume da coleção *Modelos críticos* que contemplaria os ensaios “Resignação” e “Crítica” (ver AGS 10.2, p. 842).

⁶⁹ Nesta tese, as aulas e os protocolos dos seminários de Adorno são utilizados de forma secundária, acompanhando a análise dos textos principais da pesquisa, entre os quais aqueles que participam do complexo da dialética negativa. Cabe lembrar que as atividades acadêmicas de Adorno perfazem praticamente essas duas décadas, já que sua carreira docente, iniciada em 1931 na Universidade de Frankfurt, durou pouco com a ascensão do NSDAP ao poder. Adorno só voltaria a lecionar novamente na Universidade de Frankfurt em 1949, logo após retornar do exílio, como professor substituto na cátedra de Horkheimer, ocupando posteriormente uma “cátedra de reparação” de filosofia e sociologia em 1953. Finalmente, em 1957, ele conquista a posição de professor titular na cátedra de filosofia e sociologia (ver Braunstein, 2021, pp. 1-3; Wiggerhaus, 2002, p. 439; p. 503-04). Tornar-se professor universitário significava a realização de um sonho que Adorno partilhava com Horkheimer (ver Adorno, Horkheimer,

trabalha argumentos, temas e categorias que participarão da construção do conceito de dialética negativa, o que enriquece a compreensão da obra.⁷⁰ As aulas e os protocolos de seminários permitem acompanhar de perto o desenvolvimento do pensamento de Adorno, o que se deve às condições de profissionalização do trabalho intelectual, que praticamente exigem o aprendizado de uma nova habilidade, como Adorno constata:

Senhoras e senhores, vocês sabem que a tradicional definição de universidade postula a unidade entre pesquisa e ensino. Vocês também sabem como é problemática a realização dessa ideia que ainda se mantém. E o meu próprio trabalho tem sofrido muito com essa problemática, ou seja: a quantidade de tarefas de ensino e administrativas que me competem tornam quase impossível para mim a realização das chamadas tarefas de pesquisa durante o semestre letivo [...], com o empenho que seria não só objetivamente apropriado, mas também condizente com a minha própria inclinação e disposição. Numa situação dessas, e sob tal coerção e pressão, desenvolvem-se certas características que se pode melhor denominar como sagacidade camponesa [*Bauernschlauheit*].⁷¹ Por isso, procuro corrigir essa situação [...] extraindo minhas aulas de um livro volumoso e algo oneroso, em que tenho trabalhado há seis anos e que terá o título *Dialética negativa*, ou seja, o mesmo título que dei a este curso. (ANS IV 16, p. 13)

Ao mesmo tempo, nos cursos e seminários Adorno afeiava o seu pensamento, e também era influenciado por suas alunas e alunos. Durante essas atividades ele pôde

2005, pp. 305-313). Em carta a mãe de 24 de dezembro de 1949, Adorno confia o vínculo imediato com os estudantes no seu primeiro semestre letivo, o que ganha contornos trágicos à luz dos acontecimentos posteriores: “Os estudantes estão ligados a mim de uma forma que eu nunca imaginaria ser possível. Cursos e seminários lotados; no seminário sobre Kant, eles nunca querem parar e me pediram para continuar mesmo durante as férias” (Adorno, 2003, p. 532). Para um panorama completo das atividades acadêmicas de Adorno, ver Bobka & Braunstein (2015).

⁷⁰ Além dos diversos cursos já publicados, dispõe-se agora d’*Os seminários frankfurtianos de Theodor W. Adorno [Die Frankfurter Seminare Theodor W. Adornos]* que reúnem os protocolos dos seminários de Adorno de 1949 a 1969, de autoria de alunas e alunos. Assim, podemos verificar que o primeiro seminário de Adorno, no semestre de inverno de 1949/50, foi dedicado à dialética transcendental de Kant. A *Ciência da lógica*, por sua vez, foi objeto de quatro seminários, respectivamente, no semestre de inverno de 1959/60, no semestre de verão de 1960, no semestre de verão de 1962 (dedicado à lógica subjetiva, ou seja, à *Doutrina do conceito*), e, por último, no semestre de inverno de 1964/65, sendo que no semestre de inverno de 1965/66 o seminário é dedicado ao tema da negação em Hegel. Das 57 reuniões, 13 discutem diretamente a filosofia hegeliana. Além disso, são de capital importância para acompanhar a construção da *Dialética negativa* os seguintes cursos, o que ainda exigirá uma sistematização futura por parte da pesquisa adorniana: *Erkenntnistheorie* (1957/58); *Einführung in die Dialektik* (1958); *Kants »Kritik der reinen Vernunft«* (1959); *Einleitung in die Philosophie* (1959/60) *Philosophie und Soziologie* (1960); *Ontologie und Dialektik* (1960/61); *Philosophische Terminologie* (1962/63); *Probleme der Moralphilosophie* (1963); *Fragen der Dialektik* (1963/64); *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (1964/65); *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65); *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965); *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*.

⁷¹ Adorno também utiliza a expressão *Bauernschlauheit* no ensaio “Aspectos”, escrito em 1956, para qualificar a “grandiosa artimanha” hegeliana de “se esconder sob os poderosos e se apoiar em suas necessidades até que se possa tomar deles o poder” (AGS 5, p. 287; TEH, p. 121).

exercitar suas reflexões e fazer experimentações teóricas, segundo o seu próprio entendimento do pensamento filosófico, ao qual corresponderia “um momento de tentativa, experimentação, não conclusão, que distingue a filosofia das ciências positivas” (ANS IV.16, p. 14). Como especifica Braunstein (2021, p. 8), Adorno compreendia os seus cursos como um “*work in progress*”, “cujo conteúdo foi em larga medida incorporado nos trabalhos tardios”. Mais do que os trabalhos “acabados” de Adorno, os cursos e protocolos exigem uma aproximação contextualizada, sendo em alguns casos instrumentos importantes para compreender o desenvolvimento dos seus trabalhos dos anos 1950 e 1960.⁷²

Até aqui apenas delimitamos o conjunto de textos que participam do complexo da *Dialética negativa* e apontamos para o papel das atividades acadêmicas de Adorno para a reconstituição proposta. Com esse complexo em vista, é possível vislumbrar as origens e extensão da dialética negativa a partir da apresentação dos seus próprios elementos conceituais. Julgamos que o complexo permite elucidar o pano de fundo do processo de formação do conceito de dialética negativa ao especificar o seu contexto de produção. Isso significa que a ideia de dialética negativa também pode ser iluminada por um conjunto de textos que participam de um mesmo contexto. Por outro lado, a *Dialética negativa* como obra também ilumina a teoria de uma diversidade de textos, sem reduzi-los em sua especificidade e abrangência, e isso também acaba excedendo o seu próprio complexo. A ideia de dialética negativa se concretizaria, assim, essencialmente em modelos de pensamento que também mantêm certa independência em relação à obra principal.

Após esse breve panorama e a delimitação do complexo de textos de que nos serviremos, podemos compreender também o arranjo interno da *Dialética negativa*. Ele é elucidado pelo próprio Adorno na nota de 1966 para a edição alemã: “o cerne da obra é formado a partir de três preleções que o autor ministrou no início do ano de 1961 no

⁷² Braunstein menciona, por exemplo, a importância do seminário sobre a *Ciência da lógica* de Hegel, realizado no semestre de inverno de 1959/1960, para a escrita do ensaio “*Skoteinos* ou como ler” (Braunstein, 2021, p. 8). Para o seu próprio trabalho sobre a crítica adorniana da economia política, Braunstein (2015, p. 14), citando Stephan Grigat, dá centralidade à análise das atividades acadêmicas de Adorno: “Elas mostram o ‘quão intensamente Adorno deve ter se ocupado com a crítica da economia política de Marx. Lá’ — nos seminários — ‘os escritos de Marx eram um ponto de referência permanente, e a mediação das categorias fundamentais da crítica da economia política foram provavelmente uma das principais preocupações de Adorno’”. Um dos primeiros estudos que se servem desse material para a interpretação da obra tardia de Adorno é *Der nonkonformistische Intellektuelle* de Alex Demirović (1999).

Collège de France em Paris” (AGS 6, p. 409; DN, p. 339). Esse ciclo de conferências foi nomeado por Adorno de “Ontologia e dialética” e aconteceu nos dias 15, 18 e 21 de março de 1961. A convite do germanista Robert Minder, Adorno apresenta nesse ciclo as conferências “Le besoin d’une ontologie” (A carência de uma ontologia), “Être et existence” (Ser e existência) e “Vers une dialectique négative” (Em direção a uma dialética negativa).⁷³ Elas expõem os primeiros desenvolvimentos conceituais daquilo que Adorno já vinha desenvolvendo em seu curso, iniciado no semestre de inverno de 1960, “Ontologia e dialética”.

As conferências correspondem, respectivamente, embora com pequenas ou grandes modificações textuais, às duas primeiras partes da *Dialética negativa*, sendo a primeira parte “Relação com a ontologia”, compostas de “I. A carência ontológica” e “II. Ser e existência”, e a segunda parte “Dialética negativa: Conceito e categorias”, que corresponde à crítica das categorias e apresentação de um conceito transformado de dialética. Por sua vez, a terceira parte “Modelos”, compostas por “I. Liberdade”, “II. Espírito do mundo e história natural” e “III. Meditações sobre a metafísica”, é elaborada em diferentes momentos de sua trajetória, mas ganham formulações significativas e definitivas entre 1963 e 1966. Em nota, Adorno indica que “a partir das duas primeiras preleções [de Paris], sem alterações na estrutura, surgiu a primeira parte do livro; a terceira preleção, bastante reformulada e ampliada, encontra-se na base da segunda parte”; ao passo que a terceira parte agregaria capítulos que remontam a rascunhos inicialmente traçados em 1932 e 1937, como relata Adorno: “os primeiros esboços do capítulo sobre a liberdade surgiram no ano de 1937 e os temas do capítulo ‘Espírito do mundo e história natural’ provêm de uma comunicação feita pelo autor no núcleo de Frankfurt da Sociedade Kant (1932)”⁷⁴ (AGS 6, p. 409; DN, p. 339). Ele indica, por fim, que a “ideia de uma lógica da desintegração é a mais antiga de suas concepções filosóficas”, remontando aos seus anos de estudante universitário (AGS 6, p. 409; DN, p.

⁷³ Em Adorno. *Eine Bildmonographie*, organizado pelo Arquivo Adorno e publicado em 2003, no centenário de nascimento de Adorno, encontra-se o cartaz do ciclo de conferências (p. 254) e suas anotações sobre as viagens a Paris e Itália realizadas em março e abril de 1961 (pp. 255-73). Nessas anotações, Adorno relata como foram as conferências e as reações do público, descrevendo, por exemplo, como Merleau-Ponty ficara “chocado” com a sua apresentação do dia 15 de março sobre “Le besoin d’une ontologie” (p. 254).

⁷⁴ Essa comunicação realizada em 15 de julho de 1932 no grupo frankfurtiano da Sociedade Kant é a comunicação “A ideia de história natural”. Na nota editorial dos primeiros escritos de Adorno, Tiedemann afirma que esses escritos “não permaneceram inéditos durante a vida do autor por acaso, devido à falta de oportunidade de publicação, mas porque não mais o satisfiziam depois de terem sido escritos” (AGS 1, p. 381).

339). Em vista do que vimos até aqui, contudo, tomar essa indicação de Adorno de modo literal apenas dificultaria a compreensão da discussão do capítulo sobre filosofia da história ou mesmo sobre a lógica da desintegração, uma vez que ele se distancia bastante de teses dos anos 1930. Em todo caso, trata-se de algo que apenas a análise dos textos pode determinar.

Nas análises a seguir, por conseguinte, o livro *Dialética negativa* tem centralidade. No entanto, porque ele faz parte de um complexo maior, recorrer ao exame dos textos que o compõem pode nos ajudar a iluminar a significação e perfil da nova concepção de dialética, numa revisão que levanta um novo conjunto de problemas. À luz desse novo complexo, Adorno reata com a tradição dialética moderna, pela qual, portanto, devemos começar.

Capítulo 2

ORIGEM E DESDOBRAMENTOS DA DIALÉTICA ESPECULATIVA

A dialética desponta na modernidade como salvaguarda da razão. Mas o que é dialética? Dieter Henrich também questionava em 1976: “Esta pergunta, que se relaciona ao significado específico da palavra dado por Hegel, permanece até agora sem resposta” (Henrich, 1976, p. 208). Naquele momento ele observava que a dialética como programa filosófico ainda carregava a marca de obscuridade que a acompanha desde seu primeiro impacto na vida filosófica alemã, “um programa que tornou igualmente possível o pensamento de Marx e Kierkegaard, influenciando assim, de forma irrevogável, o curso da história intelectual da modernidade” (idem, *ibidem*).

De acordo com Henrich (idem, p. 209), os alunos e seguidores de Hegel “nem sequer conseguiram reconstruir de forma convincente as cadeias particulares da argumentação hegeliana ou mesmo uma única página de texto hegeliano. Embora muitos falassem sobre Hegel, ninguém conseguiu falar como Hegel”. Nos circuitos hegelianos, ao menos uma coisa é ponto pacífico: mais fácil apreendermos o todo da argumentação de Hegel do que os seus detalhes. Assim, concluía Henrich, apesar das muitas tentativas de reconstituição da dialética especulativa, até “agora não foi possível encontrar a engrenagem [*der Motor*] que conduziu a teoria de Hegel, e com ela a sua linguagem, a uma forma de movimento que não pode ser confundida com nenhuma outra” (idem, *ibidem*). De maneira similar, Lebrun (2006 [1972], p. 329), de olho nas estruturas instáveis da lógica objetiva da *Ciência da lógica*, afirmava: “a dialética permanece uma mecânica misteriosa”.

Quase vinte anos depois, recuperando o questionamento de Henrich, Dieter Wandschneider (2013 [1995], p. 24) comenta que “[e]ssa é, sem dúvida, uma situação desagradável”. Se, por um lado, ela abre “espaço para polêmicas não qualificadas” a respeito do sentido da dialética, por outro, não deixa de evidenciar que “o programa do idealismo objetivo está [...] essencialmente ligado à possibilidade de uma lógica dialética” (idem, *ibidem*). Se é assim, “então deve-se tomar como um desiderato urgente a obtenção de clareza sobre a pertinência [*Triftigkeit*] da argumentação dialética” (idem, *ibidem*). A seu ver, isso “só é possível com base numa teoria da dialética” (idem, *ibidem*).⁷⁵ Com

⁷⁵ Wandschneider irá propor a esquematização de uma teoria da dialética em seu livro *Grundzüge einer Theorie der Dialektik: Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegel's*

efeito, deve-se começar reconhecendo que a dialética se esquivava a definições, tendo sido elaborada ao longo dos séculos como arte dialógica (*dialégesthai*), instrumento retórico, método, ontologia, lógica, estrutura da experiência, normatividade, etc.⁷⁶

Em Hegel, contudo, aquilo que parecia indefinido começa a ganhar um significado mais bem-acabado, coincidindo com nada mais, nada menos do que com a forma absoluta da razão. Nele, além disso, a dialética lógica promete corresponder à estrutura ontológica do mundo e das coisas em geral, motivo pelo qual também a estrutura da experiência seja dialética, o que se descortina com a dialética fenomenológica introduzida pelo programa filosófico da *Fenomenologia do espírito*. No limite, a totalidade de seu sistema permite alçar a dialética a método absoluto da ciência filosófica, em virtude do que a ideia assim acabada se exteriorizaria por completo. Ela está presente, portanto, em todos os âmbitos de alcance da racionalidade, na natureza, na lógica, nos espíritos subjetivo e objetivo. Assim, como observa Adorno (AGS 5, p. 12; MTC, p. 34), pode ser que a dialética hegeliana “seja um idealismo perfeito”, e mais do que isso: “ela

„Wissenschaft der Logik“ [Traços fundamentais de uma teoria da dialética: reconstrução e revisão do desenvolvimento dialético das categorias na “Ciência da lógica” de Hegel]. Segundo ele (2013, p. 27), trata-se de uma “contribuição para a reconstrução crítica de um idealismo objetivo”, em consonância com os esforços teóricos de Vittorio Hösle (1987). Fundamentalmente, Wanschneider (idem, p. 24) quer mostrar que “o objetivo do procedimento dialético de Hegel na *Ciência da lógica* é [...] a reconstrução sistemática das determinações lógicas fundamentais, e mais, a elaboração completa do sistema de categorias fundamentais de conteúdo lógico e princípios lógicos fundamentais, aqui referidos como ‘lógica fundamental’: esta — não algo como a nova edição de uma tabela de categorias à la Kant — deve ser entendida como a preocupação central da lógica dialética”. Para os nossos propósitos, iremos extrair de sua teoria da dialética particularmente a determinação das estruturas antinômicas que participam da lógica dialética especulativa. A *teoria da dialética* esboçada aqui extrapola, contudo, radicalmente os limites programáticos de um idealismo objetivo, na medida em que pretende averiguar a possibilidade de transformação materialista e imanente da dialética especulativa. Com isso, gostaríamos de indicar a ideia de que a própria concepção de dialética negativa também se deixa apreender como uma *teoria* crítica da dialética.

⁷⁶ Algumas dessas distinções são estabelecidas por Wolfgang Röd em seu estudo *Filosofia dialética moderna* de 1974. Para evitar as ambiguidades inerentes ao termo, Röd (1984, pp. 10-13) discrimina três expressões do conceito: (i) dialética como ontologia, (ii) dialética como método e como lógica, (iii) dialética como estrutura da experiência. Segundo Röd (idem, pp. 10-11), a dialética ontológica, em suas vertentes idealista ou materialista, afirma a contradição e a dinâmica como elementos constitutivos da realidade das coisas e do pensamento. A dialética metodológica ou lógica, por sua vez, pretende estabelecer um método de conhecimento ou uma lógica que concorra com a metodologia científica usual e a lógica formal. Ele rejeita as duas primeiras acepções e assevera que não “há, porém, razão alguma para que a postulação de uma ontologia dinâmica decida já em favor de uma lógica ou de um método dialéticos, a não ser que esta decisão se torne necessária mediante determinadas suposições metafísicas que não mais poderiam ser postas em questão” (idem, p. 12). Isso claramente interessa à negação determinada, se for viável, da dialética especulativa, no sentido daquilo que Adorno propõe. Segundo o balanço de Röd (idem, p. 13), contudo, a forma privilegiada da dialética na modernidade coincide com a estrutura da experiência, que abarca a “relação existente entre dois momentos de um todo que se condicionam mutuamente, em que o todo é determinado pela relação entre os dois momentos e estes, ao mesmo tempo, pelo todo”. Embora essas distinções sejam de grande valia, problematizaremos os significados que elas comportam ao longo dos próximos capítulos.

aponta para além de si mesma, tal como acontece, segundo o dito dialético de Goethe, a tudo o que é perfeito”.

Neste capítulo, pretendemos alcançar alguma clareza sobre esse ponto a que visa e de que parte a dialética negativa de Adorno, atingindo certo limite teórico quando Marx, procedendo dialeticamente, revela o fundo falso da constituição da dialética na modernidade. Em busca desse horizonte, reconstituiremos os passos gerais mais importantes, a nosso ver, que levam a uma dialética negativa. No entanto, devemos ter em mente que, na figura moderna de salvaguarda da razão, a dialética vem a lume com Kant, que a concebe como uma lógica da ilusão necessária. O que, para Hegel, é preciso considerar como um passo “infinitamente importante” da filosofia kantiana: “o fato de a dialética ter sido novamente reconhecida como necessária à razão, embora tenha de ser tirado o resultado oposto daquele que surgiu desse reconhecimento” (TWA 6, p. 558; CdL III, p. 320, trad. modificada).⁷⁷ Em Kant, a dialética é salvaguarda, portanto necessária, mas ainda assim marcada por um sinal negativo. O drama da razão na modernidade é anunciado pela latência da negatividade. Que fazer afinal com ela?

Na passagem acima, Hegel indica o interesse na inversão do sinal. Em sua apropriação da dialética deixada na forma antinômica por Kant, o resultado negativo da crítica categorial haveria de ser determinado positivamente. Quer dizer, acolhe-se o negativo trazido à superfície pela crítica kantiana da razão especulativa, e a negatividade elaborada a partir disso como autorrelação possibilita concretizar, para Hegel, “o *ponto de virada* do movimento do conceito” (TWA 6, p. 563; CdL III, p. 325). Deve-se então levar em conta que a negatividade constitutiva da razão precisaria ser determinada, na medida em que ela participa da necessidade do seu conceito. “Aquilo pelo qual o conceito mesmo se conduz adiante é o que anteriormente foi indicado como o *negativo*, que ele tem em si mesmo; é isso que constitui o verdadeiramente dialético” (TWA 5, p. 51; CdL I, p. 58).

Bem entendido, os esforços de Hegel na *Ciência da lógica* se dirigem à determinação do negativo como positivo, à tentativa de estabelecer um método absoluto que garanta o lugar fundamental do negativo e do não idêntico na posição de um *sistema da totalidade* ou *da razão pura*.⁷⁸

⁷⁷ Ver também TWA 5, p. 40ss; CdL I, p. 59ss.

⁷⁸ TWA 6, p. 569; TWA 5, p. 44; CdL III, p. 330; CdL I, p. 52.

Dessa maneira, a dialética alcança o estatuto de método absoluto em Hegel. Mas essa característica anuncia antes um problema na tradição dialética, como se verá a partir de Marx. Qual o problema, isto nós buscaremos traçar no que vem a seguir. Pois não se pode ter ideia do que significa dialética no pensamento filosófico moderno sem alguma clareza dos elementos que a constituem nas suas variações em Kant, Hegel e Marx. “Quem quiser discutir o conceito dialética e os problemas com ele conexos”, observava Röd, “não poderá evitar dedicar-se à história da dialética e reconstituir a origem dos problemas desta [...]” (Röd, 1984 [1974], p. 6). Evidentemente, este é um assunto que não se pode esgotar com facilidade. No entanto, se queremos compreender sua transformação em Adorno — e esta é nossa intenção —, precisamos examinar, ainda que em traços bastante gerais, a forma original daquilo que foi supostamente transformado. Este percurso começa com Kant.⁷⁹

Kant, dialética transcendental como lógica da ilusão

Quando Adorno, numa aula do curso de 1959 sobre a *Crítica da razão pura*, afirmava que “devemos ser aqui mais pontífices do que o Papa, ou seja, mais kantianos do que Kant, a fim de chegarmos de fato à necessidade de uma concepção dialética de filosofia” (ANS IV 4, p. 235), ele sinalizava a importância, para o seu próprio projeto filosófico, de perscrutar a *inconsistência* sob a qual se constrói o edifício da filosofia transcendental e que se relacionava com o problema da constituição do sujeito transcendental. Neste contexto, Adorno fazia referência ao apêndice sobre a anfíbolia dos conceitos de reflexão que encerra a “Analítica transcendental” e abre caminho à “Dialética transcendental”, segunda divisão da “Lógica transcendental” da *Crítica da razão pura*. Para Adorno, era surpreendente que Kant não houvesse percebido que

⁷⁹ Para não cairmos em mal-entendidos, é preciso observar que a “relação entre Kant, Hegel e Marx não pode ser concebida, como o foi com muita frequência, como um progresso linear, mas o nexos é muito mais complexo e deve ser discutido em função de uma questão específica e de um problema específico. A crítica de Hegel a Kant não pode ser justificada em todos os aspectos, e Hegel não é o mais crítico de todos” (Rakowitz, 2004, pp. 159-60). Isso é correto, a meu ver, sobretudo se considerarmos que a concepção negativa de dialética em Adorno se ancora num motivo metacrítico que utiliza não apenas um “dispositivo Kant-Hegel”, mas também um “dispositivo Hegel-Marx” (Renault). Sob essa perspectiva, a relação Kant-Hegel-Marx, de um ponto de vista estritamente lógico, constitui a base para a compreensão do que Adorno pretende avançar na transformação do conceito e das categorias da dialética moderna. Assim, a exposição a seguir considera três momentos lógicos do pensamento dialético na modernidade com os quais Adorno irá lidar no período em que elabora o complexo da dialética negativa. O que é posto, reposto e negado num caso e noutro depende, portanto, de uma análise de problemas filosóficos específicos que orbitam a constelação Kant-Hegel-Marx.

também sua doutrina transcendental seria afetada pela anfibolia que ele então denunciava, o que se poderia verificar na confusão entre o sujeito empírico e o sujeito transcendental (ANS IV 4, p. 233). Lembremos então que, enquanto a anfibolia tratava da *ambiguidade transponível* que decorre de um mau uso do entendimento, a dialética viria a expor a *ilusão inextirpável* da razão (Lebrun, 2002, p. 84).

Nesse sentido, a anfibolia se caracteriza por um lugar de passagem que anuncia a despedida à terra firme da verdade (estética e analítica transcendental) para a viagem por

um vasto e tormentoso oceano que é o verdadeiro lugar da ilusão, onde muitos bancos de névoa e blocos de gelo prestes a derreter simulam novas terras e, enganando incessantemente, com esperanças vazias, o navegador errante que sai em busca de descobertas, atraem-no para aventuras que ele não consegue evitar, mas que, ao mesmo tempo, nunca consegue levar a cabo. (KrV, B 295)

É assim que Kant descreve a transição para a dialética transcendental. Com isso, ele já antecipava a diferença entre a “ilusão artificial”, produzida por um mau uso do entendimento, e a “ilusão transcendental”, *natural e inevitável*, que participava da razão, tornando-se impossível dissipá-la com os meios do entendimento que ele havia encontrado.

Na anfibolia já se demarcava, portanto, certa “confusão” que é passível de correção, como o eram as transposições lógico-ontológicas malsucedidas da metafísica, de maneira que Kant propõe contra ela exatamente o antídoto da doutrina da “Analítica transcendental”, apoiada na “Estética transcendental” (Longuenesse, 2019, p. 242). Por outro lado, porém, preparava-se o terreno para a explicitação de uma lógica da ilusão constitutiva da razão e que não se pode emendar no âmbito especulativo. Assim, com a ideia de uma aparência [*Schein*] objetiva da razão que seria apresentada na “Dialética transcendental”, despedia-se igualmente dos erros evitáveis da metafísica. Deste modo, no projeto da crítica kantiana da razão, “dialética” passa a significar — com o que se sobrepuja outros sentidos tradicionais que Kant não deixa de assimilar — crítica da ilusão necessária da razão consigo mesma.⁸⁰ Inaugura-se assim a ligação entre crítica e dialética na modernidade.

⁸⁰ Nesta tese, traduzimos *Schein* por “ilusão” e “aparência”, utilizando ambos os termos de modo intercambiável. A respeito da interpretação kantiana dos sentidos tradicionais de dialética, ver Lebrun (2002, p. 67ss).

Se consideradas as poucas páginas dedicadas à anfibolia, veremos que Kant procurava desfazer a confusão entre o uso empírico e o uso transcendental do entendimento. Sob esse aspecto, a “anfibia transcendental” é então caracterizada pela “confusão do objeto puro do entendimento com o fenômeno” (KrV, B 326). Para Kant, que mirava a confusão racionalista, “Leibniz *intelectualizava* os fenômenos” assim como “Locke *sensualizava* os conceitos do entendimento” (KrV, B 327). De acordo com ele, a *ligação* entre entendimento e sensibilidade fora ignorada por ambos, que admitiam cada aspecto como duas origens distintas e autônomas das coisas em si ou de suas representações. Assim, neste apêndice que promove a passagem da *lógica da verdade* à *lógica da ilusão* — da analítica à dialética transcendental —, Kant procura mostrar de que modo os “conceitos de reflexão, graças a um certo mal-entendido”, possuíam uma influência desfavorável “sobre o uso do entendimento”, sendo, por isso, “de grande utilidade” para “explicar a ilusão que causa a anfibia desses conceitos na produção de falsos princípios” (KrV, B 336). Atentava-se, dessa maneira, para a facilidade com o que a reflexão abstraía o vínculo entre os objetos e os conceitos, fazendo com que se perdesse de vista a distinção entre *noumenon* e *phenomenon*.

Kant divide a lógica transcendental em analítica transcendental e dialética transcendental. Na analítica, “a ontologia ou a parte geral da metafísica é transformada numa lógica da verdade ou doutrina dos conceitos e princípios constitutivos do entendimento” (Beckenkamp, 2019, p. 78). Na dialética, *lógica da ilusão* na acepção de Kant, “as partes da metafísica especial, a saber, psicologia, cosmologia e teologia, são submetidas a um tratamento essencialmente negativo, contestando-se sua função constitutiva” (idem, ibidem). É importante então considerarmos o caminho até a apresentação da dialética transcendental, para que possamos precisar a crítica de Hegel a Kant e a importância que ele atribui a essa revisão da dialética e sua função transcendental.

Conforme o esclarecimento de Kant acerca da estrutura da lógica transcendental, ela apresenta tanto a exposição da verdade como qualifica o erro atrelado a afirmações de princípios transcendentais. É por essa razão que o desfecho da analítica transcendental, responsável pela demarcação da verdade, coincide com a discussão sobre a anfibia, considerada então a última forma de erro que poderia ser *corrigido* a partir do mapa de

coodernadas que o vínculo específico entre entendimento e sensibilidade então disponibilizava.⁸¹

Diferentemente da lógica geral que abstrai o conteúdo do conhecimento, a lógica transcendental se concentraria na forma do juízo orientado à relação do objeto com o entendimento. Assim, estabelecia-se o seu uso adequado. Ela tinha então por função determinar a origem, o âmbito e o valor objetivo dos conhecimentos *a priori*. Como lógica da verdade (analítica), apresentaria “os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios, sem o quais nenhum objeto pode, em absoluto, ser pensado” (KrV, B 87), constituindo-se como um “*cânone* para julgar” (KrV, B 86). Por outro lado, como lógica da ilusão transcendental, ela se contentaria em “descobrir a ilusão de juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa ilusão nos engane; mas nunca alcançará que essa ilusão desapareça (como a ilusão lógica) e deixe de ser ilusão” (KrV, B 354). Com isso, a dialética da ilusão transcendental se transforma em algo fundamental para a crítica da razão, na medida em que se reconhece seu caráter *natural* e *inextirpável*.

Veja-se, portanto, que ganhamos, por um lado, a possibilidade aberta pela analítica de retificar a *ilusão artificial* desmascarada na anfibolia, mas, por outro, é preciso reconhecer a existência do regime inescapável da *ilusão transcendental*, com o qual a razão deve lidar de maneira atenta, para que não seja vítima de seus próprios anseios e encantos. É esta segunda ilusão ou aparência que caracteriza a lógica da razão especulativa para Kant e que faz com que ele empurre para a prática a “resolução” das antinomias colocadas pela metafísica tradicional.

De acordo com sua argumentação, a ilusão transcendental jamais se extinguiria porque “aqui temos de lidar com uma *ilusão* [*Illusion*] *natural* e inevitável, que se baseia em princípios subjetivos e os faz passar por objetivos, ao passo que a dialética lógica, na dissolução das inferências falaciosas, ocupa-se apenas com um erro na observação dos princípios, ou com uma ilusão artificial na sua imitação” (KrV, A 298 B 354). Assim, o fundo falso da metafísica tradicional não apenas é denunciado, mas também passa a ser conhecido segundo o seu mecanismo ilusório e transcendente. Para Kant, bastaria reconhecer a tendência imanente à racionalização, ou seja, à totalização dos resultados

⁸¹ Na leitura de Adorno, curiosamente, o apêndice sobre a anfibolia já faria parte da dialética transcendental (ANS IV 4, p. 60).

parciais do entendimento, para que a razão evitasse seguir de maneira cega sua *compulsão natural*.

Como se sabe, Kant, julgando lastimável o estado da metafísica em seu tempo, toma para si uma tarefa endereçada aos dogmáticos e que, naquela altura, tornava-se incontornável. Como explicar a origem e a extensão de conceitos e princípios *a priori*? Enquanto as ciências modernas desfrutavam de um acúmulo de conhecimentos consistentes, a metafísica — ciência filosófica magna — parecia ter parado no tempo, sem avanços científicos e em descompasso com a nova era da razão esclarecida. Ignorar o desafio cético proposto por Hume se tornava cada vez mais impossível. Aceitá-lo, porém, significaria apresentar a prova dos conceitos e princípios da razão sob os quais a possibilidade de toda experiência se baseia. Nesse pano de fundo, o abismo entre lei e experiência parecia ter aumentado. A matemática e as ciências naturais reuniam em seus domínios vastos conhecimentos, sistemas inteiros se formavam, mas os resultados eram magros, confusos ou mesmo nulos quando se considerava o conhecimento certo e objetivo de coisas e propriedades transcendentais, quer dizer, dos objetos metafísicos. Que restaria então ao conhecimento filosófico?

Certamente não o conhecimento teórico do suprassensível como gostaria a metafísica tradicional. Na “Analítica transcendental”, Kant apresenta então o fundamento cognitivo de todo conhecimento humano em sua dedução da unidade sintética da apercepção. Tal fundamento teórico não poderia ser pensado sem a intuição sensível, ao passo que todo o conhecimento que ousasse ultrapassar os limites da experiência possível ameaçava cair em contradições consigo mesmo. Nas linhas gerais dessa crítica, sobressai sua construção lógica, ligada justamente ao caráter discursivo do entendimento e à investigação sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*.⁸² Nela, “o princípio de identidade de sujeito e objeto é desvelado no cerne do próprio entendimento, mas ao mesmo tempo degradado com as ressalvas críticas de que o objeto em questão é apenas um fenômeno, e jamais a coisa em si” (Beckenkamp, 2019, p. 88).

A unidade sintética da apercepção, “[c]ondição objetiva de todo o conhecimento” (KrV, B 138), vincula o lado sintético (transcendental) e o lado lógico (analítico) da identidade da autoconsciência, pois sua identidade completa (o *eu penso* que acompanha

⁸² Ver Beckenkamp (2011, p. 121). Aqui a dimensão lógica do processo de conhecimento se ilumina, já que não haveria outra maneira de acessar o conteúdo filosófico senão pelo vínculo entre as categorias do entendimento e a intuição sensível.

todas as minhas representações) depende da determinação dessa síntese. De acordo com Kant, por meio de tal unidade sintética, “as categorias recebem então, como meras formas do pensamento, realidade objetiva i. e., aplicação a objetos que nos podem ser dados na intuição, ainda que apenas como fenômenos; pois somente estes nós somos capazes de intuir *a priori*” (KrV, B 151). Se esta apresentação expõe, em linhas gerais, a passagem da metafísica para a lógica, podemos agora avançar para a segunda parte da crítica kantiana que formula a lógica da ilusão transcendental.

Aceitando jogar o jogo cético em novos termos, Kant se compromete, porém, com o destino da metafísica. Salvá-la dependeria da apresentação da prova de suas condições de possibilidade. Ele parte, portanto, do fracasso da metafísica em se realizar como uma ciência, perguntando-se sobre as razões desse fracasso, investigando os pontos cegos da razão especulativa. A razão é posta à prova a partir de suas próprias pretensões, e a metafísica, que pretendia ser a ciência dos dogmas racionais, é agora reduzida a certa zona de sombras, esvaziada por completo em suas antigas pretensões especulativas. Nesse sentido, pode-se dizer que o conhecimento da ilusão transcendental nos permite compreender o *mecanismo da compulsão natural da razão* e sua influência sobre o entendimento, em chave aberta pelo esclarecimento de acordo com a sua especificidade alemã.

Na “Dialética transcendental”, Kant procura então mostrar como aquelas eternas querelas da metafísica anterior não poderiam chegar a uma resolução nos termos em que eram disputadas. Por outro lado, elas possuem certo fundamento cognitivo que as conduziam a essas pretensões racionais que não poderiam cumprir, algo que precisaria ser trazido ao âmbito conceitual. Assim, como temos insistido, Kant concebe a compulsão da metafísica como uma *disposição natural* da razão. Nesse sentido, pode-se dizer que ele mantém um duplo comportamento para com a metafísica. Embora a metafísica dogmática necessite de uma crítica porque não é capaz de responder aos anseios da razão de seu próprio tempo (a razão quer tornar-se científica, não cair em “especulações” vazias), a crítica não extermina a metafísica, mas lhe dá condições para se reerguer a partir de suas ruínas, mostrando-lhe os seus limites e influência positiva sobre o entendimento. Afinal, segundo Lebrun,

[a] ideia crítica foi animada, do começo ao fim, pela esperança de dar uma base à metafísica. E as *Críticas* são mais do que uma investigação preliminar à fundação da metafísica: através delas, é a Ideia da

metafísica que desdiz um passado fraudulento e, *ao mesmo tempo*, traça o contorno do “país da razão” e dos caminhos sem saída onde os metafísicos penetraram, por terem confundido sub-repticiamente o “ser enquanto ser” e o ser-do-sensível. (Lebrun, 2002, p. 684)

O impulso inicial da crítica racional de Kant, segundo sua justificativa, não surge de uma inquietação puramente epistemológica, mas sim do problema metafísico que se impõe com as ideias da razão pura (alma, mundo, Deus). O que conduz Kant ao ajuste de contas com a metafísica, portanto, coincide integralmente com as questões que serão trabalhadas na dialética transcendental: as antinomias da razão pura que armam a contradição da razão consigo mesma e que expõem por completo a sua compulsão.⁸³

Trata-se, para Kant, de uma contradição *aparente* ou *ilusória*, mas inevitável e objetiva, na medida em que a razão pura tende naturalmente à totalização dos resultados parciais do entendimento. Nesse sentido, vale então chamar a atenção para o lado negativo e crítico da dialética em Kant, se entendemos por “negativo” a indeterminação à qual estão submetidas aquelas ideias, que não podem ser resolvidas no âmbito da razão especulativa em função da sua natureza antitética. Isso, contudo, não significa que a compulsão racional não possa ter, para Kant, um uso positivo, ganhando assim uma finalidade distinta do seu caráter propriamente negativo. Já que a compulsão é o que move o entendimento, tal motivo positivo seria radicalizado no idealismo posterior. Em Hegel, como veremos, essa compulsão que participa do conceito de razão é plenamente reconhecida como positiva, no que se refere ao papel da especulação.

Na leitura de Adorno (ANS IV 4, p. 63), por sua vez, encontra-se algo fundamental na dialética transcendental: o momento que aparece como algo meramente negativo e que indica que a razão “está sujeita, por assim dizer, à fatalidade, na medida em que ela simplesmente segue a si mesma e suas leis, sem levar em conta aquilo que faz com que ela se enrede em contradições”, é justamente o momento que é “refuncionalizado pelos sucessores de Kant”, que passam então a interpretar o inevitável e necessário como uma compulsão que deve ser positivada pela razão. O negativo da dialética se transforma assim em algo positivo no desenvolvimento posterior do idealismo, no que se conjugam crítica e apresentação de maneira reconciliatória. Como pontua Beckenkamp (2019, p. 86), Hegel “critica a redução da razão ao entendimento”, por um lado, “mas, por outro, reivindica para a reflexão conceitual a primazia na mediação espiritual, o que torna

⁸³ Ver carta de Kant a Christian Garve de 21 de setembro de 1789 (AA XII, pp. 257-58; 2015).

premente o desenvolvimento de um novo aparato conceitual capaz de dar conta de tal exigência, ou seja, o desenvolvimento de uma nova lógica”. Dessa perspectiva, pode-se afirmar que a aparência ou a ilusão também passa a participar da determinação da verdade, sem o que não se compreende a “refuncionalização do que Kant chama de dialética em um sentido meramente depreciativo” (ANS IV 4, p. 63). Para Hegel, “no pensar conceitual o negativo pertence ao conteúdo mesmo e — seja como seu movimento *imane*nte e sua determinação, seja como sua *totalidade* — é o *positivo*” (TWA 3, p. 57; FdE, p. 62). O que então “surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo *determinado* e, portanto, é igualmente um conteúdo positivo” (TWA 3, p. 57; FdE, p. 62). A seguir, apresentaremos rapidamente a estrutura geral dessa refuncionalização da dialética e da compulsão da razão em Hegel, o que ele pretende expor como a lógica da vida do conceito.

Hegel, dialética especulativa como lógica da forma absoluta

Para Hegel, “a filosofia crítica já transformou a *metafísica* em *lógica*”, porém, “por medo diante do objeto” ela “deu às determinações lógicas um significado essencialmente subjetivo”, “assim como o idealismo posterior” (TWA 5, p. 45; CdL I, p. 54).⁸⁴ Com isso, indicava-se a necessidade de ultrapassar a dimensão meramente subjetiva da discursividade kantiana, da qual inclusive o idealismo subsequente não conseguiu escapar. No esquema transcendental, o sujeito aparecia como uma atividade absoluta que simplesmente julgava sobre o objeto de modo exterior, concedendo-lhe vida e inteligibilidade a partir de suas categorias lógicas, mas que de modo algum participavam da vida mesma do objeto. Dessa maneira, sujeito e objeto eram apartados a despeito de sua constituição ser marcada pela relação que estabelecem. Segundo a objeção de Hegel, a lógica transcendental, mesmo que operasse uma transformação radical na filosofia, ainda era incapaz de fornecer uma estrutura racional da coisa mesma ou da objetividade, do que dependia a superação da cisão moderna que se expressava de diversas maneiras.⁸⁵ Assim, embora Kant fornecesse as condições para desenvolver a estrutura antinômica da

⁸⁴ Sobre a transformação da metafísica em lógica no idealismo alemão e seu significado em Hegel, ver Beckenkamp (2019).

⁸⁵ A respeito da cisão moderna e da perspectiva da *Bedürfnis* da filosofia em Hegel, ver Guerra (2017).

racionalidade, ele teria reduzido todo o alcance constitutivo do conhecimento ao entendimento, restando à razão um papel regulativo e subordinado.

Veremos a seguir os traços gerais de como Hegel, a partir de Kant, leva a transformação da metafísica em lógica até as últimas consequências, com a intenção de fazer justiça à estrutura antitética da razão. Com isso, em sua nova concepção, a dialética se transforma em *lógica da forma absoluta do conceito*.

Uma das descrições pormenorizadas da passagem da metafísica à lógica realizada pela filosofia crítica é sugerida pelo próprio Kant no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*. Kant afirmava ali que a lógica trilhava um caminho seguro, ao contrário da metafísica, “algo que se mostra no fato de que desde Aristóteles ela não precisou dar sequer um passo atrás”; por outro lado, também ponderava que “é igualmente notável que até aqui ela também não tenha podido dar um passo sequer adiante e pareça assim, ao que tudo indica, estar concluída e completa” (KrV, B VIII). Em comparação com a metafísica, poder-se-ia então afirmar que o limite da lógica “está firmemente determinado”, o que lhe permite se constituir como “uma ciência que apenas apresenta e prova, com toda força, as regras formais de todo pensar (seja este pensar *a priori* ou empírico, tenha a origem ou o objeto que seja, encontre obstáculos contingentes ou naturais em nossa mente)” (KrV, B VIII-IX). Assim, Kant indicava uma brecha que abria a possibilidade de *delimitação* lógica da metafísica e de seus objetos.

A seu ver, a lógica seria bem-sucedida justamente por causa da sua limitação, graças à qual seria “autorizada, ou na verdade obrigada, a fazer abstração de todos os objetos do conhecimento e de suas diferenças, de tal modo que o entendimento não tenha de ocupar-se nela com nada além de si mesmo e de suas formas” (KrV, B IX). Para a razão especulativa, contudo, a tarefa se mostrava um tanto mais árdua devido à especificidade dos seus objetos. Em vista disso, Kant propõe uma nova orientação para o conhecimento, em que o sujeito, limitado pela sua constituição, passa a adequar o objeto às suas faculdades, fazendo um acordo expresso em que se ajustam as expectativas do conhecimento em função da natureza do entendimento. Esta reorientação de Kant ficaria conhecida posteriormente como o giro copernicano da filosofia moderna. No prefácio à *Crítica da razão pura*, Kant então afirmava que até “hoje se assumiu que todo nosso conhecimento teria de regular-se pelos objetos; mas todas as tentativas de descobrir algo sobre eles *a priori*, por meio de conceitos, para assim alargar nosso conhecimento,

fracassaram sob essa pressuposição” (KrV, B XVI). No lugar disso, ele proporia algo que guardaria, segundo seu juízo, “uma semelhança com os primeiros escritos de Copérnico” (KrV, B XVI):

Pode-se agora, na metafísica, tentar algo similar no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de regular-se pela constituição dos objetos, eu não vejo como se poderia saber algo sobre ela *a priori*; se, no entanto, o objeto (*Gegenstand*) (como objeto (*Object*) dos sentidos) regular-se pela constituição de nossa faculdade intuitiva, então eu posso perfeitamente me representar essa possibilidade. (KrV, B XVI-XVII)

Hegel não deixa de considerar o giro kantiano em sua transformação da metafísica, julgando, pelo contrário, ser necessário aprofundá-la até a total apresentação da constituição da razão e da objetividade.⁸⁶ Na introdução à *Ciência da lógica*, Hegel dialoga com as passagens de Kant acima referidas sobre a lógica. Ele afirma que Kant “aprecia a lógica [...] como afortunada, por ter obtido uma plena realização tão cedo, antes de outras ciências”, o que o teria levado a constatar que “desde Aristóteles ela não teria dado nenhum passo atrás, mas também nenhum passo à frente; esse último passo ela não deu porque parecia estar acabada e plenamente realizada em todos os sentidos” (TWA 5, pp. 45-46; CdL I, p. 54). Contudo, ele observa que a falta de desenvolvimento da lógica desde Aristóteles, ao contrário do que sugere Kant, manifesta antes a necessidade de uma “total reelaboração” das categorias com as quais se opera (TWA 5, p. 46; CdL I, p. 54). Para Hegel, isso significaria trazer as formas lógicas tradicionais ao seu conceito, num aprofundamento do conteúdo lógico que não fora o suficiente na revisão transcendental da lógica.

De acordo com Michela Bordignon,

[o] projeto lógico hegeliano não implica a saída das malhas das redes conceituais da lógica formal e transcendental, mas a investigação dessas malhas para delinear a estrutura interna de cada um dos nós da rede, ou seja, para delinear, no interior dessa rede mesma, uma rede de malhas bem mais finas, capaz de dar conta da concretude e da complexidade da realidade. (Bordignon, 2017, p. 331)

Por isso, pode-se dizer que Hegel quer terminar aquilo que Kant havia começado, mas indo além das barreiras subjetivas e finitas da experiência: transformar a metafísica em lógica também significava adentrar a constituição da coisa mesma. Ele pretendia, com

⁸⁶ Ver a esse respeito Longuenesse (2010, p. 27ss).

isso, expor a estrutura conceitual da realidade, de maneira que aquela compulsão da razão fosse legitimidade em todo seu alcance. Mas, nesse passo, o sentido da dialética inverte o seu sinal e se torna positivo, veículo para a retradução da dita compulsão natural em algo produtivo. É assim que a crítica das categorias lógicas em Hegel adquire um teor afirmativo em sua apresentação.

Com efeito, nesse diálogo com a filosofia transcendental, Hegel busca justificar o seu programa metodológico: “Para que esse esqueleto morto da lógica seja vivificado pelo espírito em teor e conteúdo, seu *método* tem de ser aquele por meio da qual ela é unicamente capaz de ser ciência pura” (TWA 5, p. 48; CdL I, p. 56). A questão é que, paradoxalmente, “a apresentação do que unicamente pode ser o método verdadeiro da ciência filosófica cai no tratamento da própria lógica, pois *o método é a consciência sobre a forma do automovimento interior do seu conteúdo*” (TWA 5, p. 48; CdL I, p. 56). Em vista disso, um dos principais aspectos dessa discussão sobre o conceito de lógica na introdução à *Ciência da lógica* consiste no desenvolvimento da ideia da ciência lógica (em geral) como a “metafísica propriamente dita” [*eigentliche Metaphysik*] ou a “filosofia especulativa pura” (TWA 5, p. 16; CdL I, p. 27). Nesse sentido, Hegel queria indicar que as formas lógicas já contêm em si — embora não para si, o que cabe à sua lógica desdobrar — o “substancial” ou “real” (TWA 5, pp. 41-42; CdL I, pp. 50-51). É especificamente este o sentido “metafísico” de sua filosofia, o que não pode ser confundido com uma restituição da ontologia pré-kantiana. Em sua “total reelaboração” das categorias lógicas, também a crítica à metafísica tradicional é executada (Theunissen, 1980, p. 40ss). Mediante esta crítica, supera-se a concepção pré-kantiana de metafísica, bem como se ressignifica suas questões, objetos e querelas.

Seguindo esse redirecionamento conceitual, já estamos nos aproximando daquilo que Hegel chama de dialética especulativa e de sua lógica da coisa mesma. Em parte, a filosofia crítica já indicava o caminho em sua reorientação para o sujeito. Hegel afirma que, quando comparada, porém, com os anseios da razão metafísica, a entronização do “entendimento *reflexionante*” aparece como uma “perda” ou um “retrocesso” (TWA 5, p. 38; CdL I, p. 47). A filosofia crítica manteve a pretensão aparentemente singela de investigar a asseverada adequação metafísica entre as leis do pensamento e a essência dos objetos, desembaraçando-se assim dos mal-entendidos que a busca pelo incondicionado poderia causar. Dessa forma, ela determinava o verdadeiro constituinte do conhecimento

— sujeito —, num movimento em que o objeto era deslocado para a posição de algo subjetivamente constituído.

Contudo, Hegel pondera que a suposta “perda” ou “retrocesso” do entendimento em relação à razão metafísica consiste, na verdade, na “elevação da razão ao espírito mais alto da filosofia recente” (TWA 5, pp. 38-39; CdL I, p. 48). Isso porque emerge com ela algo inédito na história da razão, a “intelecção do *conflito necessário* das determinações do entendimento consigo mesmo” (TWA 5, p. 39; CdL I, p. 48). Por conseguinte, passa-se a reconhecer — ainda que de maneira negativa e crítica — a natureza antitética da razão. Isso coincide, por sua vez, com a natureza antitética da coisa mesma que demanda essa nova virada reflexiva. Mas isso não poderia ser finalizado nos termos da filosofia transcendental, que mantém o negativo como negativo no plano teórico. Em via aberta por Kant, contudo, Hegel buscará apresentar o caráter *produtivo* da negatividade da razão por meio da construção de uma lógica dialética cuja tese capital é a demonstração do caráter positivo da negação.

Assim, a dialética especulativa pode ser compreendida como a concepção filosófica que pretendeu desenvolver, sistematicamente, a subjetivação da substância (Henrich, 1978, p. 204ss). Na *Fenomenologia do espírito* (1807), Hegel define seu programa da seguinte maneira:

Segundo minha concepção — que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema —, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*. Ao mesmo tempo, deve-se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a *imediatidade do saber* mesmo, mas também aquela imediatidade que é o ser, ou a imediatidade *para* o saber. (TWA 3, pp. 22-23; FdE, p. 34)

O “verdadeiro” nada mais seria que o absoluto, o desenvolvimento da identidade absoluta entre sujeito, idêntico, e objeto, não idêntico, marcada pela expressão “identidade da identidade e da não identidade”, que Hegel enuncia apenas uma vez no início da *Ciência da lógica* como a definição mais pura e abstrata do absoluto (TWA 5, p. 74; CdL I, p. 76). O absoluto é assim concebido como a substância que se torna sujeito, a própria autorreflexão da razão autoconsciente de suas contradições e que pôde dissolvê-las numa identidade constitutiva, concreta, deixando para trás os seus aspectos abstratos. Segundo Henrich (1978, p. 204), a ideia de uma substância que se coloca como sujeito resumiria, sob seu princípio fundamental, o programa filosófico de Hegel. Dessa maneira,

ao expressar daquele modo seu programa, Hegel sintetizaria a ideia de que o absoluto deve ser pensado como espírito segundo sua *forma absoluta*. Se é assim, a “apresentação científica do aparecimento [*Erscheinung*] do espírito só se torna possível para além do espírito que aparece, quer dizer: a partir do nível de fato lógico da verdade do espírito” (Bubner, 1980, p. 14). A conjunção entre fenômeno e essência passa a ser objeto da ciência, sem o que a experiência vivida e o lógico perderiam o chão de sua constituição recíproca.

Para o desenvolvimento desta concepção, ao menos dois momentos seriam necessários: i) a consciência especulativa e que, portanto, abarca em si o saber absoluto; ii) a apresentação das determinações do conteúdo puro do saber absoluto que veio a ser *logicamente*. O primeiro ponto é objeto de exposição da *Fenomenologia do espírito*; o segundo, da *Ciência da lógica*. De acordo com Hegel, para a filosofia ser ciência, ou seja, metafísica propriamente dita, a consciência culturalmente formada deve se elevar ao saber absoluto: compreender que a certeza de si mesma e a verdade do objeto devem superar a sua aparente cisão em busca do reconhecimento de sua identificação constitutiva. Por outro lado, os pressupostos lógicos dessa identidade devem ser deduzidos, e não meramente aceitos, motivo pelo qual ele exige a revisão da ciência lógica, conforme vimos acima em sua discussão com Kant. Se acompanharmos aqueles dois momentos, veremos assim a transição do aspecto fenomenológico para o lógico, cujo movimento de retorno permitiria esclarecer os pressupostos antes apenas dados, mas não deduzidos, pela experiência da consciência, e que coincide com a exposição da forma absoluta. Encontrando ao final do seu percurso a substância espiritual, estão dadas as condições científicas para o conhecimento lógico daquela forma. Noutros termos, em relação à experiência da consciência, a *Ciência da lógica* “não faz outra coisa senão expressar, na forma conceitual, a verdade do absoluto” que aquela havia então encontrado pelo caminho (Bubner, 1980, pp. 25-26).

Segundo a tarefa da dialética fenomenológica de elevar a consciência moderna ao conhecimento do absoluto, esta passa a ser *condição* da ciência filosófica, cuja forma absoluta, por seu turno, é desenvolvida e justificada ao longo da *Ciência da lógica*. Se é assim, tal forma pressupõe o saber do espírito trazido à tona pela experiência da consciência, cuja trajetória também apresenta a própria emergência do conceito de ciência na *Fenomenologia do espírito*. Daí que, conforme a frase célebre contra Schelling, a

produção desse elemento propriamente científico “não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto — como num tiro de pistola —, e descarta os outros pontos de vista, declarando que não quer saber nada deles” (TWA 3, p. 31; FdE, p. 41). É por essa razão que, na introdução à *Ciência da lógica*, Hegel afirma que o conceito de ciência não necessita de nenhuma justificação adicional, uma vez que o saber do espírito já fora comprovado e posto na e pela experiência:

O conceito da ciência pura e sua dedução são, então, pressupostos no presente tratado, visto que a *Fenomenologia do espírito* nada mais é do que a sua dedução. O saber absoluto é a *verdade* de todos os modos da consciência, porque, de acordo com o que seu próprio percurso trouxe à tona, apenas no saber absoluto a separação do *objeto* e da *certeza de si mesmo* se dissolveu perfeitamente, e a verdade dessa certeza, bem como essa certeza da verdade, tornaram-se idênticas. (TWA 5, p. 43; CdL I, p. 52, trad. modificada).

Assim, o que devemos reter é que na *Ciência da lógica* conhecemos a logicidade que atravessa também o espírito. Na experiência da consciência, o saber apenas se aproximava de sua forma absoluta de uma maneira indireta. Mas na *Ciência da lógica* esta forma é afinal conhecida e posta no seu elemento puro, no que ela coincide com a apresentação do método. Este ponto é de suma importância. Segundo Hegel, o método corresponde ao “*conceito que se sabe a si mesmo*, que tem *por objeto a si* como o absoluto, tanto o subjetivo quanto o objetivo” (TWA 6, p. 551; CdL III, p. 315). Ele é, por isso, “o corresponder puro do conceito e de sua realidade”, “uma existência que é ele mesmo” (TWA 6, p. 551; CdL III, p. 315). Também por esse motivo, como observa Rose (2009, p. 101), “apenas na *Lógica* o absoluto pode ser pensado”, e, mais especificamente, conhecido e teorizado.

Isso significa que a lógica da forma absoluta corresponde, nos termos que estamos apresentando aqui, à concepção de método desenvolvida na *Ciência da lógica*. Lembremos que Hegel havia dito, na *Fenomenologia do espírito*, que a “apresentação autêntica” do conceito de método “pertence à lógica, ou melhor, é a própria lógica” (TWA 3, p. 47; FdE, p. 53). Sem entrar em detalhes, ele então anunciava que o “método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade” (TWA 3, p. 47; FdE, p. 53-54). Essa apresentação coincide, por sua vez, com a forma dialética devido à natureza do especulativo, reconhecida por Hegel como antinômica. Em vez de enxergar aí um entrave aos propósitos da razão, como Kant havia feito, em parte, ao identificar a ilusão transcendental, Hegel a incorpora ao método de maneira a torná-la positiva. Assim,

a aparência é acolhida e participa da constituição da verdade. Nesta revisão, também o “em si” das coisas se torna uma abstração que pode ser explicada.

Com o saber absoluto, que é o resultado daquela ciência da experiência da consciência, “o ser é sabido como conceito puro em si mesmo e o conceito puro é sabido como o ser verdadeiro” (TWA 5, p. 57; CdL I, p. 63). Este o ponto de partida do desdobramento da forma absoluta.

Em vista disso, pode-se agora esclarecer o *conteúdo* da dialética especulativa. Hegel havia acusado Kant de não ter criticado de fato as formas lógicas, de apenas ter transposto para o sujeito aquilo que antes, na metafísica anterior, pertencia ao objeto (TWA 5, p. 40; CdL I, p. 50). Desse ponto de vista, há uma espécie de virada do avesso da anfibia outrora praticada pela metafísica: enquanto esta reificava determinações subjetivas, o gesto kantiano subjetivaria algo do objeto, desfazendo assim o feitiço do “em si”. Por conseguinte, para que tenha condições de superar o patamar subjetivista da filosofia crítica, interpretando de outra maneira aquele feitiço da abstração, Hegel tem de ser capaz de expressar também o conteúdo objetivo implicado no conhecimento da forma absoluta do conceito.

Com esta razão de fundo, Hegel condensa o significado da dialética especulativa sob a expressão “pensar objetivo” (TWA 5, p. 43; CdL I, p. 52). Este corresponderia ao conteúdo lógico do “mundo das essencialidades simples”, “o reino das sombras” que é o próprio sistema da razão especulativa (ou da própria ciência lógica atualizada) (TWA 5, p. 55; CdL I, p. 61-62):

Esse pensar objetivo é, pois, o *conteúdo* da ciência pura. Portanto, ela é tão pouco formal, dispensa tão pouco da matéria para um conhecimento efetivo e verdadeiro que o conteúdo dela é, antes, o absolutamente verdadeiro ou, se ainda preferirmos nos servir da palavra matéria, [o conteúdo dela] é a matéria verdadeira — mas uma matéria para a qual a forma não é um exterior, porque essa matéria é, antes, o pensamento puro, com isso, é a própria forma absoluta. A lógica, desse modo, precisa ser apreendida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. (TWA 5, pp. 43-44; CdL I, p. 52)

É verdade que o pensamento objetivo entra em cena a partir da experiência que a consciência faz no caminho fenomenológico de sua formação: assim, na *Fenomenologia do espírito*, “a consciência imediata é também o que é primeiro e imediato na ciência, com isso a pressuposição; na lógica, porém, a pressuposição é aquilo que se provou como resultado daquela consideração — a ideia como saber puro” (TWA 5, p. 67; CdL I, p. 71).

É apenas em função desse rearranjo do saber absoluto que Hegel concebe a dialética especulativa como lógica da forma absoluta: a “determinação da forma é sua própria totalidade consumada, o conceito puro” (TWA 6, p. 550; CdL III, p. 314). Na medida em que o método é concebido como o conteúdo em sua forma absoluta, ele coincide com a “*alma e a substância e qualquer coisa é compreendida e sabida na sua verdade somente enquanto está perfeitamente submetida ao método; ele é o método próprio de cada coisa mesma porque sua atividade é o conceito*” (TWA 6, pp. 551-52; CdL III, p. 325). Como veremos ao longo desta tese, que desenvolverá aos poucos o que aqui foi apenas indicado de maneira geral, com o objetivo de levantar o problema, Hegel reconhece como “mérito infinito da filosofia kantiana” a reintrodução da dialética na modernidade, ainda que ela tenha sido recuperada com um sinal negativo, motivo pelo qual ela está na origem da sua concepção especulativa de dialética (TWA 6, p. 559; CdL III, p. 322). Em suas palavras,

todas as oposições assumidas como fixas, por exemplo, o finito e o infinito, o singular e o universal, não estão em contradição por causa de uma ligação supostamente externa, mas, como mostrou a consideração de sua natureza, são, antes, em si e para si mesmas o passar; a síntese e o sujeito no qual elas aparecem é o produto da reflexão própria de seu conceito. Se a consideração sem conceito fica parada na relação externa, isolando-as e deixando-as como pressuposições fixas, então é antes o conceito que fixa seu olhar nelas mesmas, move-as como sua alma e faz emergir sua dialética. (TWA 6, p. 560; CdL III, p. 323)

Esse interesse na dialética como a forma absoluta da ciência filosófica, no *sistema da totalidade* do espírito e da natureza e de sua efetividade comum, teria a pretensão de torná-la transparente, e não de ofuscá-la. Pois, do que percorremos até agora de modo bastante geral, podemos indicar que a crítica de Hegel a Kant e ao estado da filosofia da sua época o fez recusar o ofuscamento do próprio entendimento que então se confinava nos limites da finitude e não entendia o significado fundamental do caráter antinômico da razão. Contudo, em sua apresentação da lógica da forma absoluta, Hegel também acabou revelando algo sobre a natureza da forma social moderna, ou ao menos é esta a interpretação de Marx que consideramos a seguir. Essa passagem de Hegel a Marx concentra a essência filosófica dos principais problemas com os quais a *Dialética negativa* se ocupará, razão pela qual precisamos examiná-la mais de perto.

Marx, a lógica do capital e o problema da dialética

Embora a dialética surja como problema para Marx ainda nos anos 1840 em virtude do caráter místico que ela teria assumido em Hegel, é apenas no interior do projeto da crítica da economia política que Marx a recupera e requalifica, encontrando assim o sentido objetivo daquela mistificação. Por isso, na presente seção procuramos traçar, ainda que em linhas gerais, as diretrizes da lógica do capital em Marx, da qual irrompe o problema da dialética. Começamos com uma breve constituição desse problema para chegar à sua fonte.

Em setembro de 1967, Alfred Schmidt e Walter Euchner realizam, na Universidade de Frankfurt, o colóquio *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre "Kapital"*⁸⁷ e publicam no ano seguinte o livro homônimo com contribuições e discussões do evento, que contou com a participação de estudiosos de Marx do Leste e do Oeste.⁸⁸ Schmidt e Euchner emitem o seguinte juízo sobre as leituras e argumentações representativas de cada lado:

No colóquio, tornaram-se evidentes as diferentes intenções de conhecimento dos acadêmicos do Leste e do Oeste, acentuadas na interpretação d'*O capital*. Enquanto os autores ocidentais, privados de qualquer prática do cotidiano socialista, voltam-se energicamente para as sutilezas dialéticas do método de Marx, os economistas dos países socialistas se sentem compelidos a desenvolver uma "Economia Política" com sinal positivo, o que não raramente tende a ficar aquém do sentido especificamente crítico da teoria de Marx. (Schmidt & Euchner, 1974 [1968], p. 178)

Adorno (ANS IV 9, p. 559) já havia notado em 1963 que o procedimento de Marx "torna-se questionável no instante em que é elevado ao estatuto de um sistema positivo, como no caso do *Diamat*". Antes disso, num seminário do semestre de verão de 1962, segundo o registro de Hans-Georg Backhaus, Adorno (1997, p. 505) havia levantado a questão que orientará as discussões do colóquio frankfurtiano de 1967: "O que significa crítica da economia política em Marx?". Naquele momento, Adorno (*idem*, *ibidem*) responde que ela consiste numa "crítica imanente do liberalismo", observando que, no Leste, "Marx serve às relações de dominação"; já no Oeste, "é atribuído a Marx a ideia de que sua teoria nasceria da consciência de classe subjetiva-proletária". Rejeitando essas

⁸⁷ *Crítica da economia política: 100 anos do "Capital"*.

⁸⁸ Participaram do colóquio Alfred Schmidt, Diethard Behrens, Oskar Negt, Elmar Altvater, Ernest Mandel, Iring Fetscher, Karl Bichtler, Klaus Steinitz, Nicos Poulantzas, Otto Reinhold, Roman Rosdolsky, Werner Hofmann, entre outros.

duas perspectivas, Adorno sustenta que, em Marx, a “teoria liberal é confrontada com sua própria pretensão, com referência ao ato da troca. ‘Vocês dizem que equivalentes são trocados, que se realiza uma troca livre e justa; eu assumo a palavra de vocês, agora veremos como é que isso se dá’. Isto é crítica imanente” (idem, *ibidem*).⁸⁹ Assim, Adorno entende que a verdadeira intenção teórica de Marx é a apresentação crítica de um determinado sistema social e suas categorias, mas não uma teoria da revolução ou uma teoria econômica socialista. Isso já é o bastante para diferenciar a leitura que Adorno faz de Marx da interpretação desenvolvida pelo marxismo tradicional que sustenta uma visão de mundo ontologicamente fechada.

No curso sobre terminologia filosófica ministrado entre 1962 e 1963, ele afirma que “a análise da forma-mercadoria, portanto da forma do objeto da troca, é de fato o centro a partir do qual emerge toda a análise de Marx da sociedade moderna” (ANS IV 9, p. 630). Para Adorno, portanto, Marx não pretendia apresentar um sistema de conceitos fechados ao analisar a sociedade moderna como sistema, “mas sim desenvolver o caráter de aparência [*Scheinhaftigkeit*] do sistema a partir do caráter de aparência de suas próprias categorias de sustentação” (idem, *ibidem*).

No posfácio ao livro sobre o colóquio frankfurtiano, Euchner e Schmidt (1974, p. 178) comentam a grande repercussão do tema do evento, o que poderia ser lido como sintoma de uma mudança na pesquisa ocidental de Marx, que estaria, afinal, voltando a reconhecer a “‘crítica da economia política’ como teor essencial da doutrina de Marx”. E, soando como Adorno, que defende a teoria d’*O capital* contra uma leitura antropológica do pensamento de Marx⁹⁰, os autores afirmam ser visível o progressivo desaparecimento de interpretações baseadas nos escritos de Marx dos anos 1840 e cristalizadas nas versões humanistas ou historicistas do marxismo. Euchner e Schmidt (idem, *ibidem*) argumentam que tais interpretações “ontologizaram o marxismo transformando-o numa antropologia ‘existencialmente’ orientada e procuravam jogá-la contra a análise da sociedade de mercadorias (a partir da qual a ‘alienação’ é primeiro concebida)”. Em sua visão, a análise da forma-mercadoria teria de ser interpretada sob uma chave muito específica, no limite não estruturalista. Embora as estruturas objetivas

⁸⁹ Esse tipo de formulação a respeito de Marx produziu um importante legado. Para Moishe Postone (1993, p. 87), por exemplo, a teoria marxiana tardia é concebida como uma crítica social imanente: “Ela não pode assumir uma posição extrínseca àquela que investiga (que é o contexto da própria crítica) — de fato, ela deve considerar espúria a própria noção de um padrão de medida descontextualizado, arquimediano”.

⁹⁰ Ver, por exemplo, AGS IV 9, p. 609ss.

apareçam como imutáveis e naturais, transcorrendo pelas costas dos envolvidos, elas vão além da sua *quasi*-metafísica: “Como surgiram historicamente, elas são historicamente revogáveis” (idem, *ibidem*). Ainda assim, permaneceria em aberto, para Euchner e Schmidt, “grande parcela do que poderia constituir uma ‘crítica da economia política atual’: compreender, do ponto mais alto do procedimento de Marx, um mundo dominado pela oposição entre blocos em toda a sua complexidade e enredamento ‘histórico-natural’” (idem, *ibidem*). Dessa maneira, na segunda metade dos anos 1960, eles sustentavam que a determinação do teor crítico do *Capital* passava necessariamente pelas investigações das sutilezas dialéticas do procedimento de Marx.

Um ano antes do colóquio frankfurtiano, em 1966, no ensaio “Kierkegaard outra vez”, Adorno alude à notável semelhança entre o caso de Kierkegaard e o de Marx. Os estudos sobre as obras desses autores ainda careceriam de uma análise mais demorada que determinasse sua relação “problemática” com Hegel (ver AGS 2, p. 247; K, p. 350). Para Adorno (Adorno/Backhaus, 1997, p. 504), a própria compreensão de Marx sobre Hegel seria problemática; contudo, acrescenta, “o Marx maduro retomou justamente a objetividade do conceito contra os hegelianos de esquerda”.⁹¹ Se é assim, seria então necessário investigar suas complexas ligações com a dialética hegeliana.

Passados mais de trinta anos, Kornelia Hafner e Dieter Behrens (1993, p. 127) afirmam que a relação Hegel-Marx ainda aguarda esclarecimentos, depois de analisarem uma série de tentativas nesse sentido; e Ruy Fausto (2021 [1997], p. 13), que construiu uma obra filosófica dedicada à determinação da dialética marxiana e sua relação com a dialética hegeliana, não deixa de reconhecer, no final dos anos 1990, que a questão entre as duas dialéticas “é, sem dúvida, antiga, mas, se nos ativermos aos progressos científicos efetivos e aos resultados obtidos, diríamos que ela permanece aberta”.⁹² Uma vez que a relação de Marx com a filosofia hegeliana é extremamente complexa e valeria uma tese à parte, não pretendemos esmiuçar aqui cada aspecto dessa relação.⁹³ O que nos interessa aqui é tornar visível o problema da dialética em Marx, a fim de compreendermos em que sentido podemos afirmar que há uma concepção de dialética propriamente materialista que vem à tona com as análises das formas do capital e a consequente determinação de

⁹¹ Trata-se aqui de um texto de Hans-Georg Backhaus que registra suas anotações de um seminário de Adorno ministrado em 1962.

⁹² Para um panorama das tentativas de compreensão da relação Hegel-Marx, ver Behrens e Hafner (1993, p. 89ss), Heinrich (2014 [1999], p. 164ss), Fausto (2021, p. 13ss).

⁹³ Para isso, ver Fausto (1983; 1987; 2002; 2021).

uma forma específica de dominação que é exclusiva desta formação social. Entre nós, Marcos Müller formulava o problema da seguinte maneira: “O que legitima uma dialética materialista que não pode ser mais a exposição de uma realidade que seria a própria manifestação e autorrealização da razão?”

Trata-se de um *problema* não apenas em razão de uma questão que permanece em aberto para aqueles que se ocupam de Marx. Andreas Arndt (2020) e Emmanuel Nakamura (2022) questionam a ideia mesma de uma dialética materialista ao afirmarem, de um ponto de vista hegeliano, a impossibilidade de extrair um conceito materialista de dialética do *Capital*. “O uso de Hegel por Marx na sua crítica da economia política poderia ser analisado completamente dentro das pressuposições do arcabouço da filosofia de Hegel” (Arndt, 2020, p. 34). Em suas filosofias do real — filosofias da natureza e do espírito —, Hegel estaria procedendo do mesmo modo.⁹⁴ Assim, o problema se concentraria na *disparidade* entre a lógica e a filosofia real; a bem dizer, entre os objetos constitutivos de cada domínio: “De acordo com Hegel, a contradição é uma ‘categoria’ lógica, ou mais precisamente, uma determinação pura do pensar. É impossível ver ou apalpar uma contradição. O que é apreendido por meio da crítica à Economia Política são relações ou processos sociais contraditórios” (Nakamura, 2022, p. 80). Com isso, indica-se que Marx teria se equivocado ao lançar contra Hegel a acusação de que seu método estaria envolto numa casca enfeitada, como se as relações ou processos sociais fossem determinados em Marx exclusivamente de modo empírico, o que corresponderia a um nível de análise distinto do lógico e que Hegel não deixaria de considerar, mas no âmbito da filosofia do real.

Tem-se em vista aqui a importante distinção entre realidade [*Realität*] e efetividade [*Wirklichkeit*] em Hegel. No âmbito lógico — o que significa: na *Ciência da lógica* e, embora distintamente, na lógica resumida da *Enciclopédia das ciências filosóficas* —, ainda que a realidade esteja presente porquanto participa da efetividade, é a efetividade da ideia o objeto de consideração, enquanto a realidade da ideia se manifesta

⁹⁴ Recentemente, Arndt (2022, p. 7) dirige a mesma crítica contra Adorno numa resenha de *Fragen der Dialektik (Questões da dialética)*, curso ministrado pelo frankfurtiano entre 1963 e 1964 e publicado pela primeira vez em 2021: “O mal-entendido basilar, que Adorno, aliás, compartilha com Marx, é que ele ignora consistentemente a distinção fundamental entre lógica e filosofia do real no pensamento de Hegel”. Mas, como veremos adiante, Adorno gostaria justamente de ultrapassar as insuficiências da formação conceitual proposta por Hegel na forma do sistema, considerando assim tanto a lógica como a filosofia real em sua crítica.

em formas não idênticas a ela. No âmbito real, é a realidade que vem a propósito. Mas a realidade é por excelência caracterizada pela não identidade com o conceito, enquanto a efetividade *realiza* a correspondência do conceito consigo mesmo, quer dizer, *supera* justamente a cisão entre o real e o ideal, o prático e o teórico. Segundo a concepção hegeliana, na realidade a ideia não corresponde a si mesma — isto é evidente. Apenas no âmbito lógico — portanto como efetividade — essa correspondência deve ser justificada, e a ideia apenas é ideia porque é efetiva. Veja-se que é justamente essa efetividade lógica que é posta em questão por Marx, não tanto o fato de que as coisas não correspondam ao seu conceito, questão que recai no âmbito da filosofia real. Porque as coisas correspondem a um conceito — levando uma vida plena de sutilezas metafísicas —, sendo nesse sentido efetivas, e simultaneamente não correspondam a esse conceito, sendo nesse sentido reais, tem-se a armação de uma *efetividade* idêntica e uma *realidade* não idêntica, mas ambas formam um sistema único de relações.⁹⁵ O que o sistema de Hegel pretende justificar às expensas da não identidade que vigora na realidade é a verdade do todo, quer dizer, a efetividade da ideia.

Surge daí uma dificuldade, porquanto Marx concebe n’*O capital* a objetividade do valor [*Wertgegenständlichkeit*], da lei econômica da sociedade moderna, como uma objetividade fundamentalmente distinta de qualquer objetividade sensível ou puramente empírica, quer dizer, algo que se apresenta como a efetividade das coisas mesmas. Para ele, trata-se de uma “objetividade abstrata, uma coisa de pensamento [*Gedankending*]” (MEGA² II/5, p. 30), e, por isso, a análise da forma-valor que sopra uma existência suprassensível às coisas — distinta do seu respectivo aparecimento — acabou colecionando tantos mal-entendidos na ciência econômica burguesa. Esta, segundo Marx, permaneceria presa à empiria e faria um uso meramente descritivo dos conceitos que emprega, escorregando ora ou outra nas contradições que sua abordagem à coisa produz. Em contraposição a isso, Marx havia estabelecido como tarefa teórica justamente a elucidação da forma enigmática da objetividade social moderna, coisa que aquela ciência não esclareceu e, pior, encobriu por meio do entendimento.

Numa conhecida passagem metodológica, especificamente contra a economia vulgar, ele afirma — em espírito hegeliano — que “toda ciência seria supérflua se a forma de aparecimento e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (MEGA² II/15, p.

⁹⁵ Voltaremos a isso na discussão da crítica de Adorno a Hegel.

792). Marx — assim como Hegel — não prescinde do desenvolvimento conceitual, da formulação de uma teoria que concatene os conceitos numa determinada ordem de apresentação, a qual os transforma retroativamente. Porém, essa totalidade é negativa justamente porque o sistema único de relações que compreende a efetividade e a realidade é posto em xeque. “Pode-se falar de desenvolvimento conceitual em Marx”, diz Michael Heinrich (2014, p. 172-73), “na medida em que ele não deixa os conceitos particulares simplesmente um ao lado do outro como elementos independentes, justificando-os com referência ao material empírico a partir do qual eles surgiram, mas coloca-os numa certa ordem que não lhes é, contudo, externa, e que não produz simplesmente o seu nexu global [*Gesamtzusammenhang*], mas é também essencial para a determinação das próprias categorias: uma ordem que expressa as relações essenciais entre as categorias”.⁹⁶ *O capital* visa à apresentação crítica dessa totalidade essencial e imanente. A totalidade sistemática desse desenvolvimento conceitual é portanto negativa. Isso tem uma significação precisa: tal totalidade sistemática não justifica a não identidade presente na realidade com a construção de uma efetividade lógica que salvaguarda a identidade especulativa da ideia, mas a considera como momento constitutivo do efetivo, quer dizer, da lei vigente da sociedade moderna. Deve-se então frisar que a “efetividade” mesma é atingida na crítica, e não apenas a “realidade” em sua forma de aparecimento. Essa especificidade foi percebida por Adorno em 1963,

[...] o sistema de Marx, se é que se pode falar em sistema, era efetivamente apenas um *sistema negativo*, ou seja, que procurava conceber a unidade sistemática da sociedade burguesa, capitalista, e questioná-la, por assim dizer, sobre se ela seria de fato uma unidade inabalável, como aquela que a sociedade de troca — graças à forma mais profunda do contrato de troca — dá a si mesma e sob a qual se apresenta. Portanto, essa demanda de provar sistematicamente algo que reivindica harmonia, e, por outro lado, a pretensão mesma de fornecer algo como um sistema do ser, como se faz hoje em dia no Leste, são coisas tão diferentes quanto o preto e o branco. (ANS IV 9, p. 559, grifo meu)⁹⁷

⁹⁶ Müller possui uma interpretação parecida que data dos anos 1980. Para ele, a apresentação “designa o modo como o objeto, suficientemente apreendido e analisado, se desdobra em suas articulações próprias e como o pensamento as desenvolve em suas determinações conceituais correspondentes, organizando um discurso metódico” (Müller, 1982, p. 20). Isto se aproxima da maneira hegeliana de abordar a questão conceitual.

⁹⁷ É importante atentar para o fato de que, neste contexto, Adorno está se dirigindo contra a transformação da teoria marxiana numa visão de mundo, ou seja, contra o *Diamat*. Para ele, pode ser vista como uma de suas perversões a redução daquela teoria a um princípio fundamental arbitrário e orientando para a positivação de uma totalidade, transformando-a, no limite, numa ontologia (ver ANS IV 9, p. 559).

No juízo de Arndt e Nakamura, Marx estaria realizando dialeticamente a mesma coisa que Hegel em sua filosofia do espírito objetivo, de modo que a lógica dialética vigente na análise de ambos permaneceria a mesma, o que invalidaria a posição de um conceito materialista de dialética.⁹⁸ Mas isso parece sugerir que a equivalência entre as duas instâncias do sistema de Hegel — o núcleo imanente da ideia e sua forma de exteriorização na natureza e no espírito objetivo — seria apropriada por Marx do mesmo modo. Marx desenvolve, contudo, uma unidade negativa entre o lógico e o efetivo, concebendo-a *criticamente*, conforme veremos mais à frente.

Segundo Fausto (2021, pp. 42-3), se há diferença entre as duas concepções de dialética, “ela ganha corpo no elemento de um universo dialético comum”. Não seria exagero afirmar que o sentido moderno de dialética equivale à crítica imanente.⁹⁹ Se há, portanto, outro conceito de dialética, ele nasce necessariamente das entranhas da dialética especulativa de Hegel, dado que, nesta configuração, ela é elevada ao estatuto de uma crítica imanente das categorias e só poderia ser ultrapassada segundo o seu próprio regime lógico.¹⁰⁰ Mais à frente determinaremos a relação entre o problema da dialética em Marx e a tarefa que Adorno se coloca, na medida em que a *Dialética negativa* possa ser apresentada como uma lógica dialética materialista, de acordo com a interpretação aqui perseguida.

A seguir, consideraremos rapidamente as duas grandes recepções da filosofia hegeliana por Marx, com o propósito de indicar de que maneira a dialética se constitui

⁹⁸ Para fazer justiça aos autores, também é preciso observar que há em Marx certa infiltração de ordem histórica na apresentação lógica que põe a perigo a construção conceitual negativa que ele empreende, o que pode ser observado sobretudo em determinadas expressões ou comentários históricos em notas de rodapé d’*O capital*, utilizadas para a elucidação de difíceis concatenações categoriais. Nesta tese procuramos enfatizar o lado lógico porque é isto que Adorno extrai da prática dialética de Marx, e não os seus comentários mais alinhados a uma dialética histórica.

⁹⁹ É verdade que as duas concepções se automatizaram, por assim dizer, e que a crítica imanente é hoje considerada um conceito de proveniência hegeliana, mas que ganhou vida própria, tornando-se um conceito de crítica independente do aparato conceitual dialético. A respeito da formação do conceito de crítica imanente em Hegel, ver Repa (2019). É preciso ainda observar, contudo, que Adorno intervém conceitualmente de modo decisivo nesta história, como mostra Caux (2021a, p. 251ss). Dialética e crítica imanente são correlatas de *modos distintos* em Hegel e Adorno, mas é Adorno quem primeiro qualifica a dialética hegeliana como crítica imanente, ver Repa (2019, p. 270).

¹⁰⁰ A chave da questão encontra-se no conhecimento dos limites da dialética especulativa, o que foi primeiro apontado por Marx em suas considerações metodológicas acerca da especulação hegeliana e dos limites lógicos da apresentação dialética. De acordo com Fausto (1993, p. 56), teríamos em Marx uma “dialética limitada”, daí o seu “sistema” não “fechar”: “Há limitação da dialética objetiva das formas pela matéria, limitação da dialética enquanto — sob um aspecto — dialética da primeira negação (e através disso — mas só mediamente — dialética limitada pelo tempo), há limitação pela articulação descontínua das formas (pelas transições contingentes), e sobretudo há limitação da forma da dialética por uma articulação objetiva que se lhe opõe — em parte pelo menos — e que é da ordem do entendimento” (idem, p. 54).

como problema. Essas duas recepções de Hegel por Marx são nitidamente distintas, como mostram Schmidt (1974) e, mais detalhadamente, Heinrich (2014).¹⁰¹ Cabe lembrar que Marx já havia reconhecido certa dificuldade com a dialética especulativa em 1844 e, naquele momento, a discussão se orientava a partir da filosofia. Numa segunda recepção de Hegel, no contexto do desenvolvimento de sua crítica ao sistema de representações da ciência econômica, a *Ciência da lógica*¹⁰² — mais do que a *Fenomenologia do espírito* ou outras obras hegelianas — seria de grande valia para a sua apresentação crítica das categorias econômicas.¹⁰³ Por conseguinte, pode-se caracterizar a primeira recepção a partir de uma consideração antropológica ou histórica *negativa* das categorias filosóficas ou econômicas. Na segunda recepção, por sua vez, a dialética deixa de ser interpretada apenas historicamente e passa a ser vista sobretudo logicamente, segundo o objetivo teórico de analisar imanentemente a *forma* das categorias econômicas, de acordo com sua própria lógica.¹⁰⁴ Vejamos como se configuram as duas recepções.

¹⁰¹ Schmidt (1974, p. 32) afirma que a “estrutura metodológica de sua obra [*O capital*] se baseia em uma segunda apropriação da *Grande Lógica* de Hegel iniciada no final dos anos 1850 que se tornou tão importante para a análise econômica realizada por ele como fora o conceito de trabalho da *Fenomenologia do espírito* para a sua ‘autocompreensão’ no período do *Vormärz*”.

¹⁰² É conhecida a história de como Marx topa novamente com Hegel no final dos anos 1850. Sirvo-me aqui da versão mais próxima, contada por Müller (1982, p. 21, nota 16): “Em carta a Engels de 14 de janeiro de 1858, Marx se refere ao ‘acaso’ que o levou a ‘folhear novamente a Lógica de Hegel’, por receber de presente de Freiligrath os exemplares que pertenceram a Bakunin, e menciona o ‘grande préstimo’ que ela lhe trouxe no ‘método de elaboração’ da crítica da economia política. Neste contexto ele exprime seu grande desejo de, futuramente, se tiver tempo, ‘tomar acessível ao entendimento comum’ ‘o que há de *racional* no método que Hegel descobriu, mas simultaneamente mistificou’”. A carta encontra-se em MEW 29, pp. 259-60.

¹⁰³ Ainda segundo Müller (1982, p. 18, nota 6), não é apenas “a dialética lógica, própria da exposição do auto-movimento do conceito na *Ciência da Lógica*, que atua no texto e na arquitetura de *O capital*, mas, também, a dialética fenomenológica, exposta por Hegel na *Fenomenologia do espírito*, como por exemplo no Livro I, capítulo 1, de *O capital*, a propósito da dedução da forma valor e do ponto de partida com a mercadoria, como um imediato também fenomenológico, e não só lógico, e, principalmente, no movimento geral da exposição do Livro III de *O capital*, que conduz à reconstituição da gênese necessária das categorias imediatas da esfera da circulação (as formas de rendimento) a partir do movimento do capital social total”.

¹⁰⁴ Pensa-se aqui, por exemplo, no caso do dinheiro. Se considerarmos um de seus primeiros rascunhos sobre o dinheiro, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Marx o afirma *criticamente* como ser genérico do homem, como uma instância supraindividual capaz de satisfazer as carências humanas, vinculada a uma realidade social baseada na alienação do homem em relação a sua verdadeira essência; em suma, tal categoria é explicada a partir de uma base antropológica ou histórica-crítica que põe em questão a essência afirmativa do antropologismo da economia política, mas não questiona o seu sistema de categorias. Isso é distinto do modo como se dará a análise do dinheiro no *Capital*. Nesta consideração, trata-se da *forma* do dinheiro, do conceito propriamente dito, que não é analisado de um ponto de vista antropológico crítico ou do seu significado meramente histórico, mas como forma lógica concreta, segundo suas concatenações internas. Neste contexto, são as categorias da economia política e a ciência como tal o objeto da crítica. Como pontua Fausto (1993, p. 43), “a crítica da economia política não é um discurso exterior ou paralelo ao de Smith ou ao de Ricardo, à maneira dos textos sobre a economia política da *Filosofia do Direito* de Hegel, que estes sim deixam intacto o campo da economia política como ciência positiva”. Este também é o juízo de Heinrich (2014, p. 310): “Marx não só rompeu com o campo teórico

I

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), Marx expressa, pela primeira vez, a situação a partir da qual a dialética emerge como problema:

A ocupação com o conteúdo do velho mundo, o desenvolvimento da moderna crítica alemã afetado pela matéria [*Stoff*], foi tão violenta que levou a uma completa relação acrítica com o método de criticar e a uma completa falta de consciência a respeito da questão, *aparentemente formal*, mas efetivamente *essencial*: como afinal lidamos com a *dialética* hegeliana? (MEGA² I/2, p. 399; MEF, p. 115, trad modificada)

Esta questão, que Marx afirma ser *essencial*, refere-se ao descompasso entre a forma e o conteúdo da crítica praticada por alguns neo-hegelianos, o que conduziu a uma crítica insuficiente da dialética por Bruno Bauer e David Friedrich Strauß, embora a intenção de ambos fosse um desenvolvimento crítico de Hegel. Suas obras marcam caminhos opostos na apropriação da dialética hegeliana: particularmente o livro *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*¹⁰⁵ (1835), de Strauß, cinde de vez a escola hegeliana. É assim que se inaugura a conhecida divisão entre hegelianos de direita (“velhos hegelianos”) e hegelianos de esquerda (“jovens hegelianos”). Essa separação, por sua vez, sugere a formação de blocos homogêneos, que partilhariam uma identidade teórica. Mas se levarmos em conta inclusive as críticas contemporâneas de Marx aos representantes do jovem hegelianismo, é evidente que Bauer, Feuerbach — penso que mesmo Proudhon poderia ser incluído aqui —, Stirner, etc., criticaram a filosofia hegeliana de distintas maneiras e não desenvolviam seus trabalhos apenas no âmbito da cristologia. Velhos ou jovens, para Marx, ambos estabeleciam uma *relação acrítica com o método da crítica*, ou seja, com a dialética especulativa, e por isso a questão acerca de como lidar com ela era fundamental.

Aqui, a dialética já é concebida como um método específico de crítica. Assim, em seus rascunhos, Marx procura discriminar o seu verdadeiro teor. Em linhas gerais, ao estudar a estrutura positiva da negação da negação, Marx chega à conclusão de que as categorias lógicas seriam arrancadas do espírito e da natureza efetivas, que elas seriam apenas formas de abstração da empiria. Nesse sentido, os elementos críticos da dialética teriam de ser extraídos das formas alienadas que Hegel apresentaria positivamente. Para

da economia política por meio de uma revolução científica, como também pôde mostrar, no âmbito de sua crítica da economia política, de que maneira as determinações deste campo são produzidas como ‘formas objetivas de pensamento’”.

¹⁰⁵ *A vida de Jesus analisada criticamente*.

o Marx de então, tratar-se-ia de considerá-las negativamente, de compreendê-las como ilusões da especulação (MEGA² I/2, p. 411; MEF, p. 129). Neste contexto de recepção, ele encontra na *Fenomenologia do espírito* uma “crítica oculta” que contém, sob as figuras abstratas da consciência, elementos críticos escondidos, “muitas vezes já *preparados e elaborados* de um modo que ultrapassa amplamente o ponto de vista hegeliano” (MEGA² I/2, p. 404; MEF, p. 122, trad. modificada), como se apenas fosse necessário tornar a crítica consciente de si mesma, desembaraçando-a do seu misticismo.

De modo complementar, na *Sagrada família* (1844), ao analisar a disputa entre Bauer e Strauß, Marx capta da seguinte maneira aquela deriva neo-hegeliana e o estado da crítica à filosofia hegeliana entre os jovens hegelianos:

Strauß desenvolve Hegel a partir do ponto de vista de Spinoza, Bauer desenvolve Hegel a partir do ponto de vista fichteano, e ambos o fazem de maneira consciente no âmbito da teologia. Ambos criticaram Hegel na medida em que, para ele, cada um dos elementos é falsificado pelo outro, ao passo que eles dois desenvolvem cada um dos elementos em uma elaboração unilateral e, portanto, consequente. — É por isso que em suas críticas ambos vão além de Hegel, mas ambos permanecem também dentro de sua especulação e representam, cada um dos dois, apenas um lado de seu sistema. É Feuerbach quem consome e critica Hegel do ponto de vista hegeliano, ao dissolver o espírito metafísico absoluto no “homem real sobre a base da natureza”; é ele o primeiro que consome a crítica da religião, traçando, ao mesmo tempo, os grandes e magistrais rasgos basilares para a crítica da especulação hegeliana e, por isso, de toda a metafísica. (MEW 2, p. 147; SF, p. 158)

Interessa notar aqui a preocupação com uma crítica de Hegel que fosse imanente e não emprestasse, de outros pontos de vista, seu padrão de medida.¹⁰⁶ Mais uma vez, Marx atenta para o referente empírico que se esconde sob a especulação hegeliana e indica a necessidade de ir além de Hegel a partir da sua própria forma de crítica — a dialética. Esta necessidade participa da “crítica à crítica crítica” que Marx e Engels praticam nos anos 1840 contra a mera aplicação da filosofia hegeliana e consequente rebaixamento da dialética pela crítica crítica ou socialista dos irmãos Bauer, Proudhon e outros. Sua posição na *Sagrada família* não conduziria contudo à defesa da dialética hegeliana, mas à sua verdadeira crítica, uma que seria capaz de ultrapassá-la em si mesma, a partir portanto de seus próprios pressupostos teóricos. Como eles justificam no prólogo à obra:

¹⁰⁶ Se Feuerbach realiza mesmo essa crítica hegeliana de Hegel como Marx afirma, ou seja, a partir dos próprios pressupostos da filosofia hegeliana, permanece algo em aberto, já que seus escritos não parecem inequívocos a esse respeito.

O *humanismo real* não tem, na Alemanha, inimigo mais perigoso do que o *espiritualismo* ou *idealismo especulativo*, que, no lugar do *ser humano individual e verdadeiro*, coloca a “*autoconsciência*” ou o “*espírito*” e ensina, conforme o evangelista: “O espírito é quem vivifica, a carne não presta”. Resta dizer que esse espírito desencarnado só tem espírito em sua própria imaginação. O que nós combatemos na crítica *baueriana* é justamente a *especulação* que se reproduz à maneira de *caricatura*. Ela representa, para nós, a expressão mais acabada do princípio *cristão-germânico*, que faz sua derradeira tentativa ao transformar “*a crítica*” em si numa força transcendental. [...] Nossa apresentação naturalmente é condicionada por seu *objeto*. Em regra, a crítica crítica se encontra *abaixo* das alturas alcançadas pelo desenvolvimento teórico alemão. (MEW 2, p. 7; SF, p. 15, trad. modificada)

II

À luz da primeira indagação de Marx sobre como lidar com a dialética, Fulda (2017 [1974/1975] p. 109) observa que, no contexto de elaboração da crítica à economia política, “Marx deu a entender estar convencido de possuir uma resposta a essa pergunta. Quando se livrasse do fardo econômico, assim pensa Marx em 1868, ele escreveria uma ‘dialética’ (Carta de 9/5/1868)”.¹⁰⁷ Embora tenha apontado o caminho da crítica em sua disputa com os jovens hegelianos durante os anos 1840, Marx nunca haveria de escrever uma dialética materialista — ao menos não no sentido de uma lógica ou teoria do conhecimento (ver Schmidt, 1974, p. 43).

O fato de nunca tê-la escrito leva Fulda (2017, p. 110) a perguntar: “Tratar-se-ia nessa herança de um notável capital? Tratar-se-ia de uma hipoteca que pesa duramente sobre o empreendimento crítico-social ou de um tesouro ainda escondido? A crítica e a autocrítica da ortodoxia marxista levaram muitos, nas últimas décadas, a sentir a herança como sufocante”. De fato, cada vez mais as sutilezas dialéticas do método de Marx se tornariam um objeto de consideração da teoria social e da filosofia, o que abriria então um longo período de investigações lógicas sobre a dialética de Marx e sua relação com Hegel, em oposição a uma leitura rigidamente historicista, humanista ou estruturalista. De todo modo, encarava-se Hegel e a dialética como um problema que perdurava na obra de Marx, sobretudo se considerássemos aquilo que foi realizado na crítica da economia

¹⁰⁷ Trata-se da carta a Joseph Dietzgen, onde se lê o seguinte: “Quando eu me livrar do fardo econômico, escreverei uma ‘dialética’. As leis corretas da dialética já estão contidas em Hegel; mas sob uma forma mística. É necessário despojá-la dessa forma” (MEW 32, p. 547).

política. Adorno afirma, de modo categórico, que “não há nada como uma teoria adequada da dialética” em Marx; sua “reflexão filosófica sobre a dialética [...] é em parte primitiva e em parte pouco séria, ficando assim aquém da dialética hegeliana” (ANS IV 11, p. 174). Mas ele também acrescenta — contra o *Diamat* — que “a prática de pensamento de Marx [*Denkpraxis von Marx*], aquilo que é realmente realizado como dialética em Marx, aquilo que é pensado como dialética, está no entanto muito mais próximo da concepção hegeliana do que de qualquer naturalismo estático” (idem, *ibidem*).¹⁰⁸

Diferentemente da abordagem mais antropológica e histórica negativa dos primeiros escritos de Marx, no contexto tardio a construção da apresentação e crítica das categorias da ciência econômica é forjada dialeticamente, mas, na medida em que realiza uma unidade negativa entre ambas, a forma da crítica — ou a dialética — passa a ser outra. Vejamos isso mais de perto.

Segundo Müller (1982, p. 19, nota 8), não se pode esquecer que “a exposição das categorias da economia política está indissociavelmente unida à crítica, e que é este um dos aspectos em que a exposição dialética de Marx se distingue da de Hegel”.¹⁰⁹ Nesse sentido, *O capital* consiste numa teoria dialética da objetividade social capitalista que desencadeia uma tal força conceitual em sua crítica do objeto que põe abaixo todo o sistema de representação da economia política, desvendando assim o segredo basilar de sua constituição fantasmagórica. O conhecimento crítico que surge daí volta toda sua força contra o sistema estabelecido de categorias daquela ciência. Nesse sentido, a racionalidade econômica não será redimida por Marx.

Isso de fato se distancia do que Hegel realiza na *Ciência da lógica* — ou mesmo na *Fenomenologia do espírito* e nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* — porque, apesar de ser uma apresentação crítica da metafísica, como mostram os estudos de Theunissen (1980) e Longuenesse (1981), a dialética especulativa restitui os momentos de inverdade do entendimento e utiliza os estilhaços que sua crítica produz para erguê-

¹⁰⁸ Adorno contrasta aqui o que foi realizado n’*O capital* e a crítica marxiana da dialética especulativa dos anos 1840. Embora a crítica de Marx ao idealismo hegeliano se mantenha fundamentalmente a mesma — o problema estaria na forma mística e mistificadora da especulação; para Adorno, reflexões nada rigorosas sobre a dialética hegeliana —, é preciso atentar para um deslocamento importantíssimo: parafraseando Müller (1982, p. 27), a dialética, que, nos anos 1840, era considerada primordialmente como uma estrutura objetiva do devir histórico da essência humana, passa a ser considerada, a partir da “Introdução de 1857”, forma de apresentação das categorias da economia política, estabelecendo-se assim como um método de crítica. (Müller observa acertadamente que traços de uma dialética histórica não desaparecem em Marx).

¹⁰⁹ “Exposição” aqui traduz *Darstellung*. Utilizamos em geral o termo apresentação.

los no conceito a uma figura mais objetiva e, necessariamente, positiva, construindo assim um verdadeiro sistema da razão pura que seja capaz de apreender a efetividade de um mundo secular, que conquistou certo controle conceitual sobre as aparências da fé ou da razão. Há, assim, um processo de digestão qualitativa dos conteúdos anteriores em vez de abolição qualitativa ou negação verdadeiramente determinada. Há, na apresentação crítica hegeliana, acomodação, e não um salto qualitativo. Em Marx, contudo, como enfatiza Müller (1982, p. 19, nota 8), a

exposição é essencialmente crítica porque ela só reconstitui a totalidade sistemática das determinações do capital, através da tematização da sua estrutura e do seu movimento contraditórios, a partir da pretensão de dominação total do capital sobre o trabalho e do seu malogro sistêmico (crise), visto que o capital depende do trabalho, formalmente, enquanto trabalho assalariado, e materialmente, enquanto o trabalho objetivado, morto, constitui o único conteúdo social do capital. Enquanto exposição das contradições do capital ela é essencialmente crítica, embora a crítica se exerça exatamente e apenas (enquanto teoria) através da exposição sistemática da sua instabilidade estrutural e da necessidade da sua superação. (Müller, 1982, p. 19, nota 8)

Ou seja, o “sistema” de Marx seria essencialmente negativo, como já assinalava Adorno. Em certa medida, pode-se dizer que a crítica da economia política elabora uma primeira resposta ao dilema de como manter a negação determinada de algo — neste caso, da ciência econômica —, sem que se desague no nada ou ainda na afirmação. Dilema que prepara a problemática que a dialética negativa adorniana também terá de responder (ver Repa, 2011, p. 275).

Neste ponto, cabe desenvolvermos a diferença fundamental entre as práticas intelectuais de Hegel e Marx, de acordo com o comentário de Theunissen:

A teoria de Marx não quer ser uma apresentação subjetivamente tendenciosa, mas sim uma apresentação de tendências objetivas por meio das quais o capital nega a si mesmo. Ela tem assim formalmente o seu objeto diante de si na sua função expositiva [*Darstellungsfunktion*], bem como na sua função crítica: precisamente como o negativo.

É sobretudo a partir daí que a sua apresentação crítica se distingue da apresentação crítica da metafísica que Hegel fornece em sua lógica. Especificamente, aquilo que a lógica de Hegel nega, na medida em que é crítica, ela deve *afirmar* como apresentação. A bem dizer, muitas vezes ela só consegue libertar um conceito da aparência em que está envolvido passando para um novo conceito. Noutros casos, porém, em que ela descobre aparência e verdade num mesmo conceito, os dois momentos podem ser atribuídos a diferentes significados. Mas no limite, executando preferencialmente a tarefa atribuída a sua

apresentação, ela afirma como verdade precisamente aquelas determinações de pensamento cuja aparência vem à tona na realização da sua intenção crítica, e isso sem diferenciar o que concerne a cada uma. Isto é palpável: A unidade programada na lógica especulativa entre crítica e apresentação é, na medida em que deve ser uma identidade da negação e da afirmação, essencialmente muito mais problemática do que aquela unidade que caracteriza o procedimento de Marx. Sem medo de exagero, pode-se dizer: ela encerra o problema da lógica de Hegel, o problema com que esta lógica *mesma* nos confronta *antes* de todos os problemas que surgem *na* lógica de Hegel. (Theunissen, 1980, pp. 87-88)

Para Theunissen, portanto, Hegel sustentaria uma unidade positiva entre apresentação e crítica, ao passo que Marx defenderia uma unidade negativa. Cabe observar que as duas teorias são forjadas desse modo por causa do seu respectivo objeto, que exige determinada ênfase conforme sua dupla constituição. Nesse sentido, porque forma e conteúdo não estão separados na dialética, altera-se significativamente a sua forma quando o conteúdo é também modificado, o que abre caminho para um novo conceito de dialética. Assim, o espírito havia demandado uma unidade positiva — aqui tudo que é negado na crítica é também afirmado na apresentação — e o capital, uma unidade negativa — aqui tudo o que é negado na crítica é também negado na apresentação das categorias.¹¹⁰ O objeto em questão opera, afinal, uma distinção fundamental entre as duas teorias.

No caso de Marx, é o momento crítico ou negativo que domina a análise das formas — e sobretudo a segunda camada da apresentação — porque o capital é um processo de valorização que destrói as próprias condições de reprodução social; porque o processo de acumulação está sempre se repondo, e a tendência é que não se esgote enquanto houver trabalho vivo para tanto, embora esteja fadado a crises contínuas que forcem transformações de toda ordem nas relações objetivas, sempre com o afã de satisfazer a lei essencial desta forma social. O que a análise de Marx fornece é o

¹¹⁰ Nesse sentido, a equiparação entre espírito e capital seria parcialmente equivocada porque o capital, diferentemente do espírito, é um pseudosujeito, o autômato de um processo de valorização. Como explica Müller (1982, pp. 38-39), a principal diferença “entre a ‘força infinita e irresistível’ da ideia enquanto método e o ‘poder subjugador’ do capital está em que naquela, cada coisa, como conceito, reconhece a sua atividade mais própria e profunda, o seu si-mesmo, enquanto o capital como sujeito e princípio de movimento da substância econômica, o valor, só tem consciência de si na multiplicidade dos seus agentes individuais, nos capitalistas enquanto representantes dos capitais individuais, que só ‘reconhecem’ o movimento de reprodução global do capital enquanto ele atende o imperativo da valorização do capital individual. Embora ele tenha a sua finalidade em si mesmo, o capital não se sabe como sujeito, ele é cego, é ‘um sujeito automático’ [MEGA² II/10, p. 141; C I, p. 230], cujo poder de dominação não consegue estabelecer a plena correspondência entre a realidade capitalista e o seu conceito”.

conhecimento acerca de uma forma social em que a lógica do capital se tornou preponderante sobre todas as outras relações, tornando-se a troca a *relação absoluta* da sociedade¹¹¹. Por outro lado, a “vontade” de totalização do capital, seu ímpeto em se tornar o sujeito de todas as relações, é incapaz de ser satisfeita — isso significaria minar suas próprias condições de possibilidade. — O capital jamais tomará a forma da ideia hegeliana porque se trata de uma objetividade contraditória, e não de uma estrutura especulativamente idêntica que se constitui como a autorrealização da razão.¹¹²

Portanto, o propósito crítico de Marx n’*O capital* seria a apresentação adequada da anatomia da sociedade burguesa e das leis de seu funcionamento aparentemente orgânico, o que devassaria os seus mecanismos *quasi*-metafísicos. Com essa apresentação, a revogabilidade do próprio objeto analisado apareceria por si mesma, ainda que tal revogação não possa ser realizada com a retirada do véu, com um passe de mágica analítico.

A figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de seres humanos livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência que, por sua vez, são elas próprias o produto natural-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento. (MEGA² II/10, p. 78; C I, p. 154, trad. modificada)

No escopo da crítica da economia política, Marx apresenta então, por um lado, reflexões insuficientes de método acerca da dialética e, como observa Adorno, uma prática de pensamento que realiza a dialética de um modo distinto de Hegel, por outro (ver ANS IV 11, pp. 174).¹¹³ É da conjunção das duas recepções da dialética hegeliana por Marx que se origina o problema com que a *Dialética negativa* vai se haver. Na primeira, aponta-se a inconsciência com que os jovens críticos hegelianos continuavam a dialética. A segunda recepção, porém, não retoma a questão na mesma formulação, e no lugar de uma resposta puramente filosófica se afigura uma prática de análise segundo a

¹¹¹ Relação absoluta em sentido hegeliano, como mediação em si mesma ou relação que repousa em si mesma.

¹¹² Ver a esse respeito Müller (1982, p. 39).

¹¹³ Em consonância com essa situação teórica, mas noutro contexto, José Arthur Giannotti sustentava, em 1965, no prefácio a *Origens da dialética do trabalho*: “Para o homem atento à realidade e às ideias de nossos dias, tornou-se quase impossível furta-se a um ajuste de contas com a dialética. É difícil resistir ao fascínio de um conceito tão usado e, por isso mesmo, fonte de tantas ambiguidades e de tantos mal-entendidos. Mas por detrás deste abuso não se esconderia um problema intrincado, merecedor da maior consideração?” (Giannotti, 1985, p. 7).

qual o que podemos saber é que já não cabia à dialética restituir a racionalidade e verdade do todo a partir dos estilhaços negativos e unilaterais do entendimento. Nesse sentido, a crítica da economia política tracejava a nova ideia da dialética à medida que se jogava o jogo na crítica imanente. Mas precisamente por isso faltava-lhe ainda autoconsciência filosófica sobre si mesma.

Quando Adorno, no prefácio à *Dialética negativa*, propôs não apenas continuar o jogo, mas colocar as cartas na mesa, ele não só punha a descoberto os elementos metódicos de seus escritos materiais, mas fez algo mais grave: ele reintroduziu a dialética como problema de primeira grandeza para o pensamento filosófico. Em certo sentido retomando o programa nunca realizado de Marx de escrever uma dialética, Adorno queria elevar ao conceito aquilo que no primeiro foi afinal uma prática de análise. Se a formulação do conceito rigoroso de uma dialética negativa não coincide com o que aquela prática às vezes insinuava, adotando frente a esta atitude não raro crítica, seu impulso original remonta ao problema que Marx inaugurara, mas deixara em aberto.

PARTE II
CONCEITO

Capítulo 3

FENOMENOLOGIA DO ANTIESPÍRITO

Em “Espírito do mundo e história natural”, segundo modelo da *Dialética negativa*, Adorno descreve o caminho da lei econômica da sociedade moderna apresentado por Marx em *O capital* como uma fenomenologia do antiespírito [*Phänomenologie des Widergeistes*]. Diferentemente da fenomenologia hegeliana do espírito, que parte da consciência natural e acompanha seu desdobramento até a consciência moderna e filosófica completa, encontrando assim o fundamento da substância espiritual que atravessa as figurações da consciência, n’*O capital* se perseguiria a lei do movimento da sociedade moderna a partir da análise da forma-mercadoria até a teoria das crises (ver AGS 6, p. 349; DN, p. 295). O que se encontra aí é algo bem distinto do espírito e ao mesmo tempo bastante próximo.

Hegel e Marx buscariam então apresentar, cada um com o seu objeto, uma teoria da objetividade. No último capítulo da *Fenomenologia do espírito*, “O saber absoluto”, Hegel mostra a conquista da objetividade do conceito pelo espírito, encerrando assim a dedução fenomenológica do conceito de ciência filosófica que anima todo o seu sistema. Marx, por sua vez, no primeiro livro d’*O Capital*, encontra uma objetividade fantasmagórica na forma-mercadoria, descerrada como objeto de valor não devido ao seu caráter material, mas em função de uma determinada relação social que constitui uma objetividade específica.

Este capítulo mostra que a constituição da objetividade social e das formas de pensamento em Adorno também poderia ser lida de maneira semelhante, embora na direção de uma fenomenologia do antiespírito, na medida em que ele apresenta, na introdução à *Dialética negativa*, uma teoria da experiência da heteronomia constitutiva da realidade e do pensamento, preparando assim o terreno para a crítica das categorias filosóficas e seu correspondente teor de verdade social.¹¹⁴ Evidentemente, Adorno não

¹¹⁴ O que vem a ser heteronomia neste contexto é algo trazido pela própria análise da experiência. Em Kant, como se sabe, a heteronomia — em oposição à autonomia, propriamente o exercício moral da liberdade como autolegislação racional da vontade — corresponde a uma determinação de ordem histórica, sensível ou empírica que se impõe sobre o sujeito, mas não concerne a alguma legalidade atuante do espírito. Em Adorno, conforme veremos, trata-se de compreender a atuação das leis essenciais da sociedade nos conceitos filosóficos, em que se destaca o princípio de troca. Importa ressaltar esse aspecto de saída porque a heteronomia em Adorno, de acordo com a posição aqui defendida, circunscreve o âmbito da experiência da dominação cega da lei do valor sobre o sujeito teórico. Vale indicar que há, atualmente, outras autoras e

realiza, como Marx, uma crítica das categorias da economia política, de modo que o seu objeto teórico, na *Dialética negativa*, não é a forma-valor e o capital, cuja análise marxiana está, aliás, pressuposta em sua concepção de dialética. Mas ele pretende determinar, neste patamar fenomenológico, a fisionomia rigorosa do espírito na contemporaneidade, retraduzindo assim o teor da experiência de que parte a dialética em sua transformação.

É na introdução à *Dialética negativa* que Adorno justifica sua abordagem teórica ao discutir a viabilidade de uma concepção negativa de dialética. Ele antecipa algumas posições filosóficas desdobradas nas três partes do livro, assim como apresenta o conceito de experiência filosófica que orienta sua metacrítica lógico-social. A introdução anuncia a ideia geral de dialética negativa, explicitando, em particular, a experiência que a transpassa e solicita. Segundo Adorno, “o pensamento que não se impõe como origem”, como é o caso de uma dialética negativa, “não deve dissimular o fato de que não produz, mas sim reproduz aquilo que, como experiência, já possui” (AGS 6, p. 71; DN, p. 61).

Se por “experiência” se caracteriza a relação entre sujeito e objeto; se ela afirma que não há sujeito sem objeto, nem, inversamente, objeto sem sujeito, “a relação sujeito-objeto se apresenta como a de dois momentos que, dentro do todo a que pertencem, se condicionam mutuamente e [...] constituem este todo, do qual são momentos” (Röd, 1984, p. 13). Mas, se é assim, a experiência deve ser atrelada a uma determinada forma de constituição da relação entre sujeito e objeto. Isso significa que experiência e teoria não são elementos díspares; eles devem ser reciprocamente determinados. Nesse sentido, conforme precisa, noutros termos e acerca da dialética marxista, Gabriel Cohn (2016, p. 61), a “questão de fundo é a do *modo de imposição de forma*”, de maneira que “no processo nunca se completam plenamente” forma e matéria, “sempre se encontram intimamente entrelaçadas em fases de formação e de objetivação, permutando a condição de constituída e constituinte”. Por isso mesmo, teoria, experiência e constituição estariam interligadas e aparecem como um problema para a tradição dialética.

Em “Teor de experiência”, Adorno já antecipava que a “dialética se origina da experiência da sociedade antagônica, não do mero esquema conceitual. A história de uma época não conciliada não pode ser um desenvolvimento harmônico” (AGS 5, p. 319;

autores que também estão aprofundando a seu modo a ideia de “fenomenologia do antiespírito” em Adorno, como Chris O’Kane (2015) e Dirk Braunstein & Julia Jopp & Ansgar Martins (2019).

TEH, p. 167). Nesse sentido, se a relação entre sujeito e objeto é o *locus* da experiência, os termos não entram em relação de maneira imediata e simples. Em certo momento da *Dialética negativa*, ele enfatiza que *teoria e experiência espiritual necessitam da sua ação recíproca* [*Wechselwirkung*] (ver AGS 6, p. 41; DN, p. 34). Ao mesmo tempo, não haveria condensação teórica sem o lastro da experiência; paralelamente, por meio da autorreflexão, a teoria também seria capaz de qualificar retroativamente a experiência que lhe constitui, evitando assim ser mera reprodução conceitual daquilo *que é o caso, o fato, a existência de estados de coisas* (Wittgenstein).

A introdução à *Dialética negativa* forneceria, por conseguinte, uma primeira camada conceitual da obra, a qual haveria de determinar a ação recíproca de constituição entre teoria e experiência. Desta interação, extraímos tanto a experiência intelectual, marcada pela heteronomia realmente existente, como a crítica filosófica que ela provoca, encapsulada aqui sob a forma de uma teoria crítica da constituição. Fundamentalmente, procuramos mostrar a seguir a configuração negativa do espírito como antiespírito que aflora da experiência da heteronomia.

Nessa esteira, deve-se evidenciar o que Adorno chama de *sistema antagônico real* como o verdadeiro objeto da experiência intelectual, o qual a teoria precisaria acolher de maneira crítica, e não positiva, na medida em que ela visa conhecer o funcionamento do seu complexo de imanência. Assim, pode-se especificar o condicionamento social que atua sobre a formação conceitual. Para determinar e esclarecer a participação da sociedade na formação dos conceitos e dos sistemas filosóficos, é necessário antes de tudo especificar a relação de constituição entre pensamento e realidade capturada pela experiência. Como veremos, a sociedade só aparece e se torna objeto para a consciência por meio da unidade da experiência da qual participa. Por essa razão, extraímos da concepção de experiência espiritual de Adorno uma teoria dialético-negativa da constituição, um primeiro passo na compreensão de sua lógica da desintegração. Aqui cabe, por conseguinte, qualificar “a experiência de mediatidade de todo singular pela totalidade social objetiva. Na dialética tradicional ela estava disposta de cabeça para baixo, segundo a tese de que a objetividade precedente, o próprio objeto entendido como totalidade, seria sujeito” (AGS 8, p. 289; ICP, p. 221).

Sociedade

Para analisarmos o conceito de experiência em Adorno, convém dizer que muito de sua reflexão tem uma pré-história não apenas nos pensamentos de Hegel e Marx, mas igualmente na teoria social de Durkheim. Pode-se até mesmo rastrear um diálogo crítico da concepção adorniana com aquela, razão pela qual devemos levar em consideração alguns de seus elementos mais destacados. Essa é uma via pouco observada na literatura, que se ocupa, geralmente, das tradições que vão de Hegel a Marx e de Lukács e Sohn-Rethel.

Em seu último livro, *As formas elementares da vida religiosa* (1912), Durkheim acena à necessidade de instituir uma *ciência complexa*, especificamente uma teoria do conhecimento sociologicamente transformada — o que posteriormente passaria a atender pelo nome de “sociologia do conhecimento” —, para investigar as categorias, concepções e instrumentos do pensamento que o capital intelectual acumulou ao longo da história (Durkheim, 2022 [1912], p. 42ss). É buscando determinar os elementos da religião mais simples e primitiva pelo estudo histórico e etnográfico que Durkheim fundamenta a *origem social* das representações coletivas em geral. Ao investigar o condicionamento social das categorias do conhecimento, ele comprova a gênese social dos construtos epistemológicos. Nesse sentido, Durkheim esclarece na introdução à obra que o estudo transcende o mero interesse pela religião arcaica. “Se a tomamos como objeto de nossa pesquisa é porque ela nos pareceu mais apta do que qualquer outra para nos permitir compreender a natureza religiosa do homem, ou seja, para revelar-nos um aspecto essencial e permanente da humanidade” (idem, p. 28).

Bem entendido, este aspecto encerra, segundo sua perspectiva, as formas de representação com as quais a filosofia e as ciências traduzem o mundo em conceitos. Uma vez que as “representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas”, tal estudo extrapolaria os limites do seu objeto ao descobrir o caráter eminentemente social que o constitui (idem, p. 35). Assim, ele forneceria “um meio para renovar problemas que, até hoje, foram debatidos exclusivamente por filósofos”, a saber, problemas que concernem às “noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual” — “aquelas a quem os filósofos, desde Aristóteles, nomeiam categorias do entendimento: noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade etc.” (idem, pp. 34-35). Opondo-se especificamente a

Kant e aos neokantianos, Durkheim afirma que “não bastaria que nos interrogássemos sobre a nossa consciência” para “saber do que são feitas essas concepções, que nós mesmos não elaboramos” (idem, p. 45).¹¹⁵ Pelo contrário, é “para fora de nós que é preciso olhar, é a história que é preciso observar [...]” (idem, ibidem).¹¹⁶ Esta nova teoria social do conhecimento prometia exumar o verdadeiro fundamento das formas de intuição e das categorias do entendimento.

Com este propósito em vista, Durkheim (2022, p. 41) então defendia que “as categorias são representações essencialmente coletivas, elas traduzem acima de tudo estados de coletividade: elas dependem da maneira como esta é constituída e organizada, de sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas etc.”. Seu derradeiro estudo se compromete a demonstrar a origem social das ideias de tempo, espaço, gênero, causa, personalidade etc., apresentando assim a prova do condicionamento social do espírito.¹¹⁷ Especificamente, o caráter social das atividades intelectuais permitiria explicar a origem da necessidade das categorias. Segundo ele, esta anterioridade da coletividade na formação das ideias não desfaz o valor objetivo que elas possuem, mas “faz antes supor que elas não existam sem ter fundamento na natureza das coisas” (idem, ibidem). Kant afinal já havia questionado o *fundamentum in re* dos dogmáticos; mas Durkheim entende que o seu fundamento na apercepção pura não seria

¹¹⁵ Durkheim rejeita a ideia de pré-formação da realidade pelas categorias, ver Stedman-Jones (2012, p. 391).

¹¹⁶ Vale observar que Durkheim faz questão de diferenciar sua nova teoria do conhecimento do materialismo histórico. Este, segundo seu entendimento, consideraria todas as formas de consciência apenas um epifenômeno das condições materiais de uma dada sociedade. Na *Ideologia alemã*, por exemplo, um dos rascunhos de Marx e Engels diz o seguinte: “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação” (MEGA² I/5, p. 60; IA, p. 47). Durkheim, contudo, munido de uma perspectiva neotranscendental, concebe a aprioridade do social como garantia da objetividade das categorias (ver também Rose, 2009, 14ss; Stedman-Jones, 2012, p. 390ss): “É preciso então evitar ver nessa teoria da religião uma simples renovação do materialismo histórico: isso seria um singular equívoco em relação ao nosso pensamento. Ao mostrar a religião como algo essencialmente social, não pretendemos de forma alguma dizer que ela se limita a traduzir, em outra linguagem, as formas materiais da sociedade e suas necessidades vitais imediatas” (Durkheim, 2022, p. 498).

¹¹⁷ Ele diz o seguinte em certo momento: “São, portanto, necessidades sociais que fundiram juntas noções que, à primeira vista, pareciam distintas, e a vida social facilitou essa fusão pela grande efervescência mental que determina. *Trata-se de uma nova prova de que o entendimento lógico é função da sociedade, pois assume as formas e as atitudes que esta lhe imprime*” (idem, pp. 290-91, grifo meu).

suficiente para explicar as condições anteriores e exteriores de toda experiência. Pois, segundo sua explicação,

limitar-se a dizer que tal poder singular [de transcender a experiência] é inerente à natureza da inteligência humana não é explicá-lo. Seria ainda preciso mostrar de onde tiramos essa surpreendente prerrogativa e como podemos observar, nas coisas, relações que o espetáculo das coisas não teria condições de nos revelar. (Durkheim, 2022, p. 40)

Assim, para Durkheim, ao buscarmos a *gênese* da natureza das coisas tropeçamos a todo momento na sociedade em geral, mesmo que não se admita.¹¹⁸ O fundo falso do dito *fundamentum in re* seria, segundo o juízo de Durkheim, o social. Produto de uma consciência coletiva, ele indica uma instância universal e necessária acima do indivíduo; em suma, uma “síntese *sui generis* das consciências particulares” (idem, p. 498). Eis aí o que seria o verdadeiro e único fundamento das formas de conhecimento. Com efeito, “[s]omente um sujeito que englobe todos os sujeitos particulares é capaz de abarcar tal objeto” (idem, p. 516). Nas palavras de Adorno, em Durkheim, o “espírito coletivo teve de se transformar [...], contra Hegel, em *fait social*, em espírito factual, num sujeito *sui generis*” (AGS 8, p. 253). A sociedade representaria, para Durkheim, este sujeito global realmente constituinte.¹¹⁹

Pode-se então afirmar que *As formas elementares da vida religiosa* apresenta uma nova teoria da constituição que pretende explicar a anterioridade da sociedade na formação da experiência intelectual. Seja qual for o seu tipo específico, uma teoria da constituição está preocupada em determinar qual é o elemento constituinte (*constituens*) e qual é o elemento constituído (*constitutum*) de um processo de formação, seja da

¹¹⁸ Utilizamos aqui a designação “sociedade em geral” apenas para demarcar que, em Durkheim, “o social” ou “a sociedade” não se restringe à forma social capitalista moderna, como em Marx e Adorno, visto que ela possui uma estrutura afim à transcendental — a sociedade é descrita como um *sistema de forças ativas* — e caracteriza toda e qualquer formação coletiva, desde a mais primitiva, segundo sua terminologia.

¹¹⁹ Na introdução à *Controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*, Adorno afirma que a “totalidade, numa formulação provocativa, é a sociedade como coisa em si, provida de toda carga de reificação. Porém, precisamente porque esta coisa em si ainda não é sujeito social global [*gesellschaftliches Gesamtsubjekt*], ainda não é liberdade, mas prossegue como natureza heterônoma, cabe-lhe objetivamente um momento de irredutibilidade, tal como Durkheim, de forma bastante unilateral, simplesmente declarou como a essência do social” (AGS 8, pp. 292-93; ICP, p. 223, trad. modificada). A referência aqui é o *chosisme*, o caráter coisal que caracteriza, para Durkheim, o fato social. Segundo Christ (2017, p. 334), Adorno exagera a ênfase no *chosisme* em sua leitura de Durkheim, a fim de tornar proveitosa sua crítica: “Gostaria de lembrar rapidamente que o próprio Durkheim ressalta menos o caráter ‘chosal’ do fato social do que seu caráter coercitivo. Quando nos deparamos com algo que nos compele, que nos força a agir e a pensar de uma determinada maneira que não podemos mudar como ‘sujeitos’, estamos, de acordo com Durkheim, encarando o ‘social’ perante nós com a mesma impenetrabilidade das coisas do mundo objetivo ou natural”.

objetividade ou da subjetividade, tratando assim da condicionalidade de uma, de outra ou de ambas.¹²⁰ Isso significa, portanto, que ela permite explicar do que é feita a experiência, se por experiência entendemos a relação de constituição entre objetividade e subjetividade. Vale lembrar que, no caso da filosofia kantiana, por exemplo, contra a qual Durkheim constrói sua teoria da constituição, o constituinte fundamental da realidade e de toda experiência possível é a unidade originária da apercepção, o sujeito transcendental, aquele “*eu penso* que deve *poder* acompanhar todas as minhas representações” (KrV, B 132).

Posto que Durkheim elabora uma teoria sociológica do conhecimento cuja pretensão é identificar o constituinte coletivo da organização social que possibilita a emergência das categorias do entendimento, ele abala os alicerces da teoria kantiana centrada na unidade da apercepção. Há, de um lado, a constituição *objetiva*-subjetiva da sociedade sustentada por Durkheim, e, de outro, a constituição *subjetiva*-objetiva da unidade sintética. Neste último caso, conforme sustenta Lebrun (2002, p. 609), Kant nos mostra que “não há *objetividade* para nós” fora do entendimento, “mas essa objetividade é irreduzivelmente relativa às condições próprias da *natureza humana* (funções do entendimento, presença da intuição sensível) [...]”. Os limites da experiência são, portanto, determinados ora pela nossa constituição cognitiva ora pela constituição social na qual nos encontramos. Forma-se, dessa maneira, uma disjuntiva à qual Adorno terá de responder em seus próprios termos, o que ele certamente faz, conforme veremos.

Para introduzir a antitética em questão, cabe então mencionar que, ao discutir o problema da constituição da experiência em Kant e Durkheim, Adorno faz objeções às duas concepções devido ao caráter dualista que elas comportariam. Embora saúde o último Durkheim por “ter empreendido, a sério, a tentativa de derivar socialmente o

¹²⁰ Trata-se, por conseguinte, da relação entre condição e condicionado, certa atualização do problema da causalidade da razão teórica, executada por Kant na *Crítica da razão pura* (a causalidade, postulada no racionalismo como algo inerente aos objetos, passa a ser concebida como uma forma de síntese, participando assim de uma dimensão lógica que exige a centralidade da faculdade subjetiva do entendimento na constituição da objetividade). Em linguagem hegeliana, diríamos que se trata da dialética entre o pressuposto e o posto, cuja matriz lógica se encontra na *Doutrina da essência*. Adorno chama a atenção para o problema da constituição em vários momentos de sua obra tardia e consideramos aqui a sua terminologia. Cabe especificar que, na filosofia alemã contemporânea, as questões de constituição são retomadas pela fenomenologia de Husserl. Ela pode ser ainda relacionada com as discussões neokantianas sobre gênese e validade inauguradas pelas considerações lógicas de Rudolf Hermann Lotze (a este respeito, ver Rose, 2009, p. 2ss). Adorno problematiza a constituição fenomenológica de modo pormenorizado na sua primeira tese de habilitação *O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma* (1927), e depois, sob uma perspectiva dialética, volta a considerá-la na *Metacrítica* (1956).

espaço, o tempo e uma série de categorias, em particular as formas de classificação lógica” (ANS IV 4, p. 255), Adorno também critica o caráter antinômico da sua dedução. Ele afirma que a “tentativa de Durkheim é [...] em si mesma tão antinômica quanto a tentativa de Kant” (ANS IV 4, p. 255). Afinal, a função uma vez atribuída por Kant ao sujeito transcendental, Durkheim agora atribui à sociedade. Kant havia colocado o sujeito no lugar do objeto em sua crítica à metafísica clássica, agora Durkheim coloca a sociedade no lugar do sujeito transcendental. De todo modo, as duas teorias subtraem algo em seu processo de constituição. Na avaliação de Adorno (ANS IV 4, p. 248ss), enquanto Kant se desvencilha dos elementos empíricos que condicionam o sujeito transcendental¹²¹, Durkheim rebaixa os indivíduos reais que também participam da constituição da sociedade¹²². Em ambos os casos a experiência é fundamentada por algo que a precede, ainda que se reconheça sua legitimidade como ponto de partida.

Adorno faz as observações acima sobre o problema da constituição em Durkheim numa aula do curso sobre a *Crítica da razão pura*, ministrado no semestre de verão de 1959, ano em que ele começa a gestar sua ideia de transformação da dialética. A certa altura do curso, em três aulas consecutivas, o problema da relação entre constituinte e constituído passa a primeiro plano.¹²³ Mas é apenas nos momentos finais dessa série de aulas que Adorno se refere a Durkheim. Neste contexto, ele se vale da posição da sociologia do conhecimento durkheimiana para indicar a interdependência entre constituinte e constituído, posição teórica que procurará sustentar posteriormente, na *Dialética negativa*, e que se explicita com o seu conceito de experiência espiritual. Adorno termina a última aula sobre a constituição apontando para a necessária reciprocidade entre aqueles dois momentos, rejeitando assim as teorias transcendentais de Kant e Durkheim. Ao indicar a contribuição “extraordinariamente produtiva e importante” de Henri Hubert e Marcel Mauss, parceiros teóricos de Durkheim que levam

¹²¹ Adorno já havia tratado disso na *Metacrítica* (ver AGS 5, p. 150ss; MTC p. 242ss).

¹²² Na *Dialética negativa*, por exemplo, fazendo referência às *Formas elementares da vida religiosa* numa nota, Adorno comenta o seguinte acerca do procedimento de Durkheim: “Entre os positivistas, foi Émile Durkheim que, com sua doutrina do espírito coletivo, manteve a decisão hegeliana pelo universal, ultrapassando-a, se é que isso é possível, na medida em que seu esquema não deixa mais lugar algum para uma dialética do universal e do particular, nem mesmo *in abstracto*. Na sociologia das religiões primitivas, ele reconheceu em termos de conteúdo que aquilo que é reclamado pelo particular, a propriedade, lhe é trazido pelo universal. Ele também designou a impostura [*Trug*] do particular como mera *mimesis* do universal, bem como a violência que constitui justamente o particular enquanto tal” (AGS 6, p. 320; DN, p. 271, trad. modificada).

¹²³ Embora apareça ao longo de outras aulas, o problema da constituição é especificamente tratado por Adorno nas aulas 13, 14 e 15 do curso.

adiante sua nova teoria do conhecimento, Adorno observa, contudo, que não se poderia concluir de suas investigações a gênese *meramente* social do espaço e do tempo, como se estas formas pudessem ser consideradas apenas como uma lei imposta pela sociedade, sem que elas tivessem, “ao mesmo tempo, se me é permitido usar a expressão medieval, também o seu *fundamentum in re*” (ANS IV 4, pp. 256-57). Com isso, ele acenava para uma preocupação que representava um ponto cego nas considerações durkheimianas acerca das categorias lógicas. Adorno especifica da seguinte maneira sua crítica à teoria transcendental da constituição de Durkheim:

também é preciso dizer que *sem* a subjetividade, e isto significa: sem sujeitos reais, quer dizer, sem sujeitos que estão realmente ligados entre si, o discurso de um tal conceito objetivo de tempo anterior à mera consciência do tempo também não faria sentido — estes dois momentos dependem, antes, mutuamente um do outro. (ANS IV 4, p. 257)

Esse reproche de Adorno alcança tanto a constituição social de matriz durkheimiana como a constituição subjetiva kantiana. O que está em causa aqui é a função da experiência no processo de constituição. Nesse sentido, como observa Negt (2005, p. 89), seu “combate do sociologismo é tão ferrenho quanto o combate do pensamento em esferas de validade puras”. Isso significa dizer que uma coisa não vai sem a outra, o que transforma o problema da aprioridade.

Contudo, também é necessário lembrar que, em 1956, Adorno havia instrumentalizado Durkheim contra Husserl. Na *Metacrítica*, ele afirmava que a “gênese implícita do elemento lógico [...] não é de maneira alguma a motivação psicológica”, mas sim “um comportamento social” (AGS 5, p. 83; MTC, p. 139). Com acinte, ele se amparava em Durkheim para intervir na polêmica de Husserl contra o psicologismo:

Segundo Durkheim, nas proposições lógicas sedimentam-se experiências sociais como a ordem das relações de geração e das relações de propriedade, que afirmam a primazia sobre o ser e sobre a consciência individual. Ao mesmo tempo obrigatórias e alienadas em relação ao interesse individual, essas relações constantemente se contrapõem ao sujeito psicológico. [...] A força do absolutismo lógico sobre a fundamentação psicológica da lógica é tomada de empréstimo da objetividade do processo social que se impõe aos indivíduos e que ao mesmo tempo permanece opaco a eles. (AGS 5, p. 83; MTC, pp. 139-40)

Percebe-se então que a recusa à dedução sócio-transcendental durkheimiana das condições do conhecimento não é total, assim como Adorno não retrocede em relação ao

teor de verdade da apercepção transcendental. No ensaio “Teor de experiência”, Adorno afirma que a “consciência pessoal do indivíduo [...] pode ser vista como ilusória”, uma vez que o sujeito deve “sua existência e a reprodução de sua vida à sociedade”, mas não apenas isso: “Tudo aquilo por meio do que ele se constitui especificamente como cognoscente, ou seja, a universalidade lógica, que domina seu pensamento, é, como o comprovou particularmente a escola de Durkheim, sempre produto da natureza social” (AGS 5, p. 303; TEH, p. 145). Sob essa perspectiva, Christ (2017, p. 335) afirma que a tese do primado do objeto em Adorno não se distancia daquilo que Durkheim estabelece para a relação entre sujeito e objeto: quer dizer, que a objetividade seja aquilo que “fala e age nos sujeitos” à revelia de suas intenções e inclinações.¹²⁴

Para ambos, a objetividade se evidencia nas restrições que atuam sobre os pensamentos e ações de sujeitos individuais; a objetividade da sociedade pode ser, por assim dizer, lida neles. Além disso, como Durkheim, Adorno reduz o que parece mais intimamente subjetivo, como sentimentos, formas de juízo, e mesmo gestos corporais, sobretudo à ação da objetividade nos sujeitos, uma objetividade que não seria objetiva, ou seja, universalmente compartilhada, se não fosse produzida ou reproduzida por todos os sujeitos sociais. Em suma, podemos dizer que Adorno e Durkheim abandonaram a velha oposição entre sujeito e objeto e as questões epistemológicas e práticas decorrentes dessa oposição. Para ambos, se há coincidência entre objetividade e subjetividade, não é porque a objetividade ou o mundo social constitua um fato subjetivo, não é porque os homens fazem conscientemente a história; mas há coincidência porque a objetividade produz a subjetividade na forma histórica em que ela existe. A tese de Durkheim sobre a forma da “individualidade” característica da subjetividade na sociedade moderna se situa aqui; de um ponto de vista formal, esta tese parece semelhante àquela de Adorno sobre a personalidade autoritária, a subjetividade enfraquecida ou danificada que a sociedade capitalista produz. Eles diferem, é evidente, em seu conteúdo, mas os dois pensadores propõem a forma objetiva da subjetividade. (Christ, 2017, p. 335)

Mas essa não é a palavra final de Adorno sobre o assunto, comprometendo em parte o juízo de Christ. Tal perspectiva precisaria ser nuançada, já que Adorno pretende evitar o que ele mesmo chama em suas aulas e escritos de “sociologismo”, algo que seus adversários também lhe atribuíam. Quer dizer, sua posição não poderia ser confundida com uma sociologia do conhecimento, mesmo na variante estruturante e objetiva de Durkheim, pois isso resultaria na hipóstase da sociedade e no completo soterramento do

¹²⁴ Apresentamos no próximo capítulo uma interpretação sobre a tese do primado do objeto.

elemento particular que participa da sua constituição, formando assim o próprio campo da experiência. Conforme ele enfatiza na *Dialética negativa*, a sociologia do conhecimento simplesmente mina a filosofia ao tratá-la segundo sua função social e limitá-la a expressão de interesses (ver AGS 6, p. 197; DN, p. 169). Nesse juízo, pode-se perceber uma afinação daquela posição primeiro enunciada na *Metacrítica*. Assim, na *Dialética negativa*, Adorno reitera a necessidade de penetrar na constituição, no teor de verdade dos problemas filosóficos para realizar a crítica da filosofia, motivo pelo qual o problema da constituição torna-se relevante para determinar sua posição em relação ao devido ao peso da experiência da objetividade heterônoma sobre a formação conceitual. Afinal, ele sustenta na *Dialética negativa* que *a sociedade é anterior ao sujeito*; que “na limitação ao ‘meu’ *a priori*”, assim reconhecida por Hegel, “está implicada a relação com aquele outro que deveria ser excluído por meio disso”; que o fato de o sujeito “*se tomar falsamente por um ente anterior à sociedade é a sua ilusão necessária e não expressa senão algo meramente negativo sobre a sociedade*. No ‘meu’ eternizou-se linguisticamente a relação de propriedade, ela quase se transformou em forma lógica”¹²⁵ (AGS 6, p. 132; DN, p. 113, grifo meu). O que se extrai das coisas mesmas por meio do trabalho conceitual é justamente a mediação objetiva da história e da sociedade. Neste caso, nada se resolve com a mera comprovação da gênese social dos conceitos, como em Durkheim.

Desde a *Metacrítica* Adorno insiste que o processo objetivo da vida social é a medula do próprio conteúdo lógico, que não se trata portanto de algo que se contrabandeia sociologicamente para a filosofia. A especificidade dessa tese enunciada na *Metacrítica* é particularmente importante para a sua teoria da experiência porque Adorno se propõe a mostrar que o objeto da experiência espiritual

é em si um sistema antagonista extremamente real; e não tanto em razão de sua mediação para o sujeito cognoscente que aí se redescobre. A constituição [*Verfassung*] coercitiva da realidade, que o idealismo tinha projetado para a região do sujeito [Kant] e do espírito [Hegel], deve ser reportada para um espaço fora dessa região. (AGS 6, p. 22; DN, p. 17)

¹²⁵ A referência aqui é a unidade sintética da apercepção, especificamente o marco lógico que Kant estabelece na dedução transcendental: “O *eu penso* deve poder acompanhar todas as *minhas* representações; se assim não fosse, algo se representaria *em mim*, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria *para mim*” (KrV, B 132, primeiro grifo é original, todos os outros são meus).

Isso posto, a teoria dialético-negativa da constituição precisará sustentar o deslocamento da compulsividade real para a objetividade, sem no entanto subestimar por meio disso o papel da subjetividade nesse processo. Dessa maneira, partindo de Durkheim, mas indicando um caminho além dele, Adorno evidencia aqui o chão social como o espaço que extrapola os limites da constituição subjetiva da experiência.

Diferentemente de Durkheim, todavia, para quem se trata de mostrar a sociedade em geral como estrutura transcendental, Adorno especifica a forma social que está criticando como “anterior” e, mais especificamente, volta o conhecimento obtido contra essa estrutura da experiência. Com isso quero dizer que é apenas a forma social *capitalista* que promove, para Adorno, uma mediação “anterior” ao sujeito, motivo pelo qual este pode se constituir em primeiro lugar como sujeito, inclusive centralizando o seu processo de constituição no si mesmo [*Selbst*]. Participa então da forma social mesma a projeção de uma suposta anterioridade — não importa se do sujeito ou da objetividade. Em vez da mera generalidade conceitual, é a difusão do princípio de troca, afirma Adorno, que “transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (AGS 6, p. 149; DN, p. 128). Por essa razão, na sequência daquela citação sobre a anterioridade da sociedade, Adorno explicita a ação recíproca entre constituinte e constituído: “Sem o momento do universal ao qual o ‘meu’ se refere na medida em que dele se diferencia, o puro *tode ti* é tão abstrato quanto o universal que, isolado do *tode ti*, é estigmatizado como vazio e nulo”. Pode-se entender assim o que Adorno mira com a proposição que encerra o chamamento lógico da *Dialética negativa*, enunciada no início da segunda parte da obra: “Nenhum ser sem ente” (AGS 6, p. 139; DN, p. 119).

Mas antes de adentrarmos essa questão, preparemos o seu plano. Antes de tudo, é preciso enfatizar o valor que Adorno atribui ao problema da constituição. Na *Metacrítica*, Adorno já havia tratado desta questão no seu embate com a fenomenologia de Husserl:

A contraposição estática entre *constituens* e *constitutum* não basta. Caso a teoria do conhecimento verifique que o *constitutum* necessita do *constituens*, então a análise precisa, inversamente, referir os fatos da consciência (que devem valer como constitutivos segundo o próprio teor e segundo a própria possibilidade da teoria do conhecimento) àquilo que está constituído apenas de acordo com a teoria do conhecimento tradicional. Do contrário, a análise apresentaria a própria idealidade de maneira tão ingênua quanto o realismo ingênuo apresenta a realidade. (AGS 5, p. 150; MTC, p. 242)

Destaca-se aqui a necessidade de formular uma teoria dialética da constituição que não desconsidere os dois lados da moeda. Ao lidar com problemas fundamentais da teoria husserliana do conhecimento na *Metacrítica*, Adorno também explicita o nó de toda teoria do conhecimento. Para ele, o “retorno de sujeito e objeto em meio à subjetividade, a duplicidade do uno, ocorre em dois tipos de teoria do conhecimento, e cada uma vive da irrealizabilidade da outra” (AGS 5, p. 31; MTC, p. 62). Esses dois tipos oscilariam entre o racionalismo e o empirismo. Na perspectiva de Adorno, seriam posições que se completam “mutuamente de maneira hostil”, mas sem se diferenciarem radicalmente (AGS 5, p. 31; MTC, p. 62). É contra ambas que uma teoria dialético-negativa da constituição se volta: “A metacrítica da teoria do conhecimento deve lidar com os dois” (AGS 5, p. 31; MTC, p. 62).

Quando trata da constituição da teoria kantiana do conhecimento, Adorno é ainda mais enfático. No posfácio editorial ao curso sobre a *Crítica da razão pura*, Tiedemann faz um comentário elucidativo pautando a importância dessa discussão para o projeto filosófico que Adorno começava a perseguir naquele período. Ele recupera uma passagem da última aula do curso, dedicada à estética transcendental, em que Adorno finalmente revelava a suas alunas e alunos a intenção de elucidar os elementos de um pensamento dialético com o estudo da *Crítica da razão pura* (ver ANS IV 4, p. 352), e comenta o seguinte:

Adorno não poderia enunciar de modo mais claro o que tinha em vista: não uma interpretação imanente do Kant histórico; pelo contrário, ele lidou com as questões de Kant como um ensejo para sua própria filosofia. A doutrina do conhecimento [*Erkenntnislehre*] imanente à filosofia de Adorno é uma metacrítica da teoria do conhecimento [*Erkenntnistheorie*] tradicional — ou seja, da teoria do conhecimento de Kant. Numa passagem mais discreta, Adorno declarou que ele só assumiu o grande esforço de interpretação da problemática kantiana da constituição *porque aqui se tratava de nada menos do que do fundamento da posição filosófica que eu mesmo defendo* (ver p. 239), e para a qual só mais tarde ele daria o nome de dialética negativa. (ANS IV 4, p. 422)

Como reconhece Tiedemann, Adorno pontua a centralidade daquela discussão para sua própria filosofia, que afinal ainda estava em gestação e só apareceria sete anos depois. Noutro momento fundamental do curso, Adorno afirma que sua interpretação nuançada da constituição kantiana modifica fundamentalmente tal problema da prioridade: “Isto significa que o conceito de algo primeiro ou fundamental, o conceito de

uma filosofia fundamental — como é o caso de Kant, Aristóteles ou Descartes ou ainda qualquer pensador da tradição — é assim dissolvido” (ANS IV 4, p. 245-46). Como se vê, Adorno entende que, ao tratar da constituição, ele está acertando as contas com a tradição filosófica em geral e, de modo determinado, desintegrando o conceito de *prima philosophia* que se baseia justamente na afirmação de uma subjetividade constitutiva da experiência. Vale também lembrar, nesse sentido, que Adorno se compromete com a *transgressão da tradição*, conforme ele explicita no prefácio à *Dialética negativa* (ver AGS 6, p. 9; DN, p. 7). Convém não perder de vista, portanto, a transformação que Adorno está visando ao discutir o problema da constituição. Conforme seu juízo na *Metacrítica*, as teorias racionalistas e empiristas do conhecimento partilhariam o mesmo equívoco em seu processo de constituição: uma se curvaria à imanência da consciência; a outra, ao que está simplesmente aí, ao dado (ver AGS 5, p. 30ss; MTC, p. 61ss). As duas supõem a anterioridade de algo, mas apenas a experiência teoricamente formulada seria capaz de desvendar o problema da constituição recíproca na modernidade entre as formas de pensamento e a objetividade social.

Tudo somado, nem o sujeito transcendental nem a sociedade em geral poderiam se alçar a verdadeiro constituinte, razão pela qual nos equivocariamos se tomássemos a dialética negativa por uma sociologia do conhecimento.¹²⁶ Ao centralizar a constituição das formas de conhecimento no social, Durkheim afirma a totalidade como conceito superior, donde se segue o descolamento das partes que participam dela. Entende-se, assim, o processo pelo qual a totalidade ganha autossustentação, bem como suas partes, autonomia, dependendo do tipo de solidariedade predominante numa sociedade. Daí não podermos conceber, segundo Durkheim, os indivíduos e suas formas de conhecimento nos termos de uma epifania do social. Em suas palavras,

¹²⁶ É importante enfatizar que Durkheim critica a perspectiva empirista e concede aos aprioristas certa superioridade analítica na consideração das categorias. Segundo ele, “a sensação, que apenas vê aquilo que vem de fora, não poderia permitir que descobríssemos essas relações e vínculos internos. Apenas o espírito pode criar a noção disso tudo” (Durkheim, 2022, p. 291). Adorno faz algo semelhante na *Metacrítica* ao rejeitar ambas as teorias do conhecimento, mas, para ele, todos são aprioristas (ver AGS 5, p. 30ss; MTC, p. 61ss). Sobre a abordagem de Durkheim, Stedman-Jones (2012, p. 397) comenta o seguinte: “A sua explicação é empírica, uma vez que ele tenta fundamentá-la em realidades observadas, mas não é empirista. A representação é central para o racionalismo crítico de Durkheim. [...] Assim, em resumo, podemos dizer que para Durkheim nem os fatos empíricos ou sensíveis, nem uma base material, nem a mente individual e suas faculdades racionais, nem o superracional na razão divina contam como explicações satisfatórias para a epistemologia. Ele se concentra no termo médio das representações coletivas que devem ter um peso explicativo completo. Esta é a esfera comunicativa, onde o fluxo de comunicação passa ‘*du dehors au dedans*’”.

[o] conceito de totalidade é apenas a forma abstrata do conceito de sociedade: ela é o todo que compreende todas as coisas, a classe suprema que engloba todas as outras classes. Tal é o princípio profundo sobre o qual repousam essas classificações primitivas em que os seres de todos os reinos estão situados e classificados nos quadros sociais tanto quanto os seres humanos. (Durkheim, 2022, p. 516)

De acordo com a teoria desenvolvida em *As formas elementares da vida religiosa*, todas as categorias com as quais se trabalha intelectualmente são elementos constituídos, derivados, a bem dizer, daquela condição sensível-suprassensível representada pela sociedade. Sua teoria permaneceria transcendental porque ele sustenta “uma explicação sociológica da origem e do emprego das categorias” que “deve reconhecer sua natureza *a priori* e não pode reduzi-las a induções da experiência” (Rose, 2009, p. 17). Dessa maneira, a verdadeira questão que se coloca para Durkheim “é saber como é que essa experiência mesma possui condições ‘exteriores e anteriores’, e que as categorias não são fixas, mas sim ‘desfeitas e refeitas incessantemente’” (idem, *ibidem*).¹²⁷ Como afirmou Durkheim, *é para fora de nós que é preciso olhar, é a história que é preciso observar*, a fim de assegurarmos a gênese e a validade objetiva das categorias do conhecimento.¹²⁸

Desse modo, a sociologia parece destinada a abrir uma nova via para a ciência do ser humano. Até agora, estava-se diante da seguinte alternativa: ou bem explicar as faculdades superiores e específicas do ser humano atrelando-as às formas inferiores do ser — a razão, aos sentidos; o espírito, à matéria —, o que levaria a negar sua especificidade, ou bem atrelá-las a alguma realidade supraexperimental que se postulava, mas cuja existência nenhuma observação pode estabelecer. O que colocava o espírito nessa situação embaraçosa é o

¹²⁷ Rose está recuperando aqui expressões utilizadas por Durkheim na introdução às *Formas elementares da vida religiosa* (ver Durkheim, 2022, pp. 40-41).

¹²⁸ “É da sociedade que as tomamos de empréstimo para projetá-las, em seguida, em nossa representação do mundo. É a sociedade que fornece o suporte sobre o qual trabalhou o pensamento lógico” (idem, pp. 191-92). Embora não trate a fundo dos princípios de contradição e de identidade ao longo do seu estudo das sociedades primitivas, Durkheim diz que, dada sua hipótese de pesquisa, seria “possível questionar se também a noção de contradição não depende de condições sociais. O que induz a pensar assim é que a influência que ela exerceu sobre o pensamento variou conforme as épocas e as sociedades” (idem, p. 38). Ele continua o raciocínio com a seguinte observação: “O princípio de identidade domina hoje o pensamento científico. Há, contudo, vastos sistemas de representação que exerceram na história das ideias um papel considerável e nos quais tal princípio é frequentemente desprezado: são as mitologias, desde as mais rudimentares até as mais sofisticadas” (idem, *ibidem*). Em vista disso, é quase irresistível não enxergar uma tendência durkheimiana na tese fundamental da lógica dialético-negativa, como se Adorno estivesse querendo desdobrar e corrigir essa intuição que Durkheim não desenvolve no plano das representações coletivas secularizadas: “O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato de tempo médio de trabalho, relaciona-se originalmente com o princípio de identificação. Este princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não seria nada sem ele; por meio da troca, seres individuais não idênticos e desempenhos [*Leistungen*] se tornam comensuráveis, idênticos” (AGS 6, p. 149; DN, p. 128). Contudo, Adorno rejeita a dedução durkheimiana e afirma uma constituição recíproca dos princípios, o que apenas poderia se dar na modernidade e sua correspondente forma social, como veremos.

fato de o indivíduo ser considerado *finis naturae*. Parecia que além dele não havia nada, ao menos nada que a ciência pudesse alcançar. Ainda assim, a partir do momento em que se reconhece que acima do indivíduo há a sociedade, e que esta não é um ser nominal e racional, mas um sistema de forças ativas, uma nova maneira de explicar o ser humano torna-se possível. Para lhe conservar seus atributos distintivos, não é mais necessário situá-los além da experiência. Ao menos, antes de chegar a esse extremo, convém investigar se aquilo que no indivíduo vai além do indivíduo não viria dessa realidade supraindividual, mas seria dado na experiência, que é a sociedade. (Durkheim, 2022, p. 521)

A sociedade, portanto, já apresentaria as condições de conhecimento do indivíduo, sua experiência disponibilizaria o acesso às formas categoriais na medida em que ela realiza a síntese da coletividade. Assim, tal síntese possibilitaria as representações que abstraem o individual do social. Durkheim pretende então fornecer uma solução para a contradição identificado pelo kantismo entre o *mundus sensibilis* e o *mundus intelligibilis*. A experiência do social pavimentaria o caminho para compreender o verdadeiro fundamento que sintetiza as formas de pensamento e a realidade. Por essa razão, a sociedade mesma forneceria a tão almejada passagem entre aqueles dois mundos, já que apenas ela ultrapassaria a condição sensível como um *sistema de forças ativas*, ganhando assim um estatuto inteligível. Portanto, enquanto a constituição kantiana permaneceria atrelada às condições subjetivas do conhecimento, a constituição durkheimiana se associaria, por sua vez, às condições sociais do conhecimento, donde derivaria toda a sua teoria moral.¹²⁹ Tal é, numa palavra, o *chosisme* de Durkheim, núcleo duro de sua teoria social.

Comentando, por exemplo, a origem social da noção de gênero que identifica no sistema cosmológico do totemismo, Durkheim extrai o seguinte teor filosófico das classificações primitivas observadas nas tribos australianas que considera em seu estudo:

A ideia de gênero é um instrumento do pensamento que foi manifestamente construída pelos seres humanos. Mas para construí-la, ao menos um modelo nos foi necessário. Afinal, como essa ideia poderia ter nascido se não houvesse nem em nós, nem fora de nós, nada que fosse capaz de sugeri-la? Responder que ela nos é dada *a priori* não é responder. Essa solução preguiçosa é, como se diz, a morte da análise. Ora, não se vê onde mais poderíamos ter encontrado esse modelo indispensável senão no espetáculo da vida coletiva. Um gênero, com efeito, é um agrupamento ideal, mas claramente definido, de coisas entre as quais existem laços internos, análogos aos laços de parentesco.

¹²⁹ É assim, por exemplo, que Durkheim (2022, p. 193) concebe as classificações primitivas do totemismo, cuja tabela se encontra em (idem, p. 185).

Pois bem, os únicos agrupamentos dessa espécie que a experiência nos dá a conhecer são aqueles que formam os seres humanos ao se associar. As coisas materiais podem formar totalidades de coleção, aglomerados, composições mecânicas sem unidade interna, mas não grupos no sentido que acabamos de dar à palavra. Um monte de areia ou uma pilha de pedras nada têm de comparável a essa espécie de sociedade definida e organizada que é um gênero. Ao que tudo indica, jamais teríamos pensado em reunir os seres do universo em grupos homogêneos, chamados gêneros, se não tivéssemos sob nossos olhos o exemplo das sociedades humanas, e, inclusive, se não tivéssemos começado por fazer das próprias coisas membros da sociedade humana, embora agrupamentos humanos e agrupamentos lógicos tenham sido, de início, confundidos. (Durkheim, 2022, pp. 190-91)

Durkheim já atenta para os *laços internos, análogos aos laços de parentesco* que habitam formas categoriais mais complexas como a ideia de gênero. O que sobressai portanto de suas investigações históricas e etnográficas é a mediação objetiva que fundamenta sociologicamente as formas subjetivas de pensamento. Para ele, antes de qualquer conformismo moral, a sobrevivência dos indivíduos de uma dada sociedade dependeria de um *conformismo lógico* (ver idem, p. 42ss). Dessa maneira, a sociedade *comunica* certas maneiras de pensar que se tornam condições indispensáveis para toda a ação comum, por isso o conformismo moral, quer dizer, as motivações subjetivas para a ação comum pressupõem certo conformismo lógico, a adequação às formas de pensamento que conduzem a ações validadas coletivamente. É por essa razão, diz Durkheim, que a sociedade “pesa com toda sua autoridade sobre seus membros de modo a prevenir os dissidentes. [...] Eis porque, quando, mesmo em nosso foro íntimo, tentamos nos liberar dessas noções fundamentais, sentimos que não somos completamente livres, que algo nos resiste, dentro e fora de nós” (idem, p. 43). Esse é o peso do *chosisme* sobre os sujeitos que agem e pensam, e é assim que se resolve, em Durkheim, a diferença neokantiana entre gênese e validade. As categorias são representações coletivas que nascem da sociedade, esta realidade *sui generis*, como diz Durkheim, que constrange os indivíduos a pensar e a agir de maneiras válidas apenas para ela.

A necessidade com a qual as categorias se impõem a nós não é, portanto, o efeito de simples hábitos dos quais podemos nos libertar com um pouco de esforço; tampouco é uma necessidade física ou metafísica, pois as categorias mudam em função dos lugares e das épocas. Trata-se de um tipo particular de necessidade moral que está

para a vida intelectual como a obrigação está para a vontade.¹³⁰
(Durkheim, 2022, p. 43)

Se é assim, o princípio de identidade que “hoje” predomina sobre todos os outros e pesa sobre os sujeitos atesta que a sociedade regulada fundamentalmente por este princípio tende a conformar todos os elementos não idênticos que participam dela. Mas, nos termos de Durkheim, disso se segue apenas um capítulo momentâneo na história das formas coletivas de representação. Por extensão, restaria a simples constatação de que o princípio de identidade é validado socialmente. Ainda que o indivíduo possa questioná-lo em seu íntimo, ele não poderia nunca ultrapassá-lo. Paradoxalmente, ainda que em sua forma positivista, Durkheim evidencia, em algum sentido, o fundo falso do idealismo. Afinal, se o sujeito fosse realmente constituinte, alterações de consciência ou do espírito conduziriam, por força da necessária concordância do objeto com o seu conceito, a transformações reais. Como Adorno encerra sua décima segunda tese sobre o primado do objeto em “Sobre sujeito e objeto”, atentando com isso para o paradoxo a que conduz a posição de Durkheim:

A reflexão do sujeito sobre seu próprio formalismo é reflexão sobre a sociedade, com o paradoxo de que, de acordo com a intenção do último Durkheim, as formas elementares [*Formanten*] constitutivas se originam socialmente, ainda que, por outro lado, como pode insistir a teoria corrente do conhecimento, sejam objetivamente válidas; as argumentações de Durkheim as pressupõem em cada proposição em que se demonstra seu caráter condicionado. (AGS 10.2, p. 757; SO, p. 199, trad. modificada)

Na *Dialética negativa*, Adorno acrescenta que a teoria dialética “precisa [...] ser imanente, mesmo que ela negue por fim toda a esfera na qual se movimenta” (AGS 6, p. 197; DN, p. 168). Isto quer dizer que ela deve preservar, não obstante em outros termos, algo do nexo de imanência em que Durkheim insistia e se compromete, num segundo movimento, com sua abolição. Se o conjunto do movimento designa um traço importante da teoria dialética para Adorno, isso significará que tal teoria contém uma tendência de autonegação, de maneira que a própria dialética não será concebida como algo ontológico

¹³⁰ Não deixa de ser curioso notar que Durkheim, neste momento, sustente que a necessidade lógica seja uma espécie de necessidade moral, embora também tenha afirmado que o conformismo moral não seria suficiente para explicar a gênese da necessidade lógica, que lhe seria portanto indispensável “um mínimo de conformismo lógico” (idem, p. 43). De toda forma, ele afirma que a autoridade da sociedade se baseia especificamente na comunicação de certos modos de pensar que se tornam condições indispensáveis para a ação coletiva ou individual (o condicionado se torna incondicional). Em vista dessa circularidade, Rose (2009, p. 18) afirma que a sociologia de Durkheim possui uma estrutura transcendental “precária e elíptica”.

ou a ser preservado, como se existesse para além de um estado especificável que se sustenta por suas contradições. É propriamente isso que estamos designando como o seu caráter abolicionista, e é o que “a diferencia de uma teoria meramente trazida de fora e [...] de uma sociologia do conhecimento impotente em relação a essa teoria” (AGS 6, p. 197; DN, p. 169, trad. modificada). Conforme especifica em sua crítica,

[e]ssa sociologia do conhecimento fracassa ante a filosofia, tomando por teor de verdade sua função social e seu condicionamento pelos interesses, uma vez que não adentra na própria crítica desse teor e se comporta indiferentemente em relação a ele. (AGS 6, p. 197; DN, p. 169, trad. modificada)

Mas, como escrevemos, a reabilitação da perspectiva de Durkheim não passa sem tradução crítica por Adorno, na qual o conceito de espírito dá a sua contribuição. Se a relação entre espírito e sociedade ainda não foi bem determinada neste ponto, é porque ainda precisamos verificar o outro verso da moeda, agora tomando nota do que concerne propriamente ao espírito. Tal percurso, contudo, vai além da disjuntiva Kant-Durkheim e culmina em Hegel, cuja posição consideramos a seguir.

Espírito

Se é verdade que a teoria social das categorias em Durkheim é um legado com que Adorno precisa se haver, ele não é o único. Para especificar a posição adorniana, vejamos ainda as ideias norteadoras da ciência da experiência da consciência de Hegel, na medida em que ela aponta um caminho de mediação recíproca cuja promessa se baseia na dissolução da disjuntiva subjetividade-objetividade.

Segundo Adorno, a *Fenomenologia do espírito* procura reconhecer, a partir da experiência, os motivos históricos e sociais, recalcados pelo entendimento, que participam do problema da constituição. Ele a evoca contra as teorias transcendentais da constituição e ao mesmo tempo denuncia a sua forma de sistema. Na *Fenomenologia do espírito*, diz Adorno, “as categorias da consciência, a posição do sujeito e dos eventos objetivos da história — como, por exemplo, o sistema feudal e a relação de dominação e servidão, ou, sobretudo, a Revolução Francesa, o seu movimento interior” — produzem conjuntamente a trama da experiência moderna (ANS IV 4, p. 248). Nela, os “momentos históricos altamente reais, por um lado, e os chamados problemas de constituição da filosofia, de outro, foram postos em uma relação incessante” (ANS IV 4, p. 248).

Deve-se esclarecer de saída, portanto, que a estrutura da experiência é construída a partir de uma duplicidade que se inscreve na própria consciência em relação a seus objetos. Mas, ao mesmo tempo, Adorno também faz questão de acrescentar que Hegel permanecera um “idealista extremo”, já que a dialética especulativa só pôde alcançar a constituição histórica entre constituinte e constituído, sujeito e objeto, porque ambos os elementos, uma vez superados em suas unilateralidades e pseudo-autossustentâncias, encontraram sua verdade em um terceiro, o absoluto ou a ideia, dissolvendo assim toda a negatividade que atravessa a constituição das figuras da consciência, e diminuindo com esse desfecho o papel que desempenhava a teoria da experiência (ANS IV 4, p. 247). Este ponto é central. No fim, chega-se à identidade substancial por outra via, celebrando então um processo especulativo de constituição. Em resposta, Adorno sustentará um processo de constituição marcado por uma experiência diversa, que não poderia ser simplesmente neutralizada ou justificada pelo todo espiritual, permanecendo assim crítica ou negativa. Não obstante, como procurará justificar, o conceito deve ser capaz de apreender tal experiência em sua negatividade, sem resvalar na absolvição dos seus momentos no todo ou em nada.

Vimos que Adorno rejeita qualquer estrutura dualista da experiência propriamente intelectual. O constituinte não seria nada sem o constituído e este constituído sequer pode ser pensado sem o elemento constituinte. Apenas em sua ação recíproca tais elementos são estabelecidos. Com o problema da constituição, também se torna explícita a rejeição da dualidade entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, gênese e validade. Veremos mais adiante que a teoria da constituição também prepara o terreno para a discussão sobre a mediação, tópico que ocupará um lugar especial na concepção de dialética negativa.

Se, como vimos, as teorias de Kant e a Durkheim falham justamente ao hierarquizar os elementos que participam do seu processo, Hegel em todo caso representa para Adorno um passo fundamental porque sua filosofia interpreta historicamente o elemento de mediação recíproca entre sujeito e objeto, evitando assim posições que calcam sua constituição na fundamentação de um dos elementos. Além disso, podemos observar que Hegel queria apresentar o processo de constituição do espírito, uma realidade conceitual qualitativamente distinta do sujeito transcendental. Nessa medida, a *verdade absoluta* do espírito, como Hegel procura mostrar na *Doutrina do conceito da Ciência da lógica*, é a ideia, que consiste, por sua vez, na equivalência especulativa entre

o conhecer [*Erkennen*] e o atuar [*Thun*], instância de superação da diferença entre a razão teórica e a razão prática (TWA 6, p. 469; CdL III, p. 243).

Dito isso, vejamos que tipo de limite é imposto à conceituação a partir da experiência moderna hegeliana. Antes de tudo, é preciso observar que, como a *Fenomenologia do espírito*, que se pretendia uma *ciência* da experiência da consciência moderna, a *Dialética negativa* de Adorno apresenta e parte de certa teoria da experiência, o que se verifica na arquitetura da *Dialética negativa*.¹³¹ Esta experiência dita espiritual ou intelectual — *geistig* — não se resume à experiência meramente sensorial ou empírica, capaz de validar imediatamente hipóteses encontradas pelo entendimento, mas conduz, à maneira hegeliana, a um conceito alargado de experiência. Assim, como observa Erick Lima (2018, p. 109), “[...] numa leitura aprofundada do idealismo alemão e de sua questão fundamental — a saber, a superação da dicotomia entre eu puro e eu empírico — Adorno amplia o alcance dessa crítica numa recomposição materialista da teoria da experiência e da cognição, capaz de acessar o que tem de permanecer indissolúvel em conceitos, enquanto constitui a base material, até mesmo somática e psíquica, da própria experiência”. Com isso, já adentramos um outro terreno de constituição. Porém, diferentemente de sua elevação a uma via científica, a teoria da experiência em Adorno não certifica o que se passa às costas da consciência, sistematizando assim sua série de figurações por meio do espírito. Na concepção de Hegel, com efeito, floresceria da experiência da consciência uma *necessidade* que impele à ciência e o elemento no qual a

¹³¹ Sobre a teoria da experiência da *Fenomenologia do espírito*, ver Emundts (2022 [2012]). Seu estudo mostra que o processo de compreensão do mundo e do si mesmo — quer dizer, como espírito do mundo — não pode se dar sem a apreensão das figurações da consciência produzidas pela experiência. Segundo ela (idem, p. 405), “Hegel enxerga as experiências não apenas como relevantes para alcançar o conhecimento, mas, para ele, elas já fazem parte de um processo de conhecimento por meio da estrutura de expectativas e desilusões. Intelectualizaria então Hegel a experiência? Uma tal acusação não me parece justificada, porque as experiências também podem ter uma estrutura simples de expectativas e desilusões como um momento de um processo cognitivo. Além disso, foi demonstrado que Hegel não tem de negar um tipo diferente de acesso à efetividade do que o do conhecimento”. Deve-se notar, contudo, que, embora a experiência participe do processo de conhecimento, ela mesma não é esse conhecer completo e consciente de si, o que apenas pode ser realizado por uma posição científica que, pela imanência da experiência da consciência, possa extrair daí uma ciência ou um todo que organize suas contradições. No caso da *Dialética negativa*, Thyen (1989, p. 213) sustenta que ela poderia ser lida do começo ao fim como uma teoria da experiência, pois o “conhecimento, que deseja rememorar por meio do primado do objeto do não idêntico, também pode ser considerado como uma forma específica de experiência”. Em sua interpretação, ela enfatiza que a experiência em Adorno é discursiva, orientada e determinada pela reflexão que preserva o indissolúvel do objeto como seu elemento de liberdade, em vez de simplesmente identificá-lo a um conceito produzido pela experiência. Essa estrutura permitiria a expressão de uma racionalidade do não idêntico. Para os nossos propósitos de análise, porém, procuramos mostrar a seguir a função crítica da experiência espiritual na introdução à obra para a crítica categorial, em vez de abordar a *Dialética negativa* como uma teoria da experiência *tout court*.

própria verdade se funda — “o *nascimento* do novo objeto que se oferece à consciência sem que ela saiba como isso lhe ocorre é o que para nós se passa como que às costas da consciência” (TWA 3, p. 80; Nobre, 2018, p. 98¹³²).¹³³ É esta necessidade cega, a formação de uma segunda natureza, que Hegel quer apreender conceitualmente. Se a considerarmos como espírito, segundo a sua concepção filosófica, aquela necessidade deixa de agir como uma forma estranha sobre a consciência para acomodá-la, agora sem coação nem dualidade, no domínio do todo como sua verdadeira posição.

Em Adorno, contudo, o que se passa às costas da consciência também se passa às costas do espírito; a reificação concretizada pela configuração da sociedade e descoberta por Marx como a *forma* das relações sociais entre coisas também toca o nascimento do novo objeto. Segundo Lima (2018, pp. 109-10), “Adorno se relaciona à dialética hegeliana por meio de uma crítica imanente, a qual se conecta à atitude materialista de Marx frente a ela, mas, de um certo modo, acessa já de um modo diferenciado, ou talvez mais enriquecido, a materialidade da experiência”. Isso significa, por conseguinte, que a substância espiritual é mediada pela forma social reificada, o que a destrona como instância exclusiva de mediação ou mesmo como o lugar da transparência do conceito. Por isso Adorno insiste que a *mediação* é ela mesma mediada. Quer dizer, aquela necessidade que Hegel havia identificado com o impulso à ciência remete, na verdade, a uma estrutura exógena que pervade e consome tudo o que está fora dela, crescendo assim em alcance e formando ela mesma um campo de imanência próprio.

Para que possamos compreender melhor tal formação, retomemos o que Hegel havia estabelecido na *Fenomenologia do espírito* acerca da função cognitiva da experiência: “nada é *sabido* que não esteja na *experiência* [...], que não esteja presente como *verdade sentida*, como algo eterno *interiormente revelado*, como algo sagrado *em que se crê*, ou quaisquer outras expressões que sejam empregadas” (TWA 3, p. 585; FdE, p. 539, trad. modificada). Aponta-se aqui para um sentido de experiência que congrega

¹³² Indico dessa maneira as traduções de Nobre da introdução à *Fenomenologia do espírito*.

¹³³ O *sem que a consciência saiba como o novo objeto aparece para ela* será fundamental para compreender a necessidade do sistema, pois a consciência considera o novo objeto como um produto arbitrário de sua própria reflexão, mas “nós” sabemos que ele é mais do que isso. Para que o novo objeto seja entendido como algo que realmente desponta de relações objetivas, e não apenas um objeto para a consciência, será necessário articulá-lo a um todo que, para Hegel, corresponde ao espírito. Nesse sentido, trata-se de apreender o processo de formação de cada novo objeto que surge para a consciência, eliminando assim sua aparência enigmática a fim de assegurar sua objetividade para além de uma consciência determinada, mas também considerando a implicação e atuação desta consciência situada no espaço e no tempo.

elementos extraempíricos e que não se reduz a uma experiência plenamente intencional ou direcionada a um objeto em particular. Conforme ele esclarece na introdução à *Fenomenologia do espírito*, chama-se experiência o “movimento dialético que a consciência pratica nela mesma, no seu saber como no seu objeto, *tanto quanto* daí *desponta para ela o novo objeto verdadeiro*” (TWA 3, p. 78; Nobre, 2018, p. 96). Interessa notar que a experiência não é subjetiva ou objetivamente autossubsistente, mas *congrega* em seu movimento tanto elementos advindos do sujeito quanto do objeto. Tais elementos podem ser imediatos ou mediados para a consciência. Agora, o conhecimento do processo de mediação depende justamente da experiência que ela realiza. Isso significa que o processo de constituição da subjetividade e da objetividade não se baseia em apenas um dos seus elementos, mas visa mostrar que a verdade deles é a sua interpenetração. Pode-se considerar, nesse sentido, que é a experiência que conduz à verdade de todos os modos de consciência. Vejamos isso de perto.

No decurso da prática dialética da consciência, está o *puro ver [das reine Zusehen]*. “Nós”, que acompanhamos o exame da consciência, não fornecemos nenhum padrão de medida exterior para que ela possa executá-lo. Ainda que neste exame a consciência ponha à prova não apenas seu saber do objeto, mas também o seu próprio padrão de medida pelo qual o avalia, Hegel afirma que “há um momento em que ela [a experiência] não parece concordar com o que se costuma entender por experiência” (TWA 3, p. 60; FdE, p. 79, trad. modificada). Pois experiência diz respeito usualmente ao teste de hipóteses, mas quando a própria hipótese se transforma, por assim dizer, altera-se também a teoria, e isto acontece porque um novo objeto surge da experiência. O despontar do novo objeto é fundamental para compreender a eclosão de um novo saber.

Hegel parece aludir aqui ao sentido moderno de experiência que possui suas origens na metodologia científica de Bacon. Kant se vincula, por um lado, a essa definição experimental da nova filosofia baconiana quando declara que o “*conhecimento empírico [...] chama-se experiência*” (KrV, B 147).¹³⁴ Por outro lado, porém, ele acaba fornecendo

¹³⁴ Recusando a posição empirista e dogmática, Bacon (1973, p. 69) reclama a reunião, pelo intelecto, entre forma e conteúdo: “Os empíricos, à maneira das formigas, acumulam e usam as provisões; os racionalistas, à maneira das aranhas, de si mesmos extraem o que lhes serve para a teia. A abelha representa a posição intermediária: recolhe a matéria-prima das flores do jardim e do campo e com seus próprios recursos a transforma e digere. Não é diferente o labor da verdadeira filosofia, que não se serve unicamente das forças da mente, nem tampouco se limita ao material fornecido pela história natural ou pelas artes mecânicas, conservado intato na memória. Mas ele [este material] deve ser modificado e elaborado pelo intelecto. Por

um outro sentido de experiência no interior de suas investigações na *Crítica da razão pura* que esbarra naquele uso meramente operativo do conceito: “A unidade completa e sintética das percepções exprime, com efeito, precisamente a *forma da experiência* e não é outra coisa que a unidade sintética dos fenômenos segundo conceitos” (KrV, A 110, grifo meu). Nesta reinterpretação, a experiência não se reduz ao conhecimento a partir das percepções, mas adquire uma determinação formal — Kant menciona aqui um sistema de *epigênese* da razão pura, contrário a um sistema de pré-formação — que explica *ante festum* a possibilidade de toda a experiência e de todo conhecimento. Assim, Kant termina sua dedução transcendental com o seguinte esclarecimento a respeito da aprioridade da apercepção pura sobre experiência, momento em que aquela primeira perspectiva ganha fundamentação transcendental:

Os conceitos puros do entendimento são possíveis *a priori* e, mesmo em relação à experiência, necessários, porque o nosso conhecimento não trata com outra coisa que não sejam fenômenos, cuja possibilidade reside em nós próprios, cuja ligação e unidade (na representação de um objeto) se encontram simplesmente em nós, por conseguinte, devem preceder toda a experiência e, antes de tudo, torná-la possível quanto à forma. E a partir deste princípio, entre todos o único possível, é que foi conduzida a nossa dedução das categorias. (KrV, A 130)

No caso de Hegel, contudo, a experiência participa da constituição das categorias, de modo que o entendimento não possui prioridade sobre ela. Um determinado campo de experiência apresenta uma determinada configuração intelectual. Dessa maneira, o que atravessa a consciência e suas formas é afinal aquilo que integra o conceito de espírito. Nesse sentido, dizíamos que Hegel havia alertado para o momento por meio do qual a experiência destoa do que usualmente se entende por experiência, como algo portanto apartado da própria constituição da consciência. Tal momento corresponde ao despontar do novo objeto. Para a consciência, porém, o novo objeto é sempre um ponto cego. Por isso Hegel afirma que cabe a nós extrairmos dele um novo conhecimento, uma vez que a consciência *não sabe como* o novo objeto nasce da sua experiência, mas *nós sabemos* na medida em que reconhecemos a “*circunstância* [...] que dirige toda a sequência das figuras da consciência em sua *necessidade*” (TWA 3, p. 80; Nobre, 2018, p. 98, grifo meu). Emundts (2022, pp. 42-43), por exemplo, chama a atenção para o fato de que Hegel

isso muito se deve esperar da aliança estreita e sólida (ainda não levada a cabo) entre essas duas faculdades, a experimental e a racional”.

parte de um conceito de experiência ordinário, mas “as experiências adquirem no seu projeto um caráter particular ao serem consideradas sob uma perspectiva particular”. Esta perspectiva particular corresponde àquela *circunstância* que permite apresentar o elo necessário das experiências e que será efetivamente posto no absoluto.

É desta forma, em termos bastante esquemáticos, que Hegel justifica a via científica à qual deve ser elevada a experiência da consciência. Não deixa de ser curioso que ele a expresse como uma *circunstância*; quer dizer, circunstância ou perspectiva agora então passível de ser apreendida porque alcançamos as condições para conhecer a necessidade por trás do encadeamento de experiências.

Com isso, afirma-se igualmente a limitação e contingência da consciência que experimenta, ainda que a necessidade propulsora seja produzida e conhecida apenas em seu percurso. Não é sem propósito, portanto, que Hegel encerra a introdução à *Fenomenologia do espírito* descrevendo da seguinte maneira a transmutação científica da trajetória da consciência, impulsionada pelo fator espiritual ainda em vias de ser conhecido segundo o seu nexu lógico:

A experiência que a consciência faz sobre si não pode, segundo seu conceito, apreender nada menos que todo o sistema da consciência, ou todo o reino da verdade do espírito, de tal maneira que os momentos da experiência se apresentam nessa peculiar determinidade de não serem momentos abstratos, puros, mas sim tal qual são para a consciência ou como ela própria surge em sua conexão com eles, por intermédio do que os momentos do todo *são figuras da consciência*. Impulsionando-se rumo a sua existência verdadeira, a consciência atingirá um ponto em que depõe sua aparência de ser afetada por algo de estranho, que é somente para ela e como um outro, ou onde o fenômeno se iguala à essência, com o que sua apresentação coincide exatamente com esse mesmo ponto da ciência do espírito em sentido próprio; e, finalmente, apreendendo ela mesma essa sua essência, designará a natureza do próprio saber absoluto. (TWA 3, pp. 80-81; Nobre, 2018, p. 99)

O fenômeno só equivale à essência no espírito e conforme seu encadeamento lógico. Trata-se de “figuras da consciência” em virtude de uma conexão que se estebelece entre os momentos. Desse modo, o que amarra todos os passos possui uma estrutura específica a ser desdobrada na *Ciência da lógica*. Mas o espírito como tal não está simplesmente dado para a consciência, e por isso ela deve peregrinar até apreendê-lo, compreendendo assim também a sua própria constituição, aquilo do que ela é feita. Todavia, até alcançar a verdade da sua natureza no elemento do espírito e do lógico propriamente dito, a consciência age, por um lado, de modo limitado e cego, sem

compreender plenamente o que se passa às suas costas ou o sentido de seu percurso. Por outro lado, o objeto da experiência em Hegel é a *substância espiritual*, de modo que isto que participa da própria consciência sem que ela saiba também é paulatinamente conhecido durante o seu trajeto. Esses dois lados indicam certa desigualdade entre a consciência e o espírito, a qual aponta, por sua vez, para algo mais fundamental para compreendermos a concepção de Adorno de um antiespírito.

Segundo Hegel, o negativo em geral, na *Fenomenologia do espírito*, exprime a diferença no interior da consciência entre o Eu e a substância, seu objeto. Mas tal desigualdade entre ambos concerne, antes de tudo, a uma desigualdade da substância consigo mesma. Noutras palavras, a substância mesma não está sendo expressa em seu elemento racional, segundo sua identidade especulativa. Nesse sentido, pode-se afirmar que a contínua progressão da consciência também significa, para a substância, a conquista do seu verdadeiro conceito. Em formulação programática, Hegel entende que ela só pode ser determinada também como sujeito, conforme vimos anteriormente: “Segundo minha concepção — que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema —, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (TWA 3, pp. 22-23; FdE p. 34). Mas porque o *desdobramento* deste conceito de substância está reservado à *Ciência da lógica*, devemos nos atentar, por ora, apenas à sua dedução na ciência segundo o seu nexos fenomenológico. Segue-se daquela concepção programática, portanto, que agora “o trabalho consiste não tanto em purificar o indivíduo do modo sensível imediato, e em fazer dele uma substância pensada e pensante” — uma *res cogitans*, à maneira de Descartes —, “mas, pelo contrário, em efetivar e espiritualizar o universal sobrelevando os pensamentos fixos e determinados [*durch das Aufheben der festen, bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern*]” (TWA 3, 37; FdE, p. 45, trad. modificada). O que significa justamente realizar a equivalência — *especulativa*, deve-se observar, portanto mantendo e incorporando a não identidade — entre a consciência que conhece e a substância espiritual.

Assim, a consciência se apropria do conhecimento acerca de sua própria substância na sua jornada. Somente quando ela ganha pleno saber a respeito de si mesma, quando se dissolve a separação entre o seu saber e a verdade do objeto, aquele agir limitado e cego se dissolve. Um mundo novo e cheio de possibilidades de transformação

se abre para ela. Aquela necessidade de algo que parecia totalmente alheio e estranho é finalmente revelada como sendo a necessidade imanente do espírito para a atualização do seu conteúdo. Mas porque o elemento espiritual não está dado imediatamente para a consciência, recai unicamente em “nós”, diz Hegel, *o puro apreender do que é em si e para si* no seu percurso. Pois no movimento da experiência da consciência “sobrevém um momento do *ser em si* ou *para nós* que não se apresenta para a consciência” enredada na experiência (TWA 3, p. 80; Nobre, 2018, p. 98). Como dissemos, esse conteúdo que nasce é, para a consciência, simplesmente um novo objeto que aparece para ela; “nós”, contudo, o apreendemos também formalmente e, por esta razão, não o encaramos apenas como um novo objeto, mas igualmente como *movimento e devir*, como indicação de algo que deve ser filosoficamente, ou seja, cientificamente apreendido no elemento da verdade do conceito.

Isso só parece ser possível, contudo, porque testemunhamos certa necessidade que impulsiona a consciência enredada na experiência; porque também está dada, para a perspectiva do *nós*, a capacidade de apreender conceitualmente as figuras da consciência em sua progressão, de conhecer portanto o *automovimento do conceito*, aquilo que a consciência experimenta em suas mais variadas formas, como sentimento, crença, representação, princípio, etc. Segundo Hegel, o conceito de ciência que a consciência alcança com o saber absoluto, e que “nós” já possuímos, adquire subsídios para ser desenvolvido após a descoberta de Kant da forma do sujeito cognoscente, a apercepção pura, cuja concepção realiza, variando uma terminologia que se torna fundamental para Adorno, a *primeira reflexão* do giro copernicano, deixando para trás o *cogito* cartesiano baseado na intuição intelectual¹³⁵. Assim, esclarece Hegel, o conceito de ciência brota da sistematização das formas de pensamento e também do dilaceramento que caracteriza o entendimento e sua urgência analítica na modernidade:

As formas mais precisas do *a priori* — quer dizer, do pensar, e, sem dúvida, do pensar enquanto atividade subjetiva, a despeito de sua objetividade — se produzem da maneira seguinte: [como] uma sistematização que aliás só repousa sobre bases psicológico-históricas. (TWA 8, pp. 113-14; ECF I, p. 108, § 41)

¹³⁵ Vale a pena indicar a formulação sucinta de Descartes: “Eis-me, afinal, naturalmente de volta aonde queria, pois, como agora sei que os próprios corpos são percebidos não propriamente pelos sentidos ou pela faculdade de imaginar, mas, pelo intelecto somente, e não são percebidos por serem tocados ou vistos, mas unicamente porque entendidos, conheço de modo manifesto que nada pode ser por mim percebido mais facilmente e mais evidentemente do que minha mente” (Descartes, 2004, p. 61).

Embora Hegel reconheça esse passo fundamental de Kant, a filosofia crítica permaneceria, a seu ver, formalista e subjetivista, assentada em *bases psicológicas-históricas*. Para superar esse lado deficiente — garantido assim uma *organização científica* que não seja *reduzida a uma tabela* —, Hegel afirma uma concepção de filosofia que tem a pretensão de expressar a vida do conceito, o conteúdo do pensamento; em suma, de ser uma espécie de transfiguração da atividade do espírito, e não apenas uma apresentação protocolar da forma que esta assume. Nesse sentido, é notável a seguinte observação que Hegel faz no prefácio à *Fenomenologia do espírito*: “Aqui se conceitua que o ser é pensar; aqui incide a intuição que trata de evitar o discurso — habitual e carente de conceito — da identidade entre o pensar e o ser” (TWA 3, p. 53; FdE, p. 59). É evidente portanto o alto custo dessa transação. Nesta passagem ele reforça a diferença da sua concepção em relação à tradição filosófica, opondo-se principalmente ao racionalismo cartesiano. O que se tem em vista é a *apreensão conceitual* do ser como pensar, e não sua identidade tautológica como a inscrita numa intuição intelectual. Isto que corresponde à atividade do espírito só é alcançado contudo na forma absoluta do sistema, ou, o que significa o mesmo, na ciência que organiza seus elementos contraditórios e cujo modo de exposição é lógico, com o que se paga o pedágio para a passagem ao substancial então convertido em positividade da especulação.

Considerando o nexos da *Fenomenologia do espírito*, podemos perceber que o saber que finalmente corresponde à aquisição da forma científica pela consciência é o saber absoluto. Este também consiste, por conseguinte, na esfera de reconciliação da consciência com o espírito — ou melhor, a reconciliação da consciência com o seu mundo é aquilo que atende pelo nome de espírito. Em vista disso, concebe-se o saber absoluto como “o espírito que se sabe em figura de espírito, ou seja: é o *saber que conceitua*. [...] O espírito, que *aparece* à consciência nesse elemento, ou, o que é o mesmo, trazido à tona por ela nesse elemento, é a *ciência*” (TWA 3, p. 582; FdE, p. 537, trad. modificada). Trata-se portanto do espírito que ganha autonomia em relação às figuras da consciência, as quais manifestavam seus *saberes* de diversas maneiras *alheias* à forma conceitual. A questão agora será a apresentação, segundo o seu elemento lógico, da forma absoluta do conceito, motivo que cabe à *Ciência da lógica*. Nesse sentido, como observa Jaeschke (2020, p. 96), há uma modificação qualitativa do saber da consciência que possui consequências retroativas na história da sua constituição. Este passo é fundamental para

a compreensão da experiência espiritual em Hegel, cuja universalidade promete a abertura de um horizonte de racionalidade livre e transparente. Conforme Hegel expõe de maneira complementar na introdução à *Ciência da lógica*¹³⁶:

O conceito de ciência pura e a sua dedução estão portanto pressupostos no presente tratado, já que a *Fenomenologia do espírito* nada mais é do que a sua dedução. O saber absoluto é a *verdade* de todos os modos da consciência, porque, assim como aquele percurso desta o produziu, apenas no saber absoluto a separação do *objeto* e da *certeza de si mesmo* se dissolveu perfeitamente, e a verdade desta certeza, bem como esta certeza da verdade se tornaram idênticas.

A pura ciência pressupõe, com isso, a libertação da oposição da consciência. Ela contém o *pensamento, na medida em que ele é igualmente a coisa nela mesma*, ou seja, *a coisa nela mesma na medida em que ela é igualmente o pensamento puro*. Como ciência, a verdade é a pura autoconsciência que se desenvolve e tem a figura do si mesmo [*Selbst*], a saber, *que o ente em si e para si é conceito sabido, mas o conceito enquanto tal é o ente em si e para si*. Este pensar objetivo é, pois, o *conteúdo* da ciência pura. (TWA 5, pp. 43-44; CdL I, p. 52, trad. modificada)

Em termos de itinerário da consciência moderna, esclarece-se então a maneira pela qual a atividade do conceito adquire cientificidade, delineando assim os contornos de um registro da razão que será capaz de justificar não tanto as regras particulares na construção de juízos verdadeiros, mas o elemento absoluto da verdade justificada como tal. A cola que une todos os momentos é assim conhecida como substância espiritual, a qual se vincula, por sua vez, ao elemento propriamente lógico do conceito. De fato, todas as figuras da consciência consideradas na *Fenomenologia do espírito* — plasmadas em consciência, autoconsciência e razão — são *abstrações* do espírito, formas particulares ligadas, por conseguinte, a sua necessidade de efetivação e extrusão. Apenas o seu processo de rememoração, portanto num movimento retroativo, pode dar conta da sua história de constituição na circunstância da verdade, e não apenas segundo a forma de uma sucessão contingente ou conforme uma ideia regulativa. Nesse sentido, ao mesmo tempo, Hegel se distingue da constituição subjetiva de Kant, na medida em que não é a constituição do objeto pelo Eu que está em causa, mas o espírito mesmo, cuja substância deve ser trazida à tona no contexto assim transformado do problema da constituição. Esse novo contexto filosófico, por seu turno, construía um conceito mais exigente e amplo de

¹³⁶ A primeira edição da *Doutrina do ser* é publicada em 1812. Já a segunda edição, que conta com um novo prefácio de 1831, redigido uma semana antes da morte de Hegel, é publicada em 1832. Trata-se do único livro da *Ciência da lógica* ampliado, modificado e reelaborado por ele.

espírito do que a inscrição em figuras da consciência faz supor, cujo teor de verdade, e também de falsidade, brilhará aos olhos de Adorno.

À luz desse quadro, decerto seletivo, se esclarece o significado fundamental do espírito. Nas palavras de Hegel, ele consiste na “essência absoluta real autossustentável. Todas as figuras da consciência até aqui são abstrações suas [...]” (TWA 3, p. 325; FdE, p. 305, trad. modificada). Assim, segundo o seu próprio juízo, na qualidade de projeções do espírito, “elas consistem em que” este “se analisa, distingue seus momentos, e se demora nos momentos singulares” (TWA 3, p. 325; FdE, p. 305). O espírito então adquire o significado de uma *atividade* que, tornando-se autônoma — não por simples negação das figuras de consciência, mas antes por sua integração —, congrega elementos à primeira vista díspares e cuja não identidade capital ganha inteligibilidade apenas no seio do magma espiritual:

Esse [ato de] isolar tais momentos tem o espírito por *pressuposto* e por *subsistência*; ou seja, só existe no espírito, que é a existência. Assim isolados, têm a aparência de *serem*, como tais: mas são apenas momentos ou grandezas evanescentes — como mostrou sua processão e retorno a seu fundamento e essência; essência que é justamente esse movimento e dissolução desses momentos. (TWA 3, pp. 325-26; FdE, 305, trad. modificada)¹³⁷

Consequentemente, o espírito ao mesmo tempo pressupõe essa atividade analítica para a sua constituição e retira dela o seu elemento, que no entanto não coincide com aquela análise e institui um outro patamar.

Portanto, ainda que Hegel absorva elementos exógenos — históricos, empíricos, naturais, sociais, etc. — no processo de constituição das categorias da consciência; ainda que sujeito e objeto estejam intrinsecamente relacionados em suas trajetórias fenomenológicas; que o *a priori* e o *a posteriori*, para utilizar a linguagem kantiana, sejam mutuamente determinados, elementos complementares e abstratamente cindidos — o que significa dizer que a experiência não é apenas produzida pela consciência, mas ela mesma o palco da produção; ainda que tenhamos todos esses componentes heterogêneos que participam não apenas da construção da experiência em Hegel mas da sua concepção filosófica como um todo, estaríamos, para Adorno, diante de uma constituição subjetiva

¹³⁷ Em outro momento, aludindo àquilo que cogitava desenvolver no âmbito da lógica da filosofia especulativa (o que mais tarde corresponderá à *Ciência da lógica*), Hegel diz que as leis do pensamento são, na verdade, “momentos singulares evanescentes cuja verdade é tão somente o todo do movimento que pensa: o próprio saber” (TWA 3, p. 228; FdE, pp. 217-18).

da substância. Mas o que isto quer dizer se, no limite, o espírito *permite* a conexão de todos esses vínculos segundo sua necessidade de objetivação e o nexu lógico que lhe é próprio, superando assim o dualismo transcendental, por um lado, e a perspectiva metafísica que opõe ao mundo sensível um mundo suprassensível, o finito ao infinito, por outro? Em língua hegeliana, o espírito pretende de fato ser uma instância especulativa que, em sua identidade, mantém subjetividade e objetividade em diferença e igualdade — estando aqui presente a definição mais abstrata do absoluto como identidade da identidade e da não identidade (TWA 5, p. 74; CdL I, p. 76).

Se é assim, contudo, que Adorno quer dizer ao afirmar que a constituição em Hegel permanece subjetiva? Pois Hegel também procurava uma estrutura da experiência que acolhesse o objeto e sua não identidade, com o que sua conceituação ia além na medida em que todo momento e passagem fundamental do conceito eram remetidos a algo que se encontrava neles, bem como acima deles.

De fato, Adorno sustenta que, “apesar de toda afirmação do contrário, o primado do sujeito sobre o objeto permanece incontestado” em Hegel (AGS 6, p. 48; DN, p. 40). “Esse primado só é justamente encoberto pela palavra semiteológica ‘espírito’, junto à qual não se pode eliminar a lembrança de uma subjetividade individual” (AGS 6, pp. 48-49; DN, p. 40). É preciso então observar, preliminarmente, que Adorno associa o espírito hegeliano à construção de um princípio de unidade — por certo especulativo, já que se alimenta da não identidade — irresolutamente subjetivo, embora seja a tentativa de constituição de um pensamento objetivo.

Isso acontece porque a formação conceitual ganha uma vida própria que acaba minando por dentro sua própria pretensão de uma reconciliação total com o objeto — afinal, o que haveria sobrado com que reconciliar-se? Se toda exterioridade se tornou momento não idêntico e mediador do espírito como imanência absoluta, a única propriedade que afasta o desfecho de uma identidade tautológica do sujeito consigo mesmo parece ser o fato de que o espírito construiu para si, depois de um tortuoso caminho, uma morada superior do alto da qual ele olha para baixo e vê a diversidade do mundo como obra *sua*. Nesse sentido, pode-se dizer que a paciência do conceito não fora o suficiente; que, perante o monumental trabalho que o espírito deveria ter realizado, ele simplesmente apressou o passo e decretou rápido demais a efetividade de algo que ainda demandaria mais trabalho do conceito, mais autorreflexão sobre sua própria posição em

relação à objetividade. Ter-lhe-ia faltado, então, o conhecimento de si mesmo, autorreflexão que a noção de antiespírito viria executar.

Por conseguinte, o que Adorno contesta é a posição apressada do espírito como um *terceiro*, registro que prometia superar as dificuldades das antigas teorias da experiência e também o ascetismo metafísico. Para ele, o “sujeito nunca é em verdade totalmente sujeito, o objeto nunca é totalmente objeto; não obstante, os dois não são arrancados de um terceiro que os transcenderia. O terceiro não seria menos ilusório” (AGS 6, p. 177; DN, p. 151). Com respeito à relação entre sujeito e objeto, o campo privilegiado de uma teoria da experiência, a dissolução dessa diferença em favor da unidade superior dos termos duplica a constituição no nível do conceito ao encontrar uma invariante capaz de condicionar e explicar a dissociação dos elementos. Tudo se passa como se a posição hegeliana, em contraste com as teorias de Kant e Durkheim, levasse mais a sério os elementos de experiência no problema da constituição, que já não poderia se originar exclusivamente nem no sujeito nem no objeto, mas na sua relação recíproca. Contudo, na visão de Adorno, a radicalidade do gesto filosófico de Hegel pagava o mesmo preço da tradição, só que em nova moeda, na medida em que o que na experiência se devia apresentar como o solo para solução do problema terminara produzindo uma instância superior do conceito que ameaçava reordenar os termos da própria experiência, agora subordinados ao nexos que se mostra em todo seu alcance. Dito de outra maneira, a experiência, da qual se partiu, teria dado lugar ao espírito como um terceiro — esta a hipóstase —, única instância efetivamente racional capaz de gerar a unidade significativa da experiência. Ou melhor, não mais a hipóstase do sujeito nem do objeto, mas uma outra, de novo tipo: espírito.

Por isso, a tarefa em Adorno começa com a necessidade de incorporar criticamente à experiência intelectual a nova dualidade no processo de constituição — dualidade tomada aqui ainda como suposição não demonstrada, que já não é a antiga relação sujeito-objeto, mas a herança hegeliana na qual o espírito a reabsorveu e deixou em aberto a possibilidade de algo outro que não o próprio espírito. Se aqui se trata ainda de uma doutrina subjetiva da constituição, ela é ao mesmo tempo, para Adorno, versão inovadora e sem paralelo na história da filosofia. Dessa perspectiva, se o espírito hegeliano recompõe à sua maneira o problema do sujeito transcendental constituinte, este se deverá a um autoengano elevado à décima potência, autoengano esse que a teoria deve

perseguir, porém, até sua situação objetiva, da qual o espírito hegeliano é menos senhor do que expressão. Aos poucos entenderemos as razões lógicas e materiais desse novo estado do problema de que trata a *Dialética negativa*.

Sem anteciparmos muito do argumento, cumpre deixar indicado desde já que, na concepção de Adorno, a teoria demandaria *mais*, e não menos sujeito. Isso se dá porque o objeto da experiência intelectual apresentada por ele é a sociedade antagonica que se baseia na troca de mercadorias. Paradoxalmente, um aporte subjetivo robusto garantiria a objetividade de um conhecimento dialético, já que nessa configuração o sujeito é transformado em objeto, e o objeto ganha o estatuto de sujeito (ver AGS 6, p. 50; DN p. 42). É por essa razão que o “pensamento irreconciliável”, defendido por Adorno, “é acompanhado pela esperança de reconciliação”, dado que “a resistência do pensamento ao meramente ente, a liberdade imperiosa do sujeito, também procura obter do objeto aquilo que se perdeu por meio de sua [do sujeito] transformação em objeto” (AGS 6, p. 31; DN p. 25).

O conceito de experiência intelectual deve então indicar a possibilidade de romper a aparência fundamental do conhecimento idealista que afirma o sujeito puro, abstraído e superior em relação ao seu objeto. Em vista disso, deslocando o foco para outras expressões filosóficas, Adorno recusa igualmente o conceito depurado de experiência defendido por um ideal científico positivista, na medida em que a experiência mesma é estrangulada por este sistema de regras imposto ao sujeito. Ele explicita esse aspecto que participa do seu conceito de experiência numa aula do curso *Introdução à sociologia*, ministrada em 9 de maio de 1968:

Eu não titubearia em definir uma teoria dialética da sociedade como o restabelecimento, ou, dito de modo mais modesto, a tentativa de restabelecer a experiência obstruída, seja pelo próprio sistema social, seja pelas regras da ciência. Pode-se dizer, para ser incisivo, que procuro apresentar aos senhores uma espécie de fundamento de uma rebelião da experiência contra o empirismo, para usar uma formulação mais aguda. Nessa ocasião cabe dizer que esse tipo de experiência, que procurei apresentar mediante exemplos, não constitui um exercício desordenado, mas antes é direcionada, é imposta a nós pelos problemas — por exemplo, o problema da impossibilidade de uma educação política realmente satisfatória. Efetivamente é impossível evitá-la, salvo se for propriamente proibida. (ANS IV 15, pp. 90-91; IS, p. 142)

O positivismo acaba se comprometendo com uma experiência regulamentada do objeto. Mas Adorno visa a uma experiência distinta, que ele entende como a capacidade

de lidar com um objeto específico, a sociedade, sem prescrições metodológicas fixas. Para ele, o positivismo escamoteia a sociedade como experiência, mas ela não é um elemento que pode ser simplesmente descartado das análises filosóficas e científicas.¹³⁸ É também em função disso — por um traço inescapável do social, por sua mediação objetiva — que se torna necessária a ampliação do conceito de experiência. Nesse sentido, é necessário mais sujeito e não menos. Como Adorno expõe em “Sobre sujeito e objeto”:

Se ele [o sujeito] fosse liquidado em vez de superado numa figura mais elevada, isso não só provocaria a regressão da consciência mas a recaída numa verdadeira barbárie. Destino, a submissão à natureza dos mitos, procede de uma total menoridade social, de uma época em que a autoconsideração [*Selbstbesinnung*] ainda não tinha aberto os olhos, em que ainda não existia o sujeito. Ao invés de evocar o retorno àquela época por meio da práxis coletiva, dever-se-ia extinguir o feitiço da antiga indiferenciação [entre sujeito e objeto]. (AGS 10.2, p. 743; SO, pp. 183-84, trad. modificada)

Assim, em consonância com essa situação objetiva do espírito como antiespírito, Adorno, naquela aula que mencionamos acima, dá um exemplo bastante claro no âmbito político a respeito dessa configuração da experiência que precisaria ser trazida à tona e é por vezes obstruída pela teoria tradicional. Nos regimes democráticos, explica Adorno, a exigência de uma educação política para a democracia ao mesmo tempo esbarra nos limites político-partidários que determinada perspectiva pode assumir, o que trava totalmente o desenvolvimento da própria consciência democrática e também do conceito de democracia:

[...] esse tipo de restrição impede de antemão que se trate de questões estruturais que deveriam passar pela educação política. Isso significa que um professor que, em vez de falar de parceiros sociais, explicasse aos alunos os conflitos existentes por trás daqueles, deveria imediatamente contar com um grande número de cartas à direção da instituição de pais indignados com a propaganda política que se estaria promovendo, abusando da educação política para perseguir fins partidários e coisas semelhantes. Em consequência ele não ousará prosseguir, para o que contribuirão todas as instâncias intermediárias possíveis. (ANS IV 15, p. 89; IS, p. 140)¹³⁹

¹³⁸ Na introdução à *Controvérsia do positivismo na sociologia alemã*, Adorno diz o seguinte: “O cerne da crítica ao positivismo consiste em que este se fecha à experiência da totalidade que domina cegamente, bem como ao anseio [*Sehnsucht*] impulsionador de que as coisas finalmente mudem, satisfazendo-se com os destroços sem sentido que restaram depois da liquidação do idealismo, sem interpretar e descobrir a verdade, por sua vez, da liquidação e do liquidado” (AGS 8, p. 294-95; ICP, p. 225, trad. modificada).

¹³⁹ Uma interpretação da dimensão política e ética da *Dialética negativa* pode ser encontrada em Fidelis (2021).

Por fim, deve-se mencionar que a reivindicação teórica por mais sujeito não esconde, contudo, a real impotência do sujeito frente à experiência da heteronomia. Adorno também salienta que é preciso reconhecer a posição contraditória do sujeito no capitalismo tardio: de um lado, ele é ideologia “justamente porque [...] não é decisivo e simplesmente porque se sentir como sujeito nessa sociedade já é algo ilusório” — ele faria parte do engodo da subjetividade constitutiva; de outro lado, concebe-se o sujeito como “o potencial, o único potencial por meio do qual essa sociedade pode se transformar, em que se acumula não só toda a negatividade do sistema, como também tudo o que aponta para além deste em sua forma vigente” (ANS IV 15, p. 255; IS, p. 342). Apenas esta contradição que cunha o sujeito nesta forma social permite desmascarar a ideia de uma subjetividade constituinte. Sem este conhecimento e a determinação propriamente negativa do sujeito cunhado pela objetividade, a aparência não se oferece à desintegração e o aparecimento da essência fica bloqueado. Neste caso, o que a teoria deve esclarecer é a socialização contraditória pela forma-mercadoria que está no fundo desse enredamento complexo entre subjetividade e objetividade. Com isso, Adorno mira não a deposição do sujeito em sentido abstrato — como se pode observar na chamada ideologia francesa (Arantes) —, mas seu real estado negativo (o sujeito não é sujeito nenhum e isto é propriamente ser sujeito neste estado de coisas), por meio do qual se pode então pensar de fato a emergência do sujeito.

Adorno costuma ilustrar essa posição paradoxal da teoria e do sujeito com o truque de Münchhausen:

De quem pensa hoje não se exige menos do que estar nas coisas e fora das coisas a cada momento — o gesto do barão de Münchhausen ao puxar-se para fora do pântano pelos cabelos torna-se o esquema de todo conhecimento que almeja ser mais do que constatação ou projeto. (AGS 4, p. 82; MM, p. 64, trad. modificada)

Sendo assim, a própria experiência espiritual possui um duplo caráter, já que ela pretende escapar da esfera da imanência subjetiva e ao mesmo tempo participa dela, e, assim elaborada, não deixa de seguir de modo bastante cômico a melodia do antiespírito que prepondera sobre a falsa harmônica do espírito. É por isso que a “simples contradição dessa exigência é a contradição da própria filosofia: essa contradição qualifica a filosofia como dialética, antes mesmo de a filosofia se enredar em suas contradições particulares” (AGS 6, p. 21; DN, p. 16). Nesse sentido, apenas o “trabalho da autorreflexão filosófica”

permite “destrinçar tal paradoxo” (AGS 6, p. 21; DN, p. 16). Em face dessa situação, já é possível entrever que o espírito — não por força do conceito, mas da realidade e de seu chão — troca de conotação e adquire sinal negativo: *o espírito então conceituado é antiespírito efetivado*. Esta a diferença no teor de experiência que impulsiona a modificação do conceito de dialética.

Com isso chegamos ao fim de uma breve trajetória que pretendia esclarecer os versos da moeda dos processos subjetivo e objetivo de constituição da experiência na modernidade. O espírito representava para Adorno o estado filosófico da arte mais avançado do problema da constituição, quer dizer, reconhecia-se que o conceito hegeliano de espírito desalojara a antiga antinomia sujeito-objeto da teoria da experiência em favor de uma nova concepção de sujeito, forjado segundo o molde de substância. Deixando para trás a dualidade sociedade-sujeito observada em Durkheim e Kant, o espírito constituía as coisas de maneira diversa mas também positiva. Nesse contexto, a questão de Adorno é se o espírito é isso que ele diz ser, se ele mesmo não seria menos substância do que supõe. Além disso, que tipo de experiência intelectual corresponde a essa conceituação? A resposta de Adorno passa por aquilo que ele designou, para falar d’*O capital*, de fenomenologia do antiespírito, que cumpre agora examinar noutros termos.

Experiência da heteronomia

“Filosoficamente”, afirma Adorno na *Dialética negativa*, “não se pode passar às categorias sociais senão por meio da decifração do teor de verdade das categorias filosóficas” (AGS 6, p. 198; DN, p. 169, trad. modificada). Ele registrava com isso a diferença de sua posição com a da sociologia do conhecimento. Mas, além do motivo teórico, havia ainda outro na base daquela orientação. De partida, na famosa abertura da *Dialética negativa*, Adorno tira o pulso da filosofia após o fracasso das tentativas de transformação do mundo:

A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. O júízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo, de que seria deformada em si por resignação à realidade, converte-se em derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa. (AGS 6, p. 15; DN, p. 11, trad. modificada)

A referência aqui, como já antecipamos no primeiro capítulo, é a décima primeira das assim chamadas “Teses sobre Feuerbach”, uma anotação entre outras que Marx

rascunha em 1845 numa de suas cadernetas, mas cujo destino encontrou lugares bem mais altos: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo variadamente, trata-se de *transformá-lo*” (MEGA² IV/3, p. 21). Juízo transformado em palavra de ordem na versão modificada de Engels e gravado, em 1953, com letras douradas no mármore vermelho da escadaria do prédio principal da Universidade Humboldt de Berlim, reconstruído por arquitetos da RDA no pós-guerra.

Seu teor de verdade, de certa maneira antifilosófico, combinando teoria da revolução e abordagem empírica, durara pouco, talvez até 1848, e Marx perseguiria um caminho diferente depois disso, voltado então à crítica teórica das categorias econômicas.¹⁴⁰ Mas, ainda assim, Adorno recupera a frase lapidar do materialismo histórico para preparar o seu mergulho na filosofia, com a intenção de se perguntar se ela ainda seria possível depois da tentativa frustrada de sua realização, por um lado, e para alargar o seu conceito tradicional a partir dos problemas filosóficos, por outro.¹⁴¹ Indica-se assim o duplo aspecto da sua tarefa.

Aqui ele já anuncia um distanciamento teórico do marxismo empírico-praxiológico condensado sob aquele mote, mas não de um determinado Marx, já que essa nova concepção de filosofia pressupõe a teoria do valor e do capital, conforme temos ressaltado. Mais especificamente, Adorno incorpora os resultados teóricos da análise da forma-mercadoria em sua crítica das categorias. Nesse sentido, ele buscará mostrar o

¹⁴⁰ Segundo Heinrich (2004, pp. 261-62), “[d]epois da *Ideologia alemã*, Marx afasta-se do empirismo irrefletido ali representado. As fases desse processo só podem ser determinadas de forma muito vaga, mas o seu resultado se reflete num texto que é, novamente, em grande medida programático, a ‘Introdução’ de 1857. Aqui Marx esclarece que a compreensão das relações sociais não pode simplesmente partir da ‘constatação’ de pressuposições e fatos empíricos, mas só é possível pela *produção* de conceitos. Conceber uma coisa se baseia num ato conceitual de produção, na produção de *categorias abstratas*, e não simplesmente na tradução fiel de uma coisa empiricamente observada. Na *Sagrada família* e na *Ideologia alemã*, tais abstrações ainda eram criticadas, em geral, de um ponto de vista empírico-nominalista; agora Marx sabe que não pode dispensá-las. Embora a formação conceitual [*Begriffsbildung*] não seja possível sem uma base empírica, tampouco é feita com uma mera tradução da empiria em conceitos: a ‘reprodução do concreto na forma do pensar’ apenas é possível por meio da apresentação conceitual do *nexo* entre as categorias. A efetividade concreta só é apreendida conceitualmente quando consegue ser ‘reproduzida como algo espiritualmente concreto’; o caminho para este fim é o (muitas vezes mal compreendido como uma simples orientação) ‘método de ascender do abstrato ao concreto’ (MEGA II.1.1, 36)”. Essas considerações de Marx podem ser encontradas no terceiro item da “Introdução” de 1857, que trata do método da economia política (ver MEGA² II/1.1, p. 35ss; G, p. 54ss).

¹⁴¹ Em uma carta de 15 de dezembro de 1966 a Horkheimer, Adorno (AHB IV, p. 786) observa que não gostaria que sua obra fosse interpretada como uma recaída na filosofia, mas sim uma “tentativa de expandir, para dizer o mínimo, o conceito tradicional de filosofia a partir da própria problemática filosófica”, realizando assim uma “crítica imanente” da filosofia. Na introdução à *Dialética negativa*, ele afirma que a “problemática filosófica tradicional precisa ser negada de modo determinado, encadeada como está com os seus problemas” (AGS 6, p. 28; DN, p. 23).

parentesco lógico entre estruturas díspares que apenas de modo aparente não estabeleceriam relações de constituição, o que encaminha o pensamento para o processo de determinação mútua entre objetividade e subjetividade. Para Adorno, começando a desatar o nó de uma constituição subjetiva, a razão moderna — o que ele chama de *ratio* — “funda a identidade por meio da troca”, permanecendo assim “incomensurável para os sujeitos que ela reduz ao mesmo denominador comum: sujeito como inimigo do sujeito” (AGS 6, p. 22; DN, p. 17). Um pseudosujeito que então impediria a seu modo a emergência de um verdadeiro sujeito global. Mas essa incomensurabilidade da razão não é um dado natural, relacionando-se antes com uma determinada forma de organização da sociedade que também aparece como algo invariante. Daí a necessidade de penetrar a forma da identidade primeiro então identificada pela análise da forma-mercadoria.

É Marx que desvenda, afinal, o segredo da forma social da troca capitalista — em se tratando do processo objetivo das relações sociais, não há propriamente sujeitos ou algo como o espírito; nessa determinada forma, os sujeitos se transformam em portadores das relações de troca, personificações de categorias econômicas¹⁴². Portanto, Marx precisa que seu “ponto de vista, que apreende o desenvolvimento da formação econômica da sociedade como um processo histórico-natural, pode menos do que qualquer outro responsabilizar o indivíduo por relações das quais ele continua a ser socialmente uma criatura, por mais que, subjetivamente, ele possa se colocar acima delas” (MEGA² II/10, p. 10; C I, p. 80). Reconstituindo os passos das maiores expressões da *ratio* moderna, Adorno dobra a aposta de Marx ao analisar as tentativas frustradas das construções filosóficas que se colocaram acima, abaixo ou se reconciliaram com a objetividade das relações sociais modernas, auxiliando assim na ocultação ou esquecimento de sua forma essencial. Adorno está interessado em se apropriar criticamente da forma de mediação universal da mercadoria para não cair na aparência de identificação que ela efetiva — ou melhor, para mostrar o que a equivalência da troca e das categorias do pensamento realmente produz. Mas a crítica da economia não diz tudo, de maneira que a triangulação Kant-Hegel-Marx desponta a cada parágrafo.

Conforme ele reitera em certo momento, adicionando algo seu:

¹⁴² Como Marx antecipa no capítulo sobre o processo de troca: “[...] as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, como suporte [*Träger*] das quais elas se defrontam umas com as outras” (MEGA² II/10, p. 83; C I, p. 160).

Se a teoria crítica [leia-se aqui a crítica da sociedade preparada pela análise da forma-mercadoria e do capital] desvelou a troca como troca do igual e contudo desigual, então a crítica da desigualdade na igualdade também tem por meta a igualdade, apesar de todo ceticismo em relação ao rancor próprio ao ideal burguês de igualdade, que não tolera nada qualitativamente diverso. (AGS 6, p. 150; DN, p. 128)¹⁴³

A intenção central da *Dialética negativa* é a compreensão do desvio da formação conceitual tradicional baseada no princípio de identidade, motivo pelo qual ela se volta para a não identidade da identidade, para o não conceitual do conceito, sustentando assim uma lógica da desintegração cujo funcionamento conheceremos adiante. De fundo, está em jogo a elucidação de uma segunda reflexão:

Ante a intelecção [*Einsicht*] do caráter constitutivo do não conceitual no conceito se dissolveria a compulsão à identidade [*Identitätszwang*], que, sem se deter em tal reflexão, o conceito traz consigo. Sua autoconsideração [*Selbstbesinnung*] sobre o próprio sentido conduz para fora da aparência do ser em si do conceito como uma unidade de sentido. (AGS 6, p. 24; DN, p. 19, trad. modificada)

A novidade trazida por Adorno à problemática filosófica moderna é o acréscimo de que a forma de pensamento de um sujeito reduzido a portador carrega a possibilidade de autorreflexão sobre a sua situação objetiva, embora o pensamento também se comporte, em grande medida, como suporte de relações sociais objetivas. Esse é o enorme vulto da dificuldade que ele se põe. Nesse caso, o sujeito não precisaria renunciar à razão ou simplesmente se contentar com a forma irracional de racionalidade que está dada. Ainda que se constitua juntamente com essa lógica do capital, não sendo indiferente a ela, como determinados formalismos gostariam de sugerir, a forma de pensamento que a ela se conforma não lhe é necessariamente idêntica.¹⁴⁴

¹⁴³ Analiticamente, apenas a igualdade burguesa pode ser determinada, motivo pelo qual Marx sempre foi crítico da defesa que Proudhon faz da realização dos ideais burgueses. “Em contraste com o conceito de forma transcendental de Kant”, diz Nadja Rakowitz (2000, p. 63), “o conceito de forma de Marx é um conceito social e historicamente determinado. Em Marx, os momentos ‘injustos’ da sociedade burguesa não são meramente criticados para que se preserve o seu lado bom, como em Proudhon, mas a própria forma da sociedade burguesa é posta em questão”. Quando Adorno diz que o ideal de igualdade burguês não tolera nada qualitativamente diverso, ele está afirmando que isso pertence ao conceito de igualdade propriamente moderno e também põe em questão sua forma. Isso não significa contudo que a igualdade deva ser por isso uma categoria simplesmente desprezada, mas daí concluir que Adorno estaria aprovando a realização do ideal burguês de igualdade seria um passo grande demais.

¹⁴⁴ O indivíduo, na concepção de Adorno, reage de muitos modos a este estado de coisas efetivo da realidade e do pensamento, sendo o *sofrimento* uma de suas maiores expressões não conceituais. Por isso ele afirma, numa de suas formulações mais precisas a esse respeito, que a “necessidade [*Bedürfnis*] de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado” (AGS 6, p. 29; DN, p. 24).

Se, por um lado, há uma estreita conexão entre princípio de identidade e princípio de troca, há também, por outro, não identidade na identidade, pois ambos se apoiam numa equivalência desigual que sabota o seu próprio ideal. Conforme mencionamos anteriormente, a crítica às categorias não corresponde a uma mera acomodação do pensamento a um esquema sociológico *a priori* — esta era a crítica de Adorno à constituição de Durkheim. Adorno está preocupado, pelo contrário, em extrair as consequências filosóficas de uma forma social que transforma os sujeitos reais em objetos de um processo cego de valorização, que aniquila assim sua própria pretensão de autonomia inscrita na autoprodução do sujeito moderno, ilusão sem a qual a *ratio* parece não conseguir sobreviver. O véu que cobre sua verdade apenas pode ser retirado por meio de uma atividade crítica que torna o sujeito capaz de conhecer o seu processo de constituição como *objeto* de uma totalidade social heterônoma, cujo desenvolvimento histórico impediu justamente aquilo que ele ansiava, ou seja, a construção da realidade segundo seu conceito. Para romper esse círculo mágico [*Bannkreis*] — conceito de maior importância em Adorno —, a filosofia precisaria primeiro se tornar autorreflexiva, demorar-se sobre o fracasso da realização da razão e, mais especificamente, do seu *fundamentum in re*.

Por causa da referência à décima primeira tese sobre Feuerbach no primeiro parágrafo da *Dialética negativa*, já está pressuposta a ideia de que é também a promessa hegeliana de realização da filosofia que fracassa (Sommer, 2016, p. 21). Quer dizer, ao incitar à transformação do mundo naquele contexto do *Vormärz*, Marx estaria questionando a realização daquilo que a dialética hegeliana e, mais especificamente, o materialismo antropológico de Feuerbach apenas apreenderam em pensamento, defendendo assim o passo para uma revolução social e não meramente espiritual, conforme o neohegelianismo à esquerda. Algo de certo modo ambíguo, pois Adorno parece compreender que o dito de Marx então tornado epítome sintetizaria um impulso prático genuinamente hegeliano. Não é por acaso que Adorno encerra esse parágrafo de abertura dizendo que seria “necessário perguntar se e como, depois do colapso da filosofia hegeliana, ela [a filosofia] ainda é efetivamente possível, tal como Kant investigou a possibilidade da metafísica depois da crítica ao racionalismo” (AGS 6, p. 16; DN, p. 12). Adorno parece então compreender que há apenas um impulso prático que perpassa toda a dialética moderna, de Hegel ao materialismo histórico, e que culmina na afirmação

historicamente condicionada da unidade entre teoria e prática. Em sua defesa da autonomia da teoria ou da prática teórica propriamente dita, ele afirma o seguinte:

Aquilo que em Hegel e Marx permaneceu teoricamente insuficiente transmitiu-se para a prática histórica; é por isso que é preciso refletir novamente de maneira teórica, ao invés de deixar o pensamento se curvar irracionalmente ao primado da prática; a própria prática foi um conceito eminentemente teórico. (AGS 6, p. 147; DN, p. 126, trad. modificada)

Assim, importa notar que Adorno não dissocia o Marx teórico do Marx prático — o materialismo histórico seria o produto dessa conjunção que levou ao primado da prática —, mas costuma distinguir o Marx maduro do jovem Marx, insistindo na valorização de elementos teóricos mais alinhados à crítica da economia política.¹⁴⁵

Se levarmos em conta o arco argumentativo do primeiro parágrafo da *Dialética negativa*, veremos que Adorno supõe de início a sobrevivência da filosofia por causa do fracasso da transformação do mundo e termina questionando sua possibilidade depois da derrocada da filosofia hegeliana, que procurou dotar o concreto de dignidade filosófica. Por conseguinte, a retomada e problematização da décima primeira tese sobre Feuerbach parece sugerir — segundo o vínculo estabelecido entre o fracasso das revoluções sociais modernas e o fracasso do conteúdo da filosofia hegeliana, que elevava a modernidade a seu conceito —, a necessidade de se voltar novamente aos pressupostos teóricos de um pensamento crítico que seja capaz de enfrentar um estado de ofuscação objetiva da teoria, o que também afeta a possibilidade de organização de uma prática emancipatória. Àquela pergunta de certo modo retórica sobre a possibilidade da filosofia depois do fracasso da filosofia hegeliana, Adorno responde, modificando o horizonte de expectativa da resposta: dialética negativa.

Isso significa que a experiência do fracasso também deve ser teoricamente qualificada e ela não é estranha à forma social com a qual se relaciona. A objetividade do valor identificada por Marx na forma elementar da mercadoria se espalha por tudo que é vivo, participando da constituição de coisas que lhe parecem alheias. Em vista disso, o pensamento também precisaria saber que essa experiência lhe atinge; mais precisamente, em sentido hegeliano, precisaria *conhecer* essa experiência para que não seja vítima de um complexo de imanência supostamente inescapável. Como Adorno exige logo no início

¹⁴⁵ Para estudos a respeito das relações entre Adorno, Marx e a crítica da economia política, ver sobretudo Serrano (2023), Fleck (2016b), Bonefeld, O’Kane (2022) e Braunstein (2015).

da *Dialética negativa*, a filosofia deve “conhecer o quanto sua verdade imanente depende dessa totalidade até a sua composição mais íntima”, totalidade que ela ingenuamente apenas “monopoliza como seu objeto” (AGS 6, p. 16; DN, p. 12). Esse conhecimento encerra a ideia de que o princípio de troca se cristaliza como a função de mediação da sociedade, que o espírito mesmo, para não perder o bonde, acompanhou esse processo de sedimentação elevando a identidade a seu princípio supremo. Por isso, para encontrar sua própria liberdade, a filosofia deve expressar sua não liberdade, o que significa a afirmação de um pensamento irreconciliável com o que está dado. Segundo a formulação de Sommer (2016, p. 22), a dialética negativa “é a filosofia da efetividade irreconciliada, da efetividade em que a realização da razão fracassou”.

Mas há aqui peculiaridades. Para Frank Engster, Adorno não reduziria, em sua crítica da sociedade e do conhecimento, as

sínteses do valor de troca e do conceito a uma ilusão por meio da apresentação da determinação social e da força produtiva do trabalho, como ainda o faziam Lenin e Lukács; em vez disso, é precisamente a imanência total do princípio de troca e do princípio conceitual da identificação que ele toma como objeto. (Engster, 2014, p. 750)

Quer dizer, não se trata aqui do ponto de vista de uma determinada consciência porque os princípios que constituem o pensamento e a forma social extrapolam a posição de classe dos sujeitos ou sua determinação no interior da divisão social do trabalho. Também por isso Adorno insiste que a teoria não poderia se limitar a uma teoria da reificação da consciência: “O lamento sobre a reificação”, afirma, “evita mais do que denuncia aquilo que produz o sofrimento dos homens” (AGS 6 p. 191; DN, p. 163). A crítica à lógica da troca e da identidade procura então identificar a estrutura de imanência para negá-la, visando assim a uma negação determinada da totalidade, do sistema de relações que se forma às custas da possibilidade de uma realização efetiva do espírito. “A desgraça [*Unheil*] está nas relações que condenam os humanos à impotência e à apatia, e que, no entanto, teriam de ser alteradas por eles; e não primariamente nos humanos e no modo como as relações aparecem para eles” (AGS 6, p. 191; DN, p. 163, trad. modificada).

Essa assimilação de Marx também já indica uma mudança qualitativa em relação à dialética hegeliana, que não deixa de ser uma concepção filosófica que absorve desenvolvimentos teóricos da economia política clássica, moldada a partir dos estudos

que Hegel faz de James Steuart, Adam Smith e Adam Ferguson. É verdade, contudo — reiterando o que já tratamos —, que Marx não apresenta uma concepção de dialética da mesma maneira que Hegel e Adorno; ele não elaborou uma lógica ou uma metacrítica da teoria tradicional do conhecimento (ver Schmidt, 1974, p. 43). Mas Marx escreveu, como observa Schmidt, “a dialética estritamente objetiva do *Capital*, cuja riqueza de intuições e problemas filosoficamente relevantes está longe de ser esgotada” (idem, *ibidem*). Penso que Adorno procura justamente a expressão filosófica daquela objetividade apreendida por Marx, algo aliás tentado também por Lukács e Sohn-Rethel de outras maneiras.¹⁴⁶ O modo como ela foi feita por Adorno permanece, contudo, algo inédito na história do pensamento, já que ele propõe uma lógica da desintegração como função crítica da apresentação das categorias.

Segundo sua observação em uma aula do curso sobre “Questões da dialética” (1963/1964), embora não haja uma “teoria adequada da dialética” em Marx, sua realização teórica identifica algo da ordem profunda da constituição da objetividade que não poderia ser simplesmente ignorado por qualquer um que tratasse de problemas “puramente” filosóficos:

Em espírito hegeliano, Marx perseguiu esse interesse [pelo devir] contra Feuerbach e sua doutrina da natureza, e é importante que se veja, para a compreensão do problema da dialética idealista e da dialética materialista, que precisamente nesse ponto, ou seja, em sua luta contra Feuerbach, existe de fato algo como uma unidade entre a concepção marxiana da dialética e a concepção hegeliana da dialética. Melhor dizendo: em Marx não há nada como uma teoria adequada da dialética. A reflexão filosófica sobre a dialética, tal como é dada em Marx, é em parte primitiva e em parte pouco séria, ficando assim aquém da dialética hegeliana. Mas a prática de pensamento de Marx [*Denkpraxis von Marx*], aquilo que é realmente realizado como dialética em Marx, aquilo que é pensado como dialética, está no entanto muito mais próximo da concepção hegeliana do que de qualquer naturalismo estático [entendemos que isso se estende ao marxismo oficial]. Em certa medida, ele traduz o fundamental tema hegeliano da legalidade [*Gesetztheit*] das chamadas determinações fundamentais do ser [*seienden*] para a sociedade, ao passo que o próprio Feuerbach concebe esta mesma coisa que veio a ser, que surgiu, como sendo um ser em si mesmo [*ein Ansichseinendes*], nomeadamente como natureza. Assim,

¹⁴⁶ Segundo Engster (2014, p. 751), “Lukács, Adorno e Sohn-Rethel não só estabelecem a unidade entre crítica da sociedade e crítica do conhecimento graças à mediação pela forma-mercadoria, como também têm por alvo o fato de o capitalismo produzir assim a sua própria crítica. A crítica da forma-mercadoria é crítica imanente da sociedade no sentido mais imediato na medida em que a mediação pela forma-mercadoria da sociedade expõe a possibilidade do seu conhecimento crítico pela [1]) autoconsciência da mercadoria força de trabalho [Lukács], [2]) pelo não idêntico [Adorno], [3]) pela abstração real [Sohn-Rethel], como se ela estivesse provocando sua própria crítica”.

segundo Marx e a terminologia hegeliana, o que se apresenta como ser deve ser apreendido como algo mediado. O produto que veio a ser, ou seja, tudo o que cai sob a fórmula abstrata da estática social, é despojado da aparência do em si. Em vez de ir atrás de sua figura cristalizada conceitualmente depois, o seu conceito é deduzido do próprio processo histórico. Marx quer evitar a absolutização das circunstâncias sociais pela formação estática das categorias. (ANS IV 11, pp. 174-75)

Adorno pretende apresentar a dialética negativa como a concepção filosófica da teoria crítica que elevasse a um conceito rigoroso aquilo que Marx deixara em estado precário. Enfaticamente, trata-se de extrair um conceito de dialética de uma prática materialista de pensamento capaz de corrigir os seus desvios idealistas. Segundo ele, os dois termos — “teoria crítica” e “dialética negativa” — procuram apreender o mesmo processo, exceto pelo seguinte: “‘teoria crítica’ indica, na verdade, apenas o lado subjetivo do pensamento, isto é, a *teoria*, ao passo que ‘dialética negativa’ não só qualifica esse momento do pensamento como também a *realidade* que é afetada por ele; ou seja, indica que o processo não é apenas um processo do pensamento, mas também, e isso é um bom Hegel, um processo nas coisas mesmas” (ANS IV 16, pp. 36-37). Consequentemente, Adorno atualiza, sob certo aspecto, o conceito de teoria crítica, já que agora a vincula à dialética negativa, portanto a outro conceito de materialismo que consideraremos adiante. Assim, compreender a significação da dialética negativa passa por compreender o que Adorno entende por teoria crítica e vice-versa.

É importante frisar que Adorno não descarta que o seu conceito de materialismo tenha uma origem determinada na formulação marxiana. Como ele especifica na parte central da *Dialética negativa*, desde que Marx elaborou sua concepção contra o “materialismo metafísico vulgar”, introduzindo-o na “problemática filosófica”, o materialismo não pode mais ser considerado uma posição oposta a ser tacitamente assumida, significando, pelo contrário, “a suma conceitual da crítica ao idealismo e à realidade pela qual o idealismo opta na medida em que a deforma” (AGS 6, p. 197; DN, p. 168). Note-se que esse movimento põe em xeque os antigos esquemas que classificavam idealismo e materialismo como escolas ou princípios opostos, esquemas segundo os quais caberia à teoria decidir de antemão a que fileira pertencer. Para especificar ainda mais sua posição, Adorno acrescenta que a “formulação de Horkheimer da ‘teoria crítica’ não quer tornar o materialismo aceitável, mas sim trazê-lo à autoconsciência teórica, por meio da qual ele se distingue tanto das explicações diletantes

sobre o mundo como da ‘teoria tradicional’ da ciência” (AGS 6, p. 197; DN, p. 168, trad. modificada). Nesse sentido, Adorno entende que seu materialismo surge das entranhas desse processo autorreflexivo de pensamento. Por isso, ele afirma na sequência que, sendo “dialética, a teoria precisa — como em grande parte a teoria marxista — ser imanente, mesmo que ela negue por fim toda a esfera na qual se movimenta” (AGS 6, p. 197; DN, pp. 168-69). Assim, e este ponto é central para a presente investigação, “[i]sso a contrasta com uma teoria meramente trazida de fora e, como a filosofia descobriu prontamente, de uma sociologia do conhecimento impotente em relação a ela” (AGS 6, p. 197; DN, pp. 168-69, trad. modificada). É nesse sentido que a concepção filosófica da teoria crítica se apresenta como dialética negativa, para cujo entendimento valem ainda algumas palavras.

Há um esboço tardio de Adorno que também indica essa expansão do conceito. Em uma carta de 31 de março de 1969, ele envia a Horkheimer algumas teses que procuram esclarecer o que afinal pode ser compreendido por teoria crítica. Adorno as esboçara para auxiliar uma orientanda em seu trabalho, buscando assim a diferenciação da teoria crítica “não apenas da teoria tradicional, mas também da teoria marxista” (AHB IV, p. 848). As oito teses de “Para a especificação da teoria crítica” enunciam o seguinte:

1) Inclusão do fator subjetivo. “O cimento” [*der Kitt*]. Necessidade de um excedente psicológico sobre a economia objetiva para manter a sociedade coesa.

2) Marxismo como teoria crítica da sociedade significa que ele não pode ser hipostasiado, não pode simplesmente se tornar filosofia. As questões filosóficas são *abertas*, não pré-determinadas pela visão de mundo.

3) A teoria crítica não abraça a totalidade: a *critica*. Mas isso também significa que ela é antitotalitária segundo o seu conteúdo, com toda a consequência política.

4) A teoria crítica não é nenhuma ontologia, nenhum materialismo positivo. Está em seu conceito que a satisfação das necessidades materiais seja a condição necessária, mas não suficiente, de uma sociedade liberta. O materialismo realizado é ao mesmo tempo a *abolição* [*Abschaffung*] do materialismo como dependência dos cegos interesses materiais.

Transcender o princípio de troca significa ao mesmo tempo *cumpri-lo*: mais ninguém deve receber menos do que o equivalente da média social de trabalho.

5) Para a teoria crítica, a ciência é uma entre outras forças sociais produtivas e está entrelaçada com as relações de produção. Mesmo ela está sujeita à reificação contra a qual a teoria crítica se dirige. Ela não pode ser a medida da teoria crítica; esta não pode ser ciência como Marx e Engels a postulam.

6) Isso significa que tanto quanto na teoria crítica, o marxismo — sem ser enfraquecido — precisa refletir sobre si mesmo criticamente. Ele é irreconciliável com o positivismo. Este é uma figura limitada da razão. Sua [do positivismo] irrazão é determinável de modo imanente. A teoria crítica é motivada por um conceito transformado de razão.

7) A teoria crítica leva a dialética incomparavelmente *mais a sério* — contra o materialismo como metafísica — do que o marxismo estabelecido. Isso também vale sobretudo para a ideologia. A teoria crítica não pode despachar a superestrutura a partir de cima. No conceito de ideologia como o conceito de aparência socialmente necessária está contido o conceito de uma consciência verdadeira [*richtigen*]. Nem todo espírito é ideologia. Teoria crítica significa crítica imanente também do espírito.

8) A teoria crítica é motivada pelo interesse numa sociedade humanamente digna, portanto prático. Mas ela não pode ser medida pela prática como um *thema probandum*; a objetividade da verdade, a razão, são vinculativas para ela. Ela não hipostasia uma unidade entre teoria e prática que, sob a sociedade atual, não é absolutamente possível. Entre teoria e prática não há nenhum *continuum*. (Th. W. Adorno Archiv, 2003, p. 292)

Estes aspectos são pacientemente desdobrados na *Dialética negativa* de acordo com o seu conteúdo objetivo, como veremos. Por ora, cabe observar a insistência de Adorno na ideia de que a teoria crítica não poderia, como o *marxismo estabelecido*, ser medida pela prática, embora seja o interesse prático de uma transformação do mundo que a motive. Ele recusa, mais uma vez, a unidade entre teoria e prática¹⁴⁷ sob as condições sociais atuais; o que não significa negar a *intenção* de realização de um estado racional emancipado, que corresponderia à associação de seres humanos livres.¹⁴⁸

Mas — e isso é fundamental na posição de Adorno — para que o sujeito não se iluda sobre a sua suposta supremacia, há que se manter a tensão entre o pensamento e a coisa, sem forçar uma identidade positiva entre ambas, pois isto a seu ver implicaria uma apologia, em vez de crítica, de um estado irreconciliável, de uma armação social e

¹⁴⁷ Em maio de 1967, Adorno escreve o seguinte para Marcuse: “Em relação à unidade de teoria e prática, estou convencido de que hoje a ênfase está na teoria mais avançada e reflexiva. Muitos dos jovens estudantes tendem a sintetizar o seu tipo de prática numa teoria que não existe, e o que surge daí é um decisionismo que faz lembrar o horror” (AHB IV, p. 808).

¹⁴⁸ De acordo com Demirović (2020, p. 102), “[q]uando Adorno caracteriza a perspectiva histórica da emancipação, que consiste em se desvencilhar, de modo histórico-mundial, das relações natural-espontâneas, ele se vale dos conceitos de sociedade e humanidade, ambos igualados a uma associação de indivíduos livres. A humanidade é o ponto de referência de Adorno para a avaliação do desenvolvimento histórico que se deu até agora: a humanidade, afirma ele repetidamente, ainda não existe. A formação de um ‘sujeito geral racional e social, a humanidade, fracassou’ até agora”. Porém, deve-se acrescentar: “[o] que seria propriamente uma tal associação, como ela seria elaborada, e quais formas de organização teria, Adorno diz pouco a esse respeito” (idem, p. 106).

intelectual que interverte o espírito em antiespírito. *Quer dizer, seria necessário conhecer-se como antiespírito, na medida em que isso participa do conceito de espírito neste estado de coisas.* Isto corresponderia, por seu turno, à *crítica imanente do espírito.* Ao mesmo tempo, essa realização negativa do espírito, segundo a aposta de Adorno, possibilitaria o conhecimento do processo objetivo que o mantém na condição de objeto, presa de um círculo mágico no qual ele se dissimula como sujeito.

Jogando um pouco com a expressão máxima do sistema hegeliano, na *Dialética negativa, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como espírito, mas também, precisamente, como antiespírito.* Este é o horizonte de enunciação inaugurado por Adorno, no qual deveremos encontrar suas próprias respostas à colocação do problema que temos examinado.

Se no conceito hegeliano de espírito o que vale é a substância que foi capaz de se tornar e apresentar a si também como sujeito, as contraposições e diferenças na teoria da constituição da experiência que pareciam forçar uma decisão do pensamento seja pelo sujeito, seja pelo objeto — como em Kant e Durkheim, respectivamente —, seja ainda na série das figuras particulares da consciência, todas essas diferenças se reconciliam na nova instância, o terceiro de que fala Adorno. Nesse terceiro pervasivo (no sentido do *übergreifen* hegeliano), inscreve-se a própria liberdade como autonomia. Mas a liberdade não como mero *real* — reais são as cisões, diversidades, oposições, diferenças, figuras de consciência —, e sim como *efetiva*, um nível qualitativamente distinto que atravessa a realidade para torná-la, *conservando sua não identidade imediata*, momento posto do conceito e, por isso, parte integrante do espírito. O espírito hegeliano *não é* homogeneização espiritualista da realidade, mas a incorporação realista da não identidade como momento constitutivo do que é efetivo na ideia mais pura do sujeito universal. Mas a pureza da ideia, contraditoriamente, supõe que o não idêntico só possa ser preservado como passível de significação na medida em que serve como material da identidade, sem a qual sujeito e objeto selariam seu divórcio, o que ameaçaria, por sua vez, desfazer o mundo em diversidade absoluta. Ora, nesse caso, o espírito seria um absoluto transcendente, o que, para Hegel, é o mesmo que dizer que a liberdade não é deste mundo. Como se vê, qualquer fissura no conceito especulativo do espírito expõe o edifício hegeliano como um todo ao risco de desmoronamento. Seu sistema é o sistema da liberdade ou não é sistema algum. Mas vale também o dito inverso: ou a liberdade é

sistema ou a liberdade não é liberdade alguma. O espírito é essa unidade como sujeito e substância que a sabe e põe.

Uma das novidades na crítica que Adorno dirige à filosofia de Hegel consiste em que ele leva a sério o seu caráter dialético e sistemático, no sentido de que a dialética é o modo que conduz à efetividade, principalmente se considerarmos sua posição na *Dialética negativa*. O que sua perspectiva quer demarcar, porém, e a contrapelo de Hegel, é que o sistema deste se deve a algo que não é liberdade, embora *se comporte como espírito*. Esta a dificuldade implicada na noção adorniana de antiespírito, que cabe agora desdobrar.

A argumentação adquire verossimilhança na determinação do verdadeiro teor de experiência que sustenta o conceito de espírito. Assim, em “Aspectos”, que já antecipa em parte motivos posteriormente aprofundados, Adorno afirma que,

[j]á antes de Hegel, as expressões por meio das quais o espírito é definido nos sistemas idealistas como um produzir originário eram sem exceção derivadas da esfera do trabalho. Outras, porém, não podem ser encontradas nessa esfera porque aquilo que, na síntese transcendental, relaciona-se propriamente com o trabalho, em seu sentido próprio, não se deixa apreender. A atividade da razão regulada sistematicamente dirige o trabalho para o interior. O peso e a compulsão do trabalho dirigido para o exterior se perpetuaram nos esforços reflexivos, modeladores, que o conhecimento direciona para o “objeto”, esforços que são novamente necessários para a progressiva dominação da natureza. (AGS 5, p. 268; TEH, p. 94)

Em vista disso, Adorno sustenta que o “primado do *logos* sempre foi um fragmento da moral do trabalho” (AGS 5, p. 268; TEH, p. 95). A seu ver, é por essa razão que “o discurso sobre o pensamento” está “em geral ligado a um discurso sobre algo de material, do qual o pensamento se reconhece como separado, a fim de manuseá-lo tal como o trabalho manuseia sua matéria-prima” (AGS 5, p. 268; TEH, p. 95). Dessa maneira, ele vincula “esse momento de tensão violenta — reflexo das necessidades da vida —, que caracteriza todo trabalho, [...] a todo pensamento” (AGS 5, p. 268; TEH, p. 95). Este seria propriamente o conteúdo do antiespírito que, forjado conceitualmente, ganhou a determinação de algo capaz de dissolver toda e qualquer contradição na forma de espírito. É por essa razão que, em Hegel, “o esforço e a tensão do conceito não são metafóricos”, mas traduzem em conceitos a experiência da efetividade do trabalho (AGS 5, p. 268; TEH, p. 95). Sob essa medida, diz Adorno, o dito “trabalho do conceito” de Hegel “não é uma perífrase negligente da atividade do letrado. Não é por acaso que, como

filosofia, esta atividade seja apresentada por Hegel sempre como passiva, como ‘espectadora’ [zusehend]” (AGS 5, p. 269; TEH, p. 96, trad. modificada).¹⁴⁹ Isto é, a atividade espiritual não acrescentaria nada à determinação do objeto porque ela mesma seria espectadora de um processo que o espírito emulou sem o saber. Essa é a autorreflexividade do pensamento que Adorno exige.

Assim, a compulsão de totalidade e de identidade da lógica especulativa seria uma tradução filosófica da compulsão real que participa do próprio funcionamento do trabalho social, que é, por sua vez, o que atravessa a constituição da experiência do espírito em Hegel. Adorno enfatiza que o “trabalho do filósofo é justamente exprimir aquilo que é ativo na própria coisa, aquilo que, enquanto trabalho social, tem uma forma objetiva que confronta os homens e, ainda assim, permanece como trabalho dos homens” (AGS 5, p. 269; TEH, p. 96, trad. modificada). Isso soa, contudo, aos ouvidos de Adorno, uma explícita dissonância. Daí a pretensão de mostrar que essa circunstância corresponde a uma objetividade falsa que atrela o destino e a determinação dos seres humanos a uma dominação e compulsão cegas.

Se, pois, “não há nada no mundo que não apareça ao homem pelo trabalho e apenas por meio dele”, porque a efetividade do sistema existente se realiza somente mediante o trabalho social abstrato, torna-se imprescindível a formulação de uma teoria crítica que aponte justamente para o caráter contraditório, antagônico, dessa realidade socialmente estabelecida (AGS 5, p. 272; TEH, p. 101). Se “mesmo a pura natureza, na medida em que o trabalho não possui nenhum poder sobre ela, é determinada por meio de sua relação, ainda que negativa, com o trabalho”, trata-se de demonstrar lógica e historicamente como a própria natureza é incorporada nessa relação social (AGS 5, p. 272; TEH, p. 101). Daí o passo adorniano que, rejeitando a simples opção entre materialismo e idealismo como doutrinas, opta antes pela autorreflexão: porque “[a]penas a autoconsciência disto tudo poderia conduzir a dialética hegeliana para além de si

¹⁴⁹ Aqui Adorno faz alusões a fórmulas que Hegel emprega quando especifica a atividade do conceito. As mais conhecidas são sem dúvida aquelas do prefácio à *Fenomenologia do espírito* que falam do “Anstrengung des Begriffs” e do “Arbeit des Begriffs”, respectivamente: “[...] o que importa no estudo da ciência é assumir o esforço tenso do conceito” (TWA 3, p. 56; FdE, p. 61); “[o]s pensamentos verdadeiros e a intelecção científica só se alcançam no trabalho do conceito. Só ele pode produzir a universalidade do saber, que não é a indeterminação e a miséria correntes do senso comum, mas um conhecimento cultivado e completo; não é a universalidade extraordinária dos dotes da razão que se corrompe pela preguiça e soberba do gênio; mas sim, é a verdade que se desenvolveu até sua forma genuína, e é capaz de ser a propriedade de toda a razão autoconsciente” (TWA 3, p. 65; FdE, p. 69). Para uma tese de longo alcance acerca da metafísica hegeliana do trabalho: Arantes (1996).

mesma, e é precisamente essa autoconsciência que lhe é recusada: isto significaria pronunciar o nome que a enfeitiçou” — *o espírito como trabalho social e, portanto, antiespírito* (AGS 5, p. 272; TEH, p. 101). Por essa razão, Adorno reforça que a “absolutização do trabalho é a absolutização da relação de classes: uma humanidade livre de trabalho seria uma humanidade livre de dominação. O espírito sabe disso sem ter o direito de saber; eis toda a miséria da filosofia” (AGS 5, p. 272; TEH, p. 101).

Essa é a célebre tradução adorniana do espírito por trabalho social. De acordo com ela, a constituição do sentido propriamente social do objeto depende, de um lado, de que uma disponibilidade exterior — natureza, aqui na acepção convencional, por oposição a todo sujeito — passe, de outro lado, por um processo de interiorização responsável por sua inclusão no reino da racionalidade.¹⁵⁰ O fato, contudo, é que essa interiorização nunca é espiritualização pura e simples, porque o próprio espírito, se se quer objetivo, precisa projetar para fora de si o que é e se tornara seu. É essa direcionalidade complexa que dá vida à noção de objetividade, que perde por isso seu caráter de mera natureza externa para ser exterioridade do sujeito. Nisso o conceito hegeliano não liquida a diferença, mas cria o espaço no qual ela opera a serviço da identidade, agora consumada de maneira especulativa na atividade do espírito. O que Adorno vê em todo esse processo, todavia, de acordo com o antagonismo implicado no trabalho social capitalista, é a necessidade de manter a tensão no limiar da solução hegeliana, o que significa dizer: ele exige que o pensamento sustente a contradição precisamente naquele instante em que o idealismo estaria tentado a resolvê-la. De toda maneira, muda-se substancialmente a conotação do espírito, agora posto em xeque segundo a sua antiga medida. O que vem à baila na crítica imanente do espírito é portanto a sua interversão em antiespírito.

Portanto, uma primeira exigência dessa posição teórica é o esforço de suportar a contradição inscrita nesta realidade determinada e que pesa sobre o sujeito da experiência da objetividade heterônoma:

No estado irreconciliado, a não identidade é experimentada como algo negativo. Diante disso, o sujeito se fecha em si mesmo e à pleora dos seus modos de reação. Apenas uma autorreflexão crítica o protege do estreitamento de sua pleora e da construção de um muro entre si mesmo e o objeto, da suposição do seu ser por si [*Fürsichsein*] como o em si e para si [*das An und für sich*]. Quanto menos identidade puder ser admitida entre sujeito e objeto, tanto mais contraditório se torna aquilo que se espera do sujeito do conhecimento, [a saber] uma força sem

¹⁵⁰ Ver a esse respeito Zanotti (2019a).

grilhões e uma autoconsideração aberta. Teoria e experiência espiritual necessitam da sua ação recíproca. Aquela não tem respostas para tudo, mas reage ao mundo falso até o seu ponto mais íntimo. *Sobre aquilo que estaria a salvo do seu feitiço, a teoria não possui nenhuma jurisdição.* A mobilidade é essencial para a consciência, não é nenhuma propriedade contingente. Ela visa a um duplo modo de comportamento: aquele que vem do interior, o processo imanente, o comportamento propriamente dialético; e um comportamento livre, que vem à tona como que a partir da dialética, sem vinculação. Todavia, os dois não são apenas díspares. O pensamento não regulamentado possui uma afinidade eletiva com a dialética, que, como crítica ao sistema, lembra aquilo que estaria fora do sistema; e *a força que o movimento dialético desencadeia no conhecimento é aquela que se revolta contra o sistema.* Essas duas posições da consciência ligam-se por meio da crítica recíproca, não por meio de um compromisso. (AGS 6, pp. 41-42; DN, pp. 34-35, trad. modificada, grifos meus)

Movendo-se no interior da tradição moderna da dialética, concebe-se aqui a dialética negativa como uma teoria, e não um exercício de pensamento, de um estado irreconciliado. Neste estado que se sustenta, contudo, numa equivalência que não é equivalência alguma, porém efetiva segundo a medida do valor, o sujeito do conhecimento tende a considerar tudo aquilo que é negativo, que não se conforma ao estado de coisas efetivo, como uma afronta a si mesmo, motivo pelo qual ele é induzido a evitar e reprimir tudo o que não é idêntico — pois, de fato, tudo se passa como se o mundo fosse feito segundo sua imagem e conceito. A ilusão é a de que se controla os processos, mesmo quando as consciências particulares não tenham ciência disso.

Como, para Adorno, o sujeito é duplamente determinado — o eu concreto que se esconde sob o “minhas representações” e o eu supraindividual — deve-se entender aqui uma correspondência negativa, no conceito de sujeito, entre sua representação e o seu conceito. Adorno não reforça essa correspondência, mas a critica, fortalecendo o papel que o sujeito real possui na formação conceitual. Aquele estado irreconciliado, se não se converte em objeto de autorreflexão, estimula o processo de ensimesmamento do sujeito e dificulta sua abertura à experiência do negativo e da heteronomia. Por essa razão Adorno sustenta que apenas uma autorreflexão crítica pode salvá-lo, quer dizer, pode protegê-lo de uma atrofia cognitiva ou da total correspondência a sua figura universal.

Exige-se então, nesse caso, mais sujeito do que um dia o idealismo exigira. A diferença desse sujeito é que agora ele se autoconsidera como *objeto* de certa configuração sócio-histórica em que predomina uma dominação impessoal que se serve da sua aparência de autonomia para se perpetuar. Essa posição é crítica da teoria

tradicional, que, segundo Adorno, exalta o sujeito “na ideologia e o difama na prática do conhecimento” (AGS 10.2, p. 747; SO, p. 188). Daí a demanda de constituição recíproca de teoria e experiência, o que significa dizer que, para Adorno, a verdade não se desloca para um terceiro instalado numa outra instância e do qual dependeriam os termos da experiência. Para ele, este é o elemento do mundo falso, e não o de um mundo possivelmente verdadeiro. Aquela reciprocidade evita que a teoria se feche em si mesma ou se transforme num *corpus theoreticus* invariante. Em vista disso, cabe adiantar, a questão também passa por um aprofundamento capital do primeiro giro copernicano de Kant, sem o que não se compreende a seriedade e atualidade da tarefa adorniana.

Assim, o duplo comportamento da teoria prepara para ela um posicionamento crítico, já que do seu processo dialético imanente que acompanha o objeto emerge um conhecimento que não está preso a ela, que alcança algo para além dos seus limites de imanência e do sistema. Para antecipar alguns passos que daremos adiante com mais rigor, trata-se aqui de algo insuficiente em Hegel e que se encontra indicado n’*O capital*. Quando Adorno afirma, conforme vimos anteriormente, que “a dialética [...] como crítica ao sistema [...] lembra aquilo que estaria fora do sistema”; que “a força que o movimento dialético desencadeia no conhecimento é aquela que se revolta contra o sistema”, ele possivelmente tem em mente aquela prática de pensamento de Marx que limita a forma absoluta da ideia em sua crítica categorial.

Quando discutíamos o problema da dialética em Marx e a lógica do capital, consideramos a diferença fundamental entre as práticas intelectuais de Hegel e Marx apontada por Theunissen. Para este, vale recordar, Hegel sustentaria uma unidade positiva entre apresentação e crítica, ao passo que Marx defenderia uma unidade negativa entre os mesmos procedimentos. Também Fausto (1993, pp. 53-55), noutra formulação certamente inovadora, enfatiza que há, em Marx, “uma dialetização da dialética hegeliana”, de maneira que entra em questão a “autonomia absoluta da razão”.

À luz dessa discussão, pode-se agora explicitar que Adorno extraía da prática de pensamento do Marx tardio um conceito de dialética que subvertia o sentido positivo de filosofia legado pela tradição, ultrapassando simultaneamente os impasses legados pelo hegelianismo de esquerda. Ao afirmar que Marx permanece muito mais próximo de uma concepção hegeliana naquilo que realiza em sua teoria do que de qualquer naturalismo estático de origem feuerbachiana, Adorno também está dizendo que a doutrina

materialista do *Diamat* não corresponde muito bem ao legado d’*O capital* (ver ANS IV 11, p. 174). Quer dizer, Adorno retira da prática teórica de Marx uma dialética que nega, de modo determinado, seu conceito idealista. Nesse sentido, poderíamos afirmar que tal extração adorniana da dialética materialista também não poderia ser realizada conceitualmente sem uma determinada crítica a Hegel que considera, metacriticamente, aquilo que Marx realiza.¹⁵¹

Com esta concepção filosófica, Adorno apresenta o fio vermelho que costura os seus diversos trabalhos filosóficos, embora também adquira, em sua justificação, independência em relação a eles, conforme ele explica no prefácio à obra. É por isso que a *Dialética negativa* foi tão ansiada. Na primeira parte da tese tratamos dos elementos que levaram Adorno a elaborá-la, da necessidade teórica do seu conceito e da relação crítica que estabelece com Kant, Hegel e Marx. Agora, em posse desses resultados, podemos observar que o parágrafo de abertura da *Dialética negativa* já indicava uma oposição ativa ao estado de resignação teórica — ao derrotismo da razão que se cristalizava com o fracasso de transformação do mundo e cuja expressão filosófica ganhava contornos mais nítidos nas novas ideologias ontológicas e fenomenológicas.

Ora, quando Adorno afirma, na introdução à obra, que uma “filosofia modificada [...] não seria outra coisa senão a experiência plena, não reduzida, no meio da reflexão conceitual”, experiência cujos conteúdos teriam sido degradados até mesmo pela “ciência da experiência da consciência” de Hegel ao transformá-los “em exemplos das categorias”, ele marca sua diferença em relação ao conceito hegeliano de experiência (AGS 6, p. 25; DN, p. 20, trad. modificada).¹⁵²

¹⁵¹ Pode-se objetar que essa reconstrução da posição de Adorno o identificaria a Marx. Não é o caso. O que se diz aqui, antes, é que a crítica marxiana preparou a problemática de que Adorno se ocuparia no que estamos chamando aqui de *complexo da dialética negativa*. Quando ele considerou o “sistema” de Marx como um sistema negativo, e fez questão de enunciar que esse seu entendimento diferia do marxismo corrente, foi o próprio Adorno que deu ensejo ao caminho que temos trilhado. Quando sugiro que Adorno procurou elevar ao conceito filosófico o que Marx legara como uma prática precária e, até certo ponto, irrefletida acerca da dialética, naturalmente surgem diferenças e novos territórios, entre os quais se devem contar também interpretações sobre a realidade histórica num e noutro caso. Essas diferenças sempre foram bastante exploradas na literatura de comentário (Jay, entre outros). Nos últimos anos, porém, em parte com auxílio da publicação de cursos de Adorno ao longo dos anos 1960, a pesquisa contemporânea tem percebido cada vez mais o vínculo entre um e outro (Braunstein, Bonefeld, Serrano, entre outros). O que também não significa dizer que tal vínculo já não era percebido por outros autores anteriormente (Rose, Backhaus, etc.).

¹⁵² A mesma formulação pode ser encontrada sinteticamente em suas anotações da oitava aula do curso sobre a *Dialética negativa*, dedicada à experiência espiritual e ministrada em 2 de dezembro de 1965: “Tal filosofia seria uma experiência plena e não reduzida no meio da reflexão conceitual: ‘experiência espiritual’. Também esse giro do conceito de experiência foi preparado por Hegel e o idealism[o] alemão

Adorno extrai do próprio sistema hegeliano a contradição marcante da dialética especulativa, responsável pelo seu fracasso. Ele aponta para esse impasse da seguinte maneira: “Se a doutrina hegeliana da dialética representa a tentativa incomparável de, com conceitos filosóficos, mostrar-se à altura do que é heterogêneo a esses conceitos, então, na medida em sua tentativa fracassou, é necessário prestar contas da devida relação com a dialética” (AGS 6, p. 16; DN, p. 12, trad. modificada). Parece estar em causa o balanço patrimonial da dialética moderna de Hegel, já que ela buscou avidamente a equivalência, se bem que especulativa, entre a ordem conceitual e seus elementos exógenos. Para aquela ou aquele que ainda continua falando da necessidade da dialética, como Adorno, seria necessário então prestar contas com a dialética, pormenorizando a relação de dívida que possui com ela e, ao mesmo tempo, ultrapassando a sua última grande fórmula, responsável por hipotecar o espírito. Mas a isso se vincula, como temos argumentado, a exposição do teor de experiência que falsifica — ou, na verdade, interverte — a exposição daquele sistema como espírito e liberdade.

Veja-se que a tarefa do que poderíamos denominar uma crítica dialética da dialética hegeliana é dupla: mostrar a estrutura problemática da dialética de Hegel e apresentar um novo conceito de dialética.¹⁵³ O primeiro ponto permite compreender os consequentes fracassos lógico-sociais da dialética moderna. É por meio dele, numa operação de negação determinada, decerto diferente da hegeliana, que o segundo ponto se anuncia, quer dizer, que o conceito de uma dialética negativa se torna justificável. Tudo isso se vincula à experiência intelectual que está na base da *Dialética negativa*: uma relação social que, universalizada na forma da troca de mercadorias, enrijeceu-se irrefletidamente no conceito que prometia o máximo de reflexão e verdade — espírito —, de modo que para Adorno à exposição crítica da coisa cabe antes a uma fenomenologia do antiespírito, cujo teor de experiência é o ponto de partida de uma dialética negativa.

Sem recair no sociologismo, como vimos, Adorno chama a atenção para a participação da própria objetividade na constituição e limitação do conhecimento e da experiência, de modo que a experiência espiritual, nesse estado de coisas, ou reflete sobre o objeto que a limita, ou permanece no cárcere do “engodo da subjetividade constitutiva”

contra Kant. Os conteúdos da experiência não são exemplos de categorias (referência a ‘Henkel, Krug e experiência inicial’). O motor é a expectativa sem garantias de que cada indivíduo e cada particular seja capaz de representar aquele todo dentro de si mesmo, que sempre escapa a ele, obviamente no sentido de uma *desarmonia pré-estabelecida*” (ANS IV 16, p. 115). Adorno expande esses pontos durante a aula.

¹⁵³ Ver também Caux & Mazzocchi (2019, p. 261).

(AGS 6, p. 10; DN, p. 8), ou seja, presa à ilusão de que apenas ela constitui os objetos que nos circundam, chegando ao delírio de um *self-made spirit*. A dificuldade é que, depois de Hegel e sobretudo de Marx, a crítica da razão não pode ser apenas aquela das possibilidades e dos limites da razão pura, do que podemos saber, mas deverá incluir uma crítica da própria sociedade, ou seja, da objetividade que nos impõe uma forma dominante de racionalidade e sociabilidade baseada na identidade e, portanto, na exclusão. Daí a radicalidade da proposta adorniana: em vista de um todo envenenado pelo fetichismo da mercadoria, pensamento e realidade estão imbrincados de uma forma negativa. A experiência intelectual deve captar o nexos entre ambos, possibilitando à filosofia a exposição da forma e do conteúdo da objetividade e subjetividade que lhe são específicas, sem falsificar o seu verdadeiro efeito e sua coerção.

Para Adorno, com a passagem a Hegel, aquela duplicidade metodológica apresentada na *Fenomenologia do espírito* — o puro ver que acompanha a experimentação da consciência e a atuação do sujeito que organiza os resultados do seu percurso numa série de figurações — registra a contradição que move a dialética especulativa. Afinal, o espírito permitia a Hegel *projetar* a identidade entre sujeito e objeto e garantia a conciliação entre o puro ver e a construção teórica da experiência. Se lhe retirássemos o chão espiritual, a estrutura do seu sistema desabaria, e a necessidade que impulsiona as experiências da consciência não poderia ser conhecida, permanecendo algo obscuro, cindido, uma mediação que não poderia ser esclarecida, uma coisa em si.

Adorno concordaria com o que Hegel apresenta na *Fenomenologia do espírito* acerca da prerrogativa de método da obra: os momentos singulares da experiência da consciência são evanescentes, pressupõe o espírito e subsistem graças a ele. Mas o problema recai justamente na afirmação do espírito como algo pressuposto e no entanto apenas posto por meio dessa experiência, sem a qual nenhum novo objeto seria sequer produzido; sem a qual a própria consciência dificilmente ganharia vida. Como vimos, sem o sistema das figurações da consciência não é possível produzir um conhecimento válido e verdadeiro acerca daquelas experiências, quer dizer, não é possível produzir o conceito de ciência por meio da consciência. Contudo, Adorno procura mostrar o que está por trás dessa posição do espírito por Hegel, o tipo de abstração que ele representa. Aqui o gesto novo: o ponto cego da consciência se estenderia, para Adorno, também ao espírito; ou melhor, ao estatuto dado ao espírito por Hegel, que o elevou à princípio de constituição

do pensamento e do mundo. Trata-se, na terminologia de Adorno, da *hipóstase* do espírito, tornado então *invariante precisamente em seu movimento absoluto*. Por conseguinte, a ontologia, um dos grandes adversários de uma dialética negativa, também aparece nessa formulação e não se desfaz afinal com a substituição do permanente pelo movente.

Segundo Adorno, “o singular determinado era definível pelo espírito porque sua determinação imanente não devia ser outra coisa senão espírito”, com o que Hegel certamente concordaria; “sem essa suposição a filosofia não seria capaz de conhecer nada de contudístico e essencial” (AGS 6, p. 19; DN, p. 15). Ao mesmo tempo, sem a afirmação do sistema, a filosofia de Hegel colapsaria em momentos evanescentes do pensamento, de acordo com seu próprio juízo acerca daquilo que tais momentos são em relação ao todo. Conforme a formulação hegeliana clássica, alvo da inversão de Adorno:

O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade; e sua natureza consiste justamente nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou o devir de si mesmo. (TWA 3, p. 24; FdE, p. 36, trad. modificada)

Vimos que essa posição filosófica encerra a tese de que a substância deve ser igualmente determinada como sujeito, recompondo em outros termos o problema da constituição subjetiva e de sua validade objetiva. No caso da abordagem científica da experiência, ela também implicava confrontar certa nulidade da perspectiva cética presente na consciência natural; enquanto o ceticismo “vê sempre no resultado somente o *puro nada* e abstrai do fato de que esse nada é, de maneira determinada, o nada *daquilo de que resulta*”, a posição hegeliana apreende o resultado como negação determinada (TWA 3, p. 74; Nobre, 2018, p. 91). Nesta, o elemento negado não é simplesmente fixado ou descartado, mas reconfigurado segundo uma nova ordem — o negativo não é idêntico ao nada, ele conduz, pelo contrário, ao positivo. Portanto, na perspectiva do sistema cuja determinação depende da apresentação da substância como sujeito, “cada resultado que se dá um saber não verdadeiro não poderia ver-se reduzido a um nada vazio, mas teria de ser apreendido necessariamente como o nada *daquilo que é o resultado*; um resultado que contém nele o que o saber precedente tem de verdadeiro” (TWA 3, pp. 79-80; Nobre, 2018, p. 98).

Já a perspectiva limitada e contingente da consciência que experimenta é incapaz de ter acesso a essa verdade do todo de maneira imediata. Por isso seu caminho impele à “necessidade da progressão e da concatenação”, mais especificamente, à conexão espiritual (TWA 3, p. 73; Nobre, 2018, p. 91). Apenas assim ela apreende, ao fim e ao cabo, o sentido positivo do seu movimento negativo e dissolve todas as suas antinomias graças ao éter espiritual do qual participa. Com isso, também a consciência é incitada a atuar e desenvolver processos na mesma direção, ainda que à primeira vista soem como momentos contrários ao todo. Embora Hegel estabeleça que o espírito — por meio de indivíduos e suas ações na história — caminhe em direção à realização plena da consciência de liberdade instaurada na modernidade pelas transformações sociais, políticas e culturais burguesas, garantindo assim o seu progresso, Adorno o acusa de ter duplicado uma ilusão necessária, produzida por uma ordem heterônoma na qual o espírito presume nela se refletir. Não é outra a razão por que o espírito não é apenas o *locus* da verdade, mas também da liberdade: conjunção hegeliana de prática e teoria na qual o sujeito que se conhece a si mesmo no mundo objetivo realiza nesse gesto a própria liberdade.

Na medida em que se trata, para Adorno, de um todo que é um *sistema antagonista real*, e não da posição da atividade do espírito, segundo a pretensão de Hegel, conhecê-lo exige mais ainda a participação do sujeito, uma vez que no estado falso de heteronomia ele estaria reduzido à condição de objeto. Este conhecimento proposto por Adorno na *Dialética negativa* seria capaz de evitar a identificação ou o salto especulativo que raptava o singular. Em sua defesa de uma *revolução axial da virada copernicana* ou de uma *segunda reflexão do giro copernicano* (orientação teórica que se baseia na afirmação do primado do objeto, como veremos noutro momento), da qual depende sua concepção de dialética negativa, Adorno diz que um indício a favor de um segundo giro desse tipo “é a impotência do espírito em todos os seus juízos, assim como até hoje na organização da realidade” (AGS 6, p. 187; DN, p. 160). É precisamente este o teor de experiência que Adorno quer reter do espírito, mas para negá-lo em sua deformação real. Há, pois, uma verdade histórica implicada no especulativo da qual a teoria interessada na não identidade não pode prescindir. Do contrário, a crítica do espírito seria mero exercício filosófico de um outro ponto de vista, o que tornaria incompreensível a conexão, exigida por Adorno, entre teoria crítica e dialética negativa. Assim, é preciso ressaltar, conforme especifica

Mauro Bozzetti, que a “contribuição de Adorno não deve ser contudo comparada à perspectiva hermenêutica, pois suas reivindicações permanecem eminentemente teóricas, ou seja, especulativas” (Bozzetti, 1996, p. 14).¹⁵⁴

Dito de modo direto, é esta experiência negativa do espírito como antiespírito que Adorno busca apresentar como o estímulo do conceito de uma dialética negativa, elaborando dessa maneira a produção de um sentido de especulação distinto do hegeliano. Para ele, o “negativo que se exprime no fato de, com a identificação, o espírito não ter sucesso na reconciliação, de seu primado fracassar, torna-se o motor de seu próprio desencantamento” (AGS 6, p. 187; DN, p. 160). Por isso uma dialética *negativa*, diferentemente da variante especulativa, irá privilegiar os momentos evanescentes e particulares, na medida em que o espírito que congrega tudo, com o qual certamente o singular está enredado até sua expressão mais íntima, não é espírito nenhum, mas um sistema social que se apresenta como se o fosse, parecendo ser nisso absoluto e inultrapassável. Nesse sentido, atenta-se para o fato de que a crítica de Adorno à estrutura científica da experiência de Hegel tem por alvo o espiritual que projeta uma identidade não realizada. O espírito em Hegel não seria, portanto, espírito algum, mas apenas uma sombra defeituosa daquilo que havia sido pensado como espírito, em transposição especulativa de sua própria coerção e necessidade.

¹⁵⁴ Bozzetti é um dos poucos intérpretes da obra de Adorno que salientam a importância da *Ciência da lógica* para a compreensão da *Dialética negativa* e propõe uma leitura que investiga, em parte, as diferenças entre as duas concepções de dialética de um ponto de vista lógico, em consonância com a interpretação defendida nesta tese. Se seu trabalho realiza um recorte bastante próximo daquele que propomos aqui, na medida em que enfatiza e desenvolve a crítica de Adorno especificamente à *Ciência da lógica* e sob a lupa da crítica categorial, por outro lado, ele retira consequências teóricas distintas, uma vez que pretende demonstrar que o fundamento da diferença entre as duas posições se deve à defesa de paradigmas teológicos distintos, o que diminui a seriedade da proposta. Nesse sentido, na leitura de Bozzetti não haveria uma diferença propriamente lógica que pudesse ser elucidada, o que no limite indica que não há propriamente uma nova concepção de dialética em Adorno. Conforme ele sintetiza: “O problema da comparação entre Hegel e Adorno não é, de fato, como minha análise mostrou, estrutural: a dialética, a temática da identidade, as pretensões metafísicas, a importância do papel da lógica, os operadores fundamentais (sujeito-objeto), as categorias (contingência - possibilidade - necessidade), a negatividade, o critério de verdade (concordância entre o conceito e a efetividade) possuem a mesma matriz; mas o problema se baseia antes na experiência histórica e tem consequências em relação à inefabilidade de Deus, que decorre da proibição religiosa. (Talvez a minha hipótese possa melhor salvaguardar essa inefabilidade das conclusões relativistas, porque o que ainda não pode ser dito não perde o seu estatuto ontológico interno.)” (Bozzetti, 1996, pp. 239-240). Entre Hegel e Adorno haveria portanto uma diferença teológica de fundo, que traria consigo também consequências políticas. Em suma, segundo Bozzetti, o sistema em Hegel seria fechado porque estaria baseado na perspectiva teórica da revelação divina, ao passo que o sistema em Adorno seria aberto porque pressuporia uma perspectiva judaica na linha da proibição de imagens. É dessa maneira que ele também distingue a especulação hegeliana da especulação adorniana. A tese que defendemos aqui *não* partilha de modo algum dessa leitura que reduz o alcance teórico da dialética negativa.

Aqui certamente temos algo que não está presente em Hegel. Como dissemos acima, a aparência idealista residiria na presunção de que o espírito não sofreria da heteronomia que produz a reificação, “a forma de reflexão da falsa objetividade”, da qual padece a consciência individual (AGS 6, p. 191; DN, p. 163). Quer dizer, ainda que houvesse formas dispersas, renitentes em sua positividade externa, o éter especulativo conseguiria dissolvê-los e reabsorvê-los como momentos deficientes, unilaterais, pois a determinação do espírito é apenas a liberdade absoluta, sem limitação, o que exclui qualquer possibilidade de um todo heterônomo ou antagônico que não seja ele mesmo. Em Hegel, afinal, o espírito constitui a saída da *cisão* que caracteriza a época moderna — mas uma saída moderna que não suprime o que a *cisão* nomeia no real, mas como momento diferencial redimido de uma identidade assim requalificada. E, por essa razão, a despeito do que está dado ou deveria ser, o conceito apenas tende à sua efetivação racional. No juízo de Adorno, contudo,

[...] esta estrutura [*a priori* e ontológica da filosofia tradicional, com a ressalva de que em Hegel ela é fundamento posto], como algo firmado abstratamente, é, perante todo e qualquer teor específico, negativa no sentido mais simples: compulsão que se tornou espírito. O poder dessa negatividade continua real até hoje. O que poderia ser diferente ainda não começou. Isso afeta todas as determinações singulares. (AGS 6, p. 148; DN, p. 127, trad. modificada)

À luz do percurso acima, deve-se sublinhar que o *complexo da dialética negativa* tem seu ponto de partida no problema da experiência. Mais exatamente, Adorno volta-se ao exame da relação entre as teorias da experiência e da constituição, requalificando cada um dos termos. No fim, é a ideia de experiência negativa, o descobrimento de que o espírito na filosofia pós-kantiana era antes o antiespírito da sociedade capitalista, que justifica e exige o passo seguinte, que se ocupará então da lógica e das categorias no domínio de uma dialética negativa.

Capítulo 4

LÓGICA DA DESINTEGRAÇÃO

Quando Adorno escreve que sua concepção de dialética não se afina estruturalmente com a dialética especulativa de Hegel, ele apresenta a ideia de uma lógica da desintegração [*Logik des Zerfalls*] para marcar essa diferença. Em suas palavras, a lógica da dialética negativa seria, especificamente,

uma lógica da desintegração [...] da figura preparada e objetivada dos conceitos que o sujeito cognoscente possui imediatamente diante de si mesmo. Sua identidade com o sujeito é a inverdade. Com ela, a pré-formação subjetiva do fenômeno se coloca diante do não idêntico, do *individuum ineffabile*. (AGS 6, p. 148; DN, p. 127, trad. modificada)¹⁵⁵

Além disso, no prefácio à obra, Adorno qualifica a dialética negativa como um “antissistema” que procura, “[c]om meios logicamente consistentes, [...] pôr no lugar do princípio de unidade e da dominação total [*Allherrschaft*] do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do feitiço de tal unidade” (AGS 6, p. 10; DN, p. 8, trad. modificada). Nesse sentido, ele busca uma concepção de dialética que seja capaz de desintegrar “a identidade na diferença de cada objeto em relação a seu conceito” (AGS 6, p. 148; DN, p. 127). Busquemos então compreender o que significa conceber a dialética como uma lógica da desintegração, bem como determinar o alcance, os limites e a validade da crítica adorniana à dialética especulativa.¹⁵⁶ Afinal, como indicamos na terceira seção do segundo capítulo, quem se compromete a apresentar outra dialética

¹⁵⁵ A expressão escolástica “*individuum est ineffabile*”, que remonta à metafísica aristotélica e sua ideia de que não há ciência dos particulares, povoa as discussões acerca do problema da individuação ou da possibilidade de identificação do individual. Quando Adorno utiliza essa terminologia tradicional, colocando-a ao lado do não idêntico, ele está chamando a atenção para um problema filosófico específico que não deve ser ignorado na determinação de sua posição. O *individuum ineffabile* descreve a dificuldade de determinar o particular a partir do universal, ora lhe negando uma expressão própria ora impondo-lhe uma expressão unicamente pelo universal. O “inefável” é, nesse sentido, concebido como um problema, e não como uma propriedade ontológica a ser salva. Em uma de suas aulas das preleções de *Introdução à sociologia*, Adorno comenta que a “sociedade vigente é mediada apenas pela individuação”, havendo “nisto inclusive o sentido crítico, não tão enfatizado por mim [...], de que, justamente mediante o *principium individuationis*, ou seja, mediante o fato de que nas formas sociais em vigor os seres humanos individuais procuram o lucro, procuram a sua vantagem individual, de que precisamente por meio dessa insistência no princípio de individuação o todo se conserva vivo e se reproduz, sob gemidos e suspiros e às custas de inomináveis sacrifícios” (ANS IV 15, p. 77; IS, p. 128).

¹⁵⁶ Acreditamos que assim também se esclarece a ideia de antissistema, o que, no limite, implica mostrar que a dialética negativa não é uma ontologia negativa, uma “ontologia do estado falso”, mas uma teoria filosófica crítica da sociedade capitalista, esta sim mais próxima da significação de uma pretensa ontologia negativa. Sob a perspectiva aqui defendida, antissistema é o conceito que surge da crítica imanente ao sistema.

necessita extraí-la das entranhas da forma especulativa, a variante mais bem-acabada de dialética da modernidade, o que só pode ser realizado considerando o giro tardio de Marx, que, em sua crítica das categorias econômicas, volta a dialética contra o arcabouço teórico hegeliano. Com efeito, se a dialética, como vimos em suas variações kantiana, hegeliana e marxiana, é mais do que uma mera *façon de parler*, ela atravessa um longo caminho de constituição que não pode ser ignorado por quem pretende transformar o seu conceito. Quer dizer, porquanto esteja estritamente ligada à experiência, a dialética deve poder ser apreendida na forma da efetividade de uma determinada trama da realidade social. Em sua concepção negativa, busca-se então apresentar a logicidade dessa trama no sentido de uma teoria crítica.

Curiosamente, porém, considerando o desdobramento lógico da contradição como a principal determinação de reflexão que então despontava no interior da *Doutrina da essência*, Hegel já havia buscado mostrar a desintegração da identidade i) na forma da diferença, ii) da diversidade, iii) da oposição e iv) da contradição. Mas, como se sabe, Hegel ia além da desintegração da identidade, de modo que da dissolução da contradição emergia o fundamento, determinação de reflexão que coroava o processo de aparecimento da essência, consolidando assim o conceito mesmo de fenômeno a ela vinculado. O que se descobria na análise das essencialidades era, portanto, o teor de verdade da aparência, bem como a relação necessária e contingente entre essência e fenômeno. Neste caso, a contradição é veículo da identificação especulativa da forma conceitual, um momento de essência e, portanto, elemento da verdade. Em Adorno, contudo, a contradição é concebida como “índice da inverdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito” (AGS 6, p. 17; DN, p. 12). Trata-se, pois, de posições diversas acerca da relação entre contradição e verdade, o que muda toda a perspectiva conceitual em movimento.

Assim, se a *Ciência da lógica* pode ser caracterizada como uma metafísica secularizada que apresenta a rede categorial produtora e reprodutora de toda objetividade, a *Dialética negativa* não partilha dos mesmos objetivos, na medida em que não pretende ser um sistema da totalidade, mas crítica do fechamento da objetividade numa ontologia. Enquanto uma é marcada pelo signo da liberdade especulativa, a outra apresenta as marcas do entrelaçamento entre dominação e possibilidade de libertação presentes na constituição lógica e social das categorias. Daí o motivo da desintegração, distinto do

hegeliano, que será aqui investigado. Essa incursão, estimulada pela pergunta acerca da estrutura de cada dialética, parte da análise da constituição do sistema de Hegel na forma da ideia absoluta e do significado de antissistema em Adorno.

O sistema da ideia e a ideia de antissistema

Começamos observando que a dialética negativa não corresponde a um sistema conceitual fechado e não deseja ser filosofia em sentido estrito. Ela não partilha, nesse aspecto, a pretensão da dialética especulativa de fornecer um método absoluto para a ciência filosófica. Em contrapartida, ela se constitui como um *antissistema*, na medida em que se reconhece como uma teoria filosófica de uma determinada objetividade social que se apresenta na forma de um sistema similar ao hegeliano. Mas, em vez de mera oposição, para ser antissistema no sentido proposto, ela utiliza os recursos fornecidos pelo sistema e se mostra como a negação determinada deste. Por essa razão, antes de considerarmos as implicações de um conceito de dialética atrelado ao sistema, iremos pontuar brevemente o que está em jogo no questionamento de tal vínculo.

É preciso observar que Adorno se expõe a uma operação cheia de sutilezas. Conforme já salientava Hegel em sua crítica à substância espinosana, a “refutação verídica tem de penetrar na força do adversário e se colocar na esfera de sua força; atacá-lo de fora dele mesmo e ter direito aí onde ele não se encontra, não faz avançar a coisa” (TWA 6, p. 250; CdL III, p. 42, trad. modificada). Adorno evoca essa passagem da *Doutrina do conceito* na introdução de 1956 ao *Metacrítica* para especificar, pela primeira vez, a crítica imanente como procedimento da dialética, estabelecendo assim uma leitura de longo alcance:

Mas a objeção metodológica permanece formal demais diante da dialética, que não precisa se comprometer com a diferença entre o método e a coisa em geral. *O procedimento da dialética é a crítica imanente*. Ela não se opõe à fenomenologia [husserliana] através de um ponto de partida ou de um projeto que lhe seriam exteriores e alheios, mas impele o ponto de partida fenomenológico com a sua própria força para onde ele não gostaria de ir de modo algum, arrancando dele a verdade com a confissão da própria inverdade. (AGS 5, p. 14; MTC, p. 36, grifo meu)

Deve-se então observar, por um lado, que Adorno primeiro retira da dialética lógica, e não fenomenológica, o modelo da crítica imanente, uma vez que se apoia naquela passagem da *Ciência da lógica* para afirmá-lo como proceder específico da dialética. Mas

nem sempre é a dialética lógica que se em mente quando se fala em crítica imanente. Rahel Jaeggi, por exemplo, desenvolve seu conceito de crítica imanente — então vinculado à crítica da ideologia — a partir da *Fenomenologia do espírito*.¹⁵⁷ Certamente Adorno sustenta, por outro lado, numa seção posterior da introdução ao *Metacrítica*, que a *Fenomenologia do espírito* satisfaz, então no âmbito do nexos fenomenológico, a exigência da crítica imanente “ao se entregar passivamente ao movimento do conceito e ao mesmo tempo conduzir ativamente esse movimento, transformando desse modo o objeto” (AGS 5, p. 33; MTC, p. 65). A exigência, ele esclarece, é o conhecimento da inverdade da imanência, donde a crítica imanente conduz à implosão da imanência sobre a qual atua — exigência que participa de uma ideia de juventude que Adorno persegue ao longo de toda sua obra e que ele aquilata até a sua apresentação na forma da dialética negativa: a implosão do idealismo, ou seja, a ultrapassagem do idealismo com seus próprios meios que torna a razão consciente de sua compulsão à identidade.¹⁵⁸ Como já mencionamos, a introdução de 1956 ao *Metacrítica* é paradigmática para compreender a virada adorniana da dialética porque ali Adorno apresenta um primeiro esboço do que entende por dialética. É verdade, então, que, na *Dialética negativa*, ele tentará tirar aquela confissão de inverdade da própria dialética hegeliana, do que depende a posição do conceito que ele propõe.

Nesta obra, comentando a passagem supracitada de Hegel sobre o modo da verdadeira refutação teórica, Adorno observa que sua concepção da dialética, comprometida com a implosão do nexos de imanência objetivo, retira sua força deste contexto, de modo que “seria preciso aplicar-lhe uma vez mais o dito hegeliano de que a dialética absorve a força do adversário, voltando-se contra ele: *não apenas no momento dialético singular, mas por fim também no todo*” (AGS 6, p. 398; DN, p. 336, trad. modificada, grifo meu). É preciso ressaltar a diferença da abordagem. Com isso, o sistema passava por uma transformação radical que colocava em xeque, segundo seus próprios

¹⁵⁷ Para Jaeggi (2008, pp. 158-59), importa ressaltar o “*processo de desenvolvimento ou de aprendizagem*” que corresponde ao resultado prático da crítica imanente. Posto que, segundo seu entendimento, é precisamente o “caráter dinâmico-transformativo” que caracterizaria o “caminho da fenomenologia do espírito”, o recorte escolhido se justifica, de maneira que o nexos lógico pode ser deixado de lado em sua análise. Nosso ponto, contudo, é que uma coisa não vai sem a outra, na medida em que experiência e lógica participam de um mesmo contexto de ofuscação, no que cada uma deve ser esclarecida.

¹⁵⁸ Como vimos, contudo, o que é muda nos anos 1950 e 1960 é a ênfase na crítica categorial e na necessidade de realizar tal programa a partir do conceito mesmo. Em virtude disso, Adorno deve apresentar um novo conceito de dialética, se não quiser continuar utilizando as categorias da lógica dialética no sentido proposto por Hegel na *Ciência da lógica*, o que mascararia, essencialmente, a realidade invertida.

termos, a verdade que ele então anunciava na forma absoluta da ideia. Contudo, assim questionada, não estaria a própria dialética ameaçada de perda de sentido se a totalidade já não fosse sua maior referente?

Em vista dessa problemática, a concepção imanente da crítica depende, por sua vez, da interpretação do sistema como interiorização lógico-categorial da sociedade, motivo que surge de um discernimento tardio de Adorno, que especificaremos ao longo do capítulo. Com efeito, parte-se do idealismo porque apenas ele

permitiu que a efetividade, na qual os homens vivem, se tornasse transparente como uma efetividade invariante e independente deles. Seus contornos são humanos e mesmo a natureza pura e simplesmente extra-humana resulta de uma mediação da consciência. Os homens não têm como passar por cima disso: eles vivem no ser social, não na natureza. O idealismo, porém, é ideologia quando meramente humaniza a efetividade. Torna-se semelhante ao realismo ingênuo, como sua justificação reflexiva. Precisamente por causa disso, o idealismo revoga o que está na “natureza”, até mesmo a natureza transcendental. (AGS 5, p. 35; MTC, p. 69)

Tal operação, portanto, promete *transformar* a dialética, pois “concebe com os meios da lógica o seu caráter coercitivo [*Zwangsscharakter*], esperando que ele ceda”; coerção que “é ela mesma a aparência mítica, a identidade forçada” (AGS 6, p. 398; DN, p. 336). Não é difícil constatar, após as considerações que nos trouxeram até aqui, que Adorno possui diante de si uma tarefa monumental, já que também visa à abolição dialética da forma ontológica da dialética, na urdidura específica de uma crítica dialética da dialética. Nos poucos momentos em que Adorno esclarece minimamente sua crítica negativa ao aventar algumas qualidades de um estado verdadeiramente emancipado e reconciliado — o que, na teoria, só pode aparecer como um pressuposto — ele não deixa de caracterizá-lo como um estado livre de qualquer tipo de dominação, seja ela pessoal ou impessoal, e, por conseguinte, livre da supremacia de quaisquer princípios.¹⁵⁹ Isso tem aqui um significado específico. Apenas quando o todo deixasse de constituir cada elemento particular e quando cada elemento particular deixasse de constituir o todo é que uma identidade verdadeiramente racional haveria de emergir. Nesse horizonte, o antissistema também se deixa articular como uma resposta a uma forma de organização

¹⁵⁹ Como frisa Fleck (2015, p. 124), a “supressão do sofrimento é, de certa forma, a imagem negativa, mas similar, da satisfação das necessidades. Por isso um dos aspectos mais marcantes da sociedade liberta seria a segurança frente às intempéries (ao contrário de uma concepção liberal para a qual a liberdade significa tão somente uma autonomia ou autodeterminação independente da situação socioeconômica)”.

social que assume a forma de sistema. Tal forma, segundo a concepção de Adorno, possui sua tradução filosófica mais bem-acabada em Hegel, e é por essa razão que se reabre o processo a respeito da relação entre sistema, totalidade e dialética.

É dessa maneira, afinal, que a crítica imanente do idealismo pode se compreender a si mesma como abrindo o espaço para a crítica da sociedade. A bem dizer, o antissistema anuncia, de modo negativo, a verdade a respeito do sistema, seguindo então a exposição do seu fundo falso. Assim, afirmava Adorno na *Dialética negativa*,

[a] experiência dessa objetividade preordenada ao indivíduo e à sua consciência é a experiência da unidade da sociedade totalmente socializada. A ideia filosófica da identidade absoluta possui um parentesco direto com essa experiência, na medida em que ela não tolera nada fora de si mesma. (AGS 6, p. 309; DN, pp. 261-62, trad. modificada)

Sem esse teor de experiência, a crítica adorniana perde o interesse e também seu alvo. Vimos anteriormente que tal experiência da heteronomia pela identidade que caracteriza a relação social e o pensamento modernos é constitutiva para a crítica categorial de Adorno e seu ponto de ancoragem. Segundo ele, o fechamento da sociedade sob o princípio de troca e a força da articulação conceitual pela identidade especulativa presente no sistema (hegeliano) não são indiferentes entre si, mas partilham de uma meta-equivalência real que deve ser objeto da crítica.¹⁶⁰ Daí a facilidade com que Adorno, em “Aspectos”, aproxima o sistema da ideia à sociedade unificada sob o princípio de troca, tornando, a seu ver, o absoluto mais relevante do que nunca para a compreensão do estado de coisas contemporâneo: “Apenas hoje, cento e cinquenta anos depois, o mundo que o sistema hegeliano concebeu se provou satanicamente como sistema no sentido literal, ou seja, o sistema de uma sociedade radicalmente socializada” (AGS 5, p. 273; TEH, p. 102, trad. modificada).

Isso significa que, assim como o sistema hegeliano, o sistema social capitalista produz um tipo de conceitualidade e legalidade objetivas. Dessa perspectiva, deve-se atentar para o fato de que Adorno não concebe a conceitualidade como algo que surge apenas da “cabeça dos filósofos”, mas que existe “na efetividade da coisa mesma, de tal modo que nós [“da Escola de Frankfurt”], quando falamos sobre essência, nos referimos exatamente àquilo que a sociedade já tem em si mesma sem saber” (Backhaus/Adorno,

¹⁶⁰ Ver Guzzoni (2003, p. 95).

1997, p. 503). Por isso mesmo a teoria crítica adorniana se compromete com o conhecimento da essência do conceito, mas de uma maneira sutilmente distinta daquela proposta por Hegel. *É esta conceitualidade efetiva que se torna objeto da crítica filosófica justamente porque ela se impõe como se fosse verdade absoluta.* A questão seria mostrar que ela emerge, contudo, numa configuração sócio-histórica específica — o que significa que ela não é, no limite, nenhuma essência em sentido ontológico. Em termos de experiência, vimos que isso corresponde ao antiespírito.

Porque Adorno propõe um ponto de virada do conceito em sua transformação da dialética, alçando-a, mais especificamente, a uma lógica da desintegração, é também pela perspectiva propriamente categorial que deve ser investigada a relação entre as dialéticas de Hegel e Adorno.¹⁶¹ Isso não significa minorar o papel da experiência em seu pensamento, que sempre foi destacado na literatura, mas implica dar um passo além dela. Lembremos que “lógica” significa aqui a determinação formal do conteúdo das categorias que utilizamos de maneira bastante livre quando queremos representar alguma coisa.¹⁶² O que está em questão, portanto, é o conteúdo da formação categorial, do pensamento, e a vertente lógica cuja forma e conteúdo do pensamento constituem um nexo imanente objetivo atende pelo nome de dialética. Como vimos em capítulos anteriores, Hegel considera que a “efetividade, seja ela espiritual ou natural, é essencialmente estruturada por relações formais [*Formverhältnisse*], que, por sua vez, devem ser concebidas de acordo com a formalidade [*Formalität*] das nossas estruturas de pensamento, com as categorias do pensamento” (Iber, 2000, p. 29). Tem-se, nesse sentido, a articulação conceitual da estrutura interna da objetividade. Uma análise da dialética especulativa deve considerá-la nesses termos da logicidade formal do conteúdo, que é afinal verdade e liberdade na perspectiva hegeliana. Em vista dessa configuração, também na apresentação

¹⁶¹ Conforme temos enfatizado até aqui, no que concerne ao âmbito fenomenológico e da experiência, a consideração é remetida à *Fenomenologia do espírito*. Mas, se tratamos agora de crítica categorial e conceito, apenas o nexo lógico alcança aquilo que se pretende transformar, no que então passamos a privilegiar a *Ciência da lógica*. Em todo caso, também se deve notar que os nexos fenomenológico e lógico estão imbrincados tanto em Hegel como em Adorno.

¹⁶² Mostramos na segunda seção do segundo capítulo a especificidade da lógica hegeliana e defendemos que ela resulta de uma transformação da lógica transcendental, na medida em que radicaliza o programa kantiano de transformação da metafísica em lógica. Nas palavras de Bordignon (2017, p. 332), “[o] conteúdo analisado pela lógica hegeliana é [...] a rede conceitual do pensamento objetivo. Esta rede não é um instrumento à nossa disposição, ou seja, não é um filtro categorial para ser aplicado aos objetos que se tornam disponíveis para nós através da intuição sensível [Kant], mas é uma rede de dinâmicas internas à própria realidade. Só se pudermos seguir os desdobramentos das malhas dessa rede, seremos capazes de lançar luz sobre as dinâmicas através das quais se constitui a realidade objetiva”. A esse respeito, ver também Longuenesse (2010, p. 10ss).

da lógica Hegel não dissocia prática e teoria, de maneira que se encontra aí a justificativa do conhecer conceitual e também do seu correspondente agir, vinculado então a um sistema maior que assume, em termos lógicos, a universalidade como horizonte do efetivo. Assim, não se deve ignorar que, “precisamente pelo fato de que o princípio da particularidade se desenvolve para si até a totalidade, ele passa à *universalidade* e tem exclusivamente nesta a sua verdade e o direito da sua realidade efetiva positiva” (TWA 7, § 186, p. 343; FdD, p. 445).

No entanto, sob a lupa de Adorno, o que Hegel concebe como uma lógica da verdade e da liberdade se interverte numa ontologia do estado falso. Nessa reinterpretação crítica, ele desconfia de um bastidor que se teria transfigurado na lógica especulativa, de modo que o “sistema não é nesse caso aquele do espírito absoluto, mas aquele maximamente condicionado dos que dispõem dele e não podem nem mesmo saber até que ponto ele lhes é próprio” (AGS 6, p. 22; DN, p. 17).¹⁶³ Em função dessa compreensão da dialética especulativa, vale antecipar, ele afirma que o cerne do conteúdo lógico — o que constitui o nexos imanente objetivo da lógica — é o processo real da vida social.¹⁶⁴ Ao contrário do que pode parecer, Adorno não rejeita a apresentação da tessitura do real trazida a conceito pela lógica hegeliana, mas joga a trama conceitual das relações formais da objetividade contra ela mesma, como veremos adiante. Mas esse movimento tem lances diversos, que Adorno procura recompor em sua própria proposição. Assim, reduzindo as análises tardias de Marx ao essencial, Adorno encontra no princípio de troca o núcleo da forma social moderna.¹⁶⁵ Para Adorno, a conceitualidade ou abstração do objeto que se efetiva na prática da troca, constituiria, por sua vez, “ela mesma um tipo de

¹⁶³ Quando Adorno afirma que, “[e]m face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado”, ele não está se referindo à dialética negativa, mas à dialética hegeliana. É desta que se livraria “um estado justo, que não é nem sistema nem contradição” (AGS 6, p. 22; DN, p. 18). Thyen (1989, p. 266), que argumenta na mesma direção, acrescenta ainda o seguinte: “A dialética negativa engloba, sob o primado do objeto, um momento da experiência que transcende o estado concreto das possibilidades, o factualmente possível; ela é a memória do não idêntico como o ‘*ineffabile* da utopia’”. Ao mesmo tempo, é preciso acrescentar que a dialética negativa se volta contra si mesma num movimento derradeiro, pois ela só é adequada como teoria crítica da sociedade e do sistema, portanto como autorreflexão do estado falso.

¹⁶⁴ Vimos anteriormente que ele chega a essa formulação na introdução de 1956 ao *Metacrítica*: “Sob a figura de um contrato nunca cumprido, e, por isso, em si infinito, que se repete irremediavelmente, a teoria do conhecimento mais esclarecida participa ainda do mito do primeiro. Sua metacrítica apresenta a ela a sua nota promissória e a obriga a chegar à inteligência, conquistada externamente junto à sociedade, de que a equivalência não seria a verdade, de que a troca justa não seria a justiça. O processo real da vida social não é algo contrabandeado sociologicamente para o interior da filosofia, por meio da subordinação, mas é o cerne do próprio conteúdo lógico” (AGS 5, p. 34; MTC, p. 67). Isto, contudo, é algo que apenas a *Dialética negativa* desenvolve.

¹⁶⁵ Conforme discutimos na terceira seção do segundo capítulo.

facticidade” (Backhaus/Adorno, 1997, p. 504). Sob essa perspectiva, tal facticidade enfeitada, em que predomina algo de abstrato, é o que se apresenta como realidade primeira ou, na língua hegeliana, imediatidade. Uma imediatidade, portanto, desde sempre mediada. Em função do seu interesse teórico, a crítica categorial de Adorno se liga a esse lastro objetivo da conceitualidade — próximo e também distinto do hegeliano — e se delimita a um âmbito específico de objetos; sem ele, talvez ela pudesse ser considerada apenas um exercício de pensamento, mas não uma crítica lógico-social propriamente dita.¹⁶⁶

Em função desse núcleo lógico-social que produz uma conexão imanente objetiva — esta a principal tese de Adorno —, o idealismo objetivo de Hegel pôde ser concretizado na forma de um sistema da totalidade. Por outro lado, sem a concatenação hegeliana, dificilmente poderíamos chegar ao conhecimento da operação categorial desse nexos objetivo, de modo que apenas o idealismo permanece sendo o ponto privilegiado de virada para a crítica materialista. É como se o processo de acumulação e constituição finalizado e então rememorado pelo “espírito” trouxesse à superfície a inteligibilidade que atravessa os objetos inseridos nesse sistema de relações. Por isso, diz Adorno, “a teoria idealista era realista e não precisava se envergonhar ante os adversários que rechaçavam seu idealismo” (AGS 10.2, p. 746). A questão, contudo, era sua posição afirmativa em relação à intersubjetividade que então operava da realidade.

Como observa Repa (2011, p. 278), Adorno enxerga a totalidade “como um sistema social coercitivo, de modo que o sistema hegeliano tem algo de verdadeiro justamente por não ser verdadeiro”.¹⁶⁷ Este o aspecto “realista” do sistema de Hegel, já que ele descortina, embora sem o saber propriamente, a rede conceitual formativa de uma determinada objetividade social. Nisso, contudo, apresenta-se de maneira verdadeira algo

¹⁶⁶ Habermas (2022, pp. 535ss) interpreta a *Dialética negativa* como exercício que conduziria à aporia do “conceito” de não idêntico. Aqui é importante observar o contraste que ele produz entre *teoria* e *exercício*. A dialética negativa que, para Adorno, é também *teoria* crítica da sociedade, não poderia satisfazer, na visão de Habermas, essa exigência teórica mais robusta; é por isso que ela não passaria de um exercício crítico que, devido ao resultado aporético da razão teórica, abre caminho a uma posição estética da teoria, no sentido que lhe dota Bubner (1979, 1989), para quem o Adorno tardio daria uma última guinada em direção à estetização da teoria. Habermas entende que Adorno abdica de qualquer pretensão de conhecimento teórico, encontrando a verdade da crítica apenas no âmbito da *Teoria estética*, mais especificamente nos objetos artísticos. Assim, segundo a leitura de Habermas, a *Dialética negativa* seria uma obra acompanhada por certa melodia irracionalista, teoricamente deficitária e portanto resignada. “Propositadamente”, diz ele, “o pensamento filosófico regride ao gesto, à sombra de uma filosofia que sobreviveu a si mesma” (Habermas, 2022, p. 537).

¹⁶⁷ Sobre a verdade da inverdade de Hegel, ver Guzzoni (2003, p. 93ss).

que é efetivamente falso. É por essa razão que a totalidade se torna uma categoria crítica central em Adorno.¹⁶⁸ Programaticamente, ele observava o seguinte acerca do remanejamento categorial da totalidade em “Teor de experiência”:

“O todo é o não verdadeiro”, não apenas porque a tese da totalidade é ela própria a inverdade, o princípio de dominação extrapolado ao absoluto. A ideia de uma positividade que acredita dar conta de tudo aquilo que lhe é oposto por meio da compulsão poderosa do espírito conceitual é a imagem especular da experiência da compulsão poderosa, que é inerente a tudo o que existe por meio da sua união sob a dominação. Isso é o verdadeiro na inverdade de Hegel. A força do todo, que a mobiliza, não é mera imaginação do espírito, mas aquela força real da trama da ilusão em que todo particular permanece aprisionado. Na medida em que a filosofia determina contra Hegel a negatividade do todo, ela satisfaz pela última vez o postulado da negação determinada, que seria a posição. O raio de luz que revela o todo em todos os seus momentos como o não verdadeiro não é senão a utopia de toda verdade, utopia que ainda precisa se realizar. (AGS 5, p. 325; TEH, p. 174)¹⁶⁹

Tal demarcador teórico da negatividade do todo distinguirá sua abordagem crítica da sociedade e da filosofia. Mas, se esse teor de experiência, como mostramos antes, era pressuposto da dialética negativa, convém mostrar como ela operará as categorias. O que deve ser enfatizado a todo momento, porém, é que não podemos subestimar o caráter

¹⁶⁸ Em suas palavras, 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 nesta 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. Nesse sentido, ela é a coisa mais efetiva. Mas por ser o epítome da relação social dos indivíduos entre si que desaparece perante os indivíduos, ela também é simultaneamente aparência, ideologia” (AGS 8, p. 292, grifos meus). Sobre a categoria de totalidade, ver Repa (2011) e Kugnharski (2018, 2019).

¹⁶⁹ A reformulação de Adorno “O todo é o não verdadeiro” aparece pela primeira vez no encerramento do aforismo 29 de *Minima moralia*. Uma discussão que conduz Adorno a essa conclusão pode ser encontrada nos protocolos de discussão sobre positivismo e dialética materialista de 1939. Horkheimer propunha, naquele contexto, um conceito de “dialética inacabada” (sobre a qual falaremos mais adiante e que já mencionamos anteriormente), e sustentava a interpretação hegeliana de que o “verdadeiro é o todo”, justificando que o “todo é o nosso edifício teórico inteiro” (HGS 12, pp. 490-91). Posição que Adorno então problematizava: “Em sua opinião, o verdadeiro é o todo. Que isto significa? Essa frase de Hegel não deve ser entendida no sentido de que o todo constitui a totalidade do conhecimento científico disponível, mas sim como o movimento ao qual se submete o pensamento. Esse conceito de todo pressupõe, na verdade, o princípio de identidade e de totalidade. De fato, você só pode dizer isso se afirmar que toda a realidade é delimitada pelo pensamento. Isto não é aceitável para nós. [...] Havemos de concordar que precisamos eliminar a interpretação idealista da proposição ‘o verdadeiro é o todo’. Mas também precisamos eliminar, ato contínuo, a interpretação científica, ou seja, o todo que você tem em mente não pode ser nada menos do que o ‘estado da ciência’, que está impregnado, por sua vez, não apenas de toda a relatividade das meras determinações da reflexão no sentido hegeliano, mas também de toda aparência do mundo burguês. Mas também me parece difícil, mesmo depois da eliminação dessas duas significações, chegar a um sentido unívoco, considerando tanto a sua interpretação de que o verdadeiro é o todo como a minha da negatividade determinada, e acho que agora você precisa esclarecer o que entende com essa interpretação” (HGS 12, p. 491). A respeito dessa discussão, ver também notas 33 (p. 46) e 53 (pp. 56-57).

conceitual desta realidade, pois é essa conexão que permite à crítica ser a um só tempo social e filosófica, sendo, fundamentalmente, aquilo que deve ser conhecido. Para Adorno, portanto, e isso se mostra em suas críticas ao pensamento contemporâneo — ontologia, positivismo e materialismo dialético —, não há crítica filosófica sem crítica social. Nesse sentido, a dialética negativa pretende conhecer criticamente a equivalência que atravessa a realidade e o conceito, para que ela seja descortinada como nexos específicos de uma determinada organização da sociedade, donde se ilumina retrospectivamente toda a tentativa moderna de fundamentação da identidade entre ser e pensar, que alcança com Hegel seu apogeu.¹⁷⁰ Contudo, Adorno frisa que

[a] dialética contém também o oposto da *hybris* idealista. Ela elimina a aparência de qualquer possível dignidade natural-transcendental do sujeito singular, compreendendo a este e às suas formas de pensamento como algo social em si: nesta medida, ela é mais “realista” do que o cientificismo com todos os seus “critérios de sentido”. (AGS 8, p. 295; ICP, p. 225)

Como se vê, essa realidade apresenta diversas dificuldades ao pensamento que participa dela e ao mesmo tempo pretende esmiuçar o seu caráter aparente e histórico-natural. Afinal, esclarece Adorno, que “as categorias da aparência sejam de fato também categorias da realidade, isto é dialética” (Backhaus/Adorno, 1997, p. 508). O problema é que, para uma dialética não especulativa, essa meta-equivalência deve ser criticamente considerada, o que implica manter presente a distinção e relação determinada entre forma de aparecimento e aparência, *Erscheinung* e *Schein*, ambas se relacionando com a essência. A chave da explicação qualitativamente diversa se encontrava, assim, na reabilitação do teorema do fetichismo da mercadoria: “Na medida em que a abstração é realizada” na prática da troca, “a mercadoria não mais aparece [*erscheint*] como uma relação social, mas aparece [*scheint*] como se fosse uma coisa em si mesma” (idem, p. 507).¹⁷¹

¹⁷⁰ Como Hegel esclarece na introdução à *Ciência da lógica*, as determinações que mantinham certa independência durante a progressão da *Fenomenologia do espírito*, como o subjetivo de um lado e o objetivo de outro “ou também pensar e ser ou conceito e realidade, ou como quer que possam ter sido determinadas, estão agora” — na lógica especulativa — “rebaixadas *em sua verdade*, isto é, em sua unidade, a *formas*. Em sua diferença, elas permanecem, portanto, elas mesmas *em si* o conceito inteiro, e esse é posto na divisão [entre lógica objetiva — conceito na forma do ser e da essência — e lógica subjetiva — conceito na forma do conceito] apenas sob suas próprias determinações” (TWA 5, pp. 57-58; CdL I, p. 64).

¹⁷¹ No primeiro sentido, aparecer (*erscheinen*) como aparecimento ou fenômeno (*Erscheinung*) e, no segundo, aparecer (*scheinen*) como aparência ou ilusão (*Schein*). A essência da forma mercadoria se constitui duplamente, como aparência e fenômeno: o que não aparece no sentido do fenômeno é que a mercadoria é uma relação social, a qual parece ausente na mercadoria como ilusão, ou seja, como se ela

É importante notar que, na formulação de Adorno, o lugar da essência não será atribuído aos valores de uso e à diversidade material. Se assim fosse, a equivalência e a identidade teriam uma origem na própria natureza das coisas em geral, e não na sociedade, o que arriscaria reinserir a dialética numa ontologia. Desta maneira, começa-se a esboçar aqui a concepção propriamente adorniana da relação de reflexão, de acordo com a qual a lógica da desintegração visada pretende esclarecer justamente uma relação de reflexão invertida da essência, em que aquilo que aparece como *aparência* é o que há de mais real e necessário, o que nos dá a impressão de estarmos diante de um círculo mágico do conceito que bloqueia toda possibilidade de saída.¹⁷² Mas o que se ganha é justamente a *possibilidade real de saída*, embora a *posição* da saída não possa ser antecipada pela teoria. Em todo caso, na concepção de Adorno, uma posição prática exige o conhecimento da possibilidade teórica. Esta remete, como veremos, ao elemento especulativo da dialética negativa. Assim, com base na articulação crítica entre os níveis subjetivo e objetivo que constituem a conceitualidade, a dialética negativa se mostraria como a verdade da inversão da dialética especulativa, pondo em xeque, desse modo, sua forma de sistema como sistema em que a relação entre verdade e aparência impõe um limite para a autorreflexão na qual se baseia. Justo este ponto de implicação faz com que a crítica imanente ao sistema se apresente na forma de um antissistema.

É apenas nesse sentido, me parece, que dialética negativa pode ser alçada a antissistema do idealismo, pois aceitar a ideia de sistema significaria negar — ou simplesmente desconhecer — a *possibilidade* de abolição de um estado marcado pela heteronomia. Isso implica que uma crítica dialética da dialética especulativa não pode significar simplesmente uma abertura do que em Hegel é fechado no sistema, pois é precisamente este caráter que precisa ser assumido como ponto de partida se aquela crítica

tivesse a trocabilidade como propriedade intrínseca. O que a análise de Marx mostra, via apodítica, é que a troca não participa da natureza da coisa, mas aparece como se fosse. Sob essa chave, transforma-se a própria lógica da essência legada por Hegel.

¹⁷² Neste aspecto de sua teoria filosófica, Adorno procede de modo similar a Marx em sua crítica da economia política. Como esclarece Heinrich (2014, p. 381) a respeito do procedimento marxiano tardio, “[a]o decifrar as formas categoriais da economia política como *inversões*, a *apresentação* de Marx é ao mesmo tempo *crítica* de uma consciência presa àquela inversão e de uma ciência que se alicerça nesta consciência. Uma tal crítica não necessita de um fundamento [*Grundlage*] normativo. Mas ela só é possível como uma ruptura com o campo teórico da economia política”. A *Ausbruchversuche* filosófica de Adorno — sua tentativa de evasão do nexos de imanência objetivo do conceito por meio da autorreflexão do conceito — também relaciona de modo negativo crítica e apresentação das categorias. Assim, a autorreflexão adorniana constitui uma segunda reflexão que “tem de desenvolver criticamente os processos ocultos de abstrações nos dados concretos [*Konkreta*] que são, por sua vez, extremamente concretos: preordenados [*vorgezeichnet sind*] pela legalidade abstrata da sociedade” (ANS IV 16, p. 164).

deve ter um resultado distinto e pretende tornar inteligível a possibilidade de uma saída, de um desenvolvimento não apenas *melhor*, mas *diferente*. Por isso, o que interessa à dialética negativa como antissistema, paradoxalmente, é insistir no caráter de sistema para que seus contornos reais sejam reconhecidos, sem o que emergiria a ilusão complementar de que esta forma de sociedade conteria, de acordo com a sua própria essência e segundo o seu princípio, o esquema da verdade à espera de realização. Esta seria uma das figuras da resignação em um pensamento positivo — ou, o que é o mesmo, esperar pelo melhor.

Aqui permanece algo do programa marxiano da virada pelo avesso da dialética especulativa, se seguirmos todo o fio argumentativo de Müller:

Marx o legitima, num primeiro momento, ao afirmar a possibilidade de uma distinção de princípio entre o potencial crítico e de inteligibilidade da dialética hegeliana e as implicações idealistas que a falseiam e a mistificam. Mas o abuso da metáfora da extração do ‘caroço racional’ do seu ‘envoltório místico’, como único esclarecimento à questão posta, acabou por exauri-la e torná-la um expediente. E associada à outra metáfora da ‘Umstülpung’, traduzida insuficientemente por “inversão”, ela termina por tornar aquela extração uma operação de mágica trivial, como se bastasse pôr, novamente, a dialética hegeliana de pé, restabelecendo os direitos do realismo da consciência natural face ao idealismo de especulação, para que a pérola saísse sozinha da ostra. *Não basta inverter, uma segunda vez, aquilo que a especulação já inverteu, com a intenção de fazer a dialética hegeliana andar com os próprios pés, para que ela revele um potencial de racionalidade que a projete além de seus limites idealistas. É preciso, além de invertê-la, virá-la ao avesso, como exige a outra significação presente na palavra alemã ‘umstülpen’, mostrando que as contradições presentes nos fenômenos não são a aparência de uma unidade essencial, mas a essência verdadeira de uma “objetividade alienada” (e não da “objetividade enquanto tal”), e que a sua resolução especulativa na unidade do conceito é que representa o lado aparente, mistificador, de uma realidade contraditória. Virando ao avesso a realidade invertida, alienada pelo capital, “enquanto figura objetiva consumada da propriedade privada”, a contradição, que estava do lado de fora, transforma-se no seu verdadeiro interior, na pérola racional desta realidade, e o que estava por dentro, a unidade resolutiva e integradora das contradições, revela-se como o seu exterior aparente, o seu envoltório não só místico, mas mistificador. (Müller, 1982, pp. 25-26, grifo meu)¹⁷³*

¹⁷³ Em momentos anteriores, embora noutra chave, aludimos ao mesmo problema, só que discutindo a diferença entre realidade e efetividade. Assim, o especulativo, no âmbito da efetividade, dava conta da contradição encontrada na realidade. Mas o que Marx mostra é a presença da contradição na especulação ela mesma, que segue *pari passu* a realidade — ela mesma invertida. De modo complementar, uma formulação bem-feita de Fausto pode ajudar a esclarecer a intrincada questão. Para ele (2021, pp. 135-36, nota 95, o último grifo é meu), “em vez de dizer (com ele!) que Marx descobriu o núcleo racional da *Lógica* de Hegel, seria preciso afirmar que ele, na verdade, descobriu o *núcleo irracional do real* (‘a mercadoria

Quando Adorno afirma que a contradição é o “índice da inverdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito”; que, no entanto, “a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura”, o que conduz de modo irresistível à concessão de prioridade ao conceitual, ele está chamando a atenção para a inversão especulativa da realidade de que padece a dialética especulativa. Procurando o avesso dessa inversão da especulação, Adorno se põe como tarefa mostrar que a identidade lógico-social é *aparência constitutiva e histórico-natural* de uma efetividade essencialmente contraditória.

Mesmo que Adorno concedesse que Marx havia praticado algo do tipo, do que sua autoconsciência filosófica ficara contudo muito aquém, foi ele quem primeiro elevou de maneira inédita esse complexo à formulação filosófica. É preciso sublinhar a inovação do procedimento. Na dialética especulativa, não haveria fraturas na efetividade — ela seria plenamente racional e idêntica, justamente em função da significação positiva da contradição no sistema. O que a virada pelo avesso da dialética especulativa promove, no caso de Adorno, comprometido então, diferentemente de Marx — que não teve a chance de fazê-la —, com a elaboração de uma concepção atualizada de dialética, é o tensionamento do sistema hegeliano, até o ponto em que o todo “verdadeiro” vire do avesso. Nesse movimento, são os aspectos marginalizados pela totalidade do sistema que vêm à tona e são considerados pela teoria dialético-negativa. A periferia interna do círculo dos círculos mostraria ela mesma a verdade da inverdade do todo. Com isso, também o *interesse* da dialética se altera. Ela passa a ser também crítica da forma efetiva da inteligibilidade moderna que, segundo sua autocompreensão, adquiriria para si apenas um estatuto positivo.

Se se trata do avesso de uma inversão, veja-se então que a dialética negativa não deixa de estar no mundo da aparência socialmente necessária que, agora, constitui a totalidade na qual ela se move, admitindo-a como objetividade negativa. Os sinais estão aqui trocados não por uma questão de método, mas devido à própria coisa que se articula tanto em função do todo assim constituído como independentemente dele, na medida em que ela é mais do que aquilo que efetivamente é em função do todo. Assim, essa nova

tem sutilezas metafísicas’), e que é da *adequação de duas irracionalidades* que nasce a revalorização da lógica hegeliana. A ‘mistificação’ hegeliana se revela adequada à mistificação das coisas e pelas coisas, e com isso adquire seu valor de verdade. *O discurso que reproduz a mistificação objetiva não é mistificador, mas desmistificante*”.

concepção de dialética se estabelece como antissistema *do* sistema de referências que está dado social e logicamente. Quer dizer, o antissistema não é uma posição decidida filosoficamente, mas condicionada pela *mais realista* conceituação do estado de coisas, a saber: a dialética especulativa. Não existiria, portanto, uma instância conceitual acima nem abaixo por onde ela pudesse escapar da experiência intelectual da heteronomia. Todo esforço teórico é voltado contra esta objetividade determinada que Hegel havia invertido quando a traduziu conceitualmente. Por isso Adorno afirma que

a dialética negativa está vinculada, assim como a sua saída, às categorias mais elevadas da filosofia da identidade. Nessa medida, ela também permanece falsa, participando da lógica da identidade; ela mesma permanece aquilo contra o que é pensada. *Ela precisa se retificar no interior de sua progressão crítica, que afeta os conceitos dos quais ela trata com base na forma como se eles também continuassem sendo os primeiros para ela.* São coisas diversas se um pensamento fechado por meio da necessidade da forma se acomoda de maneira principal para negar de modo imanente a pretensão da filosofia tradicional por uma estrutura fechada ou se ele urge a partir de si mesmo por essa forma de fechamento, tornando-se, segundo a intenção, algo primeiro. (AGS 6, p. 150-51; DN, p. 129, trad. modificada, grifo meu)

A dialética negativa se “acomoda” à totalidade — o que não é fácil, pois também isso faz parte da boa teoria —, mas para negá-la de modo imanente. É por esse meio, precisamente, que ela se constitui como um antissistema. Assim, na concepção de Adorno, o que unifica o todo não é, claramente, a ideia hegeliana, embora seja algo similar a ela, dado seu caráter pervasivo e compulsivo, mas o princípio de troca, cuja propagação “transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (AGS 6, p. 149; DN, p. 128), que a ideia duplica. Como indicamos, este é como que o antiespírito que anima irrefletidamente o conceito hegeliano de espírito. Contudo, para Adorno, o fundo social da formação conceitual modifica todas as relações categoriais e atinge o conceito de dialética, que não pode mais atender àquela inversão especulativa do espírito que correspondia ao processo de constituição da realidade. Sabendo-se então enredada a esse sistema, a dialética negativa elabora a autorreflexão da conceitualidade. Este é o passo que decidirá o caráter não apenas acomodatório, mas também o negativo, da teoria.

Uma vez estabelecido esse pano de fundo que anuncia as dificuldades implicadas na crítica ao sistema filosófico de Hegel e que circunscrevem a posição de Adorno, podemos agora nos encaminhar para a caracterização daquilo que será negado. Na sequência, sustentaremos preliminarmente um diálogo crítico entre a ideia hegeliana e a

autorreflexão crítica do conceito adorniana. Pode-se dizer, de modo esquemático, que a ideia está para o sistema de Hegel assim como a autorreflexão do conceito está para o antissistema de Adorno. O enquadramento mais geral da diferença “arquitetônica” entre as duas dialéticas nos permite então introduzir um dos principais elementos da crítica de Adorno a Hegel: o problema da formação conceitual e sua função.

Até aqui pudemos entrever que Adorno não pretende simplesmente descartar a dialética especulativa, mas *avançá-la* até que se transforme de maneira imanente numa dialética negativa. Com isso suas categorias particulares também seriam alteradas.¹⁷⁴ Mas antes de chegar a esse quadro categorial mais específico, é necessário estabelecer o seu ponto de virada, marcado pela demonstração de que a dialética não se limita a método de um sistema filosófico. Na *Dialética negativa*, Adorno ressalta: “Em Hegel, a dialética surge no sistema, mas não tem nele sua medida” (AGS 6, p. 163; DN, p. 139). Em Adorno, o fio vermelho da experiência da heteronomia que atravessa a constituição recíproca da sociedade e do pensamento se entrecruzava com a possibilidade de evasão do seu nexos de imanência: o sistema deve ser admitido para ser negado, e não alçado à posição de verdade. Por isso, em função dessa exigência contraditória que a envolve — sua satisfação seria o seu fim —, Adorno afirma que a filosofia é dialética, e o “trabalho da autorreflexão filosófica consiste em destrinçar tal paradoxo” (AGS 6, p. 21; DN, p. 16). Como se trata então da determinação do conteúdo do conhecimento, e porque esse conteúdo é socialmente constituído, é impossível esmiuçar sua trama de sentidos sem transgredir essa estrutura fechada que acabou se formando. Adorno é enfático a esse respeito: “Nada conduz para fora do nexos dialético da imanência senão ele mesmo” (AGS 6, p. 145; DN, p. 124, trad. modificada). Assim, trocando seis por meia dúzia, nada igualmente conduz para fora do nexos lógico-social senão ele mesmo.

¹⁷⁴ A posição aqui defendida não é consensual na literatura. Bozzetti (1996), por exemplo, conforme já mencionamos, defende ao longo do seu estudo que não há propriamente transformação na estrutura da dialética em Adorno. Na mesma direção, Vladimir Safatle (2019, p. 84) defende que “a dialética negativa de Adorno é o resultado não exatamente do abandono de certos conceitos e processos da dialética hegeliana, ou ainda, da amputação desta. Na verdade, *a dialética negativa será o resultado de um conjunto de operações de deslocamento no sistema de posições e pressuposições da dialética hegeliana*”. Para ele, não haveria “distinções lógico-estruturais fundamentais entre a dialética adorniana e a dialética hegeliana” (idem, *ibidem*). Nesta tese pretendemos mostrar, ao contrário do que defendem Bozzetti e Safatle, precisamente as transformações lógicas de que depende a posição de uma concepção atualizada e negativa de dialética. A rigor, pode-se dizer que, com Safatle e Bozzetti, a dialética adorniana se interverte em mera *façon de parler* — ou, nas palavras de Fausto a respeito de outro texto de Safatle, o procedimento deste “tem o sentido de uma *dogmatização* do discurso adorniano, isto é, de uma sub-repção da *dialética* em Adorno [...]” (Fausto, 2013).

Neste movimento derradeiro do conceito, a dialética volta-se contra sua própria *compulsão* de identidade, contra o regime que faz com que ela, em sua versão especulativa, esteja a todo momento correndo atrás da forma absoluta do que lhe é ilusoriamente exterior, daquilo que se julga unilateral, aparente e transitório. Todavia, o que Adorno chama de compulsão correspondia para Hegel à *necessidade* do conceito, que se cristalizava na formulação de um método capaz de satisfazê-la. Na dialética como método, embora de modo algum um método formal, entrega-se de corpo e alma à voracidade por sistematização da coisa sem se questionar a sério sobre a possibilidade de uma constituição não racional do impulso que a anima. Tal pensamento devassa a positividade e ao mesmo tempo a restitui com riquezas, conforme o espírito chega finalmente em casa, reconciliando-se com aquela que lhe aparecia como oposta, no que o positivo reaparece como objetividade da razão. Até aqui, tudo de acordo com a marcha da integração que sempre termina com a identidade especulativa.

Hegel expressa essa feição mais prometeica do sistema em suas considerações metodológicas no último capítulo da *Ciência da lógica* sobre a ideia absoluta, que agora analisaremos. Num primeiro passo, procuramos determinar a trama que se forma entre conceito e realidade e sua função conceitual para o sistema hegeliano, isto é, sua noção de ideia. Sem isso, toda crítica da identidade corre o risco de subestimar o seu objeto e errar o alvo. Num segundo passo, apresentamos a leitura de Adorno acerca da ideia e do sistema, sua conceituação do nexos entre realidade e conceito, e o papel que a autorreflexão do conceito desempenha em sua crítica da dialética especulativa. Assim, veremos como a autorreflexão do conceito pode ser compreendida como uma resposta crítica à “unidade” entre conceito e realidade, maneira pela qual a língua hegeliana traduz a noção tradicional de ideia.

I

Apenas no sistema podemos compreender a necessidade daquela articulação entre subjetividade e objetividade própria ao método dialético. É o que Hegel parece sustentar, na *Fenomenologia do espírito*, ao dizer que “a necessidade está escondida no que acontece, e somente se mostra *no fim*, mas de tal maneira que o fim mostre justamente que ela também era o primeiro”; “[o] fim [...] mostra por si só essa prioridade [da necessidade] pelo fato de que, pela alteração [*Veränderung*] que o agir [*das Tun*] realizou,

não surge absolutamente nada do que já não fosse” (TWA 3, p. 199; FdE, p. 191, trad. modificada). Noutro registro, na *Doutrina do conceito*, em consonância com a necessidade decorrente da natureza do método, ele esclarece que dialética assume a forma de um círculo de círculos [*ein Kreis von Kreisen*]:

Em virtude da natureza mostrada do método, a ciência [leia-se filosofia] se apresenta como um *círculo* fechado em si mesmo, em cujo início no fundamento simples a mediação recurva o fim; nesse caso, esse círculo é um *círculo de círculos*; pois cada membro singular, como animado pelo método, é a reflexão dentro de si que, ao retornar ao início, é, simultaneamente, o início de um novo membro. (TWA 6, p. 571-72; CdL III, p. 332)¹⁷⁵

O que se representa aqui é a ideia por seus trajetos orbiculares — ela não é um simples círculo, mas um verdadeiro circuito feito de infinitas curvas e possibilidades, com todas as suas mediações internas específicas, que se expressam na lógica, na natureza e no espírito. Daí o recurso à imagem do círculo de círculos. Isto posto, o que a ciência filosófica tornaria inteligível é a rede conceitual dos encadeamentos existentes, sejam eles empíricos ou espirituais. Num sentido bastante específico, pode-se afirmar, com Repa (2011, p. 276), que se trata de um método que não exige “outro parâmetro crítico a não ser aquele que é dado pela coisa criticada”, cuja programática inscrita na *Fenomenologia do espírito* serve de exemplo. Assim, é “na diferença entre o que a coisa afirma de si mesma, o seu conceito, e o que ela efetivamente é, sua realidade efetiva, que se encontra o motor da dialética e da crítica, que, na verdade, é apenas uma autocrítica contínua da coisa, uma negação de si mesma e, com isso, de seus limites, até enfim se apresentar como forma absoluta, em que nenhuma negação nova faz sentido” (Repa, 2011, p. 276). Neste caso, interessa aqui enfatizar que Hegel transforma a dialética em método da ciência filosófica; ela assume, no interior do sistema, a feição de um organismo que busca

¹⁷⁵ Cabe especificar que na *Fenomenologia do espírito* essa necessidade é explicada da seguinte maneira: “O aparecimento [*Erscheinung*] é o surgir e o passar que não surge nem passa, mas que constitui em si a efetividade e o movimento da vida da verdade. O verdadeiro é assim o delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é ao mesmo tempo repouso translúcido e simples. Perante o tribunal desse movimento não se sustem nem as figuras singulares do espírito, nem os pensamentos determinados; pois aí tanto são momentos positivos necessários quanto são negativos e evanescentes. Na *totalidade* do movimento, compreendido como [estado de] repouso, o que nele se diferencia e se dá um ser aí particular é conservado como algo que se *rememora*, cujo ser aí é o saber de si mesmo; como esse saber é também imediatamente ser aí. Talvez pareça necessário indicar antes os pontos principais do *método* desse movimento, ou da ciência. Mas seu conceito já se encontra no que foi dito, e sua apresentação autêntica pertence à lógica, ou melhor, é a própria lógica. Pois o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade” (TWA 3, pp. 46-47; FdE, pp. 53-54).

determinar a *forma absoluta* do conceito, revolucionando a própria noção de conceitualidade, que se despoja dos caracteres subjetivistas da mera definição e classificação. Ele esclarece que sua concepção de método transforma a lógica em *ciência da forma absoluta*, na medida em que perfaz uma totalidade e apresenta a *ideia pura da própria verdade*. Assim, o significado fundamental do círculo dos círculos é a inseparabilidade entre dialética e sistema, donde a negatividade passa a ser determinada positivamente, ultrapassando uma perspectiva meramente niilista ou cética. Para Hegel, esse é o vínculo que possibilitaria a realização da razão, e a *Ciência da lógica* é a apresentação do seu processo de libertação e exteriorização na forma do pensamento puro.

Em vista disso, pode-se então questionar a legitimidade das tentativas, como a feita por Engels e os jovens hegelianos de esquerda, de dissociar método e sistema. Pois, sem essa unidade, deixa-se em aberto o caráter da própria dialética, interessada não apenas na correta apreensão das coisas e no movimento em geral, mas na constituição racional em que o inicialmente *mero* positivo se apresenta como material no qual a ideia da razão mesma se realiza e tem de se realizar, se não quiser ser *apenas* movimento infinito e postulado. *Sem o sistema, portanto, não é só a verdade que é adiada e posta num transcendente, mas também a liberdade nunca se faria mundo*. A consequência é que a ideia não seria a ideia efetiva, recaindo em sua antiga figura metafísica. Portanto, não se pode esquecer que, segundo a concepção hegeliana, o método se expande até transformar-se em sistema, e isso por razões que não são tão fáceis de rechaçar, uma vez que se aceite um dos termos; que a apresentação dessa totalidade da ideia lógica, conforme anunciado na *Fenomenologia do espírito*, é a própria lógica dialético-especulativa. Nesse sentido, não se pode deixar de notar que, de fato, apenas na estrutura do todo a dialética ganharia um sentido positivo.¹⁷⁶ Agora, de que maneira Adorno se relaciona com essa problemática?

¹⁷⁶ Nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (1820), Hegel também enfatiza esse ponto em mais de uma ocasião. No § 31 da introdução, ele destaca que a “dialética superior do conceito não consiste em produzir e apreender a determinação meramente como barreira e como contrário, porém em produzir e apreender a partir dessa determinação o [seu] conteúdo e o resultado *positivos*, enquanto unicamente por essa via a dialética é um *desenvolvimento* e um progredir imanente. Essa dialética não é, pois, um fazer externo de um pensar subjetivo, mas a alma própria do conteúdo, a qual faz brotar organicamente os seus ramos e os seus frutos” (TWA 7, § 31, p. 84; FdD, p. 217). Na breve exposição do prefácio, Hegel já havia advertido que “este traçado fundamental difere de um compêndio usual antes de tudo pelo *método* que constitui o seu princípio condutor. Mas aqui se pressupõe que o modo filosófico do progredir de uma matéria a outra e do demonstrar científico, *esse modo de conhecimento especulativo em geral*, se distingue essencialmente de qualquer outro modo de conhecimento. Reconheceu-se bem, ou apenas mais se sentiu do que se reconheceu, a insuficiência para a ciência especulativa das formas e regras da lógica antiga, do

Para Rose (2009 [1981], p. 25), Adorno se enquadra naquela linhagem de crítica marxista de Hegel que procura extrair o método do sistema a fim de expor as contradições sociais. Ela (idem, ibidem) afirma que essa abordagem reduz o “absoluto” a um “extra opcional”, como se pudesse haver dialética sem sistema, posição então que questiona. Quanto a Hegel, ela sustenta, a meu ver corretamente, que a sua filosofia “*não* tem importância social se o absoluto for banido ou suprimido, se o absoluto não puder ser pensado” (idem, p. 98ss). Também do ponto de vista crítico e não meramente reabilitatório, isto se mostra como verdadeiro. Mas ela tem razão ao afirmar que Adorno teria seguido a distinção entre método e sistema proposta pela vertente do jovem hegelianismo de esquerda e Engels? A meu ver, Adorno não pode ser facilmente encaixado nesse esquema, pois, como indicamos mais acima, sua própria noção de antissistema depende do reconhecimento da validade objetiva do sistema — nos termos de Ute Guzzoni (2003, p. 95), Adorno atestava a noção na direção de uma “*verdade histórica*” —, embora a jogue contra Hegel e, nesse jogo, o absoluto já não é aquilo que era em sua versão especulativa. Este ponto é de capital importância para compreendermos a posição desdobrada na *Dialética negativa*. No sentido do exposto, a inverdade de Hegel contém ao mesmo tempo a “verdade sobre a precedência da sociedade em relação à consciência individual e toda a sua experiência” (AGS 6, p. 182; DN, p. 156). Este, contudo, é um discernimento tardio de Adorno sobre Hegel.

Como mostraremos mais adiante, a dialética negativa almeja mais especificamente a negação determinada da unidade entre método e sistema, na medida em que inverdade e verdade formam um nexos lógico constitutivo, o que prepara a inteligência filosófica para pensar um estado no qual a dignidade da existência não dependa da transformação do particular em mero momento não idêntico da identidade,

definir [*Definieren*], do dividir [*Einteilen*] e do concluir [*Schließen*], que contém as regras do conhecimento do entendimento, e então se rejeitou essas regras como sendo somente grilhões, para se falar arbitrariamente a partir do coração, da fantasia e da intuição contingente; mas como aí também têm de intervir a reflexão e as relações de pensamento, procede-se de maneira inconsciente segundo o desprezado método da dedução e do mero raciocínio usuais. A natureza do saber especulativo, eu a desenvolvi minuciosamente na minha *Ciência da lógica*; por isso, neste traçado fundamental só se acrescentou aqui e ali uma explicação sobre o modo de avançar e o método. No que se refere à constituição concreta e em si mesma tão variada do objeto, não se deu atenção a demonstrar e destacar a progressão lógica em todos e em cada um dos detalhes singulares. De uma parte, isso podia ser tido como supérfluo no caso de uma pressuposta familiaridade com o método científico, mas, de outra parte, *vai se mostrar por si mesmo que o todo, assim como a formação plena dos seus membros, se baseia no espírito lógico*. É, mormente, sob esse aspecto que gostaria também que este tratado fosse tomado e julgado. Pois é da *ciência* que nele cabe tratar, e na ciência o conteúdo está essencialmente ligado à *forma*” (TWA 7, pp. 12-13; FdD, pp. 121-22, grifos meus, exceto os dois últimos).

cujo preço de admissão na razão cobrado a cada singular é exatamente que este seja mero material não idêntico, *mero* positivo no qual a ideia possa se autorrefletir.

Mas voltemos à ideia hegeliana a fim de especificarmos a relação entre método e sistema em Hegel. É na *Doutrina do conceito* que ele apresenta a concepção de *ideia* que sustenta sua própria inovação em relação à dialética. Mas ela resulta do “conceito do conceito”, de acordo com os derradeiros desenvolvimentos lógicos da *Doutrina da essência*. Deve-se então primeiro atentar para o fato de que a gênese do conceito, sua *dedução imanente*, como diz Hegel, encerra-se com a determinação lógica da efetividade, que comporta o desdobramento do absoluto em substância.¹⁷⁷ Em vez de reconstituir todos os passos de sua gênese, importa reter o que se descortina com o conceito de conceito: a *transparência* do conceito em relação a si mesmo, o que significa, trocando os termos, a transparência do sujeito para si mesmo acerca de sua própria inteligibilidade. Neste ponto, o nexos lógico se apresenta de maneira bastante translúcida. Não obstante, observa Hegel, “é preciso conceder que o *conceito como tal* ainda não é completo, mas tem de se elevar à *ideia*, apenas ela a unidade do conceito e da realidade, como, a seguir, tem de *resultar* através da natureza do próprio conceito” (TWA 6, p. 258; CdL III, p. 48). Assim, se na *Doutrina do ser* e na *Doutrina da essência* o conceito ainda está preso a determinações que o impedem de conhecer o seu próprio conceito, enredado desse modo a momentos de opacidade e guiado por uma necessidade obscura, na *Doutrina do conceito* ele toma a si mesmo por objeto, apreende a si mesmo e deixa de ser um *conceito cego*, transformando-se na ideia propriamente dita. Quer dizer, a *compulsão*, passando a ser conhecida, transforma-se em *necessidade* a ser refletida.

Se avançarmos um pouco na argumentação de Hegel e considerarmos os momentos finais do desenvolvimento do conceito de conceito, veremos que a “ideia” se determina como o “*conceito adequado, o verdadeiro* [num sentido] objetivo ou o

¹⁷⁷ A lógica objetiva que compreende as análises do ser e da essência constitui, segundo Hegel, “a *exposição genética do conceito*” (TWA 6, p. 245; CdL III, p. 37). Mas o conceito apenas completa o seu conceito — e o sistema hegeliano é a elevação da filosofia ao conceito, não à substância ou a quaisquer outras determinações, então ele deve apresentar a sua justificação — quando a substância se consoma como *sujeito*, o que concerne, no âmbito lógico, ao último movimento da *Doutrina da essência*. Daí em diante o conceito é livre — determinação que é ao mesmo tempo prática — e pode então se determinar como ideia, o conceito que é um com a realidade. Isso remete à formulação que Hegel faz do seu programa na *Fenomenologia do espírito*, conforme analisamos na segunda seção do terceiro capítulo: “Segundo minha concepção — que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema —, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (TWA 3, pp. 22-23; FdE p. 34).

verdadeiro enquanto tal” (TWA 6, p. 462; CdL III, p. 237). Essa terceira e última seção da *Doutrina do conceito* dedicada à ideia contém três capítulos que correspondem aos seus três momentos lógicos (universal, particular e singular): a vida, o verdadeiro (conhecer/teoria) e o bem (vontade/prática), e a ideia absoluta, em que teoria e prática estão identificadas especulativamente. “Verdadeiro” significaria aqui não o valor de uma proposição, mas a *unidade* do conceito e da objetividade ou a *congruência* do conceito com a realidade, de acordo com a terminologia hegeliana. Consequentemente, apenas assim teríamos um conceito *adequado* que atende pelo nome de ideia, na medida em que, nela, forma-se uma meta-equivalência que deseja realizar sua livre expressão no mundo. Como se trata de uma unidade especulativa, conceito e realidade mantêm suas diferenças, se analisados separadamente, conforme o entendimento. Assim, a razão abarca os momentos analíticos e sintéticos do entendimento. Seguindo então essa determinação, veremos que a dialética encontra no sistema sua medida específica. *É isto que coroa a sua forma moderna.*

Assim, em sua apresentação da ideia como o conceito adequado, Hegel transforma fundamentalmente a fórmula tomista da verdade como *adaequatio rei et intellectus*, recusando a chamada teoria da adequação ou da correspondência da verdade em sua forma pré-crítica. Tal transformação está no bojo, por certo, da virada transcendental da lógica, já que a filosofia crítica apresenta uma nova *lógica da verdade* que desloca a correspondência para o aparato categorial do entendimento; dessa maneira, o objeto, uma vez apropriado a esse aparato, pode ser conhecido. Cabe então lembrar que, para Kant, apenas as categorias levavam “à verdade, isto é, à concordância dos nossos conceitos com o objeto” (KrV, B 670). “Todos os nossos conhecimentos”, reforça Kant, “residem no conjunto de toda a experiência possível, e a verdade transcendental, que precede e possibilita toda verdade empírica, consiste na relação universal a esta experiência” (KrV, B 185). Para Hegel, contudo, verdade é a identidade especulativa entre subjetividade e objetividade, que só pode ser conhecida conceitualmente em sua *totalidade* — ou seja, ela corresponde apenas à ideia e só pode ser posta pelo sistema.

Como se pode notar, a ideia ultrapassa a mera adequação do objeto externo a uma representação subjetiva ou à forma silogística, sendo ela mesma a correspondência efetiva entre conceito e realidade e, portanto, a *verdade* propriamente dita que Hegel cristaliza na polêmica *Doppelsatz* do prefácio às *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, “[o]

que é racional, isso é efetivo; e o que é efetivo, isso é racional” (TWA 7, p. 24; FdD, p. 138). Conseqüentemente, na dialética especulativa, “[s]e algo tem verdade, ele a tem mediante sua ideia, ou *algo só tem verdade na medida em que é ideia*” (TWA 6, p. 462; CdL III, p. 237). Isso significa que as ilusões ou aparências não podem ser consideradas como totalmente verdadeiras, embora sejam *reais* e reconhecidas como tais, participando assim, de maneira positiva, da determinação do princípio de inteligibilidade da ideia absoluta. Pode-se então perceber, neste ponto, o poder pervasivo da ideia que se apossa da correspondência. Na ideia, porquanto verdadeira, estão vinculadas correspondência e prevalência. Este segundo momento caracterizaria a teoria hegeliana da verdade na *Ciência da lógica*, como mostra Theunissen (1978).

Em geral, ganha-se aqui gradativamente o conhecimento especulativo de que apenas a ideia é a verdade do espírito, pois ela é a um só tempo teórica e prática, conhecer e agir. Desse ângulo, novo na história da filosofia, uma ação fora da verdade naqueles termos seria uma ação não livre, pois as categorias com que representa tanto a si mesma como vontade como as legalidades que perfazem a natureza na qual a vontade age lhe seriam opacas e separadas entre si, tornando a ação uma atividade cega e indeterminada para si. A configuração do espírito não concede, portanto, um espaço para aquilo que estaria fora da transparência do conceito. Essa identidade especulativa que a especifica frente a outras concepções de ideia é o que devemos reter aqui, pois Hegel a determina como a *forma absoluta* do método. Em particular, por outro lado, deve-se atentar para a seguinte exigência dessa concepção que ilustra o poder pervasivo da ideia, que a reinstala no âmbito privilegiado do sujeito segundo o seu teor lógico:

Na ideia teórica, o conceito subjetivo como o *universal*, o *sem determinação* em si e para si, contrapõe-se ao mundo objetivo, do qual ele extrai o conteúdo determinado e o preenchimento [isto é, o conhecer]. Mas na ideia prática ele se contrapõe como efetivo ao efetivo; a certeza de si mesmo que o sujeito tem em seu ser determinado em si e para si é, porém, uma certeza de sua efetividade e da *não efetividade* do mundo; não apenas o ser outro do mundo enquanto universalidade abstrata é o nulo para ele, mas [também] a singularidade do mundo e as determinações da sua singularidade. Aqui, o sujeito reivindicou a si mesmo a *objetividade*; sua determinidade dentro de si é o objetivo, pois ele é a universalidade que de igual modo está pura e simplesmente determinada; o mundo anteriormente objetivo é, pelo contrário, apenas ainda algo posto, algo determinado imediatamente de vários modos, mas que, por estar apenas imediatamente determinado, carece dentro de si da unidade do conceito e é para si nulo. (TWA 6, p. 542; CdL III, p. 306)

Hegel introduz essa exigência da identidade ao discutir o aspecto prático da ideia. Isso quer dizer, em contraposição a Kant, por exemplo, que a ideia se despoja do seu caráter meramente regulativo mediante o *conhecimento* que ela alcança sobre a sua própria vontade, conquistando assim a sua efetividade. Daí Hegel afirmar que a “vontade obstaculiza [...] ela mesma a obtenção da sua meta apenas pelo fato de que ela se separa do conhecer e a efetividade externa não adquire para ela a forma do ente verídico; portanto, *a ideia do bem pode encontrar sua complementação unicamente na ideia do verdadeiro*” (TWA 6, p. 545; CdL III, p. 309, grifo meu). Observa-se que essa construção da ideia abre caminho para a posição do método, visto que ele então surge como o “*conceito que se sabe a si mesmo, que tem por objeto a si como o absoluto, tanto o subjetivo quanto o objetivo, com isso, como o corresponder puro do conceito e de sua realidade, como uma existência que é ele mesmo*” (TWA 6, p. 551; CdL III, p. 315). Para Hegel, a ideia é absoluta porque constitui a identidade especulativa da ideia teórica e da ideia prática, e apenas dessa maneira pode ser tratada como forma absoluta do método filosófico. Se é assim, então a definição moderna de método como um procedimento aplicado de fora sobre os objetos deixa de especificá-lo. Hegel esclarece da seguinte maneira a torção que o método sofre no interior da *Ciência da lógica*:

Se o conteúdo é assumido novamente como dado ao método e [dotado] de uma natureza peculiar, então o método, bem como o lógico em geral, é em tal determinação uma forma meramente *externa*. Contra isso, porém, podemos invocar não apenas o conceito fundamental do lógico, mas todo o seu percurso, no qual ocorreram todas as figuras de um conteúdo dado e dos objetos, percurso que mostrou a passagem e a inverdade delas; ao invés de um objeto dado poder ser a base em relação à qual a forma absoluta apenas se comportaria como uma determinação externa e contingente, essa [forma] se comprovou, antes, como a base absoluta e a verdade última. (TWA 6, p. 551; CdL III, p. 315)

Ao figurar a ideia como o círculo dos círculos, realizando assim a dinâmica dialética na forma de um sistema, Hegel enfatiza a unidade concreta que ela especulativamente realiza entre conceito e realidade. É como se o sistema propriamente dito emanasse da ideia, que possui um método específico correspondente à universalidade da sua forma. Simultaneamente, o sujeito participa da execução deste conhecimento. Tudo somado, esta é, afinal, a *base absoluta e a verdade última*. Conforme ele pondera em outro momento acerca da emergência da forma absoluta, “o método da verdade que compreende o objeto é, certamente, [...] ele mesmo analítico, pois ele permanece pura e

simplesmente no conceito, mas é, de igual modo, sintético, pois o objeto é determinado dialeticamente pelo conceito e como outro” (TWA 6, p. 566; CdL III, p. 328). O que se esclarece aqui é a formação de uma nova base de inteligibilidade conquistada pelo método dialético, que é, por sua vez, tanto analítico como sintético. Nele, o conteúdo está determinado mediatamente, e o resultado desse processo de autodeterminação da forma movido pela negatividade *aparece* como algo idêntico e imediato. “É somente aqui”, diz Hegel, “que o *conteúdo* do conhecer enquanto tal entra no círculo da consideração, porque ele agora, enquanto derivado, pertence ao método. *O próprio método se expande em um sistema por meio desse momento*” (TWA 6, p. 567; CdL III, p. 328, grifo meu).

À luz desse percurso, pode-se agora reconhecer uma *positividade especulativa* do idêntico e da imediatidade, dado que a ideia posta como unidade do conceito e da realidade se exterioriza e não precisa mais provar o seu conceito a cada novo conteúdo que aparece. Ao contrário do que Marx afirmava nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, não há mera “dissolução filosófica” e restituição da empiria em Hegel, no sentido de um “positivismo acrítico” dos fatos, mas, antes, o que poderíamos denominar um *positivismo da ideia* como forma absoluta a partir da qual se compreende o mundo, portanto um positivismo da *significação* do mundo moderno — o que certamente auxilia, e não desanca, a posição de fundo buscada por Marx.¹⁷⁸ Na *Dialética negativa*, vale notar, não se reprisa a acusação feita pelo jovem Marx — o que já insinua que a crítica adorniana a Hegel supunha um padrão filosófico mais elevado e rigoroso do que aquele pressuposto por Marx —, e Adorno ainda assim não deixa de observar que, em Hegel, “coincidem identidade e positividade; a inclusão de todo não idêntico e objetivo na subjetividade elevada e ampliada até espírito absoluto deveria empreender a reconciliação” (AGS 6, p. 145; DN, p. 124). Portanto, devemos reconhecer que a crítica da identidade que ele dirige à lógica hegeliana não a rebaixa a uma noção simples de identidade — contra o que Hegel sempre esteve preparado —, mas a visa já conforme sua formulação especulativa.

¹⁷⁸ A referência aqui é o seguinte comentário de Marx: “A apropriação das essenciais forças humanas tornadas objetos, e objetos estranhos, é, pois, primeiramente, apenas uma *apropriação* que se sucede na *consciência*, no *puro pensar*, isto é, na *abstração*, a apropriação desses objetos como *pensamentos* e *movimentos do pensamento*, razão pela qual, já na *Fenomenologia* — apesar do seu aspecto absolutamente negativo e crítico, e apesar da crítica efetivamente encerrada nela, crítica que frequentemente antecipa o desenvolvimento ulterior — já está latente enquanto gérmen, enquanto potência, como um mistério, o positivismo acrítico e do mesmo modo o idealismo acrítico das obras hegelianas posteriores, essa dissolução filosófica e essa restauração da empiria existente” (MEGA² I/2, pp. 284-85; MEF, p. 122).

*Em posse da imediatidade da ideia na figura de uma positividade especulativa, Hegel pode na verdade criticar a empiria e o estado de coisas dado.*¹⁷⁹ É possível verificar esse passo nos momentos finais do capítulo da ideia absoluta, em que ele considera a volta da ideia à imediatidade, depois da conquista de sua verdade e identidade. Sua intenção é esclarecer justamente o movimento de retorno da ideia e, portanto, a instauração de uma *segunda* imediatidade já impregnada pela identidade especulativa da ideia — objetividade agora racional — e que se espalha por todos os domínios do espírito, podendo ser agora conhecidos segundo suas mais diversas configurações — no que a objetividade designa a realidade da liberdade:

A ideia pura, na qual a determinidade ou realidade do próprio conceito está elevada ao conceito é, antes, a *libertação* absoluta para a qual não há mais nenhuma determinação imediata que não seja de igual modo *posta* e não seja o conceito; nessa liberdade não ocorre, portanto, passagem alguma; o ser simples para o qual a ideia se determina permanece perfeitamente transparente para ela e é o conceito que permanece junto a si mesmo em sua determinação. (TWA 6, p. 573; CdL III, pp. 333-34)

Aqui a filosofia de Hegel encontra o seu limite. Tudo aquilo que seria autossubsistente, exterior e positivo em relação à ideia também estaria, na verdade, sob seu domínio gravitacional. Ela mesma é concebida como uma fonte de energia infinita, múltipla, e, mais importante, produtora e reprodutora das mais variadas formas de configuração da verdade. Sendo “o único objeto e conteúdo da filosofia”, a ocupação desta “consiste em conhecê-la” em sua totalidade (TWA 6, p. 549; CdL III, p. 313).

Nessa espécie de ideocentrismo realista, a ideia absoluta passa a assumir uma posição central no sistema de representações e conceitos, não sendo então possível pensar fora dessa configuração porque ela abarca a totalidade da razão que se conhece. “O conceito”, diz Hegel, “não é apenas *alma*, mas conceito subjetivo livre que é para si e tem, portanto, a *personalidade*”, que é o “conceito prático, determinado em si e para si, objetivo” (idem, *ibidem*). Ou seja, o conceito só é efetivo no sujeito como o conjunto dos

¹⁷⁹ Também por esse motivo pululam constantemente reabilitações acrílicas de Hegel. Em relação à positividade especulativa, algumas considerações no prefácio às *Linhas fundamentais da filosofia do direito* podem ser analisadas sob essa perspectiva. Ali, Hegel defende o pensamento da efetividade do racional — seu pensar objetivo — contra as diversas formas de expressão conceitual exteriores à ideia, sejam aquelas positivas ou assintóticas — “somente quando a efetividade atingiu a maturidade, o ideal aparece defronte ao real e edifica para si esse mesmo mundo, apreendido em sua substância, na figura de um reino intelectual” (TWA 7, p. 28; FdD, p. 148).

traços que o definem na realidade vivida.¹⁸⁰ De fato, em determinado nível, enquanto “pessoa”, o conceito é “subjetividade impenetrável, atomizada”, “singularidade excludente”; mas, porquanto é livre, também é “*universalidade e conhecer*, e em seu outro tem como objeto *sua própria objetividade*” (idem, ibidem). Em face da ideia absoluta, que é “*ser, vida imperecível, verdade que se sabe, e é toda a verdade*”, “[t]odo o resto é erro, turvação, opinião, esforço, arbítrio e percibibilidade” (idem, ibidem). Assim, é certo que o conceito sem mundo é dogma, mas o passo hegeliano mais relevante, pois dele provém o racional, consiste em afirmar que o mundo sem tal conceito é caos e erro. Isto porque a “*razão*, que é a esfera da ideia, é a *verdade* que se *desvelou* a si mesma, na qual o conceito tem a realização pura e simplesmente adequada a ele”, portanto sua forma correta, “e é livre na medida em que conhece esse seu mundo objetivo dentro de sua subjetividade, e essa, dentro daquele” (TWA 6, p. 271; CdL III, p. 61).

Para Hegel, tal processo de acumulação qualitativa e enriquecimento do conteúdo que então se efetiva pela forma absoluta caracterizaria o método dialético-especulativo. Ao apresentar a natureza do conceito em geral logo no início da *Doutrina do conceito*, ele esclarece da seguinte maneira a especificidade desse desenvolvimento lógico:

Essa forma absoluta [que é a ideia] tem seu conteúdo ou realidade nela mesma; o conceito, enquanto não é a identidade vazia, trivial, tem, no momento de sua negatividade ou do determinar absoluto, as diferentes determinações; em geral, o conteúdo nada mais é do que tais determinações da forma absoluta —, o conteúdo posto por ela mesma e, portanto, também adequado a ela. — Essa forma é, por isso, também de uma natureza inteiramente diferente do modo como as formas lógicas são tomadas habitualmente. Ela já é *para si mesma a verdade*, na medida em que esse conteúdo é adequado à sua forma, ou essa realidade é adequada ao seu conceito, e é a *verdade pura*, porque as determinações do conteúdo ainda não têm a forma de um absoluto ser outro ou da imediatidade absoluta. [...] [É] necessário que se avance e que se conheça, em parte, a conexão sistemática, em parte, o valor das formas [tais como o conceito simples, o silogismo, o juízo e suas correspondentes objetivas, como o mecanismo, o quimismo e a finalidade]. (TWA 6, p. 265; 269; CdL III, p. 54; 57)

Com a forma absoluta, atingimos a identidade especulativa entre conceito e realidade construída pelas redes conceituais do próprio processo de conhecimento que, enquanto método, pode ser agora finalmente explicitado. Como Hegel já havia antecipado na *Fenomenologia do espírito*, “[a] ciência só se permite organizar mediante a própria

¹⁸⁰ Deve-se observar, a esse respeito, que a doutrina do método absoluto pode ser lida como uma teoria da constituição do autoconhecimento absoluto da personalidade, segundo a formulação de Nuzzo (1999, p. 4).

vida do conceito: nela, a determinidade, que do esquema é aplicada exteriormente ao ser aí, constitui a alma semovente do conteúdo pleno” (TWA 3, p. 51; FdE, p. 57).

Por outro lado, a ideia não é apenas a correspondência pura, mas também, sendo efetividade, é a *prevalência* sobre a realidade, o que, em linguagem hegeliana, significa dizer que ela não é apenas o corresponder [*Entsprechen*] mas igualmente o pervadir [*Übergreifen*].¹⁸¹ Este é um passo decisivo, e se não o compreendermos, a dialética negativa de Adorno perde o fio e objeto. Aquelas duas forças atuantes da ideia — correspondência e pervasão — formam o sistema hegeliano e não podem ser separadas, como presumia a tentativa apressada e pouco justificada de separação entre método e sistema. Nesse sentido, afirmamos que a positividade especulativa de Hegel não pode ser confundida com uma restituição da imediatidade simples. Isso se deve ao elemento pervasivo da ideia que penetra e se apropria da mera positividade e a transforma em material não idêntico da identidade. Com isso, chegamos a um ponto central para a compreensão da lógica dialética hegeliana como método do sistema da razão pura. Para esclarecermos esse ponto, vale retomar a argumentação em que Hegel explica precisamente esse caráter expansivo e dominante da dialética:

Primeiramente, esse progredir se determina no sentido de que começa com determinidades simples e as seguintes se tornam cada vez *mais ricas e concretas*. Pois o resultado contém seu início, cujo percurso o enriqueceu com uma nova determinidade. (TWA 6, p. 569; CdL III, p. 330)

O decisivo nisso é que o “*universal* constitui a base; a progressão, por causa disso, não tem de ser tomada como um *fluir* de um *outro* para um *outro*”, pois tal fluxo representaria ainda a mera exterioridade na diversidade, passagens a esmo, um plano de positivities ainda fora da dignidade do efetivo. Em contraposição a isso, observa Hegel,

[o] conceito no método absoluto se *conserva* em seu ser outro, o universal, na sua particularização, no juízo e na realidade; em cada estágio de determinação ulterior, ele eleva toda a massa de seu conteúdo precedente e, pela progressão dialética, não apenas não perde nada nem deixa algo para trás, mas carrega consigo tudo o que foi adquirido e se enriquece e se adensa dentro de si mesmo. (TWA 6, p. 569; CdL III, p. 330)

¹⁸¹ Nas considerações a seguir, nos amparamos em argumentos desenvolvidos por Theunissen (1975; 1978; 1980), embora nossas conclusões sejam distintas.

Ou seja, conforme o método absoluto, o que está aí na realidade, a princípio reino da mera positividade externa, é trazido ao efetivo *segundo sua diferença, não idêntico integrado*, material necessário da autorrealização do conceito. Se o momento da diferença não fosse conservado no todo do efetivo, o resultado seria a simples espiritualização do mundo, puro idealismo subjetivo, o que Hegel não admite. Mas não se trata apenas de um juízo sobre a necessidade de o conceito se fazer mundo, portanto objetividade, mas fazê-lo conforme a prevalência expansiva do conceito e, no limite, do sujeito que está também agindo e conhecendo nesse processo. A continuação da passagem atesta aquilo que chamamos de positivismo da ideia e que será tão central para a crítica dialético-negativa de Adorno.

Essa *expansão* pode ser vista como momento do conteúdo e, no todo, como a primeira premissa; o universal é *comunicado* à riqueza do conteúdo imediatamente conservado dentro dele. Mas a relação tem também o segundo lado, o lado negativo ou dialético. O enriquecimento progride na *necessidade* do conceito, é sustentado por ele e cada determinação é uma reflexão dentro de si. Cada novo estágio do *ir para fora de si* [*Außersichgehen*], quer dizer, da *determinação ulterior*, é também um *ir para dentro de si* [*Insichgehen*], e a *extensão* maior é igualmente *intensidade mais elevada*. O mais rico é, portanto, o mais concreto e o mais subjetivo, e aquilo que se retira da profundidade mais simples é o mais poderoso [*Mächtigste*] e o mais pervasivo [*Übergreifendste*]. O cume mais alto, mais agudo, é a *personalidade pura*, que unicamente pela dialética absoluta, que é sua natureza, *inclui* e sustenta *tudo dentro de si*, porque ela se torna o mais livre — a simplicidade que é a primeira imediatidade e universalidade. (TWA 6, pp. 250-51; CdL III, pp. 330-31)

O mais poderoso e o mais pervasivo é a ideia que conquistou o conhecimento acerca de si mesma e agora se realiza no mundo. *Ela sabe agir*. Essa conquista especulativa da imediatidade e da universalidade alça a subjetividade a uma simplicidade inédita, de modo que se modifica sua relação com o mundo. Tornando-se objetiva e atuante, no plano teórico e prático, ela se despoja da passividade em relação ao curso das coisas e as põe em movimento segundo o seu próprio conteúdo como sujeito. Por consequência, esclarece Hegel na introdução às aulas sobre filosofia da história de 1822/23, *a razão domina o mundo* — este é o “único pensamento que a filosofia traz consigo”, “o simples pensamento da *razão*” (TWA 12, p. 21).¹⁸² O sujeito, neste caso, é veículo ativo e consciente de sua missão no mundo cindido da modernidade.

¹⁸² Vale lembrar que, neste período, Hegel já havia terminado a apresentação do seu sistema filosófico.

Comentando as ideias contidas nessa passagem, Theunissen (1978, pp. 352-53) ressalta que a dominação não é um acréscimo exterior à razão, mas “flui de sua essência mais íntima”. Vejamos o porquê. Na sequência do enunciado acima, Hegel justifica que o conhecimento especulativo da filosofia permite comprovar que “a razão [...] é a *substância* bem como o *poder* [*Macht*] *infinito*, sendo ela mesma a *matéria* [*Stoff*] *infinita* de toda a vida natural e espiritual, assim como a *forma infinita*, a atividade desse conteúdo seu” (TWA 12, pp. 20-21). Se olharmos mais de perto, encontraremos o pulso da dominação que anima a razão em sua potencialidade e efetividade, em consonância com a posição de Theunissen (1978, p. 352ss). Sob essa perspectiva, a razão não é algo impotente que apenas entende o ideal, o dever ser ou o que existe “apenas fora da efetividade, sabe-se lá onde, como algo especial na cabeça de alguns homens”, mas “aquilo pelo qual e no qual toda a efetividade tem seu ser e subsistir” (TWA 12, p. 21).

Entretanto — e este movimento é crucial —, se a expansão e efetivação da ideia conserva em seu conteúdo o não idêntico do particular, o resultado é tal que a razão agora prescindiria “das condições de um material [*Material*] exterior, de meios dados, dos quais receberia o alimento e os objetos de sua atividade” (idem, ibidem). Na medida em que a razão “extraí de si mesma e é ela mesma o material que processa”, tornando-se assim sua “própria pressuposição”, então “seu fim [*Zweck*] é o fim derradeiro absoluto [*absolute Endzweck*]” (idem, ibidem). O teor do juízo impressiona e vale ser ressaltado. Hegel não supõe com isso que a atividade livre tenha perdido pé no real, o que suscitaria uma representação fantástica na qual o pensamento poria as coisas em movimento. Antes, o que ele está assinalando é que, de acordo com o método absoluto, toda atividade no mundo se põe afinal como *autoatividade* — autonomia e autodeterminação. Conseqüentemente, como autoatividade, a razão também é “o surgimento no fenômeno a partir do interior não apenas do universo natural, mas também do espiritual — na história do mundo [*Weltgeschichte*]” (idem, ibidem). O que se prova na filosofia especulativa, e que está pressuposto na concepção hegeliana de história, é justamente a “honra e a glória” da ideia “verdadeira”, “eterna” e “absolutamente poderosa [*Mächtige*]” que se revela no mundo e revela o mundo como um todo, em todas as suas configurações (idem,

ibidem).¹⁸³ Com efeito, o sucesso da empreitada também depende da inclusão do não idêntico neste movimento.

Assim, é evidente que o absoluto só pode ser apreendido pela “*mediação* do conhecer, do qual o universal e o imediato são um momento, mas a própria verdade está somente no percurso expandido e no fim” (TWA 6, p. 571; CdL III, p. 332). Pode-se então observar que a razão ou a ideia enquanto poder infinito atua no sentido da prevalência sobre a realidade (Theunissen, 1978, p. 353). Mas essa prevalência — em consonância com a crítica de Hegel à metafísica e à filosofia crítica — se dá necessariamente na imanência da realidade. É a forma absoluta da ideia, na qual a antiga separação já foi superada, que garante a posição de uma imediatidade agora determinada, e determinada conforme o sujeito livre, a partir da qual o conceito se alastra à facticidade, formando assim um círculo de círculos.

Na *Ciência da lógica*, tão cerrada à dedução das categorias do conhecimento, Hegel apresenta nada menos do que a produção da ideia até o seu ponto de exteriorização, mostrando assim como ela realiza o seu conceito e, ao se realizar, vai além de si mesma. Apenas na *Ciência da lógica* conhecemos o que é a ideia, e esta apreensão é precisamente

¹⁸³ Essas reflexões de Hegel dialogam com a ideia kantiana de sistema, vinculada aos “fins essenciais da razão”, de acordo com as considerações metodológicas do capítulo sobre a arquetônica da razão pura (KrV, A 832 B 860). Ali Kant afirma que os “fins essenciais [*wesentliche Zwecke*] não são ainda [...] os fins supremos [*höchsten*]; só pode haver um único fim supremo (numa unidade sistemática perfeita da razão). Portanto, os fins essenciais são ou o fim derradeiro [*Endzweck*], ou os fins subalternos [*subalterne Zwecke*], que pertencem necessariamente ao fim derradeiro como meios. O primeiro não é outra coisa que a determinação [*Bestimmung*] total do ser humano e a filosofia dessa determinação chama-se moral. Por causa dessa prioridade que a filosofia moral tem sobre as outras ocupações da razão, entendia-se sempre ao mesmo tempo entre os antigos, pelo nome de filósofo, o *moralista*; e mesmo a aparência [*Schein*] exterior do autocontrole [*Selbstbeherrschung*] pela razão, faz com que ainda hoje, por uma certa analogia, se chame alguém filósofo, apesar do seu limitado saber. A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetos, a natureza e a liberdade, e abrange assim tanto a lei natural como também a lei moral, ao princípio em dois sistemas particulares, finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é; a dos costumes somente ao que *deve ser*” (KrV, A 840 B 868). Pode-se entender então que, para Kant, a filosofia moral é a própria teoria do fim derradeiro da razão humana. Na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant torna à forma absoluta dos fins que a razão se coloca: “As leis morais [...] são constituídas de tal modo que prescrevem à razão algo como um fim sem qualquer condição, ou seja, tal como o conceito de um fim derradeiro exige; e a existência dessa razão que pode ser a lei suprema de si mesma na relação dos fins, ou seja, a existência de seres racionais sob leis morais, é a única que pode ser pensada como fim derradeiro da existência de um mundo. Se, em contrapartida, não for esse o caso, então ou a existência desse mundo não tem qualquer finalidade em sua causa, ou ela tem fins por fundamento, mas não um fim derradeiro. A lei moral, como condição racional formal do uso de nossa liberdade, obriga-nos por si mesma, sem depender de algum fim como condição material; mas ela também nos determina, e aliás *a priori*, um fim derradeiro que devemos obrigatoriamente perseguir — e este é o bem mais elevado no mundo que é possível por meio da liberdade” (KU, AA: 449-50, trad. p. 347).

o método absoluto da filosofia, do qual derivam todos os outros conhecimentos que podem ser especulativamente apreendidos.¹⁸⁴

Tais são as consequências teóricas desse tipo de formulação do sistema que afirma a efetividade como a unidade especulativa do conceito e da realidade, e transforma a ideia numa facticidade de primeira ordem que pervade a realidade, o que torna inteligível a rede conceitual e a própria realidade. A significação da realidade fica assim subordinada à identidade especulativa. O poder ilimitado da razão em Hegel ultrapassa todos os obstáculos e contradições reais. Nesse sentido, trata-se de uma organização conceitual que se ancora no poder retrospectivo e prospectivo da forma absoluta da ideia. Com o sistema, acaba prevalecendo a significação do todo, ante o qual toda resistência particular, ligada à materialidade do que seria positivamente externo, acaba servindo de material para a efetivação do sistema mesmo. A totalidade hegeliana, portanto, *admite* as particularidades reais — portanto, a diferença —, *desde que sejam convertidas em não idênticos no e do absoluto*, que a esse respeito encara qualquer exceção à sua regra como uma investida contra a liberdade e verdade do sujeito.

É preciso enfatizar, como o faz Theunissen (1978, p. 351), que o sistema hegeliano se baseia em três hipóteses: “primeiro, que o conceito é capaz de pervadir a realidade; segundo, que seu supraconceito [*Überbegriff*] seja consumado no completo pervadir; e, terceiro, que ambos os movimentos sejam possibilitados por um pervadir ‘eterno’, por excelência primeiro”. É a terceira premissa, afirma Theunissen (*idem*, *ibidem*), que transforma o sistema hegeliano num sistema idealista, na medida em que nega a suposição de uma dada realidade que não seja mediada pelo conceito. Noutras palavras, as configurações no interior do sistema estão em constante modificação, mas o sistema mesmo atende a um princípio verdadeiro, eterno e poderoso que o transforma em algo intransponível, já que nenhum horizonte especulativo se distingue da razão mesma. Só haveria, por conseguinte, *um* sistema da razão pura e da totalidade, e ele não pode ser

¹⁸⁴ Por isso Hegel afirma que “[a] natureza e o espírito são em geral modos diferenciados de apresentar o seu *ser aí* [da ideia absoluta], a arte e a religião são seus modos diversos de se apreender e de dar-se um ser aí adequado: a filosofia tem com a arte e com a religião o mesmo conteúdo e a mesma finalidade; *mas ela é o modo supremo de apreender a ideia absoluta, porque seu modo é o modo supremo, o conceito*. Ela abrange em si, por conseguinte, aquelas configurações da finitude real e ideal, bem como da infinitude e da santidade, e compreende aquelas e a si mesma. A derivação e o conhecimento desses modos particulares é, agora, a ocupação ulterior das ciências filosóficas” (TWA 6, pp. 549-50; CdL III, pp. 313-14, segundo grifo meu).

superado, embora suas configurações sejam transitórias e prometam acolher as diferenças.

Portanto, quando Hegel propõe, em suas reflexões sobre o método, o sistema e a ideia, integrar a diferença na identidade como condição da objetividade do próprio conceito, ele eleva o padrão da crítica que se poderia dirigir à sua filosofia. Pois agora já não basta uma denúncia indiferenciada do pensamento identificador e da identidade em geral, do qual aliás Hegel fora o crítico pioneiro. Quer dizer, se não entendermos a fundo o material que passamos em exame acima, toda crítica da identidade fica aquém do que Hegel realizou. Agora, depois desse caminho difícil, convém compreender em que medida a dialética negativa de Adorno está à altura do desafio.

II

Adorno entende que a dialética em sua versão idealista permanecia uma filosofia da origem ou *prima philosophia* por causa da estrutura de identidade do sistema. A dialética hegeliana, ele escreve, “queria ter tudo e também ser *prima philosophia*, e que, no princípio de identidade, o sujeito absoluto, realmente o era” (AGS 6, p. 44; DN, p. 37).¹⁸⁵ Embora não fosse fundacionista em sentido estrito, “[o] retorno do resultado do movimento ao seu começo anula mortalmente esse resultado: a identidade do sujeito e do objeto deveria se produzir assim sem falhas” (AGS 6, p. 158; DN, p. 135). O que está em questão para ele, pois, é justamente a ideia de sistema como círculo dos círculos, aquela terceira hipótese na qual se baseia Hegel na construção do seu todo filosófico, de acordo com Theunissen. Por outro lado, Adorno também não deixa de notar que tal circularidade despreveria corretamente a dialética, pois, sendo “consciência da não identidade através da identidade”, seu processo é tanto progressivo como regressivo (AGS 6, p. 160; DN, p. 137). Isto nos permite verificar que a crítica imanente ao sistema hegeliano incidiria então precisamente no ponto da dominação do espírito, que só pode conceber a si mesmo como poder infinito, prevalência sobre a realidade (ver AGS 5, p. 21; MTC, p. 48).

¹⁸⁵ Em seu curso *Introdução à dialética* (1958), ele afirma que “Hegel é um pensador extraordinariamente complexo também nesse assunto e que, embora tenha sido o primeiro a empreender, da maneira mais radical possível, a crítica ao conceito de uma filosofia primeira, ele acabou preservando, contudo, em certo sentido, a exigência de uma tal filosofia primeira, na medida em que equiparou a quintessência [*Inbegriff*] do movimento realizado pelo conceito justamente a um [elemento] primeiro, reconhecendo-se, por essa via, expressamente e em várias passagens, como próximo de Platão” (ANS IV 2, p. 30; ID, p. 99).

Em “Aspectos”, Adorno busca indicar o lugar preciso onde se haveria de fincar a alavanca da crítica imanente a Hegel, cujo sistema filosófico, afirma paradoxalmente, “experimenta a dúbia vantagem de não permitir nenhum tipo de crítica” (AGS 5, p. 252; TEH, p. 72):

Uma crítica aos detalhes permaneceria parcial e erraria o todo que seria prontamente capaz de levar essa própria crítica em conta. Inversamente, porém, seria abstrato criticar o todo como todo, “não mediado”, e o tema fundamental da filosofia de Hegel passaria despercebido: que ela não se deixa destilar em nenhuma “máxima” [*Spruch*], em nenhum princípio universal, e que só se prova como totalidade no nexos concreto de todos os seus momentos. (AGS 5, pp. 251-52; TEH, p. 72, trad. modificada)

Consciente da dificuldade — a impermeabilidade da filosofia hegeliana à crítica centrada tanto nos momentos particulares da análise quanto na figura do todo —, Adorno perseguirá então a conexão sistemática entre o todo e os detalhes, o sistema e suas categorias que formam uma totalidade idêntica enfaticamente especulativa. Apesar disso, conforme ele especifica num parágrafo central da *Dialética negativa* intitulado “Lógica da desintegração”, a “abjuração a Hegel torna-se palpável numa contradição que diz respeito ao todo” (AGS 6, p. 148; DN, p. 126). A seu ver, uma contradição universal não seria absolutamente conciliável como se fosse uma contradição particular, a qual, por meio da reflexão absoluta do conceito, pudesse produzir a partir de si mesma a sua dissolução. Assim, pode-se apenas proceder criticamente levando em conta a reciprocidade entre a forma e o conteúdo da filosofia hegeliana, a relação entre seus aspectos particulares e universais. Neste primeiro movimento, uma apresentação crítica do método esclarecerá os detalhes a serem tratados no âmbito da transformação das categorias da dialética negativa.

Adorno enfatiza que o “negativo, o falso, e contudo ao mesmo tempo necessário, é o palco da dialética” (AGS 6, p. 175; DN, p. 149). Hegel não discordaria, com a ressalva de que sua dialética significa que o negativo, uma vez determinado, produz algo positivo e idêntico. No capítulo sobre a ideia absoluta, Hegel afirmava que a negatividade especulativa, “*ponto de virada* do movimento do conceito”,

é o *ponto simples da relação negativa* consigo, a fonte última de toda atividade, de todo automovimento vivo e espiritual, a alma dialética que todo o verdadeiro tem nele mesmo e através da qual unicamente é o verdadeiro; pois unicamente sobre essa subjetividade repousa o

suprimir da oposição entre o conceito e a realidade e a unidade que é a verdade. (TWA 6, p. 563; CdL III, p. 325)

Mas, em Adorno, a verdade depende antes de uma apropriação crítica do negativo, do sistema, por meio da qual se questiona a consideração positiva da unidade entre realidade e conceito. Para ele, a “história moderna do espírito — e não apenas ela — foi um trabalho de Sísifo apologético que procurou eliminar por meio do pensamento o negativo do universal” (AGS 6, p. 321; DN, p. 271). A seguir, procuramos sustentar que a subversão desse quadro conceitual, que encontra na filosofia hegeliana o seu cume, exigiria o que Adorno chama de autorreflexão do pensamento ou desencantamento do conceito.

Se nos lembrarmos do que a noção de antiespírito queria designar, porém, algo como o espírito só seria possível se se mostrasse a conjuntura historicamente específica da “conexão sistemática”, que surge de uma forma social da qual o próprio espírito representava algo como a elaboração sublimada e que constitui ela mesma um nexos imanência aparentemente inescapável. Por isso, Adorno sustenta que o “primado lógico do universal” em Hegel serviria antes de “fundamento para a opção hegeliana pelo primado social e político do universal”, quer dizer, desta forma social específica (AGS 6, p. 322; DN, p. 272). Ele já havia constatado na introdução de 1956 ao *Metacrítica* que “a lógica hegeliana [...] aponta para além de si mesma, tal como acontece, segundo o dito dialético de Goethe, a tudo o que é perfeito” (AGS 5, p. 12; MTC, p. 34).¹⁸⁶ A pergunta adorniana é se esse além não se acha antes aquém do eterno especulativo da verdade, isto é, na sociedade mesma na qual o primado lógico do universal tomaria pé.

Naquele momento, todavia, Adorno observava que a “dialética concebida por Hegel e, posteriormente, voltada contra ele [por Marx] é, apesar de todo o parentesco, qualitativamente diversa das filosofias positivas, entre as quais a filosofia hegeliana é incluída sob o nome de sistema” (AGS 5, p. 12; MTC, p. 34). Na *Dialética negativa*, ele procurará mostrar que a dialética surge no sistema hegeliano, mas não possui nele sua medida. Isto é precisamente o que Adorno deverá apresentar: a possibilidade de uma concepção de dialética que possa ser concebida na forma de um antissistema. Para tanto,

¹⁸⁶ Em “Teor de experiência”, Adorno sugere que essa intelecção servia de guia também para Hegel: “É canônica para Hegel a frase de Goethe segundo a qual tudo que atinge perfeição em sua espécie [*Art*] vai além de sua espécie, e ele tem muito mais em comum com Goethe do que deixa suspeitar a diferença superficial [*Oberflächendifferenz*] entre a doutrina do fenômeno originário [*Urphänomen*] e a doutrina do absoluto que se move por si mesmo” (AGS 5, p. 305; TEH, p. 148, trad. modificada).

a dialética negativa precisará não apenas representar a posição do sistema, a efetividade do conceito que lhe é cara, mas acrescentar um novo passo e expor a autorreflexão do conceito, que permitirá afinal a crítica ao sistema e a sua positividade especulativa.

Adorno reconhece que Hegel “chega bem próximo da consciência da essência negativa da lógica dialética que é desenvolvida por ele” (AGS 6, p. 159; DN, p. 136). Tal caráter negativo, Adorno explicita da seguinte maneira:

Dialética significa objetivamente quebrar a compulsão à identidade [*Identitätszwang*] por meio da energia acumulada nessa compulsão, coagulada em suas objetivações [*Vergegenständlichungen*]. Isso se impôs parcialmente em Hegel, contra ele mesmo, que com certeza não podia admitir o não verdadeiro da compulsão à identidade. Experimentando-se como não idêntico consigo mesmo e ao mover-se dentro de si próprio, o conceito conduz, não sendo mais simplesmente ele mesmo, àquilo que na terminologia hegeliana é denominado seu outro, sem absorvê-lo. (AGS 6, p. 159; DN, p. 136)

Quando mostramos, na discussão sobre a noção de antiespírito, que interessava a Adorno reter o teor de experiência contido no especulativo, indicamos que tal teor transparecia na solução hegeliana que desativava a antiga dualidade sujeito-objeto na teoria da experiência, produzindo no mesmo gesto uma instância diversa — o espírito como o terceiro de que fala Adorno — que a englobaria em si. Dessa configuração, entretanto, surgia a pergunta sobre se o espírito, a despeito de sua pretensão, não instituíria com isso o espaço de uma nova dualidade, no sentido de um algo que não seria ele mesmo espírito e conceito. Assim, voltando agora ao lógico:

Ele [o conceito] se determina por meio daquilo que lhe é exterior porque, de acordo com seu próprio caráter, ele não se esgota em si mesmo. Sendo ele mesmo, o conceito não é de maneira alguma apenas ele mesmo. (AGS 6, p. 159; DN, p. 136)

Aqui, o argumento não é tanto que o especulativo interioriza o social no lógico, mas que este, em Hegel, possui uma força que o impulsiona para fora de si, num regime de exterioridade e alteridade específicas do qual o conceito por sua vez depende para ser identidade efetiva consigo mesmo. A bem dizer, Adorno parece indicar aqui a repulsão da identidade como padrão de medida da lógica dialética exercida pela sua própria essência negativa. Mais especificamente, sustenta-se a compulsão à identidade do pensamento como o meio de sua libertação (AGS 6, p. 58; DN, p. 48). Note-se que o argumento é novo e, se procura tirar consequências daquele teor de experiência, agora se desenvolve no plano propriamente lógico da dialética. Desse modo, porque esse caráter

compulsivo se lhe tornou constitutivo, o pensamento seria capaz de conhecê-lo criticamente, numa virada autorreflexiva. Isso já sinaliza, de modo preliminar, uma fissura na estrutura da identidade da dialética especulativa, na medida em que ela retira sua força da negatividade do conceito, mas deve ao mesmo tempo elaborar essa negatividade segundo a observância da ideia, ou seja, entregando-se totalmente àquela compulsão que se apresenta de modo irresistível para o espírito. Surge aqui, à primeira vista, certa dificuldade, pois evitar que a negatividade se dissolvesse no nada, num resultado nulo para o conceito, era, contudo, a principal intenção da lógica especulativa, como Hegel anuncia, em passagem bastante marcante, na introdução à *Ciência da lógica*:

A única coisa para *ganhar a progressão científica* — e em vista de cuja intelecção inteiramente *simples* é preciso se empenhar de modo essencial — é o conhecimento do princípio lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular* ou que uma tal negação não é toda negação, mas a *negação da coisa determinada* que se dissolve, com o que é negação determinada; que, então, no resultado está contido essencialmente aquilo do qual resulta — o que é propriamente uma tautologia, pois, de outro modo, seria um imediato, não um resultado. Na medida em que o que resulta, a negação, é negação *determinada*, ela possui um *conteúdo*. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou [a esse] contraposto; então, ela o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu contraposto. — Nesse caminho, tem de se formar em geral o sistema dos conceitos e se realizar plenamente em um percurso irresistível, puro, que não traz nada de fora para dentro. (TWA 5, p. 49; CdL I, p. 57)

Comentando essa passagem, Repa (2011, pp. 274-75) observa que “Hegel não se cansa de alertar para o fato de que a negação dialética tem uma natureza produtiva; a negação não resultaria em um puro nada, mas é somente a negação de uma coisa determinada, e por coisa (*Sache*) se entende desde uma forma de consciência, uma categoria lógica, ontológica, psicológica, jurídica etc.”. Desse modo, conforme temos salientado, “a coisa contraditória resultaria em uma nova positividade, que é em si mesma a negação da negação da coisa” (idem, *ibidem*). Para Adorno, contudo, “[c]olocar a dialética puramente na conta do sujeito, eliminar a contradição por assim dizer por meio de si mesma, também traz como resultado a eliminação da dialética, na medida em que ela é estendida à totalidade” (AGS 6, p. 163; DN, p. 139). Com o sistema, desfaz-se o potencial crítico da dialética, bem como se prepara o terreno para que ele se manifeste,

como se o sistema ele mesmo representasse essa encruzilhada da razão. Por isso mesmo, como argumentamos antes, sem o sistema, a dialética hegeliana não poderia se afirmar *nem* ser negada, e Adorno o sabia. É de se suspeitar, portanto, que a autorreflexão do pensamento deve atuar nessa instabilidade presente no núcleo duro da filosofia hegeliana, visando com isso a desintegração da positividade especulativa do sistema, com o que se transforma a própria dialética e seu sentido. Se dialética e sistema estão unidos, não se pode esperar que com a liquidação de um o outro permaneça: antes, a modificação de um altera o outro por meio da crítica imanente dessa forma moderna.

Deve-se então ressaltar que a intenção de Adorno é *descerrar* o não conceitual por meio de conceitos, sem jamais equivalê-lo a estes. Esta seria, segundo formulação bastante conhecida, a “utopia do conhecimento”, fio vermelho que orienta as reflexões mais epistemológicas da *Dialética negativa* (ver AGS 6, p. 21; DN, p. 16ss). A esse respeito, Negt (2005, p. 89) afirma que a peculiaridade do conhecimento da não identidade “não é a subsunção do particular no universal, mas a ultrapassagem das fronteiras pela imersão consistente no particular, que invariavelmente é levado para além de si mesmo e assim aponta para um universal, para a totalidade da sociedade e para a história”. Isso sugere, por sua vez, observando seu nexos lógico, a radicalização da unidade do conceito e da realidade, o que extrapolaria a teoria da racionalidade em Hegel, que eleva a dialética a método absoluto do idealismo objetivo. Pois, segundo Adorno, não é apenas a realidade que é contraditória, mas também o conceito, no sentido de sua constituição especulativa descoberta por Hegel.¹⁸⁷

O que permite a Adorno sustentar essa posição é justamente a equivalência que ele concebe entre o princípio de troca e o princípio de identidade. Para ele, a associação entre esses dois princípios que se reforçam mutuamente caracteriza a formação social moderna como um todo, algo inédito para a configuração do pensamento e da realidade. Essa conjunção representativa da modernidade capitalista acaba produzindo um sistema de equivalência similar à ideia especulativa, em que a unidade entre conceito e realidade é determinada como uma ordem conceitual maior, no sentido do perversivo. O que vigora no princípio de identidade é a identidade não idêntica, e, no princípio de troca, a igualdade desigual. Para Adorno, é impossível empreender uma crítica do pensamento identificador

¹⁸⁷ Conforme observamos na terceira seção do segundo capítulo, é de suma importância, tanto para Marx como para Adorno, a compreensão da diferenciação entre realidade e efetividade em Hegel.

sem considerar o que Marx inaugura em sua teoria crítica das categorias econômicas, a descoberta da “troca como troca do igual e, contudo, desigual” (AGS 6, p. 150; DN, p. 128). Em sua crítica, sustenta Adorno, “Marx vira do avesso o real imanente ao conceito”, preparando assim uma “intersversão” na conceitualidade (AGS 6, p. 242; DN, p. 205).¹⁸⁸ A dialética negativa pretende levar adiante essa intersversão e descobrir outras regiões sob seu feitiço.

Há, neste aspecto da conceitualidade, uma nítida hierarquia entre efetividade e realidade em Hegel, sendo esta sempre remetida àquela. A realidade histórica, social, artística, religiosa etc., é sempre remetida à lógica da ideia e medida segundo o critério da identidade especulativa desta. Para Hegel, a realidade é *menos* do que a efetividade, e o sistema demonstra isto no triunfo da ideia. Em Adorno, essa ordenação do mundo baseada numa equivalência assimétrica que projeta a ideia especulativa sobre a realidade deve ser criticada de maneira imanente, negada de forma determinada, portanto sem recorrer a elementos exteriores, que não estejam dados e marcados por essa configuração. Apenas assim se alcançaria a desintegração lógica do sistema de equivalência da objetividade da forma social moderna.

É preciso especificar que “realidade” [*Realität*] para Adorno significa a realidade da sociedade da troca — moderna, capitalista. Ela não se diferencia tão nitidamente da “efetividade” [*Wirklichkeit*], como em Kant e Hegel, o que significa dizer que as contradições encontradas na realidade devem ter consequências para o que seria o efetivo, no sentido de que ser efetivo não implicará ser algo idêntico, mas simplesmente real, cuja existência não pode ser posta entre parênteses e subsumida. Isso já restringe as categorias de contradição — e também a identidade — a uma situação historicamente determinada. O que estamos tentando indicar é que, em Adorno, “realidade” e “efetividade” têm a mesma relevância e peso. Essa distinção só permanece em seus textos quando ele discute autores que a utilizam. Ao mesmo tempo, porém, Adorno não deixa de reconhecer a importância da distinção para a constituição do pensamento idealista moderno e contemporâneo, na medida em que ela explicita um acontecimento real, aquela cisão [*Entzweiung*] que um dia levou Hegel a afirmar a necessidade da filosofia para o conhecimento do absoluto.¹⁸⁹ Conforme Adorno observava na *Metacrítica*, a

¹⁸⁸ É importante atentar para o fato de que Adorno dialoga aqui diretamente com a *Umstülpung* marxiana.

¹⁸⁹ A esse respeito, ver Müller (2005) e Guerra (2017).

transformação da efetividade numa realidade substancial não apenas é própria do idealismo, como também forneceu a abertura para o conhecimento da realidade (AGS 5, p. 35; MTC, p. 69).

Assim, a efetividade que se apresenta como invariante e independente é, para Adorno, a sociedade moderna, e não o reino da ideia ou da liberdade concretizadas. O fato de não haver, em Adorno, distinção estrita entre realidade e efetividade também expressa, a nosso ver, um veto em relação ao discurso da realização dos ideais, na medida em que as relações sociais existentes não são concebidas como modos incompletos ou deficitários de seus ideais de justiça, liberdade e igualdade, mas são tomadas por aquilo que elas são segundo a racionalidade moderna desses ideais.¹⁹⁰ Por isso, a dialética negativa não pode pretender se desatar do sistema sem se tornar com isso uma autocrítica. Isso permite estender a crítica da realidade à efetividade, que de outro modo poderia proteger sempre os conceitos contra suas formas unilaterais, reais e deficientes. Em outras palavras, Adorno vê no efetivo uma espécie de blindagem dogmática, se bem que a mais sofisticada, contra toda crítica e contradição, razão pela qual o pensamento de Hegel lhe parece capaz de absorver toda e qualquer objeção ou resistência material como momento parcial da identidade especulativa.

Mas na medida em que, para Adorno, conceito e realidade são vinculados de modo negativo, a efetividade ou a ideia também não está pacificada e é constituída segundo a forma da dominação *real*. Adorno abre essa perspectiva ao dizer que a “contradição entre o conceito de liberdade e a sua realização também permanece a *insuficiência* do conceito; o potencial de liberdade exige uma crítica àquilo que sua formalização forçada fez dele”

¹⁹⁰ Noutro contexto, no ensaio “Spengler após o declínio” (1938), Adorno (AGS 10.1, p. 63; 1998, pp. 58-59, grifo meu) coloca sua posição com clareza: “Aos olhos da crítica histórico-dialética, a ideologia liberal aparece em geral como uma falsa promessa. Os porta-vozes dessa crítica não questionavam os ideais de humanidade, liberdade e justiça, mas sim a pretensão da sociedade burguesa de se apresentar como a realização destes ideais. Para eles as ideologias eram aparências, mas aparências da verdade. Com isso, um reflexo conciliador recai, senão sobre a realidade existente, pelo menos sobre as suas ‘tendências objetivas’. O discurso sobre o crescimento dos antagonismos e o reconhecimento da possibilidade real da recaída na barbárie foram levados tão a sério que as ideologias quase foram vistas como algo pior do que disfarces apoloéticos, ou seja, como o contra-senso que ajudaria a transformar a sociedade da livre concorrência na sociedade da opressão imediata. A questão, por exemplo, de como exatamente essas ideologias deveriam modificar a situação existente, cujo fardo elas têm de suportar, quase não foi colocada. Conceitos como os de ‘massa’ e ‘cultura’ continuaram sendo aceitos positivamente, sem que se tenha ao menos percebido sua dialética, ou mesmo o fato de que a categoria específica de ‘massa’ tenha sido produzida no estágio atual da sociedade, simultaneamente à transformação da cultura em um sistema de controle. *Tampouco chegaram a ter consciência de que as ‘ideias’ na sua forma abstrata não apenas expõem a verdade regulativa, mas também padecem elas próprias da injustiça sob cujo signo são pensadas*”.

(AGS 6, p. 154; DN, p. 132). Em termos lógicos, a contradição entre universal e particular não é algo que se credita, como órgão que haveria de conduzir à verdade efetiva, apenas ao arranjo conceitual, mas também à própria configuração da realidade. Por isso Adorno afirma que “[o]s conceitos aporéticos da filosofia são marcas daquilo que não é resolvido, não apenas pelo pensamento, mas objetivamente” (AGS 6, p. 156; DN, p. 133). Assim, o efetivo não parece ser a solução antes prometida.

Para fixar esse movimento e *telos* da crítica adorniana, é importante considerar o argumento central do parágrafo “Interrupção da dialética em Hegel” do segundo modelo “Espírito do mundo e história natural” da *Dialética negativa*. Ao discutir a “transposição hegeliana do particular para a particularidade”, Adorno sustenta que ela “segue a prática de uma sociedade que tolera o particular apenas como categoria, como forma da supremacia do universal” (AGS 6, p. 328; DN, p. 277, trad. modificada). Ele recorta algumas passagens dos *Grundrisse* de 1857-1858 para mostrar que Marx havia captado algo desse estado de coisas que Hegel não pôde reter, analisar e desdobrar em sua teoria. Vale a pena citá-las conforme o recorte de Adorno para especificar sua crítica à efetividade da ideia:

A dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si. A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros. [...]

Essa dependência recíproca se expressa na permanente necessidade da troca e no valor de troca como mediador geral. Os economistas expressam isso do seguinte modo: cada um persegue seu interesse privado e apenas seu interesse privado; e serve, assim, sem sabê-lo ou desejá-lo, ao interesse privado de todos, ao interesse universal. A piada [Witz] não é que a totalidade dos interesses privados, e, portanto, o interesse universal seja alcançado à medida que cada um persegue seu interesse privado. Dessa frase abstrata poderia ser deduzido, ao contrário, que cada um obstaculiza reciprocamente a afirmação do interesse do outro, e que desta *bellum omnium contra omnes*, em lugar de uma afirmação universal, resulta antes uma negação universal. O remate da piada [Pointe] é que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado e que só pode ser alcançado dentro das condições postas pela sociedade e com os meios dados por ela, estando, portanto, vinculado à reprodução de tais condições e meios. Trata-se do interesse de indivíduos particulares; mas seu conteúdo, assim como a forma e os meios de sua realização, são dados por condições sociais independentes de todos. (MEGA² II/1.1, p. 89; G, pp. 104-05, trad. modificada)

Os indivíduos estão subsumidos à produção social que existe fora deles como uma fatalidade; mas a produção social não está subsumida aos indivíduos que a utilizam como sua faculdade comum [*gemeinsames Vermögen*]. (MEGA² II/1.1, p. 91; G, p. 106, trad. modificada)

Adorno se vale dessas passagens dos *Grundrisse* para afirmar que o “*chorismos real*” entre universal e particular que elas evidenciam obrigariam Hegel, que não as observou, “a remodelar contra a sua vontade a tese da efetividade da ideia”, enfatizando que ele então procederá assim sem “que a teoria o concedesse”, dado que ela também consideraria, ao menos parcialmente, a não identidade (AGS 6, p. 329; DN, p. 278). É como se Hegel não atinasse para o estado de coisas de que i) os indivíduos devem ser elevados ao nexos espiritual por uma compulsão muda que ele interpreta como liberdade, seguindo aliás o raciocínio dos economistas que Marx menciona; ii) o espírito não está plenamente submetido aos indivíduos que o utilizam como sua capacidade comum, se retraduzíssemos “espírito” por “produção social”.¹⁹¹ Com isso, a teoria já se inclina a dissolver a contradição entre universal e particular, entre o ideal e o real, sendo disso dependente para ser verdadeira. Neste ponto, Adorno comenta uma passagem das *Linhas fundamentais da filosofia do direito* em que, entre tantas outras, Hegel afirma a preponderância da ideia de Estado sobre a multiplicidade de Estados considerados em suas particularidades. A passagem se encontra no adendo de Eduard Gans ao § 258:

No que concerne à ideia de Estado, é preciso ter diante dos olhos não os Estados particulares, não as instituições particulares, mas, antes, considerar a ideia, este Deus efetivo por si. Todo Estado, mesmo que seja declarado como ruim conforme os princípios que se tenha, e mesmo que se reconheça nele esta ou aquela deficiência, possui em si mesmo sempre os momentos essenciais da sua existência, especialmente se ele pertence aos Estados mais aprimorados do nosso

¹⁹¹ Lembrando que a *tradução do conceito hegeliano de espírito em trabalho social* é uma ideia central desenvolvida por Adorno no ensaio “Aspectos” e que discutimos no capítulo anterior. Vale então recuperar, na medida em que esse tópico se conecta à crítica da efetividade da ideia, que, segundo Adorno, 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 efetivo, exatamente como Hegel ensina com o enfático conceito de conceito. Por isso, todo passo dado pelo pensamento tropeça na sociedade, e nenhum deles é capaz de apropriar-se dela como tal, como uma coisa entre coisas. O que permite ao Hegel dialético proteger o conceito de espírito da contaminação do *factum brutum* e, deste modo, sublimar e justificar, através do espírito, a brutalidade do factual, é propriamente secundário” (AGS 5, p. 267; TEH, pp. 93-94). Primordial seria, antes, atentar para o fato de que a “experiência em si mesma inconsciente do trabalho social abstrato se transforma magicamente diante do sujeito que reflete sobre ela. Para este, o trabalho se torna sua própria forma de reflexão, um ato puro do espírito, sua unidade produtiva. Pois nada deve existir fora dele. Mas o *factum brutum*, que desaparece na totalidade do conceito de espírito, retorna nele sob a forma da compulsão lógica, a qual o particular [*das einzelne*] não pode evitar, assim como o indivíduo [*der Einzelne*] não pode evitar o *contrainte sociale*. Apenas essa brutalidade da compulsão causa a aparência de conciliação produzida na doutrina da identidade” (AGS 5, p. 267; TEH, p. 94, trad. modificada).

tempo. Mas, porque é mais fácil descobrir defeitos do que conceber o afirmativo, cai-se facilmente no erro de, ao considerar aspectos singulares, esquecer-se o organismo interno do Estado. (TWA 7, § 258, p. 403; FdD, p. 542)

Essa forte afirmação remonta às duas forças que, como argumentamos antes, constituem a ideia lógica e o nexos categorial em Hegel, a saber: a correspondência pura entre subjetividade e objetividade como elemento da verdade e, mais decisiva, a prevalência do sujeito na constituição da identidade especulativa do conceito. Como afirma Müller acerca dessa passagem, ela

retoma e explicita, em termos quase idênticos aos da *Ciência da lógica*, no início da seção final sobre a “ideia”, o Estado como exemplo paradigmático da tese especulativa central a respeito da relação entre conceito, ideia e realidade, na medida em que essa relação é perpassada pela dimensão do poder. *Este texto [...] mostra como o poder penetra o âmago do conceito de Estado tanto enquanto esfera finita mais abrangente e fundante da coesão social quanto no núcleo da lógica do conceito e da ideia, porque é a adequação ou correspondência da realidade ao seu conceito e, correlatamente, a “potência do conceito” de tornar essa realidade adequada a ele, o que constitui a efetividade da coisa naquilo que ela verdadeiramente é, isto é, na sua ideia* (E, § 213). (FdD, nota 458, p. 542, grifo meu)

Importa então atentar para o caráter pervasivo da ideia que temos caracterizado aqui e que participa da crítica adorniana à hipóstase especulativa da realidade na forma da efetividade. É isso que coroa o programa da dialética especulativa, a tentativa de conciliar conceito e realidade, incorporando assim a contradição que, para Adorno, resulta na afirmação sub-reptícia de uma determinada configuração social heterônoma. Mas, como temos insistido, é igualmente importante para a teoria adorniana preservar criticamente a identidade especulativa no efetivo, pois ela é a tradução lógica de uma compulsão real que estrutura a subjetividade e a objetividade correntes. Em sua crítica, Adorno reforça que a “violência [*Gewalt*] do universal que se realiza não é, como Hegel pensava, idêntica à essência dos indivíduos em si, mas sempre também contrária a ela” — no que a identidade deve ser entendida como especulativa (efetiva), e não simples (real), o que erraria o alvo —, donde surge a possibilidade da crítica à identidade e à totalidade (AGS 6, p. 306; DN, p. 259)¹⁹², passo no qual Adorno rearticula a seu modo os motivos marxiano e hegeliano acima considerados:

¹⁹² Na *Ciência da lógica*, a violência [*Gewalt*] aparece primeiro na discussão sobre a causalidade, nos instantes finais da passagem da lógica da essência para o conceito. Ali Hegel afirma que a violência sofrida

Os indivíduos não são apenas máscaras de caráter, agentes do valor, numa esfera da economia supostamente à parte. [Trecho ausente na tradução brasileira:] Mesmo quando eles imaginam ter escapado da primazia da economia, até lá no fundo de sua psicologia, a *maison tolérée* inapreensível do individual, eles reagem sob a compulsão do universal; quanto mais idênticos ao universal, mais não idênticos [*unidentischer*] eles são com ele, por sua vez, como obedientes indefesos. Nos próprios indivíduos exprime-se o fato de o todo, incluindo aí os indivíduos, só se conservar por meio do antagonismo. Inumeráveis vezes, mesmo as pessoas conscientes e capazes de uma crítica do universal são impelidas, por motivos incontornáveis de autoconservação, a ações e atitudes que ajudam o universal a se afirmar de maneira cega, por mais que por sua consciência eles se oponham a ele. É só porque eles precisam tomar para si o que lhes é estranho para sobreviver que surge a aparência daquela reconciliação que a filosofia hegeliana, incorruptível em seu reconhecimento da supremacia do universal, transfigura corruptamente em ideia. Aquilo que reluz como se estivesse acima dos antagonismos equivale ao enredamento universal. O universal cuida para que o particular submetido a ele não seja melhor do que ele mesmo. Esse é o cerne de toda identidade produzida até hoje. (AGS 6, p. 306; DN, p. 259, trad. modificada)

O complexo da identidade que amarra o particular por todos os lados, concedendo assim seu direito de existência, o compele a se realizar de acordo com as condições que estão dadas pelo universal. Sua expressão filosófica e positiva, Hegel a constrói conceitualmente com a tese da efetividade da ideia, em vez de reconsiderar, contra o todo, o teor da compulsão que participa do conceito, o que também coincidiria com o seu teor de verdade. Nisso também se expressa, por outro lado, o antagonismo que sustenta as relações entre o particular e o universal. Adorno não deixa de apontar que a ideia hegeliana participa igualmente da aparência que ela critica de modo parcial, mas não total,

pela substância “é o aparecimento do poder [*Erscheinung der Macht*] ou o poder como algo externo” (TWA 6, p. 235; CdL II, p. 236, trad. modificada). Neste ponto da lógica da essência, ela produziria o “contrafeito” que promoveria a passagem da necessidade à liberdade. Mais adiante, na discussão sobre o conceito universal, concebe-se tal poder como o poder *do conceito* que aos poucos incorpora e controla a violência contra o objeto, resistindo, dessa maneira, à própria demanda subjetivista de trazer algo de fora. A categoria de violência, presente ao longo da lógica do conceito, será assimilada ao poder subjetivo de transformação da objetividade, culminando na apresentação lógica do processo de trabalho da seção “O processo vital” (ver sobretudo TWA 6, p. 482ss; CdL III, p. 258ss). Aqui se evidencia o processo de libertação do conceito e a superação da própria violência. Mas a chave para entender essa conversão da violência na pura potencialidade do conceito se encontra, talvez, na seguinte passagem da seção “A finalidade executada”, em que Hegel atesta que a razão seja tão astuciosa a ponto de se interpor em processos heterônomos para a realização do seu fim derradeiro, sendo assim a única instância capaz de suprimir as relações de violência existentes: “Que o fim [*Zweck*] se relacione imediatamente a um objeto e faça dele um meio, bem como determine outro objeto por meio deste meio, pode ser considerado *violência*, na medida em que o fim parece ser [*erscheint*] de uma natureza totalmente diferente à do objeto e ambos os objetos são, igualmente, totalidades autossubsistentes uma frente à outra. Mas que o fim se ponha na relação mediada com o objeto e interponha entre si e este objeto um outro objeto, pode ser visto como a astúcia da razão [grifo meu]” (TWA 6, p. 452; CdL III, p. 227, trad. modificada).

sem perceber a falsificação que institui ao perseguir a todo custo a identidade e a reconciliação entre conceito e realidade.

Em Adorno, a dialética não é concebida, portanto, nem como método absoluto da ciência filosófica (Hegel) nem como uma teoria do reflexo da realidade material em geral, cuja expressão teórica máxima se encontra formulada em *Materialismo e empiriocriticismo*, de Lenin, estudo de 1908 que funda uma concepção filosófica propriamente “marxista-leninista”¹⁹³. Ele recusa igualmente o rebaixamento materialista e imagético da dialética promovido pelo *Diamat*, a seu ver *menos realista do que a dialética hegeliana*.

Contra Hegel, Adorno afirma que a dialética não é método algum, “pois a coisa irreconciliada, à qual falta exatamente essa identidade que o pensamento sub-roga, é completamente contraditória [*widerspruchsvoll*] e bloqueia qualquer tentativa de interpretá-la de maneira unívoca” (AGS 6, p. 148; DN, p. 126, trad. modificada). Isso significa que é a coisa, “e não o impulso à organização próprio ao pensamento, que provoca a dialética” (idem, *ibidem*). Sob essa perspectiva, Hegel teria desconfiado pouco da razão, que, encarada como o constituinte da coisa, não suscitara a pergunta se ela mesma podia ser também constituída. Com Adorno, em função da modificação fundamental do seu núcleo de experiência intelectual, a dialética deixa de ser concebida como o “espírito de contradição organizado”, cuja formulação hegeliana lhe sugeria “exatamente aquele tipo de astúcia” da razão, “algo como uma grandiosa artimanha camponesa, por tanto tempo ensinada, de se esconder sob os poderosos e se apoiar em suas necessidades até que se possa tomar deles o poder [...]” (AGS 5, p. 287; TEH, p. 122).¹⁹⁴ Veja-se que é a substância espiritual que prospera frente ao mobiliário mundano, pois o penetra completamente e o transforma em meio cuja materialidade e resistência servem, precisamente em sua não identidade inicial, à autodeterminação do sujeito. É no efetivo resultante, capacidade infinita de absorção, que Adorno localiza a blindagem

¹⁹³ Sobre a recepção da obra no marxismo-leninismo, ver Wittich (2001). Segundo Anderson (2022, p. 304), Lenin se afasta gradualmente de sua primeira teoria materialista do reflexo concebida em *Materialismo e empiriocriticismo*, o que poderia ser verificado nos estudos sobre Hegel desenvolvidos nos anos 1914 e 1915, nos quais se indica a possibilidade de unificar idealismo e materialismo sob a dialética marxista. Todavia, ainda assim vale insistir que a teoria do reflexo permaneceria a principal referência, ao longo do século XX, para a ontologia e epistemologia dialéticas do marxismo oficial. É a essa vertente predominante do materialismo marxista que Adorno contrapõe a concepção de dialética negativa.

¹⁹⁴ Para um comentário inspirado na leitura de Adorno acerca da experiência intelectual hegeliana, ver também Arantes (1996, pp. 213-241).

hegeliana, não tanto contra o existente em sua facticidade, mas contra sua *significação racional*, no sentido do que havíamos designado como um positivismo da ideia. Curiosamente, é a isso que se deve, para Adorno, a grandeza do edifício idealista ante outras versões supostamente materialistas da dialética.

Contra o marxismo oficial, Adorno sustenta que a dialética não pode ser reduzida a algo “pura e simplesmente real: pois a contraditoriedade é uma categoria da reflexão, a confrontação pensante entre o conceito e a coisa” (AGS 6, p. 148; DN, pp. 126-27, trad. modificada). Recusa-se, com isso, a suposição fundamental do *Diamat*, que reza a natureza dialética da realidade e das coisas materiais em toda sua extensão histórica e social. No *Diamat*, diz Adorno, “o movimento hegeliano do conceito foi petrificado num artigo de fé” (AGS 5, p. 314; TEH, p. 160). Também por essa razão a dialética em sua versão materialista rebaixada e oficializada se encontraria aquém da versão idealista. Neste ponto, vale a pena lembrarmos a seguinte anotação dos anos 1940 de Horkheimer, nomeada de “Interversão da dialética idealista” por Pollock:

Quando se reflete cuidadosamente sobre a doutrina de Hegel, segundo a qual o conceito é o interior da coisa mesma, sua realização, a dialética idealista se torna materialista por si mesma. É como certas imagens enigmáticas [*Vexierbildern*]: quando se olha para elas por tempo suficiente, elas se invertem numa outra figura que é tanto a imagem [atual] como a anterior. Pôr Hegel sobre os seus próprios pés [*Hegel vom Kopf auf die Füße zu stellen*] só foi no entanto tão necessário porque ele já estava de cabeça para cima. (HGS 12, p. 286)

Conforme argumentamos no primeiro capítulo, Adorno se aproximava, durante os anos 1940, das discussões caras a Horkheimer no período a respeito das diferenças entre as dialéticas idealista e materialista, apropriando-se assim da questão da dialética que ele perseguiria até finalmente apresentar uma concepção *autorreflexiva e materialista* que subverteria os limites teóricos e práticos impostos por aquelas duas formas antinômicas do pensamento dialético. Caminhando nessa direção, ele também já estava deixando para trás a perspectiva imagética da interpretação dialética de sua juventude. A passagem de Horkheimer supracitada já aponta para aquele elemento de interversão imanente à dialética idealista que Marx insinuou em sua crítica das categorias econômicas e que Adorno estende e desenvolve, agora com consciência filosófica, à crítica das categorias. De modo ainda mais específico, para Adorno, o conceito, porque constitui um momento da *realidade*, é da natureza do fetichismo que envolve a mercadoria, que no entanto se desenrola como realidade antes de ser o efetivo. Segundo essa consideração, a

dialética especulativa seria a apresentação realista, não obstante afirmativa — e nisso ela se perde —, do conteúdo propriamente material que a informa. Daí a sua unidade positiva entre crítica e apresentação, nos termos de Theunissen.

Neste quadro, contudo, a dialética deixa de ter sua salvaguarda positiva no sistema. Para Adorno, a ideia de uma positividade como a especulativa, “que acredita dar conta de tudo aquilo que lhe é oposto por meio da compulsão poderosa do espírito que conceitua”, “é a imagem especular da experiência da compulsão poderosa, que é inerente a tudo o que existe por meio de sua união sob a dominação” (AGS 5, p. 324; TEH, p. 174, trad. modificada). Nessa viragem, portanto, os horizontes de cada dialética são contrapostos. Por isso, em vez de validar ou justificar o sistema da compulsão do conceito como sistema efetivo da verdade e da liberdade, a teoria precisaria transformá-lo em objeto da crítica. Assim, igualmente, a crítica ao *pensamento* da efetividade conduz à crítica da realidade. Conforme esclarece Adorno na *Dialética negativa*:

[o] sistema não é nesse caso aquele do espírito absoluto, mas aquele maximamente condicionado dos que dispõem dele e não podem nem mesmo saber até que ponto ele lhes é próprio. A pré-formação subjetiva do processo de produção material da sociedade, radicalmente diversa de uma constituição teórica, é o seu elemento irresoluto, irreconciliável com os sujeitos. A sua própria razão que, inconsciente como o sujeito transcendental, funda a identidade por meio da troca, permanece incomensurável para os sujeitos que ela reduz ao mesmo denominador comum: sujeito como inimigo do sujeito. (AGS 6, p. 22; DN, p. 17)

Com esse remanejamento crítico da unidade entre conceito e realidade, o “verdadeiro na inverdade de Hegel” de que fala Adorno também pode ser esclarecido, uma vez que a “força do todo” que mobiliza a dialética hegeliana “não é mera imaginação do espírito, mas aquele nexos real de ofuscação [*realen Verblendungszusammenhangs*] em que todo particular permanece aprisionado” (AGS 5, p. 324; TEH, p. 174). O que é falso no sistema hegeliano, então, é a prevalência da ideia sobre a realidade — prevalência não de uma ideia como representação particular, mas já no sentido especulativo em que o real só adquire dignidade e significação por meio de sua unidade com uma razão consciente de si, quer dizer, prevalência de um nexos de totalidade sobre o que é totalizado. A “força do todo” é, contudo, historicamente verdadeira. Não fosse assim, a dialética negativa poderia ser uma lógica filosófica, mas não teoria crítica da sociedade, como queria Adorno. Ela se abate sobre o indivíduo moderno de uma maneira específica, o que tornou possível inclusive sua retradução hegeliana.

Na sequência da passagem acima da *Dialética negativa* sobre a expressão real do sistema, Adorno não deixa de notar que a “universalidade estabelecida é tanto verdadeira quanto não verdadeira: verdadeira, porque forma aquele ‘éter’ que Hegel chama de espírito”¹⁹⁵; “não verdadeira, porque a sua razão ainda não é razão alguma, sua universalidade é o produto de um interesse particular” (AGS 6, p. 22; DN, p. 17). O verdadeiro, no caso, consiste na dominação e na prevalência de uma relação social que subordina todos os sujeitos a executá-la; mas o não verdadeiro é a sua forma de racionalidade supostamente universal que mina justamente a realização de interesses universais, abortados segundo sua formalização desde o princípio. Na visão de Adorno, Hegel, em função do caráter positivo da totalidade, não resistiu à compulsão real e a verteu conceitualmente. Por isso, a verdade de Hegel, que se ampara no sistema da ideia, é, para Adorno, o não verdadeiro. Ao exigir a autorreflexão do pensamento, recusando assim sua totalização na forma de um sistema, critica-se igualmente a realidade tornada sistema e a dialética que presumia fundamentá-la. “Apenas por meio da reflexão”, sustenta Adorno, “o pensamento reflexivo vai além de si mesmo” (AGS 5, p. 311; TEH, p. 157). Nesta teoria da reflexão conceitual, a identidade especulativa deixa de ter a última palavra. Reforça-se, nesse caso, a não identidade como o *telos* no interior da identificação, o que serve de anteparo para qualquer tentativa de hipóstase e blindagem do conceito em sua versão especulativa, mais atenta ao não idêntico. Adorno opera, portanto, sua própria virada pelo avesso da dialética especulativa, o que se torna mais manifesto na discussão sobre o sistema, concebido na dialética negativa, afinal, como a “objetividade negativa”, e não o “sujeito positivo” (AGS 6, p. 31; DN, p. 26).¹⁹⁶

Assim, ao comentar o epítome do idealismo objetivo expresso na *Doppelsatz* hegeliana acerca da efetividade do real e da realidade do efetivo (ver ANS IV 9, p. 381ss), Adorno justifica a crítica necessária ao idealismo da seguinte maneira:

[...] se eu posso mergulhar na efetividade porque já me é garantido de antemão que essa efetividade é espírito, e que é, em última instância,

¹⁹⁵ No último capítulo da *Fenomenologia do espírito* sobre o saber absoluto, Hegel diz: “Quando, pois, o espírito ganhou o conceito, desenvolve o ser aí e o movimento nesse éter de sua vida, e é *ciência*” (TWA 3, p. 589; FdE, p. 542). Segundo Stefan Gruner e Matthias Bartelmann (2015, p. 47), “todos os conceitos metafísicos clássicos de Aristóteles como espírito, matéria, natureza, substância, energia, movimento, etc., têm suas repercussões na noção de ‘éter’ de Hegel durante seus anos proto-sistemáticos (1802-1806), na Universidade de Iena. Todos esses variados conceitos e noções se fundiram na noção de Hegel do ‘absoluto’ (ou seja, aquilo que não depende de mais nada para o seu ser), com o qual o ‘éter’ foi praticamente identificado”.

¹⁹⁶ Isso implica uma reinterpretação da noção de primado do objeto, conforme veremos.

legitimada pelo absoluto que ela mesma é, esconde-se aí também a tendência a confirmar, a glorificar, o mundo tal como ele é, e assim se renuncia cada vez mais à intervenção crítica no mundo, adapta-se à tendência dominante desta realidade, porque esta tendência, como Hegel afirma explicitamente, não é outra senão a tendência do próprio espírito do mundo. (ANS IV 9, p. 383)

Segundo o entendimento de Adorno, que, como argumentamos, não coincide com a crítica de Marx segundo a qual Hegel reabilitaria acriticamente a empiria, a legitimação e glorificação do mundo é, antes, da ordem da significação no efetivo. *Este fornece um ângulo cuja perspectiva permite de fato a crítica das configurações empíricas, mas às expensas de não se colocar em questão como lógica.* Logo, o sistema, porque constitui precisamente essa unidade de realidade e conceito que é a ideia, deve ser o objeto da crítica, e não o critério de verdade da dialética. Para Hegel, o sistema desempenhava uma função “crítica” específica que consistia em assegurar pela e para a razão o conhecimento acerca de sua própria estrutura e da estrutura da realidade. Para Adorno, contudo, “[q]uanto mais os seres humanos individuais são reduzidos realmente a funções da totalidade social por meio de sua vinculação com o sistema, tanto mais o espírito, consoladoramente, eleva o ser humano, como princípio, a um ser dotado do atributo da criatividade e da dominação absoluta” (AGS 10.2, p. 744; SO, p. 185). Universalidade lógica e universalidade social não são, para Adorno, extrínsecas. A sociedade constitui o cerne interior objetivo do sujeito e de suas formas de pensamento. O “lógico”, tão caro a Hegel, transforma-se em uma das formas de elaboração do social, cuja tendência, no caso específico do capitalismo, é de acomodação a uma estrutura heterônoma na qual as resistências são integradas. Adorno pretende agir sobre essa questão específica que amarra o destino da dialética hegeliana à afirmação de um “sistema antagonista extremamente real” (AGS 6, p. 22; DN, p. 17).

O problema, como veremos à frente, não está na identidade em si — que permanece, para Adorno, uma abstração —, mas no princípio de identidade que se autonomizou, não por acaso na modernidade, como o padrão de medida de objetividade do pensamento. Assim como a troca — igual e desigual —, a identidade é e não é idêntica. No interior da dialética, contudo, o princípio de identidade guarda sua necessária relação com a não identidade. Na *Doutrina da essência*, Hegel havia chegado à conclusão de que a forma da proposição $A = A$ “pode ser vista como a necessidade oculta de acrescentar à identidade abstrata ainda o *mais* daquele movimento” do entendimento reflexivo (TWA

6, p. 44; CdL II, p. 61). Assim, em sua crítica ao princípio, a identidade haveria de ser posta unicamente pela relação de reflexão com a contradição, o “mais” que o entendimento deixa escapar com a afirmação abstrata da identidade. Em termos lógicos, diz Hegel, a contradição “é o negativo em sua determinação essencial, o princípio de todo o automovimento, o qual em nada mais consiste do que em sua própria apresentação” (TWA 6, p. 76; CdL II, p. 88). Ganha-se dessa maneira uma concepção especulativa de identidade, distinta portanto daquela do entendimento e sumariamente caracterizada pela negatividade absoluta que comporta.

Mas a crítica dialético-negativa da variante adorniana questiona novamente, a partir da contradição, a sobredeterminação da identidade enquanto princípio, promovendo assim um segundo giro reflexivo. Se, por um lado, Hegel critica uma forma particular de pensamento centrado na identidade abstrata, para então produzir ou determinar o verdadeiro teor da identidade — seu “mais” que provém do empuxo secreto (para o entendimento) da contradição —, Adorno, por outro lado, está criticando a *forma* da identidade, em todo o seu alcance lógico e social específico, como a forma adequada de expressão do verdadeiro. Por isso, na *Dialética negativa*, a contradição

pesa mais do que para Hegel, que a visualizou pela primeira vez. Outrora veículo da identificação total, ela se torna o órganon da impossibilidade de uma tal identificação. O conhecimento dialético não tem, como seus adversários lhe imputam, que construir de cima contradições e continuar progredindo por meio de sua dissolução, embora a lógica de Hegel por vezes proceda dessa forma. *Em vez disso, cabe-lhe perseguir a inadequação entre pensamento e coisa [Inadäquanz von Gedanke und Sache]; experimentá-la na coisa. Ainda que a coisa já estivesse pacificada, a dialética não precisa temer a acusação de estar possuída pela ideia fixa do antagonismo objetivo; nada singular encontra a sua paz no todo não pacificado.* (AGS 6, p. 156; DN, p. 133, trad. modificada, grifo meu)

Nesse sentido, por um lado, a autorreflexão do conceito deve ser entendida como autorreflexão do sistema e, em suma, da própria ideia lógica. Ao fazê-lo, por outro, procede-se mediante constelação que visa à conexão objetiva entre os conceitos em que a identidade do sistema, se continua pressuposta, subsiste todavia como o referente negativo do conhecimento crítico, já que não se pode saltar abstratamente, pelo pensamento, a *realidade* organizada como sistema. Este se torna, neste esquema específico, um momento da crítica, e não o ponto de vista superior do conceito que organizaria as contradições e cisões reais, como em Hegel. Assim, a autorreflexão do

conceito procede de forma constelatória, no que se pretende fazer justiça à resistência do real do qual a ideia confessava depender. Esse passo adorniano não modifica tão somente a dialética, mas a *forma* em que ela devia ser realizada, o que demonstra que não se podia esperar que a separação entre método e sistema deixasse um dos lados inalterado.

Assim, o procedimento da constelação produz *modelos* de pensamento, que, segundo Adorno, dizem respeito “ao específico e mais do que específico, sem fazê-lo volatizar-se em seu conceito mais genérico supraordenado”, como haveria de ser se os conceitos filosóficos fossem reduzidos a formas de pensamento (AGS 6, p. 39; DN, p. 33).¹⁹⁷ É verdade que o conceito de constelação em Adorno, por si só um tema para pesquisa, é tão complexo quanto são os objetos e áreas do conhecimento sobre o qual ele se debruça. No entanto, para os nossos propósitos, o que interessa é realçar o sentido lógico que Adorno lhe concede no contexto de sua crítica da dialética hegeliana. Esse sentido assenta sobre uma reorientação do interesse da dialética ao que é rebaixado a mero não idêntico na identidade, abrindo espaço a partir da exigência, contida na própria dialética de Hegel, segundo a qual nada pode ser efetivo se não se fizer real, no sentido de uma diferença ante o conceito. Para Adorno, isso demonstraria que, no interior dessa própria filosofia, há um reconhecimento reprimido de sua não absolutidade, de sua abertura para um outro, do qual ela não podia, porém, tomar consciência porque armara o sujeito como conteúdo e crivo últimos.

Por consequência, na concepção de Adorno, “[p]ensar filosoficamente significa o mesmo que pensar em modelos; a dialética negativa é um *ensemble* de análises modelares” (AGS 6, p. 39; DN, p. 33, trad. modificada). Nela, os conceitos não são desdobrados a partir de suas insuficiências lógicas até alcançarem uma forma superior capaz de determiná-los integralmente, segundo a régua hegeliana do círculo dos círculos, num percurso progressivo cujo fim apresenta uma concatenação retrospectiva perfeitamente determinada dos momentos.¹⁹⁸ Resguardando as insuficiências e as inadequações da coisa mesma — jamais totalmente suscetíveis de integração num

¹⁹⁷ Como nesta tese pretendemos expor o nexos lógico da dialética negativa, não consideraremos os casos particulares de modelos desenvolvidos por Adorno na obra. Porém, cabe mencionar que, na *Dialética negativa*, ele apresenta o conceito não idêntico de liberdade (na formulação de uma dialética da liberdade), de história (na formulação da história natural) e da metafísica (na formulação da transitoriedade).

¹⁹⁸ Nesse sentido, o procedimento expositivo de Adorno se distingue também de partes da crítica marxiana da economia, que procede justamente pela análise da insuficiência das categorias da ciência econômica, embora o resultado seja o oposto do visado por Hegel. Se é assim, não é que Adorno rejeite a noção por assim dizer clássica da apresentação dialética, mas lhe interessa ressaltar outras dimensões.

conceito superior —, a constelação conceitual funcionaria como um campo de forças que estabelece uma conexão objetiva no real entre uma série de conceitos que permite determinar a coisa sem reduzi-la a momento do efetivo.

Esse tipo de caracterização se encontra numa das primeiras formulações tardias de Adorno acerca da configuração conceitual na forma do ensaio, que encontramos em “O ensaio como forma”, publicado em 1958.

O ensaio não apenas negligencia a certeza indubitável, como também renuncia ao ideal dessa certeza. Torna-se verdadeiro pela marcha de seu pensamento, que o leva para além de si mesmo, e não pela obsessão em buscar seus fundamentos como se fossem tesouros enterrados. O que ilumina seus conceitos é um *terminus ad quem*, que permanece oculto ao próprio ensaio, e não um evidente *terminus a quo*. Assim, o próprio método do ensaio expressa sua intenção utópica. Todos os conceitos devem ser expostos de modo a carregar os outros, cada conceito deve ser articulado por suas configurações com os demais. No ensaio, elementos discretamente separados entre si são reunidos em um todo legível; ele não constrói nenhum andaime ou estrutura. Mas, enquanto configuração, os elementos se cristalizam por seu movimento. Essa configuração é um campo de forças, assim como cada formação do espírito, sob o olhar do ensaio, deve se transformar em um campo de forças. (AGS 11, pp. 21-22; EcF, pp. 30-31)

Adorno esclareceria, naquele contexto, porém, que a “constelação do ensaio não é tão arbitrária quanto pensa aquele subjetivismo filosófico que desloca para a ordem conceitual a compulsão própria à coisa” (AGS 11, p. 26; EcF, p. 36, trad. modificada). Sob esse aspecto, a constelação não é a supressão arbitrária do sistema, mas o pressupõe como objeto de crítica. Em uma palavra, o procedimento da constelação só faz sentido sob o pressuposto da validade do sistema como estado falso existente.

Dessa maneira, ao elaborar o procedimento constelatório na *Dialética negativa*, Adorno pretende oferecer uma nova forma de apresentação conceitual que evite sua hipóstase em sistema.¹⁹⁹ Em grande parte da literatura, nota-se que a ideia de constelação seria uma herança benjaminiana que Adorno carregaria ao longo de toda a sua obra.²⁰⁰ Isso é em parte verdadeiro. Contudo, ao desdobrar, na *Dialética negativa*, o “modo como os objetos precisam ser descerrados por meio da constelação”, Adorno descarta o conceito benjaminiano de constelação de ideias, que corresponderia à apresentação imagética da

¹⁹⁹ Para uma discussão pormenorizada da categoria de constelação, ver Neves Silva (2006, sobretudo pp. 74ss).

²⁰⁰ Ver, por exemplo, Buck-Morss (1977, p. 90).

verdade metafísica (AGS 6, p. 166; DN, p. 142).²⁰¹ Ele enfatiza que o arranjo constelatório “não deve ser deduzido tanto da filosofia, que perdeu o interesse em relação a isso, mas antes das investigações científicas significativas” (AGS 6, p. 166; DN, p. 142).

Surpreendentemente, então, é Weber a referência de Adorno neste momento. Embora critique a construção subjetivista dos tipos ideais weberianos, Adorno afirma que, “como em todo nominalismo [...], algo da constituição da coisa transparece e se lança para além da vantagem prática do pensamento [*denkpraktischen Vorteil*]” (AGS 6, p. 166; DN, p. 142). Ele recupera a seguinte passagem de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904/1905) para esclarecer como a tipologia ideal evita a hipóstase dos conceitos pela composição conceitual a partir de elementos historicamente específicos do objeto que se propõe a apresentar:

Tal conceito histórico [o conceito de “espírito” do capitalismo], entretanto, na medida em que por seu conteúdo está relacionado a um fenômeno significativo em sua *peculiaridade* individual, não pode ser definido (vale dizer: “delimitado”) segundo o esquema *genus proximum, differentia specifica*, devendo antes ser gradualmente *composto* a partir de um de seus elementos, extraídos da efetividade histórica. Daí por que a apreensão conceitual definitiva não se pode dar no começo da pesquisa, mas sim na *conclusão* [...]. (Weber, 2004, p. 41, trad. modificada)

Ainda assim, como dito, a composição weberiana permaneceria, segundo Adorno, meramente subjetiva, na medida em que atenderia unicamente a um interesse do processo de conhecimento, e não à expressão da coisa mesma segundo sua configuração objetiva. Não obstante, a tipologia de Weber não prenderia o objeto a uma lógica da identidade como o positivismo e o idealismo, ainda que nela os conceitos fossem considerados meros artifícios da representação. Assim, à *maneira tipicamente hegeliana*, Adorno anuncia, por outro lado, que as “*composições só dão bom resultado quando a produção subjetiva desaparece nelas*” (AGS 6, p. 167; DN, p. 143, grifo meu). A constelação ou composição adorniana realizaria então uma conexão entre conceitos que apreende objetivamente aquilo que está sendo considerado, mas sem atropelar o elemento não idêntico que irrompe nela. Ela se faz como forma de apresentação antípoda ao sistema na qual este está pressuposto — não é unidade ou círculo dos círculos ela mesma, mas possui ao

²⁰¹ No primeiro capítulo, vimos que em sua aula inaugural de 1931, “A atualidade da filosofia”, Adorno anuncia seu primeiro programa filosófico utilizando a noção benjaminiana de constelação para caracterizar sua proposta de interpretação filosófica de imagens históricas, em que então se anuncia um *materialismo com imagens*. Ver a esse respeito também Tonon (2013).

mesmo tempo um momento unificador que permite apresentar o que é específico do objeto pela conjunção de conceitos. Essa maneira de abrir os objetos por meio de constelações arrisca definições não redutoras em seu desenvolvimento. Ela realizaria, em suma, aquilo que permanece apenas intencional na lógica da identidade: a expressão daquilo que se visa com a determinação do conceito, a intenção de apreender realmente a coisa, o outro, no sentido implicado no *begreifen*. Isso ela conquistaria sem reduzir o objeto a um conceito universal ou enquadrá-lo como momento num todo sistemático. Por conseguinte, essa maneira de apresentar o objeto visa ao não idêntico num estado de coisas em que o não idêntico é considerado mera materialidade para a identidade. Em certo sentido, a composição dialética da constelação em Adorno gostaria de fazer justiça à coisa, reduzida pela identidade especulativa à mera não identidade no interior sistema. Visar à não identidade no interior da identidade, como exige Adorno em sua *Dialética negativa*, não significa restituí-la como tal, mas vislumbrar a possibilidade de que ela possa vir a ser o que ela pretende ser de maneira autônoma.

O que se tem em vista aqui é um tipo de construção teórica que favorece a expressão do não conceitual sob o conceito que opera como uma camisa de força, precisamente o que o antissistema espera produzir como teoria crítica frente à unidade especulativa de conceito e realidade. Mas esse não é um salto para o irracional. Adorno salva na constelação o momento unificador que o sistema englobava como um todo. Para ele, o sistema incorreria no erro de atribuir uma falsa objetividade ao conceito. Agora, a constelação pretende apresentar a coisa segundo sua constituição específica *negada*, cujo nome imanente atende por *não idêntico*. É preciso observar, no contexto da discussão sobre o caráter lógico dessa nova dialética, que Adorno a justifica também como tarefa imposta pela situação histórica. Uma vez que ele reconhece “a tendência crescente à integração do sistema capitalista, [...] cujos momentos se entrelaçam em um nexo funcional cada vez mais completo”, no que a constelação é denúncia do que é perdido na integração, “não é apenas a crítica do conhecimento, mas o curso real da história que torna necessária a busca pelas constelações” (AGS 6, p. 168; DN, p. 144, trad. modificada). Com esse novo procedimento de apresentação, justifica-se a ideia de que o sistema deve ser assumido na teoria, mas para ser negado em sua totalidade.

Por isso, para Adorno, “[e]nquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos

como os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica” (AGS 6, pp. 165-66; DN, p. 142). O efetivo seria uma chave única, justamente porque é a universalidade mesma do espírito, capaz de abrir todas as portas particulares. O ruído de fundo do sistema continua presente, pensa-se a partir dele, mas o procedimento dialético-negativo constitui sua autorreflexão, que agora tateia pontos de saída. Dessa maneira, abre-se a inteligibilidade prática de revogação do sistema da identidade lógico-social, que pode ser então conhecido como algo a ser transposto. Em comparação, a conexão instaurada pelo sistema hegeliano seria, segundo Adorno, unicamente aquela do espírito, e por isso, malgrado a crítica da identidade que seu pensamento comporta, Hegel haveria de hipotecar a não identidade em função do todo pacificado da ideia. Isso impediria o desenvolvimento de uma teoria dialética capaz de quebrar a compulsão do sistema, de fazer justiça ao objeto segundo a promessa da própria filosofia hegeliana. Para Adorno, afinal, a “suposição” do sistema “não pode ser salva” (AGS 6, p. 165; DN, p. 141, trad. modificada). O todo continuará irreconciliado enquanto a coisa permanecer contraditória no plano da realidade. Daí a necessidade da exposição conceitual na forma da constelação, que se recusa, afinal, à produção de uma instância maior que, como no espírito que resulta das figuras fenomenológicas da consciência, reordenaria suas partes como momentos diferenciais da sua efetividade agora total.

Finalmente, pode-se então perguntar qual é a relação entre os procedimentos dialéticos sistemático e constelatório. É verdade, como poderia parecer à primeira vista, que a constelação anula e simplesmente toma o lugar do sistema na construção da lógica dialética? A nosso ver, a resposta é não. Fosse esse o caso, qual seria a razão de ser do procedimento constelatório? Se tal procedimento tem como sentido a crítica ao sistema — portanto à unidade entre conceito e realidade —, então a *efetividade* do sistema não pode ser simplesmente alijada do pensamento, sob pena de falsificar a realidade. A rigor, isso equivaleria a dizer que a constelação não tem objeto de crítica ou que seu objeto seria simplesmente uma forma de pensamento. Vimos, contudo, que Adorno concebe a realidade como um sistema antagônico. Nessa medida, a constelação só faz sentido sob o pressuposto da validade objetiva do sistema. Que esse seja o caso não significa, contudo, a posição afirmativa do sistema, como acontece em Hegel, cuja pressuposição nada significaria sem a posição do sistema, única maneira encontrada para a determinação da

identidade especulativa que superasse a cisão moderna entre forma e conteúdo, ser e pensar, subjetividade e objetividade, etc. Essa ideia de uma pressuposição negativa do sistema para a determinação conceitual está numa passagem da *Dialética negativa* sobre a constelação científica que nem sempre foi devidamente ponderada na literatura.

Depois de notar que Weber, apesar de seu nominalismo epistemológico, não deixou de se orientar pelo objeto em suas pesquisas empíricas, Adorno afirma que o “conceito é de fato a razão suficiente [*Grund*] da coisa quando a investigação de pelo menos um objeto social se torna falsa ao ser limitada pela dependência do seu âmbito interno que fundou o objeto e que ignora a determinação deste pela totalidade” (AGS 6, p. 166; DN, p. 142). Que se quer dizer com essa intrincada afirmação? Nela, Adorno contrasta a série de relações implicadas no conceito e que perfazem o seu *fundamentum in re*, de um lado, com o falso conhecimento produzido pela investigação dependente exclusivamente do método e que oculta a participação da totalidade na determinação do objeto, de outro. Isso significa que tal construto não franqueia uma apresentação da coisa mesma, na medida em que consideraria o conceito como mera abstração, à maneira nominalista de tomá-lo como algo esvaziado de uma *raison d'être* histórica e objetiva presente no objeto. Por outro lado, como Adorno observa numa aula do curso *Introdução à sociologia*, ministrado em 1968, o tipo ideal, “algo inventado de modo inteiramente monadológico e *ad hoc* para subsumir certos fenômenos”, esconde algo da “*substancialidade hegeliana do conceito, da objetividade do conceito*” (ANS IV 15, p. 207; IS, p. 287, grifo meu). Weber, continua Adorno, “ao olhar com mais atenção seus próprios tipos ideais, [...] é levado para além de sua definição ou de seu postulado do tipo ideal enquanto um tal instrumento conceitual estritamente abstrato, arbitrário e efêmero, e em direção ao que na teoria crítica se designa como *leis objetivas do movimento*” (ANS IV 15, p. 207; IS, p. 287, grifo meu).

Nessa surpreendente composição — seria ela mesma uma constelação? —, o que interessa a Adorno no procedimento weberiano são duas coisas. Em primeiro lugar, o que ele *pressupõe enquanto se realiza*, isto é, “objetividade do conceito”. É em vão, pensa Adorno, que se toma os tipos ideais como se eles fossem instrumentos convencionais. Na medida em que o tipo ideal deve ser ele mesmo produzido pela análise histórica, coloca-se a questão de como essa é selecionada como relevante em primeiro lugar. Algo de uma conceitualidade não descritiva, como no problema da constituição de que nos ocupamos

antes, é pressuposta: “No aparente arbítrio de onde traçar o corte da abstração na realidade já se encontra a questão da constituição. A doutrina subjetiva é essencialmente apologia” (Adorno/Backhaus, 1997, p. 512). Em segundo lugar, porém, a constelação weberiana resiste à tentação de duplicar o caráter sistemático do sistema, procurando, ao invés, “demonstrar toda a essência de modo micrológico por meio de modelos singulares” (ANS IV 12, p. 126). Assim, para Adorno, se o sistema deve ser pressuposto, com todo o peso filosófico que a ideia contém, sua posição, no entanto, resulta numa forma diferente.

De modo geral, portanto, Adorno procura mostrar que a composição conceitual da teoria filosófica exige a consideração da “dependência da sociedade”, ou seja, daquela totalidade que participaria da determinação do objeto (AGS 6, p. 167; DN, p. 142). Tal dependência, a seu ver “a mais real de todas”, *aparece* apenas pelo singular; “por seu meio”, afirma Adorno, “o conceito se transforma uma vez mais no conhecimento determinado” (AGS 6, p. 167; DN, p. 142). É justamente nessa região que se demonstraria “uma espécie de estrutura objetiva da própria sociedade”, o que “a rigor é negada por princípio pelo tipo de teoria do conhecimento correspondente a Weber” (ANS IV 15, p. 207; IS, p. 288). Assim, numa enunciação enfática, “mesmo quando operamos com conceitos definidos de maneira estritamente instrumental, a estruturação do assunto ele próprio, do objeto, se impõe de tal modo que nesses conceitos operacionalmente definidos se impõe algo da estrutura objetiva através de sua própria determinação estrutural” (ANS IV 15, p. 208; IS, p. 288).

Por isso, o procedimento constelatório não ocupa o lugar do sistema, mas desafia, isso sim, sua significação como *efetividade*, como verdade e última palavra especulativa. É assim que o sistema se mostra como não verdadeiro. Mas, e é esta a tensão que precisamos manter, a constelação sem o conceito de sistema falsificaria o objeto. Esse o modo como se articulam, e esse será o lugar de uma lógica da reflexão invertida, em que o sistemático aparece como pressuposto no constelatório. No entanto, o que prevalece em sua relação modificada de reflexão, apontando no próprio conhecimento para a desintegração do que vem integrado no real, é a não identidade do sistemático. Isso descortina o não conceitual pelo conceito, na medida em que apresenta a estrutura social, o *logos*, se quisermos, que participa da determinação do objeto e que uma lógica puramente idêntica incorpora e despreza. Nesse sentido, na lógica dialético-negativa, a sociedade passa a operar como *fundamentum in re* negativo do conceito.

Conseqüentemente, seu movimento de autorreflexão permite a determinação imanente e o conhecimento crítico do sistema. Por isso é importante frisar que, para Adorno, “[a] verdade de Hegel não tem [...] seu lugar fora do sistema, mas adere a ele como a inverdade. Pois esta inverdade é exatamente a inverdade do sistema da sociedade, que constitui o substrato de sua filosofia” (AGS 5, p. 277; TEH, p. 108). Mas, em Hegel, *contradictio est regula veri*, enquanto Adorno sustenta que a contradição constitutiva da totalidade apresenta, pelo contrário, a prova de falsidade da estrutura da identidade, de acordo com sua forma de aparecimento nessa configuração da realidade (AGS 6, p. 18; DN, p. 13).²⁰² Por essa razão, somente “por meio do torna-se absoluto da contradição, e não ao mitigar-se em absoluto, a contradição poderia se dissolver [*zergehen*] e talvez encontrar o caminho para aquela reconciliação que Hegel teve de dissimular, pois sua possibilidade real ainda era oculta para ele” (AGS 5, p. 277; TEH, p. 108).

Mas uma vez transformada a maneira pela qual se compreende a relação entre totalidade, sistema e dialética, deve-se então perguntar o que acontece com suas categorias, pois “[a]s coisas não se passam como se o processo fosse uma simples propedêutica que poderia ser dispensada do resultado [...] eventualmente [...] encontrado e obtido” (ANS IV 2, p. 39; ID, p. 112). Está autorizada a preservação das categorias do sistema da dialética especulativa ou uma nova concepção de dialética implica igualmente uma transformação categorial? É o que agora veremos mais de perto.

Categorias

Desnecessário criar suspense a esse respeito. Adorno enfatiza, em suas preleções de 1965/66 sobre a *Dialética negativa*, que sua concepção se distingue da dialética especulativa na medida em que transforma as categorias em operação (ver ANS IV 16, p. 167, p. 239). É curioso notar o movimento conceitual que se desenrola até Adorno chegar à concepção de “dialética negativa”. Ele havia primeiro criticado Horkheimer em 1939 quando este lhe propusera a ideia de uma dialética inacabada [*unabgeschlossene Dialektik*] (ver HGS 12, p. 487ss). Contudo, deve-se ressaltar que, um ano antes, em carta a Benjamin de 8 de junho de 1938, Adorno anunciava estar “quase decidido que

²⁰² “*Contradiction est regula veri, non contractio, falsi*” é a primeira tese elencada por Hegel (2022, p. 4) em sua tese de habilitação de 1801 sobre as órbitas planetárias. Ele afinal perseguirá essa tese ao longo de todo seu desenvolvimento filosófico.

escreveremos a quatro mãos [Horkheimer e ele] um longo ensaio sobre a nova configuração da dialética, *a inacabada*” (CAB, p. 367, grifo meu).²⁰³

Depois, nas aulas de 1958 do curso *Introdução à dialética*, ele sugere o “conceito de uma dialética aberta [*offene Dialektik*] [...] por oposição a uma dialética fechada [*geschlossene*] de maneira idealista”, ressaltando que, “se abrirmos mão da concepção fundacional da identidade, tal como predomina em Hegel [...], e se, em seu lugar, tivermos o conceito de uma dialética aberta, interrompida [*durchbrochene*], então claramente aquela exigência deixa de ser procedente” (ANS IV 2, p. 36, p.140; ID, p. 108, p. 265). Com isso, no entanto, certamente se perderia a “verdade da inverdade de Hegel”.

Porém, nas preleções sobre a *Dialética negativa* de 1965/66, ele sustenta, com argumentos mais sofisticados sobre o “aberto” [*das Offene*] e corrigindo a si mesmo, que a ideia de dialética negativa significa “[m]ais do que apenas uma ‘dialética aberta’, que seria a tradicional, só que sem a pretensão de acabamento”, pois ela seria qualitativamente diferente: “[n]a dialética neg[ativa] as categorias se transformam” (ANS IV 16, p. 167). Numa “dialética aberta”, diz Adorno, “fica-se aquém do momento negativo da verdade da dialética idealista, a *machine infernale* objetiva da qual a consciência gostaria de sair. O caráter compulsivo [*Zwangscharakter*] não deve ser ignorado, mas sim conceituado”, pois a “‘camisa de força da dialética’” é “a camisa de força do mundo” (ANS IV 16, p. 167). Portanto, uma dialética negativa exigiria uma “consciência não mitigada da obstrução, da essência invertida” (ANS IV 16, p. 239). É de suma importância ressaltar essa mudança na interpretação e na crítica de Adorno a Hegel.

Assim, fechando o círculo, ele afirma que a “intenção dirigida ao descoberto [*aufs Ungedeckte*] é mais exposta” na dialética negativa “do que aquela de uma dialética aberta ou inacabada [*offenen oder unabgeschlossenen Dialektik*]”, pois esta já não seria mais capaz, “depois da extirpação do princípio lógico-metafísico da identidade”, de “indicar o que de fato motiva o movimento dialético que envolve coisa e conceito” (ANS IV 16, p. 239).²⁰⁴ Pôr a descoberto tal motivação é um dos principais objetivos da dialética

²⁰³ Discutimos esta questão no primeiro capítulo (ver p. 56ss).

²⁰⁴ Em 1971, Horkheimer é entrevistado por Claus Grossner, que lhe pede para especificar os elementos oriundos dos pensamentos de Marx e Hegel que são apropriados pela teoria crítica. Horkheimer responde que o caráter inacabado [*Unabgeschlossenheit*] da dialética seria um desses elementos que também Adorno julgava singular na teoria crítica até o fim de sua vida (HGS 7, pp. 421-22). Nesse sentido, pode-se dizer que Horkheimer continuaria insistindo numa tese antiga que seria afinal problematizada por Adorno com a concepção de dialética negativa e a negação da dialética em sua versão especulativa e ontologicamente adequada à forma social moderna.

negativa, e por isso ela se compromete a mostrar o vínculo entre princípio de troca e princípio de identidade — o conteúdo do antiespírito —, que é afinal o que permite o conhecimento crítico da preponderância do sistema heterônomo e de suas condições sobre os sujeitos.

Apenas mais tardiamente, então, Adorno calibraria sua leitura acerca da necessidade de preservar negativa e criticamente a objetividade da estrutura coercitiva da totalidade que Hegel havia concebido como verdade. Com isso, ele pretendia realizar a negação determinada da dialética especulativa, em vez de simplesmente lhe opor um outro conceito de dialética, que seria então “aberta”, “interrompida” ou “inacabada”.²⁰⁵ Apenas a dialética como “ontologia do estado falso”, segundo seu fechamento total, é que possibilita sua negação determinada na figura de uma dialética negativa.

Nesta está implicada, portanto, uma reconsideração lógica da dialética especulativa que permite exprimir conceitualmente a falsidade do todo. No capítulo central da *Dialética negativa* que trata do seu conceito e categorias, Adorno realiza então aquilo que julga necessário para a posição de uma concepção modificada de dialética no âmbito das categorias particulares:

Quando uma categoria se transforma — por meio da dialética negativa, a categoria de identidade e totalidade —, a constelação de todas as categorias se altera, e, com isso, uma vez mais cada uma delas. (AGS 6, p. 169; DN, p. 144)

Após o estabelecimento da diferença “arquitetônica” entre a dialética especulativa e a dialética negativa, é necessário agora examinar as diferenças e semelhanças entre suas categorias. Identidade e totalidade são as principais categorias que se alteram na dialética negativa, de acordo com Adorno. A partir daí outras categorias, como a contradição e a negação, também são modificadas. Como na seção anterior acompanhamos o giro reflexivo em relação à totalidade pela crítica ao sistema, agora concebida de maneira negativa, segundo a ideia do todo não verdadeiro, consideraremos na sequência a transformação das categorias de identidade, contradição e negação.

²⁰⁵ Pode-se então dizer que seria um equívoco utilizar de maneira intercambiável os termos “dialética aberta” e “dialética negativa”, na medida em que Adorno enfatiza sua diferença conceitual e lapida sua concepção de dialética entre 1958 e 1966. Portanto, ao contrário do que Christoph Ziermann afirma em sua nota editorial ao curso *Introdução à dialética*, a “dialética aberta e interrompida” que Adorno começa a esquadrihar em 1958 não é “finalmente elaborada na *Dialética negativa*”; antes, modifica-se aquela primeira formulação em prol de um outro conceito (ver ANS IV 2, p. 423).

O próprio Adorno ergue a crítica da identidade como emblema da sua elaboração filosófica. Mas o que é a identidade senão a forma de reflexão da diferença e, portanto, não identidade em si mesma? Ao menos é isso que a lógica hegeliana da reflexão ensinou em sua crítica da identidade abstrata. Portanto, Hegel já era um crítico da identidade. Então precisamos levar em conta essa crítica, que será aqui brevemente considerada, dado que Adorno pensa o problema da não identidade a partir da crítica hegeliana ao princípio de identidade. Em Hegel, as categorias de identidade, contradição e negação são desdobradas na *Doutrina da essência*, conjunto esse sem o qual a própria identidade seria uma positividade morta para ele. Por isso, antes de passarmos à posição de Adorno, cabe especificar o que acontece com as formas categoriais da reflexão naquela parte da *Ciência da lógica*.

De partida, deve-se atentar para o fato de que Hegel concebe a identidade como a “reflexão dentro de si mesma, que é isso apenas como repelir interior [*innerliches Abstoßen*], e esse repelir é, como reflexão dentro de si, repelir que imediatamente se retrai para dentro de si” (TWA 6, p. 40; CdL II, p. 57, trad. modificada). O que essa intrincada linguagem quer expressar é que a identidade é uma categoria que emerge a partir da negação e da resistência, como todas as outras categorias de reflexão, no que se pressupõe o seu outro. Nesse sentido, pode-se dizer também que a lógica da reflexão apresenta uma determinada teoria da mediação. Nela, a identidade é concebida como a “diferença idêntica a si” (TWA 6, p. 40; CdL II, p. 57). Contudo, acrescenta Hegel, “a diferença é idêntica a si somente na medida em que não é a identidade, mas é a não identidade absoluta” (TWA 6, pp. 40-41; CdL II, p. 57). Nesse sentido, a não identidade “é absoluta na medida em que ela não contém nada de seu outro, mas apenas a si mesma, quer dizer, na medida em que é a absoluta identidade consigo” (TWA 6, p. 41; CdL II, p. 57). Hegel conclui daí que a *identidade é nela mesma não identidade absoluta*, sendo igualmente, por outro lado, “a *determinação da identidade frente à não identidade*” (TWA 6, p. 41; CdL II, p. 58). Essa determinação da identidade já aponta para sua contradição constitutiva que é desdobrada ao longo da lógica da reflexão.

Pode-se então perguntar: Que é único na abordagem hegeliana do problema das formas ou determinações da reflexão? Segundo Wolff (2017, p. 144), na lógica tradicional da reflexão, pressupõe-se uma simples e ingênua separação metafísica entre objeto e conceito: ela institui, por um lado, “uma esfera de objetos representados que subsistem

por si mesmos, e, por outro lado, uma esfera de conceitos determinados de acordo com seu conteúdo”. Aqui tais conceitos são considerados meros predicados que dizem algo a respeito dos objetos da reflexão, sem que seja necessário considerá-los elementos ativos de sua própria conceituação. Nessa configuração dualista, as “relações que os conceitos supostamente estabelecem entre si com base nos seus conteúdos, e que constituem o objeto da reflexão lógica, são representadas como relações apenas dentro da esfera conceitual (como relações entre ‘tipos’ de conceito)” (idem, *ibidem*). Com isso, o objeto se encontra à margem do seu próprio conceito. O que passa então batido nesse tipo de abordagem é precisamente a dependência recíproca entre as relações conceituais e a determinação do objeto, no que é determinante o papel da reflexão, a ser então apresentada. E é este o problema que Hegel pretende resolver em sua lógica da reflexão desdobrada na *Doutrina da essência*. Nela são examinadas “as formas de reflexão — as formas da identidade, diferença, oposição, etc. —, ou seja, formas nas quais as determinações dos objetos se relacionam umas às outras” (idem, *ibidem*). Mas não é apenas isso que ela avança. A lógica hegeliana da reflexão também mostra a atuação das categorias *in media res*; a maneira pela qual as relações conceituais pressupõem ou condicionam a relação entre o objeto e sua determinidade própria (idem, *ibidem*), tratando assim da mediação que é instaurada intercategoriaismente.

A peculiaridade da crítica de Hegel às categorias do entendimento, sejam elas de origem metafísica ou transcendental, pode ser então verificada no desdobramento do conteúdo especulativo oculto sob as formas proposicionais.²⁰⁶ Seu ponto de fuga, em terminologia hegeliana, é a *diferença* (o outro da identidade, portanto a não identidade) e a *reflexão* (referencialidade) que elas abrigam. Mas aí também se apresenta a estrutura da intersubjetividade da dialética especulativa, uma vez que a identidade que apreende sua diferença passa finalmente a seu conceito verdadeiro, deixando para trás sua própria abstração. Ela se torna assim uma categoria mais concreta apenas na introjeção da não

²⁰⁶ Para Hegel, juízos e proposições são formas em parte inadequadas para a expressão de verdades especulativas. Na *Doutrina do ser*, ele afirma que o juízo “é uma relação *idêntica* entre sujeito e predicado; nisso se abstrai de que o sujeito tem ainda mais determinidades do que aquelas do predicado, assim como também se abstrai de que o predicado é mais amplo do que o sujeito. Porém, se agora o conteúdo é especulativo, então também o caráter *não idêntico* do sujeito e do predicado é momento essencial, mas isso não é expresso no juízo” (TWA 5, p. 93; CdL I, p. 94; ver também TWA 6, p. 561ss; CdL III, p. 323ss). Na *Doutrina da essência*, Hegel afirma que o negativo da oposição é o não idêntico da identidade porque ele exclui a relação de identidade com o positivo ao mesmo tempo em que afirma a identidade consigo mesmo por meio daquela exclusão (ver TWA 6, p. 66; CdL II, p. 80).

identidade que participa de sua constituição. Ao mesmo tempo, portanto, ela modifica a si mesma como categoria. Conforme Hegel aponta em determinado momento, a “identidade abstrata consigo ainda não é vitalidade alguma, mas, pelo fato de que o positivo é em si mesmo a negatividade, ele vai para fora de si e se põe em alteração” (TWA 6, p. 76; CdL II, p. 89). Assim, a identidade especulativa se firma por meio da contradição que ela sustenta.

É claro que toda essa crítica categorial acompanha a determinação de um conceito bastante especial para a tradição filosófica, a essência. Em Hegel, a essência emerge como forma diferencial da reflexão do ser, segundo uma identidade que se constitui apenas pela negatividade que a habita e vivifica. Adorno não deixa de perceber a importância desse passo ao criticar o conceito husserliano de intuição categorial [*kategoriale Anschauung*] ou intuição de essências [*Wesensschau*], que estaria aquém dos esforços filosóficos despendidos por Hegel na *Doutrina da essência* porque supõe uma separação estrita entre gênese e validade. A esse respeito, na *Dialética negativa*, Adorno afirma que Husserl negou de “maneira alvoroçada [...] que a essência, apesar de tudo, também é por sua vez momento: algo que surgiu” (AGS 6, p. 170; DN, p. 145):

Hegel, que ele condenou com a soberba da ignorância, estava à sua frente na percepção de que as categorias da essência do segundo livro da *Lógica* vieram a ser produtos da autorreflexão das categorias do ser e, ao mesmo tempo, objetivamente válidas. Um pensamento que se recusou fanaticamente à dialética não era mais capaz de aceder a isso, por mais que o tema fundamental de Husserl, as proposições lógicas, precisassem tê-lo levado até aí. Pois, de acordo com a sua teoria, essas proposições tanto possuem caráter objetivo, são “leis da essência”, quanto — e nisso ele se cala — estão vinculadas ao pensamento e dependem, em seu ponto mais íntimo, daquilo que elas mesmas não são. (AGS 6, p. 170; DN, p. 145, trad. modificada)

Adorno quer mostrar que o fato de que uma coisa veio a ser (gênese) não anula a validade objetiva. Em Hegel, a essência é estruturada pela contradição que aos poucos se efetiva como sua própria identidade. Assim, como Adorno o lê, aquilo que seria à primeira vista o positivo, a essência, é na verdade penetrado por uma negatividade, a gênese, que forma o todo da identidade. Ao separar gênese e validade, a essência husserliana seria incapaz de inteligir a validade objetiva de algo social e historicamente constituído como as próprias categorias com as quais trabalha. No fim das contas, Husserl repetiria o “*topos* da tradição ocidental inteira, de acordo com o qual somente o primeiro ou, segundo a

fórmula de Nietzsche, somente aquilo que não veio a ser pode ser verdadeiro” (AGS 10.2, p. 744; SO, p. 185).

Ainda que se valha de Hegel contra Husserl em sua crítica à ontologia, Adorno, na introdução à *Dialética negativa*, já indicava que um segundo tempo da crítica, agora à identidade especulativa, seria necessário, já que a realização da razão prometida pelo sistema hegeliano fracassara, e com ela, a organização racional do mundo. Mais precisamente, porque a “difusão do princípio” de troca “transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (AGS 6, p. 149; DN, p. 128), o que não deixa de atingir todas as categorias indispensáveis para o pensamento, colocando em xeque o tratamento hegeliano das categorias. Teria sido a crítica hegeliana suficiente? Segundo Adorno, não. E o problema estaria justamente no caráter *limitado* da dialética em sua forma especulativa.²⁰⁷

Não podemos perder de vista que Adorno considera a filosofia hegeliana como aquela que mais levou a sério a tentativa de apreensão conceitual do não conceitual ou da não identidade, o que a afastava das simples filosofias da identidade. Como ele afirma ainda na introdução à *Dialética negativa*, explicitando assim a problemática filosófica que motiva a obra, a dialética de Hegel conquista proeminência na história das tentativas de determinação conceitual porque procurou como nenhuma outra “mostrar-se à altura do que é heterogêneo” aos conceitos filosóficos, e isso procedendo de maneira imanente, *in media res* e discursivamente, sem apelar, por exemplo, ao intuicionismo ou a formas alternativas de expressão, como Jacobi, Fichte e Schelling (AGS 6, p. 16; DN, p.12). Mas,

²⁰⁷ Para Rose (1993, p. 53ss), Adorno reduz o pensamento especulativo ao dialético e rejeita, na *Dialética negativa*, a especulação hegeliana. Recusando a identificação das antinomias que encontra, Adorno recusaria, a seu ver, a passagem do pensamento dialético para o pensamento especulativo. Com isso, ele acabaria produzindo um discurso que simplesmente repete as antinomias que encontra, sendo incapaz de apreendê-las na configuração de um terceiro elemento que coincidiria com a emergência de uma instância especulativa propriamente positiva (idem, p. 62). Fosse assim, a dialética negativa certamente fracassaria pois não admite qualquer terceiro. Mas Adorno afirma, em contrapartida, que a “filosofia não pode abdicar da especulação — ainda que em um sentido mais amplo do que aquele hegeliano por demais positivo”; resistindo às leis objetivas essenciais, o pensamento, que está certamente ligado a elas, se projeta para além delas, encontrando aí sua liberdade (AGS 6, p. 27-29; DN, pp. 22-24). É preciso, portanto, ressaltar que não se encontra exatamente aí a diferença entre uma dialética especulativa e uma dialética negativa. Ele reforça constantemente que a dialética, e portanto a especulação, é *limitada* por Hegel em função da identidade que se estabiliza na figura do espírito, fechando-se assim num sistema da identidade que abriga momentos não idênticos. Em termos lógicos, portanto, a *dialética hegeliana está presa ao nexo de imanência da identidade*, mas a dialética negativa pretende apresentar a possibilidade de saída desse nexo por meio da demonstração da não identidade da identidade, num segundo giro qualitativamente distinto daquele operado por Hegel na positivação das antinomias legadas por Kant. Com isso, a especulação em Adorno adquire uma conotação negativa em relação às condições atuais de vida e sociedade que aponta para a possibilidade da emancipação.

segundo Adorno, o fato de que o curso do mundo não correspondeu absolutamente à razão lembrava que a construção da identidade especulativa entre conceito e realidade não ia bem, e por isso “é preciso prestar contas da devida relação com a dialética” (AGS 6, p. 16; DN, p. 12, trad. modificada). A crítica insuficiente à identidade pode ser apontada como uma das principais razões do fracasso da filosofia hegeliana. Sua dialética é que foi interrompida porque seguiu de maneira cega o chamado da identidade que então despontava na modernidade como a forma genuína da reconciliação:

Embora a pretensão de deduzir o não idêntico da identidade seja levada ao extremo em Hegel, a estrutura de pensamento da *Grande lógica* implica as soluções nas formulações dos problemas, ao invés de apresentar resultados depois de colocar um ponto final. Apesar de acentuar a crítica ao juízo analítico até a tese de sua “falsidade”, tudo em Hegel é juízo analítico, revolvimento [*Hin- und Herwenden*] do pensamento sem qualquer menção a algo que lhe seja exterior [*Auswendigen*]. (AGS 6, p. 72; DN, p. 62)²⁰⁸

Podemos extrair dessa passagem a essência da crítica adorniana à lógica dialético-especulativa como um todo. A insuficiência filosófica de Hegel recairia, fundamentalmente, na incapacidade de formular as questões sem impor de saída a necessidade de suas resoluções. A *Ciência da lógica* exigiria, nesse sentido, a apresentação dos problemas por meio de sua identificação, mas sem retirar daí um segundo movimento de reflexão sobre seus resultados. Para Adorno, contudo, se determinada corretamente, a posição de um problema filosófico pode bem apontar para uma solução, ainda que ela implique, de forma imanente, sua desintegração, o que convida a uma segunda reflexão sobre o conteúdo lógico então exposto. Noutras palavras, a estrutura de pensamento da *Ciência da lógica* seria marcada pela identificação dos conteúdos, embora tal processo traga consigo a demonstração do peso determinante da não identidade em sua constituição. Por isso Adorno a caracteriza como uma tentativa filosófica *incomparável*, mas ainda assim *limitada* (ver AGS 6, p. 16; DN, p. 12, trad. modificada).

²⁰⁸ Na segunda seção do segundo capítulo, mencionamos que a obra de Hegel possui três apresentações lógicas distintas: as assim chamadas na literatura de “Lógica ienense”, desenvolvida durante os anos de 1804 e 1805, “Grande lógica”, ou seja, a *Ciência da lógica*, publicada entre 1812 e 1816, sendo a *Doutrina do ser* retrabalhada e publicada em nova versão em 1831, e “Pequena lógica” da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, de 1817. Posto que apresentam diferenças consideráveis em sua apresentação — especialmente a lógica ienense em relação às demais —, é crucial destacar quando se utiliza ou interpreta um determinado conteúdo a partir de cada uma.

A análise da forma da identidade na *Doutrina da essência* permite verificar se o sentido da posição de Adorno sobre o fracasso da dedução da não identidade é procedente. Ao introduzir o problema que acompanha o princípio de identidade, Hegel ressalta a implausibilidade contida no pressuposto de que a identidade (para dizer a coisa tautologicamente) seria apenas idêntica a si mesma. Mas, por outro lado, ele afirma que há uma verdade que se esconde sob o princípio da identidade e que deve ser então extraída. Antecipando a coisa, veremos que tal verdade desemboca na comprovação da objetividade da contradição, que então “precisaria ser tomada como o mais profundo e o mais essencial”, se fôssemos encará-la segundo a ordem das razões nas coisas e se a comparássemos com a identidade (TWA 6, p. 75; CdL II, p. 88). Assim, todo o processo de determinação da reflexão de identidade produz o conhecimento de que, em face da contradição, a identidade consiste unicamente na “determinação do imediato simples, do ser morto; mas a contradição é a raiz de todo o movimento e de toda a vitalidade”; ou seja, “somente na medida em que algo tem dentro de si mesmo uma contradição, ela se move, tem impulso e atividade” (TWA 6, p. 75; CdL II, p. 88). Em sua crítica à contradição especulativa, por sua vez, Adorno enfatizava que Hegel precisou transfigurá-la numa essência heracliteana, em vez de apreendê-la como índice da inverdade da identidade e da absorção do conceituado no conceito, ou seja, da própria totalidade (AGS 6, p. 17; DN, p. 12).

Para a análise da forma de identidade na *Doutrina da essência*, tomemos o caso, seguindo o exemplo de Hegel, da proposição “Deus é Deus”. A única coisa que ela mostra é que Deus é *idêntico* a si mesmo e, portanto, *diferente* dos outros sujeitos.²⁰⁹ Poderíamos então dizer que isso não significa absolutamente nada ou toda a verdade, o que já armaria

²⁰⁹ Observa-se aqui que a proposição de identidade já indica que seu conteúdo só pode ser satisfeito por meio da diferença. Isso já elucida algo sobre a estrutura da essência em Hegel. Seu objetivo no segundo capítulo da *Doutrina da essência*, que trata das “essencialidades” ou “determinações da reflexão” da essência, é acompanhar o processo de emergência do fundamento, ou seja, de uma razão suficiente das coisas, para utilizar a terminologia leibniziana. Com isso, pode-se então determinar a própria essência como fundamento e, posteriormente, efetividade. Tal desenvolvimento lógico possui as seguintes determinações da reflexão ou leis do pensamento que se relacionam entre si: identidade, diferença (diversidade [igualdade e desigualdade] e oposição [positivo e negativo]), e contradição. Hegel concebe também o fundamento como uma determinação de reflexão, mas se trata de um caso especial, pois nele cessa finalmente todo o processo de determinação reflexiva da essência, que agora assume uma forma mais compatível com o seu conteúdo, pronto para a exteriorização. Por isso, o fundamento se apresenta antes como uma totalidade dos momentos da essência, em que a identidade de algo se constitui por meio de sua não identidade, e esta por meio daquela. Assim, alterando profundamente o conceito metafísico de fundamento, e portanto de essência, Hegel concebe sua estrutura como contraditória, não originária, marcada pela identidade e pela não identidade, motivo pelo qual ela admitiria uma série de conteúdos incondicionais.

a apresentação da *contradição* encerrada sob a forma proposicional.²¹⁰ Em “A = A” ou “A é A” temos tanto a afirmação da *igualdade* de uma coisa como de sua *identidade*; mas simultaneamente a afirmação da *desigualdade* e de sua *diferença*; por extensão, ela pode ser considerada algo *negativo* ou *positivo*.²¹¹ Em todo caso, essa forma proposicional ocultaria, respectivamente, a *diversidade* e a *oposição* que participam do conceito de identidade.²¹² Isso pode ser visto paradigmaticamente na proposição do terceiro excluído: “Algo é ou A ou não A; não há um terceiro”. Segundo Hegel, “[e]ssa proposição contém, primeiramente, o fato de que tudo é um *contraposto*, um *determinado* ou como positivo ou como negativo” (TWA 6, p. 71; CdL II, p. 86). Ela seria então uma “proposição importante que tem sua necessidade no fato de que a identidade passa para a diversidade e esta para a contraposição” (TWA 6, p. 71; CdL II, p. 86, trad. modificada). Tudo isso decorreria da necessidade de exprimir o conceito de identidade.

Essa exigência de determinação do conteúdo da identidade também implica mais uma volta no parafuso: se o princípio de identidade diz *mais* do que de fato enuncia na proposição, então não se trata aí de nenhuma lei universal do pensamento, pois suas relações de conteúdo excedem sua forma, o que atua contra sua aspiração à

²¹⁰ De acordo com Longuenesse (2010 [1981], p. 43), “Hegel não rejeita os princípios da lógica tradicional. Pelo contrário, ele os toma como expressões das ‘determinações de reflexão’”, submetendo “esses princípios a uma crítica implável. Segundo ele, como expressões das ‘determinações de reflexão’, eles expõem as exigências mínimas de todo pensamento. Mas, ao mesmo tempo, geram a ilusão de que por meio deles se definiriam as determinações mais universais do ser. Eles se tornam então ou tautologias patéticas ou absurdidades. O que está realmente em causa por trás do ajuste de contas de Hegel com a lógica tradicional não é tanto a lógica em si, mas a metafísica implícita ou explícita que ela carrega”. Mas também é preciso observar, com Wolff (2017, pp. 175-76), que a crítica de Hegel à metafísica e ciências em geral “consiste apenas na observação de que elas não realizam corretamente a ‘interligação’ [*Verbindung*] entre ‘autossustentência’ e ‘relatividade’. Mas em vez de considerar esse ‘interligar’ como um problema menor, Hegel o toma como o problema mais difícil de todos, com o qual toda a ‘Lógica’ (e sem dúvida também o leitor desta ‘Lógica’) tem de lidar”. Se juntarmos as perspectivas de Longuenesse e Wolff, podemos perceber que a crítica hegeliana aos princípios lógico-metafísicos é, sem dúvida, uma crítica redentora, que pretende então resgatar o conteúdo perdido nas formulações que falham em expressar a totalidade de um conceito.

²¹¹ Não convém detalhar todos os momentos das determinações de reflexão, o que já foi realizado em nossa dissertação de mestrado (ver Guerra, 2016). Importa aqui apenas mencionar que a diversidade surge da diferença, que nasce, por sua vez, do princípio de identidade. Ela abriga a igualdade — o lado da identidade na diversidade — e a desigualdade — o lado da diferença na diversidade. De forma similar, embora logicamente posterior, a oposição, que também trata de uma relação reflexiva entre identidade e diferença, abriga o positivo — o lado da identidade na oposição — e o negativo — o lado da diferença na oposição. Em função dos propósitos da presente tese e, a meu ver, do principal resultado categorial da lógica da reflexão da essência, realizamos pequenas mediações entre a identidade e a contradição e tematizamos de modo mais direto a contradição que irrompe do processo da oposição e se autonomiza perante as outras determinações da reflexão.

²¹² Para Hegel, a oposição é uma unidade de contrapostos, ou seja, da identidade e da diferença, em que um é determinado o positivo; outro, o negativo.

universalidade. Assim, da análise da forma de identidade surge o resultado de que não há propriamente leis do pensamento, mas conteúdos objetivos que não podem ser devidamente expressos sob a forma da proposição. É o conteúdo de cada determinação que deve vir então à tona.

Fundamentalmente, como reforça Hegel de saída, “as *várias* proposições que são estabelecidas como *leis absolutas do pensar* estão [...] *contrapostas umas às outras*, elas se contradizem umas às outras e se suprimem reciprocamente. — Se tudo é *idêntico* consigo, então não é *diverso*, não é *contraposto*, não tem *fundamento* algum” (TWA 6, p. 38; CdL II, p. 55). Do que se segue: algo só pode ser idêntico a si mesmo se não for idêntico consigo mesmo, na medida em que seu fundamento abriga certa contradição que costura todas as relações entre as determinações de reflexão e que constituem sua verdade. Este ponto que relaciona todas as determinações não é, portanto, a identidade propriamente dita.

— É um dos conhecimentos mais importantes intuir e sustentar essa natureza [contraditória] das determinações de reflexão consideradas, de que sua verdade consiste apenas em sua relação entre si e, portanto, no fato de cada uma conter a outra no seu próprio conceito; não se pode dar propriamente um passo na filosofia sem esse conhecimento (TWA 6, p. 73; CdL II, p. 86, trad. modificada)

Seguindo Hegel, vemos que Adorno não é inconsequente ao sustentar que a contradição especulativa de fato se efetiva como veículo da identificação (ver AGS 6, p. 156; DN, p. 133). É ela afinal que alcança logicamente a identidade, pois esta só se alça ao conceito mediante a interiorização do seu caráter não idêntico trazido pela diferença. Com o desenvolvimento das determinações da reflexão mais centrais — *identidade, diferença e contradição* —, pode-se então acompanhar a dedução da não identidade a partir da forma da identidade, se se quiser com isso algo mais do que uma afirmação vazia e tautológica acerca de sua verdade, que necessitaria ser então apreendida pelo seu conceito. Disto depende, para Hegel, a posição da identidade mediante a não identidade, que sem o pressuposto da diferença permaneceria meramente abstrata e não poderia ser de fato posta segundo seu verdadeiro conceito.

Por conseguinte, também nos detalhes, na crítica das categorias, arma-se uma diferença essencial entre as dialéticas especulativa e negativa cujas consequências tiraremos depois. Mas, por enquanto, devemos nos ater àquele processo cumulativo da

essência. Retomemos o fio da meada com a consideração de Hegel sobre o princípio da identidade. A certa altura de sua exposição, ele afirma o seguinte:

Quando alguém abre a boca e promete indicar o que é Deus, a saber, que Deus é — Deus, então a expectativa vê-se frustrada, pois se esperava uma *determinação diversa*; e, ainda que essa proposição seja verdade absoluta, tal discursão absoluta é apreciada muito pouco; nada é considerado mais tedioso e cansativo do que uma conversa que ruma apenas o mesmo, do que tal discurso que deveria ser afinal verdade. Considerando mais de perto, esse efeito de tédio em relação a tal verdade se deve ao fato de que o início “*a planta é*” se prepara para dizer *algo*, para avançar uma outra determinação. Mas como só se repete o mesmo, acontece justamente o contrário, *nada* surge daí. Tal discurso *idêntico contradiz* portanto *a si mesmo*. A identidade, em vez de ser a verdade e a verdade absoluta nela, é por isso antes o oposto; em vez de ser o simples imóvel, ela é o ir além de si [*Hinausgehen*] na dissolução de si mesma. (TWA 6, pp. 43-44; CdL II, p. 60, trad. modificada)

O conteúdo quer ser aqui determinado, mas a forma de apresentá-lo o contradiz, pois não consegue enunciar o que ele de fato afirma, ainda que esta seja a principal intenção do princípio de identidade: dizer o que a coisa é. Para o pensamento, afirma Hegel, nada mais frustrante do que o discurso do entendimento. Porém, para atingir sua “verdade absoluta” e enunciar aquilo que seu princípio gostaria, a identidade deve ir além de si mesma por meio de sua desintegração. Conforme Hegel explicita durante a análise das formas da reflexão, a identidade passa por um processo de autodesintegração que visa promover seu verdadeiro conceito. Isso se dá na diversidade, uma das chaves da reflexão aberta pela diferença.

Depois de determinar a identidade como diferença absoluta, Hegel introduz a diversidade da seguinte maneira: “A identidade se *desintegra* em si mesma na diversidade porque”, por um lado, “como diferença absoluta dentro de si mesma, ela se põe como o negativo de si, e esses seus momentos, ela mesma e o negativo de si, são reflexões dentro de si, são idênticos a si”; por outro lado, ela se desintegra “porque [...] suprime imediatamente seu negar e, em sua determinação, está refletida dentro de si. O diferente subsiste enquanto diverso reciprocamente indiferente porque ele é idêntico a si, porque a identidade constitui seu chão e seu elemento; ou seja, o diverso é o que é justamente apenas em seu oposto, na identidade” (TWA 6, pp. 47-48; CdL II, pp. 63-64, trad. modificada). Traduzindo: por ser algo em seu oposto, a diversidade já dá a entender que sua determinação se encontra fora dela, mais precisamente na oposição. Por fim, a

desintegração da identidade leva à contradição, que é por sua vez posta numa unidade categorial superior, o “fundamento”. Em vista desse desenvolvimento da identidade, pode-se dizer que Hegel “critica a forma da proposição ‘convencional’ [*gewöhnlich*] utilizada pela metafísica e, nesta crítica, apresenta o movimento especulativo no qual cada forma é dissolvida [*verflüssigen*]” (Theunissen, 1980, p. 426). É precisamente assim que ele atinge o fundamento ou a razão de ser das coisas, sua identidade especulativa que precisa ser ainda desdobrada até o grau máximo da “forma absoluta”, segundo a total transparência do conceito.

Nesse percurso lógico, Hegel desarma a perspectiva meramente formal do conteúdo conceitual que se baseia no princípio de identidade como a lei mais fundamental do pensamento. Tal princípio frustra a expectativa de uma determinação mais fundamental do objeto, motivo pelo qual Hegel não o considera “lei do pensar alguma”, dado seu curto alcance que consiste na mera identificação abstrata de algo, no acréscimo de quaisquer propriedades que lhe caibam. Em contrapartida, a expressão do conteúdo idêntico demandaria, de acordo com a dialética especulativa, uma determinação posterior que contenha a diferença que ela gostaria de exprimir.

Em suas discussões de 1939 com Horkheimer sobre positivismo e dialética materialista, Adorno chamava a atenção para a centralidade da *Doutrina da essência* para a compreensão da dialética, chegando a caracterizá-la a partir deste horizonte de problemas:

A dialética se constrói a partir dos estágios das determinações da reflexão, inclusive o conceito de essência. Essas determinações da reflexão podem ser entendidas como tentativas, reproduzidas em escalas cada vez mais altas, de corrigir o erro original na representação de um dado imediato que recua diante de todo conceito, mas que sempre volta a aparecer. (HGS 12, pp. 476-77)²¹³

De fato, a *Doutrina da essência* lida com a demonstração da mediação da imediatidade que o conceito traz consigo da lógica do ser. Nesse sentido, os dados

²¹³ Há o seguinte adendo entre parênteses a esse comentário: “aqui é precisamente o lugar do que eu chamei de conceito aporético” (HGS 12, p. 477). Tardiamente, Adorno dirá que conceitos aporéticos são aqueles que encobrem “uma dificuldade, um problema, sem que este problema seja resolvido” (ANS IV 1, pp. 79-80). Na *Dialética negativa*, ele afirma que tais conceitos “são marcas daquilo que não é resolvido, não apenas pelo pensamento, mas objetivamente” (AGS 6, p. 156; DN, p. 133). Para ele, os conceitos de espírito, sujeito transcendental, caráter inteligível, coisa em si, etc., consistem em concepções aporéticas e, portanto, são conceitos forjados para dar conta de um problema real que não pode ser, no entanto, resolvido em termos puramente conceituais, permanecendo assim quebrados.

imediatos que resistem a toda tentativa de conceituação são quebrados, por assim dizer, pela mediação categorial que os penetra e que lhes era totalmente opaca. Na lógica da reflexão, as categorias do ser são reconfiguradas, encontrando a si mesmas por meio do seu caráter de aparência e, portanto, reflexão. Para Theunissen (1980, p. 90), arma-se aqui o *ponto crítico* da dialética especulativa, sem o que não se pode dar um passo em direção a sua crítica rigorosa: “A crítica à lógica especulativa deve fortalecer a crítica *nela* contida por meio da apresentação da aparência como aparência, que Hegel não separa de maneira suficientemente decisiva da verdade”. Interessa confrontar, ainda que rapidamente, essa posição de Theunissen com a desenvolvida por Adorno na *Dialética negativa*, já que entendemos que é essa segunda volta crítica seu desiderato teórico, o que pode ser visto na seguinte formulação:

Apesar de suas análises [de Hegel] destruírem a aparência do ser em si da subjetividade, a instituição que deve suprimir a subjetividade e trazê-la a si mesma não é de maneira alguma algo superior, tal como ele a trata quase mecanicamente. Ao contrário, na instituição se reproduz de forma ampliada aquilo que foi justificadamente negado pela subjetividade, não importa quão abstrata ela possa ser como uma subjetividade reprimida. A negação praticada pelo sujeito era legítima; a negação praticada sobre ele também o é, e, no entanto, ela se mostra como ideologia. Na medida em que, a cada novo nível dialético, Hegel se esquece, contra a intelecção intermitente de sua lógica, do direito próprio ao nível precedente, ele prepara o molde daquilo que ele repreende como negação abstrata: a positividade abstrata, ou seja, ratificada pelo arbítrio subjetivo. Essa positividade brota teoricamente do método, e não, como precisaria acontecer, segundo Hegel, da coisa, além de ter se espalhado pelo mundo como ideologia, bem como se transformado numa verdadeira monstruosidade [*Spottgeburt*], condenando a si mesma pela sua inessência [*Unwesen*]. [...] A qualificação da verdade como comportamento negativo do saber que penetra o objeto — ou seja, que suprime a aparência do seu ser assim [*Sosein*] imediato — soa como o programa de uma dialética negativa enquanto o programa do saber “que corresponde ao objeto”; o estabelecimento desse saber como positividade, contudo, abjura esse programa. (AGS 6, pp. 162-63; DN, pp. 138-39, trad. modificada)

Pode-se então perceber a importância que a relação entre aparência, verdade e crítica adquire no interior da transformação categorial de Adorno. Contudo, ainda precisamos notar, na esteira de Adorno, que a *Doutrina da essência* capta como nenhuma outra parte da *Ciência da lógica* o que há de específico na dialética frente a outras concepções teóricas. Como Adorno enfatiza em “Por que ainda filosofia?” (1962),

[...] assim como os conceitos, de acordo com seu próprio sentido, exigem algo que os preencha; assim como, de acordo com a intelecção

nada obsoleta de Hegel, o mero pensamento da identidade demanda algo não idêntico, unicamente a partir do qual a identidade pode ser afirmada: assim, até mesmo os conceitos mais puros dependem imanentemente do seu outro, e não são de modo algum polares. (AGS 10.2, p. 466)

Essa é, precisamente, a estrutura da lógica da reflexão que Adorno qualifica como o esforço inigualável da dialética hegeliana, pois ela mostraria a contrapelo que a “não identidade é o *telos* da identificação, aquilo que precisa ser salvo nela” (AGS 6, p. 152; DN, p. 130). Mas, como a crítica de Adorno antecipa, Hegel não leva até as últimas consequências sua crítica ao princípio de identidade, pois dissolve a “dialética da essência [...] na unidade do espírito considerado como espírito produtor e produzido” (AGS 6, p. 170; DN, p. 145). Vejamos então o que pode ter dado errado.

Em primeiro lugar, é fundamental, a nosso ver, atentar para o fato de que Hegel persegue na *Doutrina da essência* a “verdade absoluta” da identidade que se esconde sob seu princípio. Mas para alcançarmos tal verdade seria necessário compreender que, na “*forma da proposição*, na qual a identidade está expressa”, há “*mais* do que a identidade simples, abstrata; há nela este puro movimento da reflexão” que quer apreender algo diverso, “em que o outro entra em cena apenas como aparência [*Schein*], como desaparecer imediato” (TWA 6, p. 44; CdL II, p. 60, trad. modificada). Por isso, continua, “A *é*, é um começar que tem em mente um diverso para o qual se avançaria; mas não se chega ao diverso” que se quer apreender (TWA 6, p. 44; CdL II, p. 60, trad. modificada). Em suma, o princípio de identidade indica que a identidade é constituída por algo diverso, mas não é capaz de determinar sua verdade na forma proposta, permanecendo, em sua insuficiência, uma identidade *abstrata*. Por isso mesmo, ela toma o outro como mera ilusão, e na medida em que não a compreende como algo que lhe é constitutivo, simplesmente não tira as consequências daquilo que a ilusão insinua e apresenta.

Contudo, é precisamente o teor de verdade do princípio de identidade que Hegel pretende extrair em sua crítica. O que ele faz na análise das formas da reflexão é apenas seguir a necessidade do conteúdo inscrita sob tal princípio. Em suas palavras: “A forma da proposição pode ser vista como a *necessidade oculta* de acrescentar à identidade abstrata ainda o *mais* daquele movimento” da reflexão, que irá então desdobrar a diferença até a contradição (TWA 6, p. 44; CdL II, p. 61, grifos meus). A esse respeito, Theunissen (ver 1980, p. 426) comenta, a nosso ver acertadamente, que o saber apresentado na lógica da essência é incapaz de enxergar sua obediência à necessidade da

forma proposicional, mesmo quando ele experimenta o contrário durante sua intelecção, quer dizer, quando esbarra nas discussões formais de suas determinações. Por isso, deve-se sublinhar que, afirmando sua “verdade absoluta”, Hegel não questiona o conteúdo do princípio de identidade, ainda que critique sua forma de apresentação. O *telos* do procedimento hegeliano, que aponta para a unidade positiva entre crítica e apresentação, tem assim um sentido redentor da identidade posta à prova no início.

Em Hegel, na lógica da identidade que se segue, como indicamos, a diferença se duplica em diversidade e oposição, que também carregam em si a identidade e a diferença, de modo que seus momentos se constituem como elementos contrapostos e que reproduzem aquela relação reflexiva entre identidade e diferença, produzindo assim mais uma duplicação: na diversidade, portanto, teremos de um lado a igualdade e de outro a desigualdade; na oposição, um positivo frente a um negativo.²¹⁴ É daqui que sai a justificativa do conceito especulativo de negação — precisamente a negação *determinada* — que analisaremos adiante. Mas, antes, vale sintetizarmos o último passo da oposição, pois ele abre caminho para a contradição.

Segundo Hegel, a “razão *pensante* aguça, por assim dizer, a diferença embotada do diverso, a mera multiplicidade da representação, até a diferença *essencial*, a *oposição*” (TWA 6, p. 78; CdL II, p. 90, trad. modificada). Os múltiplos elementos que atingem a razão se tornam então “ativos e vivos um frente ao outro” quando conduzidos ao “ápice da contradição” (TWA 6, p. 78; CdL II, p. 90, trad. modificada). Por meio desta eles adquirem “negatividade, que é a pulsação imanente do automovimento e da vitalidade” (TWA 6, p. 78; CdL II, p. 90, trad. modificada). É dessa maneira que podemos apreender o arco conceitual das determinações da reflexão.

Então, analisando a identidade, encontramos a diferença, que a partir da diversidade “se torna oposição e, com isso, contradição, e a quintessência [*Inbegriff*] de todas as realidades se torna, em geral, a contradição absoluta dentro de si mesma” (TWA

²¹⁴ A rigor, o “positivo” e o “negativo” são um desenvolvimento ulterior da “igualdade” e da “desigualdade”, o que significa também dizer que a “oposição” é o resultado do desdobramento lógico das determinações da “diversidade” e, portanto, da “diferença” e da “identidade” que completam seu circuito lógico no “fundamento” (= “contradição dissolvida”). Se considerarmos que a “identidade” é, especulativamente falando, a “diferença absoluta”, há nela sempre a expressão de uma chave idêntica e outra diferencial, não idêntica. No ramo da “identidade”, então, há a “igualdade” e posteriormente o “positivo”; no da “diferença”, a “desigualdade” e o “negativo”. Tudo isso expressará, no limite e de modo especulativo, a “contradição” que participa do processo de identificação da essência. Para uma análise detalhada, ver Wolff (2017, p. 109ss).

6, p. 78; CdL II, p. 91). Isto, que soaria uma heresia para ouvidos metafísicos, Hegel diz sem rodeios ao comentar certa vacuidade da prova ontológica da existência de Deus, cujo fundamento era concebido como idêntico a si mesmo, descartando assim a consequência especulativa de que é a contradição, e não a falta dela, que constituiria a realidade (TWA 6, p. 78; CdL II, p. 91).²¹⁵ Segundo Hegel, o entendimento ontológico permanece atrelado a um “pensar formal”, na medida em que faz do princípio de identidade a lei suprema do pensamento, em vez de inteligir que o conteúdo contraditório participa da formação do pensamento e da realidade (TWA 6, p. 563; CdL III, p. 325). Nesse sentido, afirma-se aqui o empuxo produtivo da negatividade contra a quietude da positividade, considerando que ambas são tomadas em separado pelo entendimento, em vez de serem apreendidas em sua mediação na oposição. Vale insistir que todo esse desdobramento lógico pretende conquistar a verdade da forma absoluta do conceito. Portanto, para expressar a coisa nos termos de Adorno, já é possível perceber que a contradição não seria, para Hegel, índice de inverdade da identificação, mas antes o contrário: é só mostrando o seu resultado positivo que a negatividade pode ser determinada de maneira especulativa.

Mas antes de chegarmos à contradição que encerra rigorosamente o resultado acima, ainda precisamos nos deter nos elementos da oposição, o positivo e o negativo. Pois a análise das formas da reflexão atinge seu ápice, segundo apontamos, com a contradição, que surge, por sua vez, da oposição. Nesta, o positivo e o negativo se autonomizam, já que cada um possui o outro dentro de si mesmo, e, porque não precisam de algo a mais para se determinarem como positivo ou negativo, cada um forma uma unidade autônoma consigo mesmo na medida em que se opõem de maneira imanente ao seu outro. Daí Hegel considerá-los, de modo provisório, determinações *em si* e *para si*, *autossustentadas*. Na oposição, o outro é sempre um outro determinado; quer dizer, o outro do positivo é necessariamente o negativo, e vice-versa. Dessa maneira, porém, tais elementos constituem uma *unidade negativa* em si mesmos, pois ao conter o outro em si mesmos, sem o qual sua identidade sequer é afirmada, o positivo e o negativo também se excluem a si mesmos conforme incluem o seu outro. O positivo/negativo consistiria então

²¹⁵ O problema da prova ontológica aparece em todas as doutrinas da *Ciência da lógica* (ver, respectivamente, TWA 5, p. 88ss; CdL I, p. 89ss; TWA 6, p. 78ss; CdL II, p. 90ss; TWA 6, p. 402ss; CdL III, p. 179ss), mas é apenas na *Doutrina do conceito* que Hegel trata da “*conexão do conceito e do ser aí*”, ou seja, daquilo que a prova ontológica visa deduzir, a passagem do conceito à objetividade (TWA 6, p. 402ss; CdL III, p. 179ss).

em toda a tentativa de excluir de si o negativo/positivo que lhe é constitutivo, procurando assim *ex negativo* sua identidade própria.

Agora, se essa *autonomização* dos termos da oposição — Hegel a chama de *autossustentência* [*Selbständigkeit*] — for compreendida numa *unidade especulativa*, ela resulta numa nova categoria, qual seja, a contradição. Para Wolff (2017, p. 204), a “explicação de Hegel sobre a relação de exclusão entre as determinações autossustententes da reflexão é então o ponto de partida imediato para a sua exposição do conceito de contradição”. Em vista disso, parece que o nó da questão está precisamente em compreender o que acontece com o negativo e o positivo em seu processo de reflexão. Por que da oposição passamos à contradição?

Segundo Hegel, com a oposição, todos os requisitos para a contradição, e portanto para o fundamento da essência, estão dados. Na oposição, o positivo e o negativo assumem sua identidade a partir de uma não identidade já interiorizada; nas palavras de Hegel, a “reflexão dentro de si” do negativo ou do positivo “tem por sua determinação a relação com o outro” (TWA 6, p. 56; CdL II, p. 71). De modo que “[c]ada um é ele mesmo e seu outro” e, por meio dessa relação, “cada um tem *sua determinidade* não em um outro, mas *nele mesmo*” (TWA 6, p. 57; CdL II, p. 71). Assim, “[c]ada um se relaciona consigo mesmo somente ao se relacionar com seu outro”, mas isso possui um duplo aspecto: por um lado, cada termo é relação com seu não ser na medida em que contém o seu outro suprimido em si mesmo; “assim seu não ser é apenas um momento dentro dele”; por outro lado, se produz assim um ser autossustentente que é indiferente aos dois termos, de maneira que “o outro de si que cada um contém é, portanto, também o não ser no qual ele deve ser contido apenas como momento. Portanto, cada um é somente na medida em que seu *não ser é* e, com efeito, em uma relação idêntica” (TWA 6, p. 57; CdL II, pp. 71-72, trad. modificada). Em linhas gerais, pode-se então dizer que cada um é idêntico a si mesmo na medida em que é *mediado* ou *posto* por sua específica contraparte não idêntica. O que distingue a oposição da diferença ou da diversidade é justamente a auto-identidade dos contrapostos construída sob a negação do outro que lhe é específico. Isso acontece porque o positivo não pode existir sem o negativo, e vice-versa. O que significa, por extensão, que eles são e não são numa mesma relação de identidade: contradição.

Em vista disso, Hegel afirma que “[...] as determinações *contrapostas* em uma *relação* já estão *postas* e presentes para o pensar”, mas o “pensar formal [...] deixa decair

o conteúdo contraditório que tem diante de si na esfera da representação [...]”, sem atinar para o fato de que a contradição é essencial para a posição da identidade. “Essa negatividade, como a contradição que se suprime, é o *restabelecimento da primeira imediatidade*, da universalidade simples; pois imediatamente o outro do outro, o negativo do negativo, é o *positivo, o idêntico, o universal*” (TWA 6, p. 564; CdL III, p. 326).

Mas isso não é tudo. É necessário indicar que, em sua exposição, Hegel sustenta certa assimetria entre o positivo e o negativo, de maneira que, na relação de reflexão que estabelecem, o negativo parece ter maior peso do que o positivo.²¹⁶ Mas isso por um motivo provisório e aparentemente muito simples: o negativo que suprime o seu outro se determina positivamente, sendo por isso capaz de levar adiante o processo de posição por meio do seu caráter desigual; o positivo, contudo, possui uma estrutura tautológica, na medida em que o positivo como positivo não fornece nada de novo se não for negado, mas apenas ecoa a si mesmo na afirmação de sua igualdade.

No decorrer do seu desdobramento, o negativo e o positivo se calibram, por assim dizer, em decorrência de sua relação reflexiva. Eles conquistam sua identidade por meio da não identidade com o seu outro e, portanto, por meio da negação de si mesmo, que acaba se destacando na oposição. Deve-se então atentar para o fato de que seu processo de autoconstituição coincide com a negação do outro já interiorizado, o que também significa autonegação, pois nenhum termo se constitui sem sua contraparte. O que se atinge nesse percurso é a compreensão especulativa de que nada se afirma de positivo senão pela negação que nega uma vez mais. Mas é apenas na categoria da contradição que o positivo e o negativo *se dissolvem em sua relação de identidade* ou em sua *negatividade* autorreferente. Pode-se dizer que o que colapsa na contradição é o fato de que sua identidade é não idêntica, que a negatividade é positividade. Nas palavras de Hegel:

A contradição dissolvida é, por conseguinte, o fundamento, a essência como unidade do positivo e do negativo. Na oposição, a determinação cresceu até a autossubsistência; o fundamento, porém, é essa autossubsistência plenamente realizada; dentro dele, o negativo é a essência autossubsistente, mas enquanto negativo; assim, ele é igualmente o positivo enquanto o idêntico consigo dentro dessa negatividade. A oposição e sua contradição estão, por conseguinte, tanto suprasumidas quanto conservadas dentro do fundamento. O fundamento é a essência como a identidade positiva consigo; mas a

²¹⁶ A respeito da assimetria, ver também Iber (1990, p. 389).

identidade que, ao mesmo tempo, relaciona-se consigo como negatividade, que determina, portanto, a si e que faz de si o ser posto excluído; esse ser posto, porém, é toda a essência autossubsistente, e a essência é fundamento como idêntica consigo mesma e positiva dentro dessa sua negação. A própria oposição autossubsistente que se contradiz já era, portanto, o fundamento; apenas sobreveio a determinação da unidade consigo mesma, a qual emerge pelo fato de que cada um dos contrapostos autossubsistentes suprime a si mesmo e faz de si o outro de si, com isso, vai ao fundo, mas nisso, ao mesmo tempo, vai junto somente consigo mesmo, portanto, dentro do seu sucumbir, isto é, dentro de seu ser posto ou dentro da negação, é, antes, somente a essência refletida dentro de si, idêntica consigo mesmo. (TWA 6, pp. 69-70; CdL II, p. 83)

Dessa apresentação das categorias da lógica da reflexão podemos concluir que a “solução engenhosa de Hegel consiste em admitir a contradição na lógica, isto é, admitir um terceiro e a estrutura bivalente da identidade” (Thyen, 1989, p. 173), mas Hegel não questiona a pretensão de verdade da ciência lógica. Para tornar o terceiro algo explicitamente temático, como comenta Thyen, admitindo assim o princípio de identidade e a contradição, Hegel “deve ser capaz de mostrar que a proposição do terceiro excluído é e não é válida” (idem, *ibidem*). Para a autora (idem, *ibidem*), este é o “ônus da justificação de sua dialética especulativa”. Assim, ao perseguir esse movimento, terminaremos no fundamento, que se apresenta como a determinação autossubsistente da reflexão. Ela remete à autossubsistência da própria contradição em relação a outras determinações — inclusive à identidade, se considerada formalmente — e se deve à objetividade e ao destacamento que a contradição conquista quando a identidade encontra nela a verdadeira expressão do seu conteúdo. Essa negatividade absoluta é, afinal, constitutiva da identidade absoluta da essência.²¹⁷

Daí Iber (1990, pp. 331-32, nota 2) afirmar, comentando a interpretação de Fink-Eitel (1978, p. 104, nota 31), segundo a qual a lógica hegeliana da identidade já acolheria aquilo que Adorno chama de *lógica da desintegração*, que a crítica adorniana “ao idealismo parece arrombar portas abertas, pois aqui”, na *Doutrina da essência*, “Hegel

²¹⁷ De acordo com Iber (1990, p. 399), o “programa de Hegel de uma apresentação crítica das categorias metafísicas se dá a tarefa de desdobrar a conexão relacional das categorias com base nas distinções que se relacionam com o conteúdo das próprias categorias. Nele, a lógica da reflexão e as determinações da reflexão têm o papel fundamental de desenvolver o pensamento da ‘relação como tal’ e o pensamento das determinações como ‘relações determinadas’. A concepção geral de uma lógica objetiva é delineada de tal modo que, primeiro, na lógica do ser, desenvolvem-se as categorias ontológicas que exprimem as determinidades ônticas [*seienden Bestimmtheiten*] ou as determinidades nos entes [*Bestimmtheiten an dem Seienden*], para depois, na lógica da essência, remontá-las à estrutura lógica da negatividade absoluta sob a qual se fundam”.

determina a identidade como diferença, negação, reduzindo-se assim a um momento dinâmico do lógico: A identidade é nela mesma diferença e diversidade”. Nesta objeção à abordagem adorniana, Iber segue Schubert (2021 [1985]), cuja interpretação da lógica da reflexão procura sustentar que Hegel já anteciparia a estrutura de pensamento da não identidade que Adorno se esforçaria em apresentar na *Dialética negativa*. Com efeito, na pesquisa hegeliana é comum a tendência a afirmar que tudo já estaria ali, em Hegel, o que não deixa de ser parcialmente verdadeiro, já que sua filosofia pretendia ser a filosofia do conceito na totalidade de suas determinações. A verdade é que as coisas não são tão simples quanto se supõe à primeira vista. Não se pode perder de vista os detalhes e as resoluções do todo que se encontram ali, bem como sua direção e sentido, o que será sempre decisivo na avaliação crítica que se lhe poderá fazer.

Assim, Adorno parte, em sua crítica, precisamente da constatação de que a dialética especulativa *falhou* na crítica à identidade e na expressão da não identidade. Para ele, Hegel não desenvolvera “até o fim a dialética do não idêntico” (AGS 6, p. 126; DN, p. 108). Ao contrário do que sustentam certas refutações de cunho hegeliano contra Adorno, ele não afirma que o problema da identidade recairia no desdobramento do conceito segundo seu próprio conteúdo. O fundamental e decisivo se encontra noutro ponto.

Nessa medida, a objeção de Adorno não será exatamente que Hegel teria liquidado a não identidade, mas sim ao modo como a dedução das categorias é conduzida em vista de um fim pressuposto, que a ameaça de tautologia — “vitória da identidade sobre aquilo que é idêntico” —, embora não mais na figura antiga abstrata, já criticada pelo próprio Hegel. Do ponto de vista dessa dedução, portanto, a objeção tem um sentido mais específico e diz respeito à dissolução hegeliana da contradição em fundamento, o que possibilita, contudo, a posição de um conceito mais universal e mais concreto, a rigor idêntico a si mesmo, como vimos acima. Pode-se então dizer que a identidade não é puramente idêntica a si mesma em Hegel, segundo a tautologia do seu princípio, mas ao mesmo tempo deve ser possível — e isso sustenta todo o seu sistema — incorporar os aspectos não idênticos que servem à determinação positiva e idêntica do conceito. Por isso, na interpretação de Adorno, “Hegel *recua* ante a dialética do particular que ele concebeu”, já que ela “aniquilaria o primado do idêntico e, conseqüentemente, o idealismo” (AGS 6, p. 175; DN, p. 150, grifo meu). No limite, se Hegel tivesse levado a

lógica da desintegração da identidade até as últimas consequências, sua filosofia falsearia o princípio sistemático da realização da substância como sujeito que ele anunciava como programa filosófico na *Fenomenologia do espírito*. Com isso, todo o sistema da liberdade estaria comprometido.

Portanto, se o conceito fosse desdobrado em todas as suas determinações não idênticas, o que ele alcançaria seria a expressão da sua não conceitualidade. Adorno concebe tal redirecionamento na *Dialética negativa*. Para ele, a análise lógica de Hegel “precisaria continuar se movimentando em direção àquilo que ele pensa: na direção do não conceitual. Hegel, entretanto, não consegue suportar o mínimo rastro de não identidade no ponto de partida da lógica, um rastro que a palavra ‘algo’ relembra” (AGS 6, p. 139; DN, p. 119, nota).

Seria propriamente esse impulso que Hegel deslocaria em direção à identidade, em vez de, segundo sua própria intelecção, perseguir a não identidade que movimenta as determinações, de acordo com a demanda do objeto. Neste ponto interessa notar que, na interpretação de Adorno, Hegel é mestre que falha em seu próprio ofício, fazendo com que ela se converta em impostura. A dialética especulativa se enaltece como filosofia absoluta porque realiza aquilo que todos os outros programas filosóficos sempre almejavam, a exposição conceitual do objeto segundo sua constituição imanente, mas “o saber do objeto se revela como charlatanice porque esse saber não é mais, de modo algum, o saber do objeto, mas a tautologia de um νόσις νοήσεως [*nósis noéseos* de Aristóteles, o saber que sabe de si mesmo] posicionado absolutamente” (AGS 6, p. 163; DN, p. 139). Em sua figura idealista, a dialética abjuraria afinal o programa de um verdadeiro saber do objeto. Daí Adorno defender, contra Hegel, o primado do objeto, o nervo materialista da dialética negativa que sustenta a ideia de que o sujeito é muito mais constituído pelo objeto do que o objeto pelo sujeito, como reza o idealismo e sua teoria da constituição, seja na versão do sujeito transcendental (Kant), seja na do espírito (Hegel). Era isso que Adorno queria dizer com a afirmação de que o “filosofar hegeliano sobre o conteúdo tinha por fundamento e por resultado o primado do sujeito ou, segundo a célebre formulação da consideração introdutória da *Lógica*, a identidade da identidade e da não identidade” (AGS 6, p. 19; DN, p. 15).²¹⁸

²¹⁸ Adorno se refere aqui à seguinte passagem da seção introdutória “Com o que precisa ser feito o início da ciência”, da *Doutrina do ser*: “A análise do início forneceria, assim, o conceito da unidade do ser e do não ser — ou seja, em forma mais refletida, da unidade do ser diferente e do ser não diferente — ou da

Ao propor uma lógica da desintegração do pensamento identificante, ou seja, uma dialética negativa, Adorno pretende desenvolver esse problema específico da prioridade do objeto. Por mais que se possa conceder a Fink-Eitel (1978) e Iber (1990) a presença desse momento lógico da desintegração em Hegel, na medida em que sua crítica categorial transforma a identidade a partir da posição de sua não identidade, a desintegração é um momento dentro de uma totalidade que deve ser capaz de integrar, portanto de afirmar a não identidade e a contradição, na medida em que traz ao conhecimento posto da identidade sua constituição não idêntica. A desintegração da identidade na diversidade, como Hegel demonstra, serve à exposição do caráter veritativo do princípio de identidade, mas não à demonstração de sua inverdade, possibilidade que as defesas hegelianas nem sempre levam a sério quando avaliam a crítica que lhe dirigiu Adorno. Essa possibilidade sempre esteve ligada, como indicamos em diversos momentos durante este trabalho e que nos ocupará ainda em seguida, à vinculação lógica e social entre identidade e troca.

Se considerarmos a estrutura da essência hegeliana em sua integralidade, veremos que ela não é capaz de “assumir e manter em si o pensamento plenamente desdobrado da alteridade [*Andersheit*]. Hegel pensa que apenas o conceito do conceito é capaz de realizá-lo primeiro e definitivamente” (Henrich, 1978, p. 304). E é precisamente assim que se avança em direção à identidade e positividade especulativas. Na análise das formas da reflexão já podíamos entrever a maquinação da identidade do conceito e da realidade em todas as passagens categoriais. Em Adorno, essa maquinação e seus momentos particulares são questionados em função de um nexos muito mais fundamental e real que *não* atende pelo nome de espírito, embora se comporte como tal. Um nexos que não pode ser desprezado na lógica da teoria crítica.

Por isso, permanece problemático, para uma dialética negativa, a posição da identidade especulativa pelo conceito e, ainda mais, a ideia de que a negação determinada de algo seja concebida como afirmativa. “Se o todo é a interdição [*Bann*], o negativo, então a negação das particularidades que possuem nesse todo sua suma conceitual permanece negativa. Seu positivo seria somente a negação determinada, a crítica, e não um resultado desenvolvido que felizmente teria em mãos a afirmação” (AGS 6, p. 161; DN,

identidade da identidade e da não identidade. Esse conceito poderia ser considerado como a primeira, a mais pura, isto é, a mais abstrata definição do absoluto — como ele de fato seria se se tratasse em geral da forma de definições e do nome do absoluto” (TWA 5, p. 74; CdL I, p. 76, trad. modificada).

p. 138). Por essa via, Adorno sustenta um nexos lógico entre negação determinada e crítica que difere daquele de Hegel, para quem a única maneira de tornar determinada a negação seria comprová-la como resultado de um movimento positivo. Assim, a negação que se determina como crítica não apela à positividade do conceito que demoveria em si seus constituintes não idênticos.

Para Adorno, importa, portanto, reter a ideia de que “a não identidade seja ressaltada em cada determinação singular que o pensar em geral puder encontrar. Em outras palavras, que se ressalte, sempre e em cada caso, que o pensar e seu objeto não coincidem um com o outro” (ANS IV 2, p. 16; ID, p. 78). Ele apresenta de maneira bastante clara o sentido de todo o percurso das determinações da reflexão que acompanhamos em Hegel a ser incorporado como patamar de suas elaborações, o que significa dizer que, bem ou malsucedida, sua crítica já tem por alvo o especulativo, e não a redução arbitrária deste a uma noção indiferenciada, pré-hegeliana, da identidade:

[...] a quintessência [*Inbegriff*] de todas as determinações a que o pensar em geral pode se elevar, ou a totalidade constituída por todas as determinações da filosofia, produz dentro de si mesma aquela identidade absoluta; ou melhor, pode-se talvez dizer, de uma maneira ainda mais precavida e estritamente hegeliana, que ela a produz e que ela é a identidade absoluta como totalidade, enquanto sumo conjunto de todas as contradições singulares postas em execução. Isso significa que nesse todo que a filosofia, para Hegel, reivindica ser, as contradições se encontram vivas e, ao mesmo tempo, nela suspensas [*aufgehoben*] como um todo. (ANS IV 2, p. 16; ID, p. 78)

Em posse da crítica categorial de Hegel desenvolvida na *Doutrina da essência*, podemos agora discutir a transformação das categorias na *Dialética negativa*. A concepção especulativa da identidade que, segundo Hegel, nunca se deixa estabilizar senão por meio da diferença possui consequências na avaliação que fazemos da crítica que Adorno dirige às mesmas categorias. Pois, segundo Adorno, o movimento lógico da dialética negativa “não tende para a identidade na diferença de cada objeto em relação a seu conceito; em vez disso, ele coloca o idêntico sob suspeita” (AGS 6, p. 148; DN, p. 127).

Em vista desse impulso crítico geral, examinaremos agora alguns casos em que a crítica adorniana modifica não apenas o *telos* da dialética, mas inclusive as categorias com que ela opera. São elas: identidade (a), contradição (b) e negação (c).

(a) *Identidade*

Adorno muitas vezes aproxima o problema da identidade em Hegel ao movimento de subsunção. Entretanto, esse sentido já havia sido criticado na *Doutrina do conceito* como uma operação conceitual insuficiente, caso fosse assumida como uma simples *aplicação* do universal a um particular ou singular (TWA 6, p. 309; CdL III, p. 97). Além disso, Adorno enfatiza que o “conhecimento do não idêntico também está presente no fato de que justamente ele identifica, mais e de maneira diversa do pensamento da identidade”: “[e]le 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” (AGS 6, p. 152; DN, p. 130). Assim, Adorno afirma que o pensamento do não idêntico *identifica* (por meio das constelações que analisamos acima) e o pensamento da identidade *nada identifica* (ao subsumir particular ou singular sob o universal).

A proximidade sugerida entre identificação e subsunção dá margem a disputas. Segundo Engster (2014, p. 350), por exemplo, se Adorno centra sua crítica da identidade na subsunção, um processo formal do entendimento, ele não atinge a identidade especulativa hegeliana, baseada justamente na possibilidade de se preservar a contradição e o não idêntico que participam do sistema. Hammer (2006, p. 101) desdobra argumento semelhante, acrescentando, por sua vez, que a crítica de Adorno busca mostrar que o não idêntico e o particular só adquirem determinação no interior do movimento teleológico do sistema. Este passo tem um peso: embora Adorno utilize o vocabulário da subsunção, ele busca expressar algo mais fundamental que estaria implicado nesse processo e que o distingue de sua estrutura formal. O que seria isto?

Começamos observando que a identidade se apresenta de muitos modos, e Adorno não deixa de considerar cada um deles, embora pareça por vezes dar mais peso à identidade subsuntiva. Como observa Schnädelbach (2007, p. 158), Adorno “procura diferenciar os vários sentidos do conceito de ‘identidade’ e esclarecer a conexão interna entre eles”. Quer dizer: subsunção, classificação, adequação, concordância, equivalência, etc., são todas modulações derivadas de mecanismos lógico-sociais de identificação e, portanto, diferentes funções do princípio de identidade (Thyen, 1989, p. 116). Assim, a identidade em Adorno é constelada de tal maneira que todos seus aspectos formais, epistemológicos ou psicológicos são apreendidos, com o que se constrói sua totalidade (negativa) categorial.

Isso só é possível porque o princípio de identidade está fundamentalmente atrelado a outro princípio, o princípio de troca. Adorno afirma que a *ratio*, a razão propriamente burguesa e moderna, “funda a identidade por meio da troca” (AGS 6, p. 21; DN, p. 17). Esta figuraria, por sua vez, como o “modelo social” da identidade (AGS 6, p. 149; DN, p. 128). Por outro lado, acrescenta Adorno, o princípio de troca não existiria sem o princípio de identidade. Assim, tais princípios são e não são autossubsistentes: um só se esclarece por meio do outro mas levam ao mesmo tempo vidas independentes, como se não estabelecessem nenhuma relação constitutiva.²¹⁹ Contudo, *eles formam na modernidade uma mediação objetiva que se torna central para a teoria crítica tardia de Adorno*. É esta conexão interna entre identidade e troca modernas que sustenta o núcleo da crítica filosófica e social da *Dialética negativa*. Seria proveitoso então pensá-las segundo a relação de pressuposição e posição. Nesse sentido, a identidade não é concebida por Adorno como princípio intocado e eterno, lei invariável do pensamento, seja subjetivo ou objetivo. Há algo que muda sua essência de modo significativo e que atende pelo nome de troca. Não custa enfatizar: *troca moderna de mercadorias*, pois apenas nessa configuração social específica a troca adquire a legitimidade de um princípio e, em consequência, de lei objetiva que governa as relações sociais.²²⁰ Daí as seguintes afirmações de Adorno:

²¹⁹ É como se Adorno acrescentasse a forma proposicional do princípio de equivalência da troca às proposições analisadas por Hegel nas determinações da reflexão, que então participaria do desdobramento da identidade: “Toda mercadoria é trocável entre si”.

²²⁰ Braunstein (2015, p. 316) contra-argumenta: a troca que Adorno sugere como modelo social do princípio de identidade *não é* a relação de troca especificamente capitalista. Antes, tratar-se-ia da “troca metaeconômica em geral” (idem, *ibidem*). Ele observa que a troca e a identidade não se originam na forma social moderna, seu entrelaçamento remontaria ao mito antiquíssimo do “olho por olho, dente por dente” (idem, *ibidem*). Há passagens na obra adorniana que parecem reforçar essa interpretação. Contudo, há também passagens que indicam o entendimento contrário, em que Adorno especifica a troca de mercadorias e a lei do valor como referências para a compreensão da equivalência na sua forma efetiva. A dificuldade parece resultar de uma tentativa de compatibilizar diretamente as perspectivas da *Dialética do esclarecimento* e da *Dialética negativa*. Sem aventar uma resposta a essa complicada questão, é possível lidar provisoriamente com esse impasse na *Dialética negativa* pela organização dos seguintes elementos: primeiro, Adorno especifica a sociedade de que trata (a única totalidade social regulada pela lei da troca é a sociedade capitalista); segundo, Adorno afirma que é a *ratio*, a razão moderna, que “funda a identidade por meio da troca” (AGS 6, p. 21; DN, p. 17); terceiro, Adorno define o princípio de troca como a “redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato de tempo médio de trabalho” (AGS 6, p. 149; DN, p. 128); quarto, Adorno sustenta que a “crítica ao princípio de troca como 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” (AGS 6, p. 150; DN, p. 128). O problema, na literatura, é conciliar o plano da abolição com o da realização (“A abolição da troca de equivalentes seria sua realização” [AGS 11, p. 508]). Por isso Braunstein precisa dizer que se trata de uma “troca metaeconômica em geral”, caso contrário Adorno estaria sustentando a concretização da relação de troca capitalista. Em vista da dificuldade geral, mais recentemente Caux (2021a, pp. 393-414) propôs a ideia de um “duplo Adorno”.

- α) “O princípio identificador do sujeito é ele mesmo o princípio interiorizado da sociedade” (AGS 6, p. 239; DN, p. 203);
- β) “A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (AGS 6, p. 149; DN, p. 128);
- γ) “A coisa mesma não é de maneira alguma um produto do pensamento; ela é muito mais o não idêntico que atravessa a identidade” (AGS 6, p. 189; DN, p. 162).

Mas antes de avançarmos por esse caminho, é necessário verificar se Adorno reduz a identidade a uma lógica da subsunção. Quando comenta, em “Teor de experiência”, a “crítica imanente da lógica e de suas formas” em Hegel, Adorno destaca que o saldo desta crítica é a demonstração de que o “conceito, o juízo e o silogismo, instrumentos indispensáveis para a consciência se assegurar daquilo que existe, sempre entram em contradição com o que existe” (AGS 5, p. 314; TEH, p. 160). Dessa maneira, Hegel evidenciaria que “todos os juízos particulares, todos os conceitos particulares, todos os silogismos particulares são, segundo uma ideia enfática da verdade, falsos” (AGS 5, p. 314; TEH, p. 160). Portanto, a depender de como entendamos a identificação, a crítica de Adorno parece errar o alvo. Então vejamos brevemente o destino da subsunção na teoria dialética do silogismo de Hegel antes de considerarmos a posição de Adorno.

Hegel trata da relação de inerência e de subsunção do particular e do singular sob o universal quando discute as formas silogísticas na lógica do conceito (TWA 6, p. 351ss; CdL III, p. 135ss).²²¹ Para ele, a subsunção, que atravessa todas essas formas, seria

²²¹ De um ponto de vista meramente formal, a inerência e a subsunção são equivalentes porque mantêm os termos extremos segregados e um fora do outro, dependendo de um terceiro (termo médio) para se relacionarem, então Hegel aplica a mesma crítica a ambas, embora retenha alguma diferença entre as duas. De acordo com ele, a inerência e a subsunção “já contêm o fato de que o singular, porque o universal inere a ele, é ele mesmo universal, e o universal, porque subsume o singular, é ele mesmo um singular, e [que], mais precisamente, o silogismo põe de modo explícito justamente essa *unidade* como *termo médio*, e sua destinação [*Bestimmung*] é precisamente a *mediação*, isto é, que as determinações do conceito [*Begriffsbestimmungen*] não têm mais por base sua exterioridade umas frente às outras, como no juízo, mas antes sua unidade” (TWA 6, p. 375-76; CdL III, pp. 155-56). Tudo isso tem a ver com o fato de que o meio-termo aponta para a imanência que não pode ser conhecida pelos procedimentos de inerência ou subsunção. Se considerarmos outro contexto para o esclarecimento da lógica acima, por exemplo, as *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, Hegel sustenta que a “tarefa da *subsunção* em geral” cabe ao “*poder de governo* [...] no qual estão igualmente compreendidos o poder *judiciário* e o poder de *polícia*, que têm mais imediatamente relações com o elemento-particular da sociedade civil e fazem valer o interesse universal nesses fins [particulares]” (TWA 7, § 287, p. 457; FdD, pp. 613-14). Ver também § 273 sobre a divisão do Estado político e a atribuição da subsunção ao poder governamental (TWA 7, p. 435; FdD, p. 581).

“aniquilada” com o silogismo matemático U-U-U²²², em virtude da posição do universal como o terceiro elemento mediador, o termo médio [*Mitte*], no esquema silogístico S-U-P²²³. Neste, a mediação recai no universal. Isso significa que o singular não precisa passar pelo particular para ser subsumido ao universal (S-P-U), tampouco o particular precisa passar pelo singular para ser subsumido ao universal (P-S-U). Com S-U-P, singular e particular são mediados pelo universal e se tornam iguais em função desse elemento mediador universal. Há um trânsito direto entre os termos maior e menor, que se identificam numa totalidade concreta representada pelo universal. A “aniquiação” da subsunção se deve simplesmente à igualdade que se estabelece entre os termos extremos e médio do silogismo. Agora, o particular e o singular não são meramente subsumidos ao universal, mas *são*, em suas determinações, universais. Esse é um desdobramento lógico da terceira figura do silogismo do entendimento (S-U-P):

O significado objetivo do silogismo no qual o universal é o termo médio, é que o mediador, como unidade dos extremos, é *essencialmente um universal*. Na medida em que a universalidade, porém, é inicialmente apenas a universalidade qualitativa ou abstrata, a determinidade dos extremos não está contida nela; o silogizar deles, se deve acontecer, precisa ter seu fundamento igualmente em uma mediação que está fora desse silogismo, e é, com respeito a esse, complementarmente tão contingente quanto nas formas precedentes dos silogismos. Mas, na medida em que agora o universal está determinado como o termo médio e a determinidade dos extremos não está contida nele, esta determinidade está posta como completamente indiferente e exterior. — Todavia, com isso, segundo esta mera abstração, surgiu *uma quarta figura* do silogismo, a saber, a figura do silogismo *sem conexão*, U-U-U, silogismo que abstrai da diferença qualitativa dos termos e tem, assim, como determinação, a unidade meramente exterior destes, a saber, sua *igualdade*. (TWA 6, p. 371; CdL III, pp. 151-52)²²⁴

Passa-se, assim, de uma silogística do entendimento para algo como uma silogística dialética, em que se reconhece a “contradição segundo a qual o termo médio deve ser a unidade determinada dos extremos, porém não como esta unidade, mas como uma determinação qualitativamente diversa daqueles extremos dos quais ela deve ser [a] unidade” (TWA 6, p. 376; CdL III, p. 156). Assim, seriam momentos do “silogizar” “não

²²² U = Universalidade.

²²³ S = Singular. P = Particular. Consideramos aqui apenas a última figura do silogismo (aristotélico) do entendimento. As três figuras são: S-P-U, P-S-U, S-U-P. A quarta figura, que não existe em Aristóteles e é trazida por Hegel, é justamente a figura silogística do axioma matemático “se duas coisas ou determinações são iguais a uma terceira, elas são iguais entre si”. Ela efetua assim a passagem para a silogística dialética.

²²⁴ Uma análise mais detida do silogismo matemático pode ser encontrada em Orsini (2017).

apenas aquela relação de subsunção ou a particularidade, mas *também essencialmente* a unidade negativa e a universalidade” (TWA 6, p. 376; CdL III, p. 156). Com isso, pretende-se estabelecer a penetrabilidade do universal, sua imanência, num esforço de determinação pelo conteúdo.

Pode-se afirmar que isso significa ao menos duas coisas. Primeiro, que a contradição entre a forma e o conteúdo do silogismo permite apreender a universalidade como a instância necessária da mediação do singular e do particular. Mas não, em segundo lugar, pela subsunção, na medida em que ela relaciona de maneira exterior os termos do silogismo. Quando o universal se torna o termo médio em S-U-P, a “subordinação” se torna supérflua, pois ele faz as vezes da mediação dos termos mediados. Em vista disso, a mediação encontrada “aniquila” a inerência e a subsunção que pertencem ao entendimento, recompondo a partir dos estilhaços da silogística formal a verdade que ela abrigava sob o termo médio. Uma verdade que, atrelada à racionalidade abstrata e formal, nada significa. Porém, considerando sua reconfiguração racional, o termo médio deve conter de modo imanente os extremos, e seja qual for o elemento mediador em questão, ele deve ser capaz de realizar a universalidade dos termos com os quais se relaciona. Assim, à guisa de exemplo, o indivíduo não está subsumido à espécie, ou esta ao gênero. Indivíduo e espécie *são* gênero em suas próprias determinações. O pensamento especulativo deve ser capaz de garantir a correspondência entre subjetividade e objetividade por meio desse processo de reconfiguração racional da mediação do universal.

Até a posição do termo médio (*Mitte*) formal do silogismo, conhecíamos apenas a imediatidade (*Unmittelbarkeit*) e a atuação da mediação (*Vermittlung*) através dos elementos mediados (*Vermittelten*), mas não o *elemento mediador real*. Embora já aponte para o conteúdo concreto da mediação, o termo médio não ocupará a posição de um mediador real. Esse papel será do *Mittel*, o *meio* de que trata Hegel na discussão sobre a teleologia.²²⁵ Isto é de grande interesse para a compreensão do destino da subsunção. Se a forma do mediador se apresenta primeiro, de maneira formal, com o termo médio (*Mitte*), seu caminho desembocará posteriormente na emergência do meio (*Mittel*) que serve a determinado fim, mas sem precisar atuar nele de maneira externa, pela subsunção.

²²⁵ Esquemáticamente: imediatidade (mediada) na *Doutrina do ser*; mediação na *Doutrina da essência*; o mediador na *Doutrina do conceito*. Apenas na *Doutrina da essência* se descobre que o ser não é nenhum primeiro imediato, mas sim algo mediado (essência) que assume a forma da imediatidade (ser).

Nesse deslocamento lógico do meio-termo ao meio, Hegel mostra o surgimento da objetividade do conceito e sua transformação em elemento mediador real entre o meio e o fim. Mas o que isto significa? Fundamentalmente, que nada se alcança — no sistema hegeliano — sem a posição imanente de um terceiro que congrega identidade e diferença e que estaria atrelado à realização do fim derradeiro. Como vimos, isso atende pelo nome de espírito ou absoluto. Esta a expressão mais essencial da construção da objetividade em Hegel.

À luz dessa breve exposição, podemos agora nos perguntar por que Adorno parece sugerir, em sua crítica à identidade, que certa subsunção continuaria predominante em Hegel. Por um lado, um aspecto da resposta já foi enunciado: o espírito é antiespírito, logo, nessa sua contradição, ele não é espírito algum. Por outro, contudo, ao reconhecer a insuficiência da subsunção, Hegel descobre algo mais fundamental: a emergência de uma estrutura lógica universal que congrega o particular e o singular sem o domínio da dominação direta implicada na subsunção. É preciso saber então se a crítica adorniana acerta o alvo.

Para acertá-lo, Adorno não pode deixar de considerar a subsunção no sentido em que a diferença absoluta no primeiro caso seja ela mesma momento da identidade. É isso, afinal, que caracteriza de modo mais fundamental a identificação hegeliana, o que a distancia de um puro movimento de subsunção. Isso não significa dizer, contudo, que ela não contribua para o aparecimento de uma nova figura subsuntiva. Por isso, se quisermos entender em que sentido a crítica da subsunção pode atingir a identidade especulativa, devemos indicar um pressuposto que não vêm à superfície no uso que Adorno faz dela. Um pressuposto importante desse uso, a nosso ver, encontra-se no conceito marxiano de subsunção real, ele mesmo um desenvolvimento posterior, na forma do capital, da predominância da forma-valor na unidade contraditória da mercadoria entre valor de uso e valor. Tal conceito joga luz naquele processo específico de identificação e permite elucidar o uso adorniano.

Sem nos extraviarmos por essa discussão n' *O capital*, o que nos interessa reter é o seguinte. Com o desenvolvimento da grande indústria, o processo de valorização torna o conteúdo (meios de produção, processos de trabalho, base técnica etc.) — à primeira

vista externo — momento diferencial da forma do capital.²²⁶ O que isto significa do ponto de vista lógico? Que os meios de produção e a base técnica continuam representando uma resistência material à forma, mas esta resistência mesma é operada *em função da forma* (aqui já sempre mediada pelo conteúdo). Nesse sentido, a não identidade serve à identidade — a valorização do valor —, ou, seguindo a expressão adorniana, é *veículo* da identificação. Na subsunção real, o momento diferencial importa tanto quanto para a identidade especulativa: nela, forma e conteúdo, se não são idênticos, também não são indiferentes um ao outro. Assim, subsunção real e identidade especulativa são movimentos da identificação que podem ser aproximados. O capital não pode se valorizar sem a não identidade e a resistência do conteúdo (já mediado pela forma), assim como a identidade especulativa não é nada sem os mesmos elementos em que se privilegia a mediação via não idêntico.

Desse ângulo, a crítica de Adorno à identidade procura determinar o universal ao qual o particular está *realmente* subsumido, no sentido acima explicitado. Não se trata, portanto, de um universal abstrato, mas concreto. Isso muda a relação entre as categorias, pois Adorno já as considera segundo a lógica dessa subsunção real. Diante disso, pode-se qualificar a aproximação que Adorno faz entre o problema da identidade hegeliana e a subsunção. O que ela destaca, a nosso ver, é a lógica de um poder perversivo, seja no espírito, seja no capital — guardadas suas devidas diferenças de objeto. Registra-se, assim, que o particular sempre depende de um meio ou um terceiro para ganhar o selo de algo idêntico, mas isso também não deixa de significar que ele é sempre algo não idêntico a ser integrado. Nessa apreciação, porém, a identidade especulativa não é identidade alguma — *ou é apenas ainda negativa, e não discurso da verdade* —, permanecendo uma espécie de abstração da abstração. Esse movimento significa que a identidade não apenas incorpora o não idêntico para se constituir como tal, mas que o faz de fato às suas expensas, reduzindo na imanência do conceito o caráter material do objeto à mera não identidade. Portanto, o não idêntico, a que a filosofia de Hegel queria fazer justiça, é nele

²²⁶ A esse respeito, Fausto (2002, p. 135) distinguia entre subordinação e subsunção. Na manufatura, “a subordinação é apenas formal, ela não existe no interior do processo material de produção”, ao passo que, na “segunda fase, a grande indústria, onde ocorre a primeira posição da forma na matéria, se tem a subsunção real, isto é, formal e material”, em que “*desaparece a subordinação material*”, que corresponderia à subsunção formal criticada por Hegel. Em nota, ele esclarece que o “termo ‘subsunção’ é no fundo preferível a subordinação, porque nele se investe também o sentido lógico do processo (silogismo)” (idem, p. 181, nota 142).

sintoma da destituição da possível significação livre do objeto. Isso também permite vislumbrar, por sua vez, uma identidade racional que pudesse ser concretizada com a transformação das condições sob as quais o pensamento e a realidade estão subsumidos.

Embora não tenha desenvolvido de maneira suficientemente clara este problema do silogismo na *Dialética negativa*, Adorno reconhecia em 1958 sua relevância para a explicitação do universal em questão. Na última aula do curso *Introdução à dialética*, ao comentar a crítica hegeliana do juízo e do silogismo, ele afirma que “uma reformulação da crítica dialética ao silogismo seria uma tarefa essencial para a nova lógica dialética. Ela ainda não foi, pelo menos não na forma como imagino, até agora compreendida” (ANS IV 2, p. 306; ID, p. 511). Naquele contexto ele também enfatizava que

o pensamento dialético consiste numa tal forma de pensar que não determina o singular restringindo-o ao seu conceito superior [*Oberbegriff*], subsumindo esse singular sob conceitos simplesmente mais universais. O pensamento dialético é, na verdade, a tentativa de compreender o singular não por meio da classificação, mas sim, de certa maneira, revelando-o a partir de dentro, buscando desencadear, por assim dizer, uma espécie de fissão do átomo, por meio do qual possamos tentar alcançar a oposição entre particular e universal latente em cada um dos objetos do pensamento. (ANS IV 2, pp. 59-60; ID, p. 142)

Esta *fissão do átomo* corresponde à lógica da desintegração por ele visada na *Dialética negativa*. Assim, ao afirmar que a “remissão da identidade ao não idêntico, tal como Hegel quase conseguiu alcançar, constitui a objeção contra toda filosofia da identidade” (AGS 6, pp. 126-27; DN, p. 108), Adorno assinalava que o genuíno impulso de sua dialética não ia até o fim e convertia sua deficiência em ponto de honra: “o fato de ele [o conceito abstrato] não conseguir por si mesmo ser o não conceitual”, em que o conceito daria sua prova final de objetividade, “ele conta como mérito, como algo superior, como espírito ante aquilo do que ele forçosamente abstrai” (AGS 6, p. 127; DN, p. 108). Esse sempre foi, ao mesmo tempo, o mérito de Hegel, cuja dialética assume por isso a figura de uma adequação realista com a realidade, que ela no entanto duplicava irrefletidamente, já que “em Hegel, aquilo que é produzido pela abstração é tomado pelo mais substancial” — no que se escondia a abstração da troca, o elemento do antiespírito —, cuja falsidade remonta, para Adorno, em que “ele trata a matéria tal como a passagem para a existência” (AGS 6, p. 127; DN, p. 109). Existência, nesse sentido, não designa bem o ser que é aí, algo simplesmente dado à consciência natural, mas a certificação de

sua admissão na razão efetiva. Do ponto de vista lógico, a existência é uma espécie de triagem que nacionaliza o estrangeiro.

Adorno enfatizava, todavia, que se o efetivo dependia dessa admissão, sob pena de ser um continente vazio de objetividade, o espírito não era toda a verdade. Ele queria tirar a consequência radical dessa sentença reprimida em Hegel. Mas a esse respeito a *Dialética negativa* não podia colocar no lugar absoluto da forma o absoluto da matéria, passo que Adorno criticou em Engels, na medida em que este “retirou a consequência inversa, igualmente não dialética, de que a matéria é o ser primeiro” (AGS 6, p. 127; DN, p. 109). Essa posição faria supor que o abstrato, o conceito, o espírito, fosse *apenas* derivado e epifenômeno da realidade material, no que desapareceria toda a tomada de consciência idealista da mediatidade histórica e social do imediato. Assim, se a grande filosofia dialética do sujeito era realista, mas falsa, a dialética materialista simplesmente posta de ponta cabeça era falsa e irrealista.

Se a resistência do não idêntico não é diluída mas integrada como tal à identidade, trata-se de um movimento de subsunção real. Se este é o caso, pode-se dizer que Adorno não é totalmente inconsequente em sua aproximação. O que se deve enfatizar, contudo, é que a identificação que se realiza não é, devido ao seu caráter contraditório, a identidade racional. Portanto, se sua crítica à subsunção não erra o alvo em Hegel, pois, ela deve atingir o mecanismo lógico da construção especulativa como condição pura do discurso da verdade, condição essa que indica não a subsunção deste ou daquele objeto sob um conceito qualquer, mas o próprio esquema da constituição pelo qual o efetivo se descobriria já nos momentos diferenciais de um real suspenso como não identidade. Esse desfecho, como sabemos de acordo com a unidade entre teoria e prática almejada pela filosofia hegeliana, supunha encarar o real como momento não idêntico da liberdade efetiva idêntica a si mesma.

Simultaneamente, a crítica adorniana quer pôr em xeque o esquema da inteligibilidade inscrito naquele da constituição, com o que a inteligibilidade era vista como emergindo do problema da constituição do objeto, que se redobrava assim em pensamento puro, o qual no fim subsumia a si, por sua vez, as condições de qualquer pensamento possível do objeto (tornando-se por meio disso *absoluto*). Em vista disso, cabe mencionar que Robert Pippin, em seu último e notável livro sobre a *Ciência da lógica*, opôs-se às interpretações que viam no projeto hegeliano a atuação de um absoluto

pré-lógico nos seguintes termos: “Qualquer crítica desse tipo, na medida em que é um pensamento, um juízo, uma pretensão de saber, é sempre já uma manifestação de uma dependência do pensamento puro e de suas condições”, do que ele concluía que “tais ‘momentos’ do pensamento puro devem delimitar o *domínio normativo da inteligibilidade*” (Pippin, 2018, p. 7, grifo meu). Trata-se, pois, de legitimar a “autonomia da questão de ‘todo e qualquer pensamento’”, de “insistir na prioridade e autonomia do ‘lógico’”, que para Hegel era a “completa autodeterminação de seus próprios ‘momentos’” (idem, ibidem). Assim, a *Ciência da lógica* se ocuparia das categorias “necessárias para que o pensamento *tenha um conteúdo objetivo determinado*, um empreendimento que ao mesmo tempo especifica as determinações inerentes à determinidade do próprio ser” (idem, p. 8, grifo meu). Ora, isso não corrobora apenas uma interpretação favorável a Hegel.

É em vista desse complexo que devemos entender a crítica de Adorno à subsunção em Hegel, indo do âmbito da constituição, no qual o não idêntico é preservado e suspenso na identidade especulativa, até o plano da inteligibilidade, que redobra a primeira numa norma absoluta do conhecimento. Na verdade, em *toda a extensão de sua legalidade. O círculo*, que assim se fechava e subsumia normativamente o que poderia ser conhecido e justificado, era o que a *Dialética negativa* queria abrir.

Por isso essa lógica dialético-negativa traz consigo uma teoria crítica do conhecimento do não idêntico (Thyen, 1989). Se as coisas permanecem não idênticas com o seu conceito, não há identidade concreta alguma. Com isso, a categoria de identidade é desintegrada, mostrando a não identidade como sua verdade. Dessa maneira, transitamos para a contradição, que é concebida por Adorno como a expressão do não idêntico.

(b) *Contradição*

Se o esforço da lógica dialética de Hegel era justamente trazer à consciência a objetividade da contradição e sua importância para a reconciliação das cisões modernas, Adorno lhe atribui outro sentido. Mudando os sinais, mas sem cair no discurso que Hegel já superara, o novo giro dialético de Adorno transforma a *contradição objetiva* em *regula falsi*. Ele mostra que da objetividade da contradição não decorre sua positivação, como queria Hegel, mas sim sua negação. Embora fosse o primeiro a reconhecer a contradição na coisa — este o significado de contradição objetiva —, libertando-a do aparato

subjetivista ao qual estava atrelada (mesmo em Kant, que a reconheceu como parte inextirpável da razão especulativa, ela teria permanecido subjetiva), Hegel teria operado sua hipóstase, segundo o juízo de Adorno. Assim, na *Dialética negativa*, concebe-se a contradição como o “não idêntico sob o aspecto da identidade” (AGS 6, p. 17; DN, p. 13), a “não identidade sob a interdição da lei [da não contradição] que também afeta o não idêntico” (AGS 6, p. 18; DN, p. 13), o “índice de inverdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito” (AGS 6, p. 17; DN, p. 12). Esses os aspectos que devem ser agora desdobrados.

Como a identidade, a contradição em Adorno é uma categoria da reflexão e também se apresenta de diversas maneiras. Mas seus traços mais característicos são a *não identidade* e a *inverdade*. É importante ressaltar o seu duplo aspecto. De um lado, ela é a forma de reflexão da discrepância entre conceito e coisa, a não identidade que existe entre ambos. De outro lado, ela indica, paralelamente, a inverdade da identificação entre ambos. Isso permite esclarecer os dois movimentos que ela executa e seu *locus* na dialética negativa: “pensar contraditoriamente *em virtude da contradição já experimentada na coisa e contra ela*” (AGS 6, p. 148; DN, p. 127, trad. modificada, grifo meu). A esse respeito, Thyen (1989, p. 216, grifo meu) observa que a formulação da “contradição experimentada na coisa” implica pensar a “contradição da determinação de reflexão da coisa mesma como a *totalidade da sociedade antagônica*”. Pensa-se em função dessa contradição e, o que pretende ser a inovação, *contra ela*.

Assim, este primeiro movimento contemplaria aquele aspecto da não identidade entre conceito e coisa, de modo que ela aponta para o conhecimento correto por meio da não identidade. Já o segundo movimento — o *pensar contra* — joga o conhecimento da não identidade contra a contradição experimentada. Ela se torna por meio disso *inverdade*. Deste modo, a contradição não é absolutizada em Adorno, que, sem rejeitá-la como verdade histórica no atual estado de coisas, volta-se contra o seu caráter de duplicação irrefletida da realidade. Isso porque ela mostra, conforme vimos acima, que a estrutura *a priori* do conceito é, “perante todo e qualquer teor específico, negativa no sentido mais simples: *compulsão que se tornou espírito*” (AGS 6, p. 148; DN, p. 127, trad. modificada, grifo meu). Para Adorno, isso significa que “toda determinação singular que se apresenta como desprovida de contradição se revela tão contraditória quanto os modelos ontológicos ser e existência. Não se consegue obter nada positivo da filosofia

que seja idêntico à sua construção” (AGS 6, p. 148; DN, p. 128). Realidade e conceito sofrem do mesmo veneno da contradição objetiva.

Por essa razão, o pensamento quer encontrar a todo custo a identidade, para sair da redoma antinômica e encontrar algo que esteja para além da contradição. É neste ponto que a dialética negativa, ao contrário, propõe sustentar e manter a contradição como não identidade e inverdade. Em vista dessa compreensão, Adorno enuncia o seguinte contra Hegel:

Ela [a consciência subjetiva] não pode eliminar de si mesma a contradição objetiva e suas emanações por meio de um arranjo conceitual. Ao contrário, ela pode concebê-la; todo o resto é afirmação gratuita. A contradição pesa mais do que para Hegel, que a visualizou pela primeira vez. Outrora veículo da identificação total, ela se torna o órgão da impossibilidade de uma tal identificação. O conhecimento dialético não tem, como seus adversários lhe imputam, que construir de cima contradições e continuar progredindo por meio de sua dissolução, embora a lógica de Hegel por vezes proceda dessa forma. Em vez disso, cabe-lhe perseguir a inadequação entre pensamento e coisa [*Inadäquanz von Gedanke und Sache*]; experimentá-la na coisa. Ainda que a coisa já estivesse pacificada, a dialética não precisa temer a acusação de estar possuída pela ideia fixa do antagonismo objetivo; nada singular encontra a sua paz no todo não pacificado. (AGS 6, p. 156; DN, p. 133, trad. modificada)

Portanto, é naquele segundo movimento — o *pensar contra* — que a contradição adorniana se afasta da contradição hegeliana. Em Hegel, o conceito possui a força de dissolver a contradição experimentada lógica e fenomenologicamente. Em Adorno, contudo, a realidade da contradição representa um veto que deve ser conceitualmente trabalhado como não identidade. Por meio disso sua inverdade aparece e ela deixa de ser domesticada pela identidade conceitualmente forjada que a amarra em sua rede de inteligibilidade. Se é assim, a contradição deve ser desintegrada da mesma maneira que a identidade. O conceito e a coisa, neste caso, deixariam de ser concebidos como contraditórios em si mesmos, assim como a objetividade *tout court*, com o que se promete pôr em xeque o horizonte especulativo da verdade.

Em vista dessa concepção específica de contradição, o que é negado permanece negativo até o seu desaparecimento, e a dialética que expressa a negatividade em toda sua profundidade “não se deixa mais coadunar com Hegel” (AGS 6, p. 148; DN, p. 127). Por isso sua lógica dialética se distingue da hegeliana, em função de uma contradição que é indissolúvel por meio do conceito. Trata-se de uma consequência inevitável para o

pensamento da não identidade, observa Thyen (1989, p. 216), pois a “discursividade do princípio da contradição na obra de Adorno não permite uma arbitragem gradual da contradição que ocorre em cada caso”. “Porque o antagonismo expresso na diferença entre a reflexão filosófica e a efetividade permanece não idêntico, em contraste com Hegel, a *Dialética negativa* é a crítica consistente do pensamento da identidade em geral” (idem, ibidem). Quer dizer, talvez ela seja a verdadeira crítica do entendimento e da aparência (ideologia), cujos estilhaços não são recompostos em vista de um todo que lhe chancela, mas negados de maneira determinada: “*Aqui ela se mostra como a lógica da crítica; ela não pode determinar por si mesma sua saída*” (idem, ibidem). Como enfatizamos anteriormente, como lógica da desintegração ela pode apenas mostrar a possibilidade de saída, o que, naquele contexto, parecia ser suficiente.

Assim entendida, a dialética negativa não pode ter um *telos* epistemológico fora de si mesma, ao qual ela finalmente alcança por meio de estágios da consciência que conhece. Graças à sua negatividade, ela já está, em princípio, sempre posicionada no conhecimento não idêntico. (Thyen, 1989, p. 216)

Portanto, o teor crítico da lógica põe um acento diferente na relação entre identidade e contradição. Enquanto a verdade, na filosofia especulativa, toma cada particular como unilateralidade do todo espiritual e da ideia, a *Dialética negativa* vê nesse passo mesmo a insuficiência do todo que não consegue se pôr como efetivo senão por meio da suspensão dos particulares. Nesse sentido, o absoluto, que deixaria assim de ser ideia dogmática segundo o padrão metafísico antigo, traz consigo a absolutização da contradição entre universal e particular. Assim, da perspectiva de Adorno, a identidade não enuncia por si só o problema, mas ela só é um problema porque *absolutiza a contradição*.

Desse ângulo novo, com a descoberta do antiespírito onde havia espírito, em que a “constituição [*Verfassung*] compulsiva da realidade, que o idealismo tinha projetado para a região do sujeito e do espírito” devia “ser reportada para um espaço fora dessa região”, o que se verifica é que a “determinante objetiva do espírito, a sociedade” é “tanto um conjunto de sujeitos quanto sua negação”, no que os particulares são admitidos apenas como negados (suspensos), “o que o idealismo faz passar por algo positivo” (AGS 6, p. 22; DN, p. 17). Esse desfecho não transparece apenas na lógica — em que redução do particular em categoria da particularidade é um corolário —, mas se deixa ver igualmente

no domínio do espírito objetivo. É assim que podemos compreender, por exemplo, o destino a que está subsumida em Hegel uma noção como a de sociedade civil, que, a despeito ou antes *em virtude* de toda a sua animalidade e individualismo, serve à concretização do universal ético no plano superior do Estado. Não fosse assim, se a sociedade civil e o Estado permanecessem numa mera oposição, o todo estaria ameaçado de se desfazer. A contradição mantém a coesão da qual a identidade especulativa é o nome.

Por isso, como dissemos e é preciso enfatizar, o que é insatisfatório para Adorno não é simplesmente a identidade, e sim que a versão especulativa da dialética torna a contradição absoluta. Isso equivale a alijar do pensamento a possibilidade de uma reconciliação não contraditória entre indivíduos e sociedade, sem o que a identidade se intervertia no “incomensurável para os sujeitos que ela reduz ao mesmo denominador comum: sujeito como inimigo do sujeito” (AGS 6, p. 22; DN, p. 17). Essa é, ao fim e ao cabo, a razão por que Adorno se propõe pensar *pela contradição*, o que continua necessário, mas *contra a contradição*.²²⁷

Dessa maneira, não se deve entender a crítica de Adorno à contradição hegeliana como uma crítica a toda e qualquer pretensão de universalidade. Antes pelo contrário. Para ele, pelas razões que temos examinado, a “filosofia do sujeito absoluto, total, é particular” (AGS 6, p. 145; DN, p. 124).

Justamente o princípio de identidade insaciável eterniza o antagonismo em virtude da opressão daquilo que é contraditório. O que não tolera nada que não seja como ele mesmo sabota a reconciliação pela qual ele se toma equivocadamente. O ato de violência intrínseco ao ato de igualar reproduz a contradição que ele elimina. (AGS 6, p. 146; DN, p. 125)

Isso não escapou inteiramente à literatura. O’Connor (2011, p. 548) também reconhece a centralidade da contradição para as concepções adornianas de negação

²²⁷ Se transferirmos esse debate para o campo das disputas de Adorno contra certas correntes sociológicas e o marxismo oficial, veremos que sua crítica à naturalização da contradição alcança importantes consequências políticas. Em desacordo com a teoria do conflito social de Rolf Dahrendorf (TWA 8, p. 179; NCS, p. 94), por exemplo, Adorno e Ursula Jaerisch observam que o “caráter antagonico da sociedade, o qual produz conflito social, é admitido sem disfarces, mas evidentemente convertido em invariante, de modo que a mudança social permaneça domesticada e não tenha sua legitimidade posta em causa”. Para eles, “[e]ssa sociologia vai contra uma teoria crítica da sociedade” porque se “hipostasia as estruturas sociais que produzem conflitos”, interpretando-as como “suprahistóricas”, e se acredita piamente que a razão subjetiva seria capaz de domá-los (TWA 8, p. 182; NCS, pp. 96-97). A respeito da crítica de Adorno desenvolvida em “Notas sobre o conflito social hoje”, ver Afshar (2021).

determinada, que, em seus termos, coincidiria com a “experiência *produtiva* da contradição”, e de crítica imanente, compreendida como “a *destruição* de uma posição quando suas contradições internas são expostas (a lógica da desintegração)”. Mas com isso, a análise da contradição nos conduz, assim, para a última categoria transformada por Adorno: a negação. Ela é fundamental no arremate de sua crítica, como veremos a seguir.

(c) *Negação*

O nervo da dialética como método é a negação determinada. Ela se baseia na experiência da incapacidade de a crítica deter-se no universal, despachando o objeto criticado ao subsumi-lo pelo alto sob um conceito que funciona como seu mero representante. *Somente é fecundo o pensamento crítico que liberta a força armazenada em seu próprio objeto.* Ele, ao mesmo tempo, *o libera a seu favor*, na medida em que traz o objeto a si mesmo, *e contra ele*, na medida em que o adverte de que ele não é ele próprio. (AGS 5, p. 318; TEH, p. 165, grifos meus)

Na *Dialética negativa*, Adorno desenvolve sua “crítica à negação positiva da negação”, que ele mais uma vez qualifica como o “nervo vital da lógica hegeliana” (AGS 6, p. 163; DN, p. 139). Em Hegel, a negação determinada também é denominada de “negação da negação” e constitui uma figura lógica positiva que emerge da análise da oposição na *Doutrina da essência*.²²⁸ No prefácio à *Fenomenologia do espírito*, ele já anunciava que “o negativo pertence ao conteúdo mesmo” do pensar conceitual — “seja como seu movimento *imanente* e sua determinação, seja como sua *totalidade* — e é o *positivo*” (TWA 3, p. 57; FdE, p. 62). Assim, o “que surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo *determinado* e, portanto, é igualmente um conteúdo positivo” (TWA 3, p. 57; FdE, p. 62).

Quando Adorno nomeia a negação determinada de “negação positiva”, ele pressupõe a dedução categorial da negação que ocorre na *Doutrina da essência* e seu resultado positivo, sintetizado por Hegel com a seguinte proposição especulativa: “A negação da negação é [...] o positivo” (TWA 6, p. 64; CdL II, p. 78). Sem essa determinação da negação, a contradição como movimento vital do conceito não pode ser posta, como mostra Wolff (2017, p. 145ss). Mas disso depende a dialética especulativa como um todo. Afinal, se a negação da negação possui um resultado positivo, a

²²⁸ Hegel também se refere a esse movimento como o “segundo negativo”, “o negativo do negativo” (TWA 6, p. 563; CdL III, p. 325).

contradição também possui, e essa compreensão é fundamental para a concepção hegeliana de dialética (idem, p. 225ss). À luz do exposto, a negação determinada constitui de fato o “nervo vital da lógica hegeliana”, sem o que ela não pode ser totalmente compreendida.

Hegel não deixa de enfatizar esse ponto do começo ao fim da *Ciência da lógica*. Na introdução à obra, em passagem que retomamos aqui mais uma vez, ele afirma que o progresso científico-filosófico em geral depende do “conhecimento do princípio lógico de que *o negativo é igualmente o positivo*”, da ideia de que aquilo que se contradiz “não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo *particular*” (TWA 5, p. 49; CdL I, p. 57). Se é uma negação de um conteúdo particular, explica Hegel, “tal negação não é toda negação, mas a *negação da coisa determinada* que se dissolve”, ou seja, trata-se de uma “negação determinada”: em seu resultado “está contido essencialmente aquilo do qual resulta” (TWA 5, p. 49; CdL I, p. 57). Esse movimento dissolve, por sua vez, o conteúdo particular da coisa e lhe fornece um conceito mais elevado, passo de maior valor para a coisa:

Na medida em que o que resulta, a negação, é negação *determinada*, ela possui um *conteúdo*. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou [a esse] contraposto; então, ela o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu contraposto. — Nesse caminho, tem de se formar em geral o sistema dos conceitos e se realizar plenamente em um percurso irresistível, puro, que não traz nada de fora para dentro. (TWA 5, p. 49; CdL I, p. 57)

E, no último capítulo da *Ciência da lógica*, Hegel afirma que a coisa mais importante para o “conhecer racional” é “[m]anter firme o positivo em seu negativo, no conteúdo da pressuposição, no resultado”. Essa nova visada da negatividade corresponde, como já mencionamos, ao “*ponto de virada* do movimento do conceito”, em que a “*relação negativa consigo*” é descoberta como “a fonte íntima de toda atividade, de todo automovimento vivo e espiritual, a alma dialética que todo o verdadeiro tem nele mesmo e unicamente pela qual é o verdadeiro” (TWA 6, p. 563; CdL III, p. 325). Assim o “segundo negativo”, o “negativo do negativo”, corresponde à supressão da contradição e, tanto quanto esta, não pode ser interpretado como algo trazido de fora pelo sujeito que pensa, mas deve ser considerado “o momento *mais interior e mais objetivo* da vida e do espírito, por meio do qual se é um *sujeito, uma pessoa, algo livre*” (TWA 6, p. 563; CdL III, p. 325, trad. modificada).

Portanto, quando Adorno qualifica a negação determinada como o nervo da lógica hegeliana, ele não carrega na tinta. A intenção de livrar a dialética de sua “natureza afirmativa, sem perder nada em determinidade”, que Adorno anuncia no prefácio à *Dialética negativa*, deve ser enquadrada como uma resposta àquela concepção da segunda negação positiva que sustenta a lógica hegeliana (AGS 6, p. 2; DN, p. 7). Adorno explica que “[j]á em Platão, ‘dialética’ procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação; mais tarde”, com Hegel, “a figura de uma negação da negação denominou exatamente isso” (idem, *ibidem*). Por isso, afirma, a própria formulação “dialética negativa” subverte a tradição filosófica. Em vista dessa contextualização da crítica adorniana, não é difícil perceber que a concepção de dialética negativa também depende, em grande medida, da sustentação de uma negação realmente determinada. Se a negação da negação é o nervo vital da lógica hegeliana — apenas assim ela pode ser compreendida como uma dialética *positiva*, da *reconciliação* e da *identidade* —, pode-se também afirmar, em contrapartida, que ela é o nervo vital da lógica da crítica adorniana. Sem ela, talvez sua concepção crítica de dialética não pare em pé.

Agora, também devemos considerar o seguinte: para Hegel, a dialética sempre tivera uma natureza *negativa* e meramente *cética*, justamente o que a fazia perder determinidade. Seu esforço foi então demonstrar que a negação na dialética não é uma negação simples, mas determinada. Ela ganhava, com isso, um sentido especulativo, portanto positivo nesses termos, ultrapassando desse modo as modalidades negativas da dialética (ver TWA 6, p. 557ss; CdL III, p. 320ss). Em Hegel, portanto, a formulação “dialética especulativa” realiza aquilo que a tradição apenas conseguiu elaborar de modo deficitário. Quando especifica o seu conceito de método como a alma e o princípio imanente do objeto, ele também observa que era isso “que *Platão* exigia do conhecer, [a saber], que se *considerassem as coisas em si e para si mesmas*, em parte, na sua universalidade, mas, em parte, que não se desviasse delas e não se recorresse a circunstâncias, a exemplos e a comparações, *mas que se tivessem unicamente as coisas diante de si e se trouxesse à consciência o que nelas é imanente*” (TWA 6, p. 557; CdL III, p. 320). Com isso, ele ressaltava o resultado positivo trazido unicamente pela negação determinada, com o que especificava sua concepção de dialética e expressava conceitualmente aquilo que a tradição filosófica sempre quisera, mas fora incapaz de concretizar por receio da contradição: o conteúdo coisal. Na introdução às *Linhas*

fundamentais da filosofia do direito, Hegel se distinguia mais uma vez da tradição que atribuía à dialética apenas um lado negativo e cético:

A dialética superior do conceito não consiste em produzir e apreender a determinação meramente como barreira e como contrário, porém em produzir e apreender a partir dessa determinação o [seu] conteúdo e o resultado *positivos*, enquanto unicamente por essa via a dialética é um *desenvolvimento* e um progredir imanente. Essa dialética não é, pois, um fazer *externo* de um pensar subjetivo, mas a *alma própria* do conteúdo, a qual faz brotar organicamente os seus ramos e os seus frutos. (TWA 7, § 31, p. 84; FdD, p. 217)

Assim, ele pretendia mostrar que a segunda negação característica da “dialética superior do conceito” possuía um resultado positivo por meio de sua progressão imanente do conteúdo. Nesta revisão hegeliana da dialética, sua modalidade negativa é superada, dando lugar a uma dialética positiva que ultrapassa o resultado negativo do ceticismo.

Para Adorno, contudo, Hegel falha justamente ao positivar tal conteúdo na efetividade da ideia. A *Dialética negativa* pretende mostrar que o resultado da negação determinada pode ser crítico ou negativo, sem se perder com isso no nada ou na afirmação do conteúdo, pois ela não se institui como uma negação simples, mas também deve ser qualificada como uma segunda determinação. Como crítica, ela visa à verdadeira expressão do conteúdo negado.²²⁹ Devemos então nos perguntar se uma tal negação da negação é viável, pois de sua resposta depende a determinação lógica da dialética negativa.

Como vimos na terceira seção do segundo capítulo, a questão central — desde o momento em que Marx transformou a dialética por meio de sua prática teórica — pode ser resumida com a seguinte pergunta: o que torna possível uma concepção negativa de dialética que não ceda ao ceticismo, ao niilismo, à dissolução, à intersversão ou simplesmente — agora sim, para negar de forma determinada a dialética especulativa — à afirmação? Apenas a transformação da categoria de negação e, mais especificamente, da negação em sentido dialético, permite tracejar uma resposta. Segundo a sugestão de

²²⁹ Como vimos, a teoria da negatividade em Hegel quer evitar como resultado o zero ou o nada, respondendo assim ao perigo do niilismo que assombra as várias modalidades de negativismo que surgem na modernidade. Ele faz isso concebendo uma relacionalidade absoluta, como enfatizam Theunissen (1980, p. 47) e o estudo mais pormenorizado de Iber (1990) a respeito dessa estrutura. Hegel descobre na *Ciência da lógica*, diz Theunissen (1980, p. 46-47), “estruturas que colocam o *todo* da efetividade, não apenas as relações interpessoais, sob a exigência de uma relacionalidade absoluta [*absoluter Relationalität*]”. A respeito do “teor de experiência do conceito de negação” em Hegel e a especificidade do seu negativismo, ver Theunissen (1980, p. 171ss).

Adorno, o golpe final da crítica à negação positiva coroa o processo de desintegração da dialética especulativa. Para ele, Hegel equipara a negação da negação à positividade da ideia, produzindo assim a “quintessência do identificar, o princípio formal levado à sua forma mais pura” (AGS 6, p. 161; DN, p. 137, trad. modificada). Por conseguinte, Hegel, no ponto central de sua teoria da negatividade, não teria sido capaz de se alçar filosoficamente para fora da identidade. Pelo contrário, *com a negação determinada, ele teria encontrado a forma mais pura do princípio de identidade*.

Porém, Adorno não deixa de reconhecer algo central nesta altura de sua argumentação, quando, de passagem, comenta que aquele “princípio antidialético” da identificação oriundo da lógica tradicional, “que assinala, *more arithmetico*, menos vezes menos é mais”, “conquista sua supremacia no ponto mais íntimo da dialética” (AGS 6, p. 161; DN, p. 138). Um tipo de lógica, conclui, que “é tomada de empréstimo à matemática, contra a qual Hegel normalmente reage de maneira tão idiossincrática” (AGS 6, p. 161; DN, p. 138).

Não deixa de ser curioso, portanto, que, na análise das determinações de reflexão, Hegel de fato empresta da matemática o modelo da negação positiva e o justifica filosoficamente na passagem da oposição para a contradição. Trata-se de um tema controverso na pesquisa hegeliana. O estudo de Wolff (2017), por exemplo, mostra o nascimento dos conceitos hegelianos de negação e de contradição a partir da interpretação filosófica de Kant sobre as grandezas negativas e positivas da matemática. Wolff (2017, p. 136-37) afirma que as “propostas de Hegel para resolver os problemas da matemática são apenas de caráter ilustrativo”, uma vez que ele pretendia aprofundar o significado especulativo da descoberta matemática da negação positiva. Por outro lado, deve-se acrescentar que a apropriação hegeliana da teoria filosófica da grandeza negativa não é meramente ilustrativa. Nossa atenção deve ser deslocada para algo mais fundamental: Hegel, que desde a juventude se propõe a encontrar o método próprio da ciência filosófica, não deixa de aproveitar um resultado da matemática que serve de modelo para a justificação daquilo que melhor caracteriza o seu método: a transformação da negação simples em negação determinada, positiva, que ele encontra condensada na teoria das grandezas contrapostas da matemática:

— Na multiplicação e na divisão [...], o mais e o menos adquirem o significado mais determinado de positivo e negativo em si porque a relação dos fatores, de serem unidade e valor numérico um frente ao

outro, não é uma mera relação do aumentar ou do diminuir, como no adicionar e no subtrair, mas é uma relação qualitativa, com a qual também o mais e o menos adquirem o significado qualitativo do positivo e do negativo. (TWA 6, p. 63; CdL II, p. 77, grifos meus)

Portanto, deve-se atentar para o fato de que proposição especulativa “A negação da negação é o positivo” — epítome da dialética hegeliana — é uma consequência lógica nada indiferente à determinação matemática do negativo frente ao positivo, obviamente perpassada pela interpretação kantiana da questão.

Sob esse aspecto, o negativo é aqui, portanto, o contraposto em si como tal, mas o positivo é o indeterminado, o indiferente em geral; ele certamente também é o negativo, mas do outro, não nele mesmo. — *Uma determinação como negação entra, portanto, unicamente pelo negativo, não pelo positivo*”. (TWA 6, p. 64; CdL II, p. 78, grifo meu)

Quer dizer, a justificação hegeliana da negação determinada na observação do item sobre a oposição passa necessariamente pela consideração filosófica dos conceitos aritméticos de positivo e negativo. Havíamos observado que o resultado positivo da negação ainda é uma questão espinhosa nos estudos hegelianos. Cabe agora esclarecê-la. Discute-se, sob esse aspecto, a afirmação de Hegel segundo a qual a essência como reflexão lógica percorreria o caminho do nada para o nada e por meio disso se afirmaria como a verdade do ser (Iber, 1990, p. 128). Nas palavras de Hegel:

O devir dentro da essência, seu movimento reflexionante, é [...] o movimento do nada para o nada e, por meio disso, de retorno a si mesmo. O passar ou o devir se suprimem em seu passar; o outro que surge nesse passar não é o não ser de um ser, mas o nada de um nada, e o fato de ser a negação de um nada constitui o ser. — O ser é apenas como o movimento do nada para o nada, assim ele é a essência, e essa não tem esse movimento *dentro de si*, mas é [grifo meu] tal movimento como a própria aparência absoluta, *a negatividade pura a qual nada tem fora dela a negar, mas que nega somente seu próprio negativo, o qual é somente neste negar* [grifo meu]. (TWA 6, pp. 24-25; CdL II, p. 43)

Essa infiltração do nada tem a ver com ideia de que uma teoria que sustentasse a negação como seu princípio daria em nada (problema do negativismo), mas todo o esforço de Hegel na *Doutrina da essência* é mostrar que a negação obtém em sua determinação um resultado positivo, sendo propriamente o lugar em que se “comprova” a tese da negação positiva na *Ciência da lógica*: como a negatividade pura do ser, tudo que a essência faz é negar o seu “próprio negativo”, determinando-se unicamente por meio desse negar.

Ora, Theunissen (1980, p. 378) dirá que o “*dictum*: ‘e o fato de ser a negação de um nada [é o que] constitui o ser’ é e continua sendo um dogma”. Para ele (idem, ibidem), é como se Hegel se valesse simplesmente de uma tradução filosófica da antiga regra gramatical “*Duplex negativo est affirmatio*”: “No entanto, mesmo que essa regra não fosse problemática [...], seria preciso considerar ilegítima a aplicação que Hegel faz dela, uma vez que não há nada que possa ser afirmado pela negação dessa negação, sob a pressuposição de uma originariedade total da negação”. Dessa forma, Theunissen (idem, ibidem) dá razão a Kierkegaard e Adorno: “Não é Hegel que está certo, mas o protesto, que persiste desde Kierkegaard e é exposto com mais paixão por Adorno, contra a imposição que se exerce sobre nós e nos obriga a pensar a autonegação da negação autônoma como afirmação”. Essa formulação de Theunissen dá a impressão, contudo, de que se trata de uma imposição de fora que se infiltra na dialética especulativa, o que não é totalmente verdadeiro.

A esse respeito, Adorno enfatiza em sua crítica a própria compulsão real que Hegel traduz metodologicamente na lógica do conceito, revelando assim a estrutura da heteronomia, que é, contudo, apresentada por Hegel de maneira invertida, em que ela aparece como espírito e não como o antiespírito que realmente é. Assim, em sua crítica da negação determinada, Adorno denuncia o seguinte teor que Hegel estaria, sem saber, ocultando: “Somente quem desde o início pressupõe a positividade como conceitualidade total pode sustentar que a negação da negação seja a positividade” (AGS 6, p. 162; DN, p. 139). Dessa forma, a negação dialética de Hegel “seria uma vez mais identidade, ofuscação renovada; projeção da lógica dedutiva e, por fim, do princípio da subjetividade, sobre o absoluto” (AGS 6, p. 162; DN, p. 139). Mas também é preciso observar que Adorno a entende como uma positividade abstrata, do método:

Na medida em que, a cada novo nível dialético, Hegel se esquece, contra a intelecção intermitente de sua lógica, do direito próprio ao nível precedente, ele prepara o molde daquilo que ele acusa como negação abstrata: uma positividade abstrata, i.e., ratificada a partir do arbítrio subjetivo. Essa positividade deriva-se teoricamente do método e não — como precisaria acontecer, segundo Hegel — da coisa. (AGS 6, p. 162; DN, p. 138)

Apesar de atrelar a possibilidade de uma concepção negativa de dialética à transformação do conceito de negação determinada, Adorno economiza na explicação, dedicando-se exclusivamente a ele apenas no parágrafo “Crítica da negação positiva”, na

segunda parte da *Dialética negativa* (AGS 6, p. 161ss; DN, p. 137ss). Como já ressaltamos, o aspecto mais importante que ele busca enfatizar em sua crítica é a positividade abstrata da negação em Hegel. Mas, na medida em que elabora uma apresentação negativa da negação positiva, é preciso compreender o significado que a negatividade ganha em sua revisão crítica. Algumas indicações podem auxiliar nessa tarefa.

Em nota bastante reveladora a respeito do “teor de experiência” da negação positiva de Hegel, Adorno esclarece a contribuição de tal conceito “para o progresso *subjeto* do conhecimento filosófico”:

Se aquele que conhece sabe de maneira suficientemente exata aquilo que falta à intelecção ou em que ela é falsa, então ele costuma já ter aquilo de que se sente a falta em virtude de uma tal determinação. (AGS 6, p. 161; DN, p. 138, nota)

Ou seja, a negação determinada expressa um tipo específico de experiência intelectual daquela que conhece algo tão profundamente que consegue entender o que está ausente ou negado, mas que participa da determinação da coisa. Isso já cria a consciência da negatividade e do não idêntico. Contudo, Adorno ressalva e condena o seguinte passo hegeliano:

Só não se pode atribuir esse momento da negação determinada, algo por sua vez *subjeto*, à lógica objetiva e mesmo à metafísica. (AGS 6, p. 161; DN, p. 138, nota)

Com isso, ele rejeita a transposição da negação determinada para uma instância objetiva ou metafísica — o que significa dizer que ele rejeita a hipóstase categorial da negação determinada. Adorno recusa, dessa forma, o passo hegeliano de enxergar na negação determinada uma estrutura metafísica da objetividade. Ele chama a atenção para o fato de que as coisas devem ser negadas de maneira determinada em função de uma totalidade que permanece irreconciliada. Interessa notar, portanto, que Adorno não deixa de restringi-la — se utilizada no sentido hegeliano — *ao momento da lógica subjeto* (por mais problemático que isso seja), ressaltando que “é esse momento o mais forte que fala em favor do caráter suficiente de um conhecimento enfático; em favor do fato de esse conhecimento ser capaz disso” (AGS 6, p. 161; DN, p. 138, nota).

Mas isso não significaria extirpar o próprio teor de verdade que Adorno encontra na negação positiva de Hegel? Sua crítica não esvaziaria justamente a pretensão da

negação determinada de alcançar a verdade sobre o conteúdo negado? Como observa Annett Bargholz (2005, p. 205): “Se ela for entendida apenas como um princípio subjetivo do conhecimento, então a ‘falta’ a que se chega por meio dela também compete apenas ao sujeito cognoscente”. Mas se, por outro lado, ela “deve apreender algo no objeto, isso só vale sob a pressuposição de que a negação não seja determinada apenas como um princípio subjetivo” (idem, ibidem). Este impasse participa da transformação da categoria de negação determinada em Adorno, que deve incorporá-la como algo que atravessa a constituição do objeto e ao mesmo tempo não pode ser interpretada como um resultado positivo do processo de determinação negativa do objeto. Nesse sentido, Adorno critica a negação positiva como uma estrutura conceitual em que se decide a favor da positivação de um conteúdo que havia sido negado, mas não pode, por outro lado, julgá-la como “uma inconsistência lógica” no sentido da “lógica formal, que não tem nenhum critério de verdade em termos de conteúdo”, tampouco “como um engano no âmbito da percepção sensível” (idem, ibidem). O dilema sugere que a negação determinada precisaria ser concebida como um *critério de inverdade do conteúdo* que veio a ser.

Embora Bargholz (2005, p. 157ss) acerte na formulação do problema e é uma das poucas intérpretes que enfatiza a importância da *Doutrina da essência* para a compreensão da *Dialética negativa*, ela não encaminha uma resposta satisfatória a respeito da negação determinada adorniana. Em vista do que apresentamos aqui, podemos agora ressaltar que, na revisão adorniana da categoria, *o negado é negativo segundo o seu conteúdo*, o que não pode ser decidido subjetivamente. Em sua crítica, Adorno sustenta que *o negado permanece negativo até desaparecer*, mas de forma alguma se confunde com um mecanismo de transformação do conteúdo negado em algo positivo.

Vale então enfatizar que a negação determinada, em Adorno, permanece negativa até desaparecimento do caráter contraditório do conteúdo. Este aponta para o caráter irreconciliável do objeto neste estado de coisas. Um modelo para essa interpretação de Adorno também pode ser recuperado da crítica marxiana das categorias da economia política. Em sua análise da forma-mercadoria, Marx identifica o duplo aspecto desta forma: se, por um lado, a mercadoria é algo meramente material, um valor de uso, por outro lado, ela possui uma objetividade que destoa da sua forma material na medida em que é um valor de troca. Essa dupla constituição da mercadoria é transferida por Adorno para a reflexão dos objetos reais ou ideais deste estado de coisas irreconciliado. Por isso

ele aproxima o não idêntico ao valor de uso quando afirma que todo processo de identificação necessita daquilo que não pode ser subsumido a este princípio (AGS 6, p. 22; DN, p. 18). Mas sua crítica não abstrai o valor de uso do valor. Ele insiste em que a “dominação universal do valor de troca sobre os seres humanos, que *a priori* recusa aos sujeitos serem sujeitos, rebaixa a própria subjetividade a mero objeto e relega à inverdade tal princípio de universalidade que afirma fundar a supremacia do sujeito” (AGS 6, p. 180; DN, p. 154, trad. modificada). Enquanto o todo permanecer irreconciliado — esta a posição de Adorno —, também os objetos do pensamento e da realidade possuem um aspecto duplo, são objetivamente contraditórios. É isto, contudo, que lhes fornece uma identidade que, na aparência, vale como algo da sua essência.

O que a revisão de Adorno da categoria hegeliana de negação determinada apresenta é, mais especificamente, a crítica como seu resultado positivo concreto, não cético. Ela poderia ser considerada “positiva” unicamente no sentido em que o conhecimento crítico que ela desencadeia se volta contra a identidade que é afirmada entre coisa e conceito. Pode-se então interpretá-la, em termos lógicos, como “libertação da força armazenada em seu próprio objeto” (AGS 5, p. 318; TEH, p. 165). Ela libera sua força *a favor* do objeto — na medida em que o expressa por meio de uma constelação de conceitos — e *contra* o objeto — na medida em que mostra que ele não é de forma alguma ele próprio, quer dizer, aquele conceito ao qual era primeiro identificado (AGS 5, p. 318; TEH, p. 165). Deve-se lembrar, além disso, que o “movimento unificador sobrevive sem a negação da negação e mesmo sem entregar-se à abstração como princípio supremo”, porque ele sobrevive na constelação que os conceitos formam (AGS 6, p. 164; DN, p. 139). Assim, se na variante hegeliana a permanência e primazia do negativo engendrava o ceticismo, que o especulativo sabia admitir regionalmente, contudo, como momento subordinado pelo trabalho do conceito, na adorniana o próprio negativo se torna uma determinação não cética do conhecimento da realidade.

Esta propriamente a transformação da categoria de negação determinada em Adorno. Com ela, o pensamento não se torna *menos*, e sim *mais* determinado: ela não dissolve o objeto, nem tampouco elimina a pretensão do conhecimento de apreendê-lo no que ele é. Sob esse aspecto, Adorno e Hegel compartilham o mesmo horizonte. Que em Adorno, porém, a apreensão do objeto por negação não resulte na posição especulativa da identidade — na qual a negatividade mesma é integrada como vida e justificação do

que existe —, mas antes na crítica, essa diferença quer elevar ao conceito lógico a experiência da *negação denegada* na determinação positiva do todo. Em certo sentido, *convertida em crítica enfática, a variante adorniana da negação determinada quer negar a denegação*. Por isso Adorno afirma que:

Se o todo é a interdição [*Bann*], o negativo, então a negação das particularidades que possuem nesse todo sua suma conceitual permanece negativa. Seu positivo seria somente a negação determinada, a crítica, e não um resultado desenvolvido que felizmente teria em mãos a afirmação. (AGS 6, p. 161; DN, p. 138)

Portanto, em Hegel, a dialética podia ultrapassar o seu estatuto negativo em função da negação denegada e, por isso mesmo, positiva. Esta versão da negação erigia uma instância lógica de enunciação à qual cabia a última palavra sobre as contradições experimentadas no regime vivo dos particulares, contradições essas que seriam então redimidas naquela instância.²³⁰ Adorno mostra, contudo, que sua positividade decorre unicamente do método, pois o conteúdo havia de permanecer contraditório, negativo, também se considerado em sua totalidade. Nesse sentido, Adorno concebe a *negação determinada como crítica*, e se há algum resultado “positivo”, é unicamente a crítica que o conquista, na medida em que apresenta um conhecimento determinado sobre o estado de coisas irreconciliado como tal. Essa é a coisa mesma que a dialética negativa procura conhecer de maneira determinada.

Assim, é importante observar que Adorno não está aquém da segunda negação hegeliana, mas a elabora de outro modo, mais radical, levando até as últimas consequências sua premissa de superar a negação simples do ceticismo. Como observa Schweppenhäuser (2004, p. 336), “Adorno utiliza a negação determinada como um método de crítica, e não como um fundamento idealista para uma nova forma de positividade, como Hegel havia feito”. Em Adorno temos, portanto, uma categoria de negação determinada que permanece negativa em sua segunda negação — que diz

²³⁰ Adorno aproxima, como se sabe, a filosofia de Hegel à composição musical de Beethoven. Ele afirma que a “variação progressiva” em Beethoven, “cópia do trabalho social, consiste em uma negação determinada: ela engendra continuamente o novo incrementando-o a partir daquilo que outrora foi imposto, à medida que o aniquila em sua forma quase natural, o mesmo é dizer, em seu imediatismo. Mas, em linhas gerais, essas negações — tal como na teoria liberal à qual a prática social decerto nunca correspondeu — devem acarrear afirmações” (AGS 14, p. 412; ISM, p. 385). Em consonância com a marcha hegeliana da negação denegada, em Beethoven, o “recorte, o polimento dos momentos individuais uns em relação aos outros, o sofrimento e o acaso, tudo isto é igualado a uma integração que doaria sentido a cada momento particular mediante sua suspensão” (AGS 14, p. 412; ISM, p. 385).

respeito ao conteúdo negado e seu resultado negativo —, sendo, portanto, algo que vai além da concepção hegeliana e põe a crítica no lugar antes reservado à afirmação. Porque ela é crítica, seu resultado não é o nada ou a afirmação, mas conhecimento crítico de uma sociedade determinada e do seu nexos lógico.

Por fim, para concluirmos a negação determinada, não poderíamos deixar de mencionar Espinosa e sua *determinatio negatio est*, ideia que está na origem do problema da posição e do significado da negatividade em Hegel. Para Hegel, se o negativo for “tomado apenas como a determinidade das coisas finitas (*omnis determinatio est negatio*), então a representação está fora da substância absoluta”, o que faz com que “as coisas finitas caiam fora” desta e sejam preservadas fora dela (TWA 4, p. 434). Seu intuito será, portanto, fazer com que a substância absoluta coincida com a *determinação* de todas as coisas, aprofundando assim a ideia espinosana de que a negação estaria na base de todo movimento de determinação.

O conhecido ditado “*omnis determinatio est negatio*” atribuído a Espinosa por Hegel na lógica da *Enciclopédia das ciências filosóficas*²³¹ é, na verdade, do próprio Hegel, que o elabora a partir de uma carta de Espinosa em que este conclui, a certa altura: “*et determinatio negatio est*” [“e a determinidade é negação”] (TWA 4, p. 434; Melamed, 2012, pp. 175-76). “Esta frase”, afirma Yitzhak Y. Melamed (2012, p. 176), “seria adotada por Hegel e transformada no mote do seu próprio método dialético: *Omnia determinatio est negatio* (‘Toda determinação é negação’)”. O “*omnis*” que universaliza o juízo é um acréscimo de Hegel, explica Melamed (*idem*, p. 176, nota 4). Segundo este (*idem*, p. 176), “[a]inda mais significativo é o fato de que Hegel acredita, embora dê a Espinosa o crédito pela descoberta dessa intelecção fundamental, que este foi incapaz de compreender a importância de sua descoberta”. Como vimos, isso se deve à restrição, segundo entende Hegel, da negação à determinidade dos seres finitos, sem que seja efetuada sua ampliação para a determinação substancial absoluta.²³² Quando discute o problema da substância em Espinosa na *Doutrina da essência*, Hegel introduz sua crítica da seguinte maneira:

— “A determinidade é negação” é o princípio absoluto da filosofia espinosana, esta intelecção verídica e simples fundamenta a unidade

²³¹ O que está, mais precisamente, no adendo ao § 91: “A base de toda a determinidade é a negação (‘*omnis determinatio est negatio*’, como diz Espinosa)” (TWA 8, p. 196; ECF I, p. 187).

²³² No § 111 da lógica da *Enciclopédia*, Hegel afirma que o infinito deve ser concebido como a afirmação que é a negação da negação (TWA 8, p. 228; ECF I, p. 218).

absoluta da substância. Mas Espinosa se detém na *negação* como *determinidade* ou qualidade; ele não avança até o conhecimento dela como negação absoluta, quer dizer, como *negação que nega a si mesma*, portanto, sua *substância não contém, ela mesma, a forma absoluta*, e o conhecimento dela não é um conhecer imanente. (TWA 6, p. 195; CdL II, p. 200, trad. modificada)

Adorno, no entanto, reabre mais uma vez esse processo. Por isso, mais significativo ainda, poderíamos acrescentar, é que Hegel, ao seguir a *intelecção* de Espinosa, foi incapaz, por sua vez, de compreender a *inverdade* da *negação* da *negação* e, portanto, sua determinação propriamente negativa. “Se Espinosa”, diz Adorno, “ensinou a célebre frase segundo a qual seria o ‘*verum index sui et falsi*’ [o verdadeiro é o índice de si mesmo e do falso], então diríamos, em contrapartida, que na dialética ‘*falsum index sui et veri*’ [o falso é índice de si mesmo e do verdadeiro]” (ANS IV 2, p. 269; ID, pp. 457-58).

Isso significa que não há um conceito positivo, tangível, coisal de verdade, tal como apenas nos estaria assegurado sob a pretensão de identidade imediata da ordem das coisas e dos conteúdos [*Ordnung der Dingen und der Sachen*]. Porém, de outro lado, é evidente que essa força, da qual vive a própria *intelecção* na *inverdade*, é justamente a ideia de verdade. *Acontece que não temos a própria ideia de verdade como algo dado, ela é apenas como que a fonte de luz a partir da qual a negação determinada, a intelecção do não verdadeiro [enquanto algo] determinado, propriamente sucede* — tal como é formulado numa sentença de “Pandora”, a qual fiz constar recentemente como mote na epígrafe de um trabalho: “destinada a ver o iluminado, não a luz”. (ANS IV 2, p. 269; ID, p. 458, grifo meu)

Em vista do exposto, a crítica categorial de Adorno não apenas conduz a um novo conceito de dialética, mas também apresenta um segundo momento reflexivo propriamente materialista que deve ser agora considerado, em vista da *intelecção do não verdadeiro* presente na crítica categorial. Na sequência, veremos como Adorno propõe mostrar o *iluminado* de que fala, na medida em que intervém criticamente no importante passo moderno de recondução da objetividade à subjetividade.

Lógica da reflexão invertida

Segundo Adorno, a dialética se torna materialista quando assume o primado do objeto [*Vorrang des Objekts*], a segunda reflexão do giro copernicano. Trata-se do último movimento lógico que ele apresenta na segunda parte da *Dialética negativa*, sendo de suma importância para a compreensão do que estamos expondo como lógica da

desintegração. Durante o desfecho de sua transformação categorial, Adorno defende uma recondução no curso da reflexão epistemológica da *intentio obliqua* em direção à objetividade e a tese da prioridade do objeto.

O que importa enfatizar nesse segundo giro reflexivo é a ideia de que o “processo de abstração transfigurado pela filosofia e atribuído unicamente ao sujeito cognoscente transcorre na sociedade efetiva da troca” (AGS 6, p. 180; DN, p. 154). Assim, de acordo com o que ele sustenta posteriormente em “Sobre sujeito e objeto”: “Se a estrutura prescritiva [*maßgebende*] 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” (AGS 10.2, p. 745; SO, p. 186, trad. modificada). Com isso, entretanto, não se pretende reestabelecer a *intentio recta* metafísica e pré-kantiana, a qual prometia um conhecimento direto do objeto pela luz natural da razão. Em contraste, Adorno afirma que “o primado do objeto é a *intentio obliqua* da *intentio obliqua*, e não a requentada *intentio recta*”, constituindo-se dessa forma como “o corretivo da redução subjetiva”, e “não a denegação de uma participação subjetiva” na mediação das categorias e do conhecimento (AGS 10.2, p. 747; SO, p. 188, trad. modificada).

É por isso que esse movimento é caracterizado por Adorno como uma “segunda reflexão do giro copernicano” (AGS 10.2, p. 752; SO, p. 194).²³³ Aqui, não se pretende reestabelecer a imediatidade do objeto, como se ele estivesse disponível sem mais à análise teórica e já apresentasse uma verdade em si. Adorno é claro a esse respeito: o objeto, “expressão positiva do não idêntico”, é afinal “uma máscara terminológica”, e não “se pode conquistar imediatamente o não idêntico como algo que seria por sua parte positivo” (AGS 6, p. 193, p. 161; DN, p. 165, p. 137).

Dessa maneira, problematiza-se de saída uma leitura como a de Buck-Morss, que interpreta o primado do objeto como algo que se aproxima das intenções epistemológicas de Benjamin expostas no prólogo a *Origem do drama barroco alemão*, o que sugere a restituição de certa *intentio recta*. Para Buck-Morss (1977, pp. 77-78), a “rejeição de Benjamin à intencionalidade”, que “pode ter tido sua origem num impulso místico, mas convergiu com o materialismo em sua afirmação de que o objeto era a fonte da verdade”, poderia ser encontrada na tese adorniana do primado do objeto. A redução subjetiva do

²³³ O que Adorno também chama de “revolução axial [*Achsendrehung*] da virada copernicana” (AGS 6, p. 10; DN, p. 8).

objeto era assim evitada por meio de uma imersão no objeto imediato. Em Benjamin — o que não seria diferente em Adorno —, o “sujeito precisava ir até o objeto, entrar nele, de modo que parar nos ‘objetos de pensamento’ era descobrir nada mais do que a própria reflexão do sujeito como ‘intenção’” (idem, p. 78). Segundo Buck-Morss, portanto, Adorno seguiria Benjamin também em sua elaboração tardia do primado do objeto, o que, como veremos, não parece ser o caso.

Em Adorno, o objeto também deve ser interpretado de acordo com a sua aparência, mas jamais considerado como algo imediato que poderia produzir a partir de si mesmo a verdade acerca da intencionalidade do sujeito. “Apesar do primado do objeto”, ele afirma, “a coisidade [*Dinghaftigkeit*] do mundo também é uma aparência” (AGS 6, p. 190; DN, p. 162). Se a própria coisidade é uma aparência, surge aqui um primeiro risco: a imersão no objeto pode produzir uma duplicação da aparência, em vez da verdade da coisa. Dessa maneira, em argumentação que será desdobrada adiante, deve-se considerar a importância dos conceitos de essência [*Wesen*] e aparecimento [*Erscheinung*] para o segundo giro reflexivo da dialética negativa, na medida em que Adorno os considera “paradigmáticos” na compreensão da transformação categorial:

Eles [essência e aparecimento] provêm da tradição filosófica, são mantidos, mas invertidos na tendência de sua direção. A essência não pode mais ser hipostasiada como um puro ser em si espiritual. A essência passa a ser muito mais o oculto [*das Verborgene*] sob a fachada do imediato, dos supostos fatos, e que faz deles aquilo que eles são, a lei da fatalidade à qual a história obedeceu até o momento; e isso tanto mais irresistivelmente quanto mais profundamente ela se oculta entre os fatos, a fim de se deixar desmentir por eles de maneira confortável. Uma tal essência é antes de tudo inessência [*Unwesen*], a organização do mundo que rebaixa os homens a um meio de seu *sese conservare* [*autoconservação*], que amputa e ameaça suas vidas, reproduzindo-as e fazendo-os acreditar que o mundo seria assim algo para satisfazer suas carências. Essa essência também precisa aparecer exatamente como a hegeliana: mascarada em sua própria contradição. (AGS 6, p. 179; DN, p. 144, trad. modificada)

Desse modo, se o primado do objeto representasse uma via de acesso à verdade do objeto e a negação da redução subjetiva no idealismo, o caráter de aparência do próprio objeto, contudo, segundo Adorno, tornava a dificuldade mais séria e exigia recuperar as categorias de essência e aparecimento. Ocorre que a primeira já não poderia ser restituída, conforme a tradição, à maneira de essência puramente espiritual em relação aos fatos do mundo, relação na qual a verdade estaria segura em seu caráter oculto. Tampouco pode-

se considerar a essência puramente espiritual na acepção hegeliana, pelas razões que já vimos. Portanto, quanto à verdade do objeto, ela não é franqueada nem por um acesso direto nem pela via de uma essência espiritual. Antes pelo contrário: “invertidos na tendência de sua direção”, essência e fenômeno dão lugar a uma concepção essência mesma como uma legalidade que faz dos objetos “aquilo que eles são, a lei da fatalidade à qual a história obedeceu até o momento” (idem). Nessa inversão, por consequência, o que há de essencial é propriamente o inessencial: segundo o par das categorias, o que se torna fenômeno é precisamente a legalidade do falso, razão pela qual o primado do objeto na acepção assinalada por Buck-Morss se vê sob risco de duplicação do inessencial e do falso.

Há ainda outros caminhos interpretativos, em que se lê o primado do objeto como um instrumento epistemológico que permite apresentar a experiência da não identidade da dialética negativa, o que significa, em outros termos, que essa tese forneceria as condições teóricas para o conhecimento da subjetividade reificada. Isso condiz totalmente com o problema da constituição da experiência da objetividade heterônoma, conforme tratamos no terceiro capítulo desta tese.

Thyen (1989, p. 209ss), por exemplo, afirma que o tipo de conhecimento que se guia pelo não idêntico ao priorizar o objeto pode ser qualificado como uma forma específica de teoria da experiência que corresponderia à dialética negativa. Bernstein (2001, p. 244), por sua vez, afirma que a percepção reflexiva do sujeito como objeto lhe fornece a capacidade de perceber sua diferença em relação a outros objetos, o que faz com que os sujeitos cognoscentes sejamos objetos que só podem ser compreendidos em contexto com outros objetos. Nesse sentido, ao priorizar a nossa percepção como objetos, poderíamos determinar a transformação do sujeito em objeto e, por meio daí, conhecer a verdade acerca da nossa constituição reificada. Nessa outra interpretação, tem-se um ganho em relação à primeira, na medida em que se atenta à requalificação adorniana do primado do objeto na qual este desponta no lugar e, ao mesmo tempo, com as mesmas pretensões do sujeito. Dessa perspectiva, o primado do objeto será o discurso filosófico da verdade apenas e unicamente porque é o discurso da crítica.

Trata-se de uma tese tão central para a transformação da dialética porque ela oferece uma concepção de mediação objetiva, que se diferencia portanto da mediação subjetiva do idealismo em geral e também de Hegel. Conforme observa Bargholz (2005,

p. 187ss), Adorno encontra uma “diferença” — que Hegel teria negligenciado — “no conceito de mediação com relação ao lado subjetivo e objetivo do conhecimento”. Para Adorno, o que “medeia os fatos não é tanto o mecanismo subjetivo que os forma previamente e os concebe, mas a objetividade heterônoma por trás do sujeito e daquilo que ele pode experimentar” (AGS 6, p. 172; DN, p. 147, trad. modificada). É essa objetividade heterônoma que, na crítica, é assinalada como o primado do objeto.

Nesse sentido, há uma evidente assimetria na mediação, de maneira que a objetividade pesa mais para a constituição do sujeito, algo que Hegel foi incapaz de reconhecer, na medida em que a mediação é concebida por ele como forma de reflexão do espírito. Com isso, como indicamos noutro momento, ele “transfere a diferença para um terceiro, que se encontra de início fora do movimento imanente da coisa” (AGS 6, p. 171; DN, pp. 146-47). Para Sommer (2011, 2016), que mais recentemente se dedicou a essa diferença no conceito de mediação, “[o] primado do objeto é a reflexão sobre a constituição do sujeito e do objeto que ilumina o caráter de aparência da justaposição abstrata de sujeito e objeto” (Sommer, 2016, p. 242). O que resultaria dessa reflexão é a compreensão acerca do desaparecimento do sujeito no objeto; com ela desapareceria também a aparência da subjetividade autônoma e constitutiva (idem, *ibidem*).

Apesar de centrar com razão sua leitura da *Dialética negativa* e da crítica de Adorno a Hegel na importante diferença entre os conceitos adorniano e hegeliano de mediação, aproximando-se assim ao máximo da problemática da lógica da reflexão, Sommer considera apenas a *Fenomenologia do espírito* como ponto de referência para compreender a lógica da dialética negativa (idem, p. 46). No que tange, contudo, ao problema da mediação que se vincula à tese do primado do objeto, Adorno se refere explicitamente à *Ciência da lógica* quando fala de essência e fenômeno.

Se, como é o caso, um determinado referencial teórico é mobilizado, é preciso tentar explicitá-lo. O conteúdo lógico dos conceitos de essência, aparência, reflexão, mediação e fenômeno não são desdobrados por Hegel na *Fenomenologia do espírito*. Apenas na *Doutrina da essência* as relações reflexivas pressupostas da *Doutrina do ser* são postas; quando postas, a estrutura lógica do conceito se torna transparente, conforme temos visto até aqui.

Assim, a leitura que aqui defendemos do primado do objeto se aproxima em parte da segunda vertente interpretativa a seu respeito que encontramos em Thyen, Bernstein,

Sommer e, em especial, Bargholz. Contudo, gostaríamos de desenvolver o primado do objeto enfatizando a estrutura lógica dessa prioridade, nem sempre devidamente pesada nos estudos adornianos. Para nós, o chamado segundo giro copernicano deve ser entendido como uma lógica da reflexão invertida, na medida em que os conceitos de essência e fenômeno são mobilizados e conduzidos para além da esfera espiritual, trocando assim de lugar e participando da objetividade social. Com ela, ao mesmo tempo, encontraremos o núcleo lógico da teoria da dominação em Adorno.

Explicitemos primeiro os pressupostos com o quais Adorno trabalha para a apresentação do redirecionamento epistemológico à objetividade, da mediação objetiva e do primado do objeto. Esses três aspectos combinados produzem aquilo que estamos chamando de lógica da reflexão invertida.

A leitura aqui proposta acompanha a argumentação que Adorno desenvolve do parágrafo “Essência e fenômeno” até o final da segunda parte da *Dialética negativa*.²³⁴ Nos últimos dezesseis parágrafos desta parte, ele apresenta o redirecionamento reflexivo da modificação categorial que permite validar a dialética negativa como uma forma crítica de materialismo, revisando também a ideia de materialismo presente na teoria leninista do reflexo. Importa notar, de saída, que a lógica adorniana da reflexão invertida e a lógica do reflexo da “dialética materialista oficial” se originam de leituras divergentes e incompatíveis da *Doutrina da essência*. Para Adorno, a teoria do reflexo desenvolvida em *Materialismo e empiriocriticismo* estaria aquém dos esforços teóricos (e também práticos) que o materialismo encontra diante de si. Por isso ele afirma que a “declaração verbal de Brecht de que não se precisaria mais de uma crítica à filosofia da imanência depois do livro sobre empiriocriticismo era uma declaração de vista curta” (AGS 6, p. 206; DN, p. 175). Se ela não bastava em termos teóricos, tampouco era suficiente para uma prática consequente. Com uma “argumentação transcendente”, a teoria materialista de Lenin se perderia naquilo que visa realizar por meio da crítica à teoria do

²³⁴ Utilizamos os termos “fenômeno”, “aparecimento” e “aparência” de modo intercambiável para nos referir a *Erscheinung*. O termo “aparecimento”, no caso da lógica hegeliana, convém à ligação especulativa com a aparência, *Schein*, como observaram Federico Orsini e Christian Iber (2017, p. 27), tradutores da *Doutrina da essência* para o português. Outra possibilidade de tradução que acolhe igualmente o sentido especulativo de *Erscheinung* é “aparência” (aqui a principal referência é Ruy Fausto). *Erscheinungsform* verto por “forma fenomênica” e “forma de aparecimento”. “Aparência”, aqui, sempre se refere a *Schein*, termo que também é traduzido ora ou outra por “ilusão”. Por vezes, na literatura, e como é o caso da tradução brasileira da *Dialética negativa*, verte-se *Erscheinung* por “aparência”, mas com isso se perdem os significados específicos que os conceitos de *Schein* e *Erscheinung* têm no interior das dialéticas crítica (Kant), especulativa (Hegel), materialista (Marx) e negativa (Adorno).

conhecimento. Adorno sustenta, em contraposição a ela, uma argumentação imanente, em que o pensamento considere a coisa mesma.

O pensamento não é um reflexo da coisa — somente uma mitologia materialista ao estilo de Epicuro o transforma em algo assim, uma mitologia que imagina que a matéria emite pequenas imagens —, *mas ele vai à coisa mesma*. A intenção iluminista do pensamento, a desmitologização, elimina o caráter imagético da consciência. O que se apegue à imagem permanece preso ao mítico, idolatria. A quintessência das imagens chega a se constituir em muro ante a realidade. A teoria do reflexo nega a espontaneidade do sujeito, um mobilizador da dialética objetiva das forças produtivas e das relações de produção. Se o sujeito é reduzido a um espelhamento obtuso do objeto que sempre perde necessariamente o objeto que só se sabe ao excedente subjetivo no pensamento, então resulta daí a calma intelectual inquieta de uma administração integral. Somente uma consciência infatigavelmente reificada pretende ou faz com que os outros creiam que ela possui fotografias da objetividade. (AGS 6, p. 205; DN, p. 175)

Para Adorno, Marx teria sua parcela de culpa na criação dessa teoria do espelhamento objetivo ao utilizar em excesso expressões como “reflexo”. O que pode ter se seguido de um emprego pouco rigoroso, cristalizando-se assim numa teoria do reflexo, constitui, para Adorno, um tipo de pensamento atrofiado, desprovido de reflexão. A concepção do objeto exigiria um pensamento sem imagens, reflexivo nesse sentido específico da reflexão, o que leva Adorno a defender neste momento do seu percurso teórico um materialismo sem imagens. “Uma tal ausência de imagens converge com a proibição 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” (AGS 6, p. 207; DN, p. 176). Além disso, segundo Adorno, a aspiração, o anseio do materialismo é a “ressureição da carne”, o que, para o idealismo, seria algo totalmente estranho, na medida em que sua teleologia se basearia na afirmação de um “reino do espírito absoluto”. Assim, porém, o materialismo para Adorno aponta para a sua própria negação.

O ponto de fuga do materialismo histórico seria a sua própria suspensão, a liberação do espírito do primado das carências materiais no estado de sua realização. 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 a interdição das condições materiais ele recusa a satisfação das carências materiais. (AGS 6, p. 207; DN, p. 176)

Em Adorno, portanto, o primado do objeto também procura mostrar que o “objeto não é nada imediato cujo molde ela pudesse arrastar consigo para casa” (AGS 6, p. 206;

DN, p. 175). Nesse sentido, o “conhecimento não possui, tal como a polícia de Estado, um álbum de seus objetos” (AGS 6, p. 206; DN, p. 176). Podemos perceber, assim, depois de todo o percurso que fizemos até aqui, em que medida o primado do objeto do Adorno tardio também destoa do seu primeiro programa filosófico ainda muito influenciado por uma concepção de filosofia que se baseava na construção de imagens de pensamento, certamente inspirado pelo materialismo dialético que agora ele critica.

Em sua conclusão da transformação categorial, Adorno explicita a diferença de sua concepção de materialismo. Para melhor apreendê-la, contudo, é necessário retrazar os passos que fazem com que Adorno chegue até aqui. Eles começam, como temos insistido, com o redirecionamento das categorias de essência e fenômeno. Dessa maneira, na abertura do parágrafo “Essência e fenômeno”, Adorno os considerava paradigmáticos para a exposição da alteração categorial (AGS 6, p. 169; DN, p. 144). De que maneira ele mobiliza essas categoriais centrais da lógica hegeliana da reflexão?

Antes de mais nada, é preciso observar o que nem sempre é referido na literatura: a constante remissão de Adorno ao aparecimento da essência. Em vários momentos de sua obra tardia, ele parafraseia a sentença com a qual Hegel abre a segunda seção (“O aparecimento”) da *Doutrina da essência*: “A essência tem de aparecer” [*Das Wesen muß erscheinen*] (TWA 6, p. 124; CdL II, p. 133).²³⁵ Neste ponto da *Dialética negativa* não é diferente. A essência, que ele concebe como aquilo que se esconde sob a fachada da imediatidade e dos fatos, nada mais é do que o nexos social. Ela equivale, por isso, às leis essenciais da sociedade. Fundamentalmente: a relação entre essência e fenômeno fornece uma porta de entrada para o problema do primado do objeto e a mediação objetiva. O que deve aparecer no objeto particular — esta a importância que Adorno atribui à essência — é o nexos universal da sociedade. Se a teoria falha em trazer isso à tona por meio da análise

²³⁵ Na introdução de 1969 à *Controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*, em que se enfatiza a diferença entre os conceitos de essência e fenômeno, Adorno afirma que a crítica dialética da sociedade precisa se agarrar àquela proposição da lógica especulativa (AGS 8, p. 292; ICP, p. 115). Suas aulas e escritos filosóficos, musicais, culturais, estéticos e sociológicos das décadas de 1950 e 1960 também dão mostras da importância teórica da lógica hegeliana da essência, exibindo diferentes objetos que, segundo sua própria constituição, devem ser investigados no necessário aparecer da essência. Uma evidência a esse respeito pode ser também encontrada na *Teoria estética* (AGS 7, pp. 166-67): “O primado do objeto na arte e o conhecimento interno de suas estruturas [*Gebilde*] são dois aspectos do mesmo estado de coisas. Segundo a distinção tradicional entre coisa [*Ding*] e fenômeno, as obras de arte, em virtude de sua contratendência em relação à própria coisidade [*Dinglichkeit*], e, finalmente, em relação à reificação em geral, têm seu lugar do lado dos fenômenos. Mas o fenômeno delas é da essência, não sendo indiferente a esta; nelas, o próprio fenômeno pertence ao lado da essência. Ele verdadeiramente caracteriza a tese, em Hegel, de que realismo e nominalismo se medeiam: sua essência deve aparecer, seu aparecer é essencial, não é um aparecer para um outro, mas sua determinação imanente”.

micrológica do objeto, ela ignora e esconde o nexos que torna possível a determinação negativa das coisas neste contexto, encontrando verdade onde caberia crítica. Adorno inverte então aquilo que aparece pela primeira vez em Hegel como lógica da reflexão. Nele, a essência é concebida como inessência: “A essência é aquilo que é encoberto segundo a lei da própria inessência; contestar que haja uma essência significa se colocar do lado da aparência, da ideologia total na qual entrementes a existência [*Dasein*] se transformou” (AGS 6, p. 171; DN, p. 146). Por conseguinte, é justamente esta a (in)essência que deve aparecer em Adorno.

É possível sondar em Marx o sentido daquilo que Adorno pensa ser o emprego teórico correto das relações entre essência e fenômeno. Na segunda metade da década de 1960, Schmidt observava que a estrutura lógica de *O capital* já apresenta, de forma transformada, uma dinâmica reflexiva a ser considerada por uma teoria crítica da sociedade. Para ele, a “construção do *Capital* [...] carrega o pensamento de que a efetividade ‘essencial’ tem de ser rigorosamente diferenciada da efetividade ‘aparente’. Com a proposição de que todas as coisas têm uma essência, é enunciado, já para Hegel, que elas não são aquilo que apresentam ser de forma imediata” (Schmidt, 1974, p. 38). Em Marx, contudo, as categorias de essência e fenômeno se tornam “momentos de uma objetividade experienciável”, em que a essência oculta, por vezes, o fenômeno com a qual se relaciona (idem, ibidem).²³⁶ Ele mostra, por sua vez, de que maneira se estrutura a essência da sociedade capitalista e suas diversas formas de aparecimento. De acordo com Schmidt, em Marx,

[a] diferença entre fenômeno e essência não significa [...] que a essência é uma espécie de “mundo de trás”, como Nietzsche ridicularizou; pelo contrário, a diferença se movimenta em si mesma, não é indiferente frente à essência, sendo antes ela mesma a determinidade concreta desta essência. *Dito de outro modo: apenas mediante a análise progressiva dos fenômenos que se manifestam de maneira coisal é que a essência processual deles (sempre também ligada às coisas) é apreendida.* Assim, a essência do preço das mercadorias é o valor, que se expressa no preço. Ao determinarmos o valor, conhecemos aquele lado que fundamenta o preço, sem cujo conhecimento este seria conceituado como mera forma de aparecimento. (Schmidt, 1974, p. 39, grifo meu)²³⁷

²³⁶ Daí a certa formulação de Fausto (1997, pp. 31-32): “[...] há um momento de ilusão da essência, em que ela ‘esquece’ que é da essência da essência aparecer”.

²³⁷ O que também foi observado por Fausto (idem, p. 32): “É essa leitura que permite pensar a relação aparência/essência como um movimento, e não apenas como um sistema de ‘negações’ em equilíbrio”.

No curso *Terminologia filosófica*, ministrado entre 1962 e 1963, Adorno comenta que a determinação do conceito de materialismo de Marx estaria em grande parte obstruída pelo tratamento que deram ao seu pensamento no Leste e no Oeste (ANS IV 9, pp. 609-10). Para Adorno, certa leitura antropológica elimina o momento materialista do pensamento de Marx, que ele reinterpreta de maneira inovadora e interessada. Ele procura iluminar o materialismo marxiano desenvolvendo, por um lado, o conceito crítico de produtividade — forças e relações de produção —, e, por outro, o conceito de sistema (negativo). Segundo ele, esse complexo categorial permite determinar o significado do materialismo marxiano, e a citação a seguir precisa o seu entendimento do legado teórico da crítica da economia política em vista de sua elaboração filosófica própria de uma dialética negativa:

Eu disse [...] a vocês que, segundo a teoria de Marx, toda mercadoria — e a análise da forma-mercadoria, portanto da forma do objeto da troca, é de fato o centro a partir do qual emerge toda a análise marxiana da sociedade moderna [...] — pode ser considerada sob um duplo aspecto, a saber, como valor de uso, por um lado, e valor de troca, por outro. Agora, em vista desse conceito de produtividade [de valor-capital, e não de valor de uso] desenvolvido aqui, e que é o verdadeiro conceito, quase se poderia dizer, imediatamente materialista, e que possui como centro precisamente o conceito de uso e é orientado em relação à coisa material, entra em cena um conceito totalmente distinto, no sentido da sociedade burguesa, do que deveria ser produtivo. E como a análise da sociedade burguesa e a análise da relação de troca constituem o verdadeiro objeto do sistema de Marx, este segundo significado do trabalho produtivo ganha nele determinada preponderância, ele pesa mais do que o primeiro [relativo ao valor de uso] quantitativamente, mas também qualitativamente, e agora vocês podem ver claramente a partir dele, e isto é o interessante, como a análise da sociedade burguesa enquanto sistema não pretende construir algo como um sistema de conceitos fechados, mas sim desenvolver o caráter de aparência do sistema com base no caráter de aparência das próprias categorias que ele porta. (ANS IV 9, p. 630)

Valendo-se dessa interpretação para as suas próprias finalidades, Adorno elabora uma estrutura categorial na qual a relação entre essência e fenômeno não é apenas historicizada — o que já é relevante, pois isso significa que o que é primeiro do ponto de vista da significação universal *veio a ser* e não é absolutamente primeiro —, mas igualmente concebida como o primado estruturante de cada particular nessa sociedade, primado esse que não repousa na coisidade da coisa senão como aparecimento daquela essência. Em certo sentido, conectada com a lógica da reflexão, a requalificação adorniana do primado do objeto quer dizer duas coisas ao mesmo tempo. Em primeiro

lugar, ele é o primado da lógica invertida da reflexão, isto é, de uma mediação na qual o objeto, o *prius* que veio a ser, conforma os sujeitos. Em segundo lugar, porque a essência (como inessência) só é essência se aparece, isto é, se ela se reifica, a diretriz do primado se volta de fato aos objetos, mas agora não com expectativa de restituir a verdade da experiência, e sim de apreender as categorias de uma constituição negativa dos objetos nos quais a experiência se ancora e com os quais se defronta. De acordo com essa reorientação, Adorno não pode jamais abrir mão da experiência, mas, do ponto de vista *lógico*, sua dialética negativa precisa assumir que o objeto não é transmutado negativamente *apenas* no interior da experiência, mas em sua constituição mesma, conforme a descoberta da essência como nexos da sociedade que aparece na forma de objetos para os sujeitos.

De maneira similar, Adorno discute o caráter de aparência das categorias filosóficas e sua relação com a essência social, apresentando assim uma lógica da reflexão invertida em que sua (in)essência aparece e se oculta também nos conceitos. De acordo com ele, “a essência e o fenômeno não são um conto de fadas de tempos passados, mas condicionadas pela estrutura fundamental de uma sociedade que necessariamente tece seu próprio véu” (AGS 8, p. 544). É importante não perder de vista essas referências ao examinarmos justamente o que vem a ser a lógica da reflexão invertida em Adorno. Pois, se considerarmos, por exemplo, suas críticas às investigações empíricas, veremos que Adorno defende o conceito de uma estrutura social objetiva:

A social research ortodoxa, que às vezes fala da boca para fora sobre teoria, considerando-a, na verdade, um mal necessário, parte, como o pai fundador do empirismo, John Locke, da ideia de uma *tabula rasa*, um quadro em branco. O pesquisador social tem de aderir às declarações dos entrevistados de acordo com o modelo do plebiscito ou da pesquisa de mercado, sem se importar com o que relacionam as opiniões. Para ele, essas são a fonte de direito definitiva do conhecimento. Embora ele raramente negue abertamente que elas sejam mediadas socialmente, ele geralmente se contenta em investigar essa mediação por meio dos chamados estudos motivacionais, ou seja, se contentando em descobrir como as pessoas testadas chegaram às suas opiniões. Assim, é evidente, o foco da investigação continua sendo a mera subjetividade dos participantes. A concepção que gostaríamos permite que a teoria e a pesquisa empírica penetrem uma na outra, ela não se limita aos sujeitos nem a declarações gerais sobre a sociedade. É evidente que isto, o éter onipresente do que a sociologia convencional chama de “relações interpessoais”, é, por sua vez, algo abstrato, que não pode ser capturado em fatos individuais. Parece-nos mais razoável relacionar investigações empíricas quantitativas a análises das

instituições sociais objetivas, com as quais as opiniões e os comportamentos a serem determinados têm algo a ver. No campo da sociologia das associações, por exemplo, estudamos não apenas sua ideologia, conforme refletida nas declarações dos membros da associação, mas também, na medida do possível, a própria organização. (AGS 8, p. 544)

Como observa Negt (2005, p. 103): “*para Adorno, a sociologia é um medium de conhecimento para eliminar da imediatividade a aparência da essência e para eliminar da essência a aparência arcaica do imediato*”. De um ponto de vista estritamente lógico, essa estrutura corresponde, por sua vez, à essência que cunha os fenômenos. Assim, em linha com o que examinamos até então, a lógica da reflexão invertida significa que a sociedade como nexos universal ocupa o lugar antes reservado ao sujeito no idealismo. Isso tem um significado profundo. Em vez de o sujeito se encontrar no objeto como prova especulativa de sua liberdade, é o objeto que se encontra e particulariza nos sujeitos, o que preserva, de um lado, o movimento especulativo da reflexão como discurso da verdade, mas o inverte, de outro, na forma da crítica da sociedade. Assim, o sujeito se encontra atrelado a uma inessência que, na aparência, vale como o vínculo mais essencial da humanidade, o que vem a ser o objeto da crítica. Com isso, todas as coisas nessa sociedade tendem a ser uma forma de aparecimento do universal, que, neste caso, é a sociedade da troca. Em decorrência dessas transformações no nível das categorias, o discurso filosófico da verdade coincide com o discurso crítico da dominação. Para Adorno, esse estado de coisas prepara um conceito específico de interpretação, que se torna o órgão da crítica:

Interpretação é o contrário da doação subjetiva de sentido pelo cognoscente e pelos agentes sociais. O conceito dessa doação de sentido induz à falsa conclusão afirmativa de que a sociedade e a ordem social são algo compreensível a partir do sujeito, algo próprio do sujeito reconciliado com o sujeito e justificado. *Um conceito dialético de sentido não seria um correlato da compreensão weberiana de sentido, mas a essência social que, cunhando os fenômenos, nestes aparece e se oculta.* (AGS 8, p. 320, grifo meu)

Por outro lado, o “essencial tanto é amplamente contrário à universalidade dominante, à inessência, quanto a supera criticamente” (AGS 6, p. 172; DN, p. 147). Por isso, embora a estrutura da lógica da reflexão encerre uma teoria da dominação, na medida em que mostra que todos os fenômenos se ligam às leis essenciais da sociedade, colocando-se ela mesma no lugar da essência, também é verdade que o mesmo gesto

instaura o horizonte crítico dessa universalidade calcada na “inessência” ao determiná-la. Em outras palavras, a reflexão em Adorno opera tanto a determinação lógica da dominação como sua crítica. Como isso se dá?

As leis que governam o mundo e aparecem como naturais têm de aparecer, nesse sentido, em seu elemento verdadeiro, isto é, como resultados de relações sociais que as validam cotidianamente por meio da troca. As categorias não estão imunes a esse mecanismo de dominação. Mesmo as categorias são cunhadas pela (in)essência. Nesse movimento de reflexão, entende-se tanto o que constitui a essência quanto o que constitui o fenômeno. Um não pode ser entendido sem o outro. Isso poderia quebrar o feitiço sobre um mundo partido entre essência e fenômeno, conforme a separação de parte da tradição filosófica, que oscila entre o essencialismo e o fenomenalismo. Por isso Adorno afirma que a “mediação entre essência e fenômeno, conceito e coisa, também não permanece aquilo que era, o momento da subjetividade no objeto. [...] É a subjetividade e não tanto a objetividade que é agora mediatizada, e uma tal mediação carece muito mais urgentemente de análise do que a mediação tradicional” (AGS 6, p. 172; DN, p. 148). A recusa da disjuntiva não é, em Adorno, algo que se torna necessário por causa do éter espiritual, mas em função do complexo de dominação real ao qual realidade e conceito estão subsumidos.

Na mediação objetiva, o elemento da objetividade pesa mais do que a subjetividade na forma da reflexão. Ele diz que, em Hegel, “o imediato é inteiramente mediatizado” e “atropela o mediatizado”, alcançando, “depois de uma feliz viagem”, “a totalidade do conceito, a dominação absoluta do sujeito” (AGS 6, p. 174; DN, p. 149). Dessa maneira, Hegel absorveria conceitualmente, com facilidade, a polaridade sujeito-objeto. De acordo com a concepção de Adorno, o que aparece como imediato é antes mediado por uma *inessência*, o que torna o destino da viagem nada luminoso. Sob esse aspecto, se o primado do objeto é o primado do aparecimento da *inessência* em objeto, então a antiga pretensão de verdade do sujeito na filosofia representa a transmutação espúria e inconsciente da heteronomia em autonomia. A descoberta desse substrato lógico, por sua vez, afeta a própria noção de experiência, cuja fenomenologia em Adorno se torna agora o domínio em que a consciência só pode encontrar a verdade onde ela se vê reduzida a fenômeno particular e dependente de um absolutamente outro. Assim, porém, o sujeito não é sujeito nenhum. Para Adorno, a rigor, o problema da variante

especulativa da dialética não é o *excesso de sujeito*, mas sua *negação* num absoluto inconsciente de si, isto é, no nexos universal da sociedade que não admite nada fora si mesmo. Esse corolário não transparece conteúdos enunciados pela filosofia especulativa, que a esse respeito continua sendo a melhor filosofia para Adorno, mas sim na sua forma, na maneira como articula as categorias, como vimos na discussão sobre a crítica que se dirige à noção de subsunção.

Para Adorno, a “universalidade da mediação não é [...] nenhum título de direito que permita nivelar por ela tudo o que existe entre o céu e a terra, como se a *mediação do imediato* e a *mediação do conceito* fossem a mesma coisa” (AGS 6, p. 172; DN, p. 148, grifos meus). Esta a confusão em que Hegel teria caído. Mas Adorno observa que:

Para o conceito, a mediação é essencial; ele mesmo é, segundo a sua constituição, imediatamente a mediação; a mediação da imediatidade, contudo, é uma determinação da reflexão que só faz sentido plenamente na relação àquilo que lhe é contraposto, o imediato. Se já não houvesse nada que não fosse mediatizado, então uma tal mediação, como Hegel acentuou, apontaria sempre necessariamente para algo mediatizado, sem o qual, por sua vez, ela também não existiria. (AGS 6, p. 173; DN, p. 148)

Veja-se que aqui Adorno joga a argumentação da *Doutrina da essência* contra Hegel, invertendo o seu significado em função dessa nova qualificação da mediação dialética. De acordo com ele, a mediação entre essência e aparecimento proposta por Hegel permanece subjetiva, e seu momento de objetividade desaparece na ordem superior do conceito. Como vimos, o resultado fundamental de uma lógica especulativa da reflexão é o conceito, a identidade não idêntica entre subjetividade e objetividade. Por outro lado, Adorno pretende enfatizar o momento objetivo da mediação. Na citação acima, ele indica uma dinâmica reflexiva orientada pelo objeto e mediada pela objetividade heterônoma. De acordo com ele, a mediação do objeto deve ser conhecida em sua imbricação com a subjetividade, e a mediação do sujeito deve considerar sua dependência do momento da objetividade, sob pena de converter enganosamente o nexos da dominação em posição autônoma do sujeito efetivo. Dessa perspectiva requalificada da reflexão, o primado do objeto revela-se como o próprio objeto da crítica.

A mediação do objeto significa que ele não pode ser estática e dogmaticamente hipostasiado, mas só pode ser conhecido em sua imbricação com a subjetividade; a mediação do sujeito significa que ele não seria literalmente nada sem o momento da objetividade. *O índice para o primado do objeto é a impotência do espírito em todos os seus*

juízos, assim como até hoje na organização da realidade. (AGS 6, pp. 186-87; DN, pp. 159-60)

Como vimos, de acordo com Hegel, a lógica da reflexão libertaria o conceito de sua obscuridade; por meio do conceito, o reino da liberdade seria revelado. Para Adorno, entretanto, a lógica invertida da reflexão apresenta a não liberdade e a preponderância do objeto, não a subjetividade constitutiva. Portanto, de fato, ela revela o reino do antiespírito como dominação.

No entanto, ao mesmo tempo, o reconhecimento do primado do objeto também abre a possibilidade de quebrar a lógica invertida da reflexão específica dessa forma de dominação social em que nos encontramos. Adorno quer mostrar que o “sujeito constitutivo da filosofia é mais coisal que o conteúdo psíquico particular que ele afasta de si como algo coisal-naturalista. Quanto mais soberanamente o eu se eleva sobre o ente, tanto mais ele se transforma sub-repticiamente em objeto e revoga ironicamente seu papel constitutivo” (AGS 6, p. 178; DN, p. 152). Dessa maneira, a lógica da reflexão invertida também pressupõe e completa a crítica categorial de Adorno: “Para além do círculo mágico da filosofia da identidade, o sujeito transcendental pode ser decifrado como a sociedade inconsciente de si mesma” (AGS 6, p. 179; DN, p. 153).

Além disso, em sua crítica ao destino da essência na *Ciência da lógica*, Adorno afirma que o momento ôntico não reconhecido por Hegel se reproduziria nas categorias, o que não seria diferente para a essência que por meio disso poderia então se apropriar de sua não identidade como inessência. Se as categorias (essência incluída) fossem perseguidas segundo essa métrica, reconhecendo a si mesmas como “algo separado e condicionado — pois a separação é a sua própria essência” —, sua existência seria conhecida segundo esse enquadramento negativo que impede que elas sejam tomadas como algo em si (AGS 6, p. 170; DN, p. 146).

Assim, Adorno chama a atenção para o fato de que o “empenho da teoria crítica da sociedade, o empenho de uma concepção de dialética da sociedade, reside propriamente em não identificar a sociedade como sujeito com a sociedade como objeto” (ANS IV 15, p. 230; IS, p. 314). Ele afirma que esse esforço se deve a uma dupla razão: primeiro, “porque a sociedade como objeto, ou seja, o processo social, ainda não é sujeito, ainda não é livre, ainda não é autônoma” (ANS IV 15, p. 230; IS, p. 314). A sociedade, nesse sentido, não é sujeito algum, mas objetividade que pesa sobre os sujeitos. Segundo,

e aqui Adorno também está criticando o discurso oficial difundido na URSS, segundo o qual a utopia estaria ali realizada, “a sociedade como sujeito, o potencial da sociedade como sujeito, ou seja, a representação de uma sociedade que determina a si própria, que é emancipada e também liberta em seu conteúdo, se rebela contra qualquer tipo de pensamento que objetifica, que reifica, é incompatível com o que lhe é impingido pelos métodos sociológicos estabelecidos” (ANS IV 15, pp. 230-31; IS, p. 314).

Um horizonte para além da dominação se torna assim inteligível mediante uma teoria da dominação, quer dizer, justamente pela lógica da reflexão invertida que determina a essência como inessência. Uma tal lógica não ignora a existência efetiva das “leis essenciais da sociedade e de seu movimento” (AGS 6, p. 171; DN, p. 146). Estas, como sustenta Adorno, “são mais reais que o elemento fático no qual aparecem e que engana quanto a eles” (AGS 6, p. 171; DN, p. 146). Porque elas rejeitam “os atributos tradicionais de sua essencialidade”, “[s]eria preciso designá-las como a negatividade trazida a seu conceito, uma negatividade que faz com o que o mundo seja exatamente como ele é” (AGS 6, p. 171; DN, p. 146).

Mas com a posição do limite da dominação já estamos para além dos seus limites. Adorno não deixa de seguir essa intuição hegeliana, mas a coloca em outro patamar, conforme o deslizamento do espírito em antiespírito. Pois o “essencial não se exaure de modo algum na lei universal velada. Seu potencial positivo sobrevive naquilo que é concernido pela lei, naquilo que é inessencial para o veredicto do curso do mundo e assim expelido pela margem” (AGS 6, p. 172; DN, p. 147). Também por isso a teoria crítica deve se ocupar da reflexão de essência e fenômeno, já que esta, sem mitigação e com o máximo de determinação — este um dos objetivos da *Dialética negativa*, e não uma abertura à ambiguidade dos objetos e do pensamento —, é capaz de determinar o conceito da não liberdade, por meio do qual, e só assim, a liberdade se torna concebível de maneira imanente como negação determinada. Que esse tipo de negação, em Adorno, não seja a posição antecipada do conteúdo, isso significa que ela se articula como *lógica* da crítica social. Se a lógica pudesse pôr os seus conteúdos inteiramente, então ela dificilmente se distinguiria da de Hegel.

Como procuramos demonstrar, essa crítica não pode escapar à reflexão e se satisfazer na imersão direta no objeto da experiência, sob pena de reproduzir inadvertidamente a essência do qual ele é o aparecimento. Mas ela também não pode se

acomodar à reflexão, uma vez que esta concerne ao modo como os próprios objetos são constituídos no estado falso, no que ela simplesmente seguiria o modelo da dialética hegeliana. Se a determinação da lógica invertida da reflexão é a lógica da crítica, conforme a reformulação tardia do primado do objeto por Adorno, então o que se descortina como possibilidade racional é um estado em que o objeto não seja aparência nenhuma e no qual o sujeito seja efetivamente posto. Em suma, a (in)essência deve ser o foco de toda teoria filosófica e social (ANS IV 12, p. 190).

Conclusão

REFLEXÃO E DESINTEGRAÇÃO

No estudo que realizamos, procurou-se examinar certos elementos de formação e o significado da ideia de uma dialética negativa como lógica da teoria crítica no pensamento filosófico de Adorno. Importante nesse percurso foi a demonstração da transição de um pensamento imagético para um lógico, no que a dialética mesma foi aos poucos reelaborada. Em seu horizonte e ponto de chegada, tratou-se sobretudo de compreender as duas principais dinâmicas que caracterizam aquela lógica: reflexão e desintegração. Como é natural em toda pesquisa sobre temas complexos, todo ponto de chegada é também um novo e futuro ponto de partida. Apesar disso, esclarecendo o sentido da ligação entre reflexão e desintegração, podemos agora tirar algumas consequências gerais e apontar para um caminho teórico aberto pela revisão da dialética moderna que Adorno realiza, a qual assume uma determinação peculiar na história da tradição dialética.

Em 1970, no contexto de uma conferência do Institut für Marxistische Studien und Forschungen (IMSF), em apresentação intitulada “Dialética da negação ou negação da dialética”, András Gedö criticou duramente a teoria crítica como “antidialética em essência” e sentenciou: “A ‘dialética negativa’ é a negação da dialética” (Gedö, 1970, p. 17).

Gedö julgava emitir assim um juízo destruidor acerca da *Dialética negativa* de Adorno. Ele afirmava com isso que se tratava de uma obra incompatível com o materialismo dialético. Nesse sentido, partindo do marxismo-leninismo, a teoria crítica seria adversária da dialética e da boa teoria; em seus termos, ela era um “protótipo da ideologia da ‘terceira via’ que se autodenomina ‘marxismo ocidental’” (idem, p. 25). A nosso ver, por surpreendente que seja e a despeito da grosseira qualificação política, caracterizar a *Dialética negativa* como negação da dialética sintetizava muito bem, mas pelos motivos opostos aos de Gedö, o significado da obra.

Com efeito, na elaboração adorniana, segundo assinalamos ao longo de nosso estudo, a dialética negativa implica afinal um movimento de autoabolição da dialética mesma. Sua operação, todavia, é complexa, na medida em que Adorno não pode prescindir dela — a realidade social tem algo que apenas a lógica dialética é capaz de articular. Quando investigamos a noção de primado de objeto em sua obra, descobrimos

aí algo fundamental numa lógica da reflexão invertida na qual, nesta sociedade, o objeto conforma a subjetividade. Como vimos, o que é invertido nessa lógica é a estrutura idealista que via no sujeito, mesmo e principalmente em sua variante especulativa, o núcleo de significação livre e racional do objeto.

Por isso, em Adorno, a dialética precisaria ser assumida, desenvolvida e, no limite, negada. *Essa a inovação*. Daí que, como crítica lógico-social da identidade, ela queira transcender de modo imanente a estrutura de imanência da identidade. Contudo, dessa maneira, ela transcenderia justamente o nexos de imanência no qual se move. Em vários momentos, Adorno não deixa de notar que a dialética, “ao mesmo tempo reprodução do nexos universal de ofuscação e sua crítica, ainda precisa se voltar contra si mesma em um derradeiro movimento” (AGS 6, p. 397; DN, p. 336). Tal é o significado último que nem sempre se percebia nas recepções da dialética negativa adorniana, cabendo antes aos adversários tal reconhecimento, ainda que empobrecido. Dessa maneira, sua determinação depende de que “ela não se aquiete em si, como se fosse total; essa é a sua forma de esperança” (AGS 6, p. 398; DN, p. 336). Trata-se, afinal, da concepção de negação não apenas de um objeto específico, por mais total que seja, mas igualmente de negação determinada da própria dialética: em sua autorreflexão, a dialética negativa é “negação da negação que não se transforma em posição”:

A dialética é a autoconsciência do nexos objetivo de ofuscação, ela ainda não escapou a esse nexos. Sua meta é se evadir objetivamente dele a partir de dentro. A força para tal evasão surge para ela do nexos de imanência; seria preciso aplicar-lhe uma vez mais o dito hegeliano de que a dialética absorve a força do adversário, voltando-se contra ele: não apenas no momento dialético singular, mas por fim também no todo. Com os meios da lógica, ela se apodera do seu caráter de compulsão, na esperança de que ele ceda. Pois essa compulsão é ela própria aparência mítica, a identidade forçada. (AGS 6, p. 398; DN, p. 336, trad. modificada)

Por conseguinte, *dialética negativa* é o nome que pode se dar ao abolicismo filosófico que almeja um estado verdadeiramente reconciliado, no qual a lógica dialética perderia seus direitos como discurso da verdade e passaria aos arquivos da pré-história. Sua crítica, não obstante, permanece negativa na medida em que não pode positivar tal estado, mas aponta para a possibilidade de saída na imanência de uma sociedade totalmente socializada. Aqui a proibição de imagens tem seu sentido lógico. Assim, a dialética negativa representa uma radicalização da dialética que se torna cada vez mais

reflexiva e descobre em sua própria lógica a lógica da sociedade que a condiciona. Por esse motivo, se ela não fosse uma filosofia (auto)abolicionista, a dialética negativa não seria a lógica da teoria crítica adorniana e não haveria espaço para um conceito enfático de reconciliação.

Mas continua pensando o fato de que, em sua variante negativa, a dialética não é capaz de efetuar esse passo para além de si mesma, sendo-lhe por isso decisivo, como teoria do estado presente, o momento da irreconciliação. *Irreconciliação no conceito significa irreconciliação na realidade social*. No verso desse movimento, porém, a teoria dialética da irreconciliação almeja nada menos do que o verdadeiro estado de coisas reconciliado, e é isso que descortina a ideia de abolição da dialética. No limite, enquanto houver dominação, enquanto o objeto operar seu primado sobre os sujeitos e armar uma lógica invertida da reflexão, a teoria não resignada precisará elaborá-la da forma mais fidedigna possível, visando nisso a seu próprio fim. *Este é o ponto em que se articulam reflexão e desintegração*. Assim, a própria noção de desintegração não representa a liberação de um suposto conteúdo de verdade da dialética, mas antes a desintegração do nexos de reflexão que tornava o sujeito fenômeno de uma essência que, ao fim e ao cabo, Adorno demonstrara ser inessência. Ao mesmo tempo, é precisamente a permanência e reprodução desse nexos que explica a persistência do negativo na teoria crítica de Adorno, para a qual toda antecipação intelectual do verdadeiro em fundamento é uma traição da verdade: “De uma maneira irreconciliável, a ideia de reconciliação impede a sua afirmação no conceito” (AGS 6, p. 163; DN, p. 139).

Sob essa perspectiva, *a dialética não designa um estado de coisas a ser enaltecido, uma filosofia a ser eternizada, não sendo tampouco a última palavra da verdade*, mas se constitui como o único caminho crítico para o pensamento da não identidade que corresponde à irreconciliação de um estado heterônomo. Se a teoria ainda possui a pretensão de intervir na estrutura de dominação lógico-social, ela deve ser capaz de reproduzi-la até o seu limite, até mostrar que a dialética mesma é algo necessário e, no entanto, suprimível. Como observa Schnädelbach (2007, p. 176), a utopia do conhecimento em Adorno coincide com um estado de coisas que não mais necessitaria da dialética. “A utopia estaria acima da identidade e acima da contradição, uma conjunção do diverso” (AGS 6, p. 153; DN, p. 131).

Por essa razão, em Adorno a possibilidade de transcendência dessa imanência se nutre da experiência da heteronomia e elabora sua lógica — este o sentido de especulação fornecido. Daí sua afirmação de que os “interesses metafísicos dos seres humanos necessitariam de uma *percepção irrestrita de seus interesses materiais*. Enquanto esses interesses lhes permanecem velados, eles vivem sob o véu de Maia. *Somente se o que é puder ser transformado, aquilo que é não é tudo*” (AGS 6, p. 391; DN, p. 330, grifos meus). Nesse sentido, na formulação de Negt (2005, p. 89), “[a]penas no olhar para baixo abre-se aos seres humanos uma experiência metafísica que não seja apenas encobrimento e inverdade”. Disso também depende o destino almejado da reconciliação e da emergência do sujeito livre em uma teoria da irreconciliação, na qual o objeto é tudo, e o sujeito, nada.

Bibliografia

- Abromeit, John. (2011). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press.
- Adorno, Theodor W. & Backhaus; Hans-Georg. (1997). „Theodor W. Adorno über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. Aus einer Seminarmitschrift im Sommersemester 1962“. In: Backhaus, Hans-Georg. *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur marxischen Ökonomiekritik*. Freiburg: ça ira, pp. 501-513.
- Adorno, Theodor W. & Benjamin, Walter. (2012). *Correspondência 1928-1940*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp. (Abreviatura: CAB)
- Adorno, Theodor W. & Bloch, Ernst. (1975). Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht (1964). In: Traub, Rainer; Wieser, Harald. (Org.). *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max. (2006). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar. (Abreviatura: DE)
- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max. *Briefwechsel*. 4 volumes. (2003-2006). Org. Christoph Gödde e Thomas Sprecher. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. & Jaerisch, Ursula. (2021). Notas sobre o conflito social hoje. A partir de dois seminários. Trad. Yasmin Afshar. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 26(1), 79-107. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i1p79-107> (Abreviatura: NCS)
- Adorno, Theodor W. & Sohn-Rethel, Alfred. (1991). *Briefwechsel 1936-1969*. Hg. Christoph Gödde. München: edition text + kritik. (Abreviatura: AS-RB)
- Adorno, Theodor W. (1975). “Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã”. In: Adorno et al. *Textos escolhidos*. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, pp. 215-263. (Abreviatura: ICP)
- Adorno, Theodor W. (1992). *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Eduardo Bicca, com revisão de Guido de Almeida. São Paulo: Editora Ática. (Abreviatura: MM)
- Adorno, Theodor W. (1995). *Kants »Kritik der reinen Vernunft«* (1959). Org. de Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Abreviatura: ANS IV 4)
- Adorno, Theodor W. (1995). *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Trad. Maria Helena Ruschel; supervisão de Álvaro Valls. Rio de Janeiro: Vozes. (Abreviatura: PS)
- Adorno, Theodor W. (1998). *Prismas: crítica cultural e sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge de Almeida. São Paulo: Ática.
- Adorno, Theodor W. (2003). “O ensaio como forma”. In: *Notas de literatura I*. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34. (Abreviatura: EcF)

- Adorno, Theodor W. (2003). *Briefe an die Eltern*. 1939-1951. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2003). *Gesammelte Schriften*. 20. Bd. Hg. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Abreviatura: AGS + número do volume)
- Adorno, Theodor W. (2003). *Vorlesung über Negative Dialektik*. Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Hg. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Abreviatura: ANS IV 16)
- Adorno, Theodor W. (2006). *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65). Hg. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Abreviatura: ANS IV 13)
- Adorno, Theodor W. (2008). *Introdução à sociologia*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Unesp. (Abreviatura: IS)
- Adorno, Theodor W. (2008). *Minima moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azogue.
- Adorno, Theodor W. (2008). *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (1964). Hg. Tobias ten Bink und Marc Phillip Nogueira. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Abreviatura: ANS IV 12)
- Adorno, Theodor W. (2009). “O curioso realista”. Trad. Laura Rivas Gagliardi e Vicente A. de Arruda Sampaio. *Novos Estudos*. n. 85. 5-22. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002009000300001>. (Abreviatura: OCR)
- Adorno, Theodor W. (2009). *Dialética negativa*. Trad. Marcos Antonio Casanova e revisão técnica de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Zahar. (Abreviatura: DN)
- Adorno, Theodor W. (2010). *Einführung in die Dialektik* (1958). Hg. Christoph Ziermann. Berlin: Suhrkamp. (Abreviatura: ANS IV 2)
- Adorno, Theodor W. (2010). *Kierkegaard: Construção do estético*. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Unesp. (Abreviatura: K)
- Adorno, Theodor W. (2011). *Philosophie und Soziologie*. Hg. Dirk Braunstein. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Abreviatura: ANS IV 6)
- Adorno, Theodor W. (2013). *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp. (Abreviatura: TEH)
- Adorno, Theodor W. (2014). Anotações ao pensar filosófico. Trad. de Marcos Nobre e Adriano Januário. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. 19 (2), p. 199-209. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i2p199-209>.
- Adorno, Theodor W. (2015). *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Casanova, revisão técnica de Eduardo Socha. São Paulo: Editora Unesp. (Abreviatura: MTC)
- Adorno, Theodor W. (2016). *Philosophische Terminologie I und II*. Hg. Henri Lonitz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Abreviatura: ANS IV 9)

- Adorno, Theodor W. (2017). *Introdução à sociologia da música*: doze preleções teóricas. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp. (Abreviatura: ISM)
- Adorno, Theodor W. (2018). *Primeiros escritos filosóficos*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Editora Unesp. (Abreviatura: PEF)
- Adorno, Theodor W. (2018). Resignação. Trad. Felipe Catalani. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, 23 (1), p. 111-115. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i1p111-115>
- Adorno, Theodor W. (2019). *Vorträge 1949-1968*. Hg. Michael Schwarz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Abreviatura: ANS V 1)
- Adorno, Theodor W. (2021). *Fragen der Dialektik (1963/64)*. Hg. Christoph Ziermann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Abreviatura: ANS IV 11)
- Adorno, Theodor W. (2022). *Introdução à dialética*. Trad. e apresentação Erick Calheiros de Lima. São Paulo: Editora Unesp. (Abreviatura: ID)
- Adorno, Theodor W. *Ontologie und Dialektik (1960/61)*. Hg. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Abreviatura: ANS IV 7)
- Adorno, Theodor W. Privatkorrespondenz (Br), Theodor Adorno Archiv (TWAA), inédito. (Abreviatura: TWAA Br)
- Adorno, Theodor W. Rezensionen über Adorno (Za), Theodor Adorno Archiv (TWAA), inédito. (Abreviatura: TWAA Za)
- Adorno, Theodor W. Typoskripte (Ts), Theodor Adorno Archiv (TWAA), inédito. (Abreviatura: TWAA Ts)
- Afshar, Yasmin. (2021). “Agressão e riso num mundo em decomposição. Apresentação à tradução de Notas sobre o conflito social hoje, de Theodor W. Adorno e Ursula Jaerisch”. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, 26(1), pp. 79-92. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i1p79-107>
- Anderson, Kevin B. (2022). *Lenin, Hegel, and Western Marxism. A Critical Study*. Leiden, Boston: Brill.
- Angehrn, Emil. (2008). „Kritik und Versöhnung. Zur Konstellation Negativer Dialektik bei Adorno“. In: Kohler, Georg & Müller-Doohm, Stefan. (Org.). *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, pp. 267-291.
- Arantes, Paulo. (1996). *Ressentimento da dialética*. Dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Arndt, Andreas & Iber, Christian. (2000). *Hegels Seinslogik*. Interpretation und Perspektiven. Berlin: Akademie.
- Arndt, Andreas. (2020). “Para além do idealismo e do materialismo: o conceito hegeliano de dialética e a crítica de Marx às ‘mistificações’ hegelianas”. Trad. Márcio Egídio

Schäfer. *Revista Dialectus*. Ano 9, n. 18, pp. 25-38.
<https://doi.org/10.30611/2020n18id61179>

- Arndt, Andreas. (2022). „Die Logik der Sache und die Sache der Logik: Rezension zu „Fragen der Dialektik“ von Theodor W. Adorno“. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-78965-3>
- Bacon, Francis. (1973). *Novum Organum* ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Trad. e notas José Aluysio Reis de Andrade. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- Bargholz, Annett. (2005). „Identität und objektiver Widerspruch. Zum Problem immanenter Kritik in Adornos Negativer Dialektik“. In: Behrens, Diethard. (Org.). *Materialistische Theorie und Praxis*. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie. Freiburg: ça ira, pp. 157-215.
- Baumann, Charlotte. (2011). “Adorno, Hegel and the concrete universal”. *Philosophy and Social Criticism*. 37(1), pp. 73-94.
- Beckenkamp, Joãozinho. (2009). *O jovem Hegel: Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola.
- Beckenkamp, Joãozinho. (2011). “Kant e a discursividade do entendimento”. *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 15 n° 1, p. 109-124.
- Beckenkamp, Joãozinho. (2019). “A transformação da metafísica em lógica no idealismo alemão”. In: Helfer, Inácio. (Org.). *Lógica e metafísica em Hegel*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, pp. 77-89
- Behrens, Diethard & Hafner, Kornelia. (1993). „Erkenntnis und Ökonomiekritik“. In: Behrens, Diethard. (Org.). *Gesellschaft und Erkenntnis*. Freiburg: ça ira.
- Behrens, Diethard. (Org.). (2005). *Materialistische Theorie und Praxis*. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie. Freiburg: ça ira.
- Behrens, Roger. (2005). “A Dialética negativa da negação determinada”. In: Duarte, Rodrigo et al (Orgs.). *Theoria aethetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos.
- Benjamin, Walter. (1984). *Origem do drama barroco alemão*. Trad., apresentação e notas de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense. (Abreviatura: O)
- Benjamin, Walter. (1991). *Gesammelte Schriften*. Edição de Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Abreviatura: BGS + número do volume)
- Bernstein, Jay M. (2001). *Adorno: disenchantment and ethics*. Cambridge: University Press.
- Bernstein, Jay M. (2004). “Negative Dialectics as Fate. Adorno and Hegel”. In: Huhn, Tom (Org.). *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge: University Press, pp. 19-50.

- Bernstein, Jay M. (2006). „Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel“. In: Honneth, Axel; Menke, Christoph (Org.). *Theodor Adorno: Negative Dialektik. Klassiker Auslegen*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 89-118.
- Blank, Hans-Joachim. (2005). „Zur Marx-Rezeption bei Horkheimer I“. In: Behrens, Diethard. (Org.). *Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie*. Freiburg: ça ira, pp. 23-116.
- Bloch, Brandon. (2019). "The Origins of Adorno's Psycho-Social Dialectic: Psychoanalysis and Neo-Kantianism in the Young Adorno". *Modern Intellectual History*, 16(2), 501–529. doi:10.1017/S147924431700049X
- Bobka, Nico & Braunstein, Dirk. (2015). „Die Lehrveranstaltungen Theodor W. Adornos. Eine kommentierte Übersicht“. In: *IfS Working Papers*, Nr. 8. <<http://dnb.info/1074445376/34>>.
- Boer, Karin de & Sonderegger, Ruth (Org.). (2012). *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bonefeld, Werner & O’Kane, Chris. (Org.). (2022). *Adorno and Marx. Negative Dialectics and the Critique of Political Economy*. London, New York, Dublin: Bloomsbury Academic.
- Bordignon, Michela. (2017). “Lógica formal, transcendental e especulativa”. *Revista Filosófica de Coimbra*, 26 (52), pp. 311-338.
- Bozzetti, Mauro. (1996). *Hegel und Adorno. Die kritische Funktion des philosophischen Systems*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Braunstein, Dirk & Jopp, Julia & Martins, Ansgar. (2019). „Härestischer Materialismus. Auf dem Weg zu einer Phänomenologie des Widergeistes“. In: Sommer, Marc Nicolas; Schärli, Mario (Org.). *Das Ärgernis der Philosophie. Metaphysik in Adornos Negativer Dialektik*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 145-172.
- Braunstein, Dirk & Müller-Doohm, Stefan. (2011). Zeitdiagnose. In: Klein, Richard; Kreuzer, Johann; Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.). *Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, pp. 248-262.
- Braunstein, Dirk. (2015). *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Braunstein, Dirk. (2018). *Wahrheit und Katastrophe. Texte zu Adorno*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Braunstein, Dirk. (Org.). (2021). *Adorno: Frankfurter Seminare. Gesammelte Sitzungsprotokolle 1949-1969*. 4 Bd. Boston: De Gruyter.
- Breuer, Stefan. (1985). „Horkheimer oder Adorno: Differenzen im Paradigmakern der kritischen Theorie“. *Leviathan*, v. 13 n. 3, pp. 357-375.
- Breuer, Stefan. (2016). *Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Bubner, Rüdiger. (1979). „Kann Theorie ästhetisch werden? Zum Hauptmotiv der Philosophie Adornos“. In: Lindner, Burkhardt; Lüdke, W. Martin. *Materialien zur ästhetischen Theorie*. Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 108-37.
- Bubner, Rüdiger. (1980). *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart: Reclam.
- Bubner, Rüdiger. (1989). *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Buck-Morss, Susan. (1977). *The Origin of Negative Dialectics*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute. New York: The Free Press.
- Catanzaro, Gisela & Ipar, Ezequiel. (2012). “O objeto das ciências sociais e a virada comunicativa: Adorno após Habermas”. *Tempo social*. São Paulo, v. 24, n. 1, p. 283-302, 2012. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702012000100014&lng=en&nrm=iso. Acessado em 10 de maio de 2018.
- Caux, Luiz Philippe de & Mazzocchini, Graziano. (2019). “Entre Pollock e Benjamin: Teoria e práxis no ‘Estado autoritário’ de Horkheimer”. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 26, n. 50, maio-ago, ISSN1983-2109.
- Caux, Luiz Philippe de. (2020). “A ontologia como nova ideologia alemã: Adorno e a crítica da carência ontológica”. *Síntese - Revista de Filosofia*, v. 47, p. 93-122.
- Caux, Luiz Philippe de. (2021a). *A imanência da crítica: os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana*. São Paulo: Edições Loyola.
- Caux, Luiz Philippe de. (2021b). “Conceito, valor, imanência: Sohn-Rethel e a formação da ideia de crítica imanente em Adorno”. *Kriterion*, v. 62, p. 681-703.
- Christ, Julia & Genel, Katia. (2014). “Avant-propos”. In: Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. *Le laboratoire de la Dialectique de la raison : Discussions, notes et fragments inédits*. Montréal: Presses de l’Université de Montréal. <https://doi.org/10.4000/books.pum.6677>
- Christ, Julia. (2017). “Critique of politics: Adorno on Durkheim”. *Journal of Classical Sociology*, 17(4), 331–341. <https://doi.org/10.1177/1468795X17736127>.
- Cicatello, Angelo. (2001). *Dialettica negativa e logica della parvenza*. Genova: il melangolo.
- Codato, Luciano. (2009). “Kant e o fim da ontologia”. *Analytica*, 13.1, pp. 39-64, 2009.
- Cohn, Gabriel. (1994). “Introdução: Adorno e a teoria crítica da sociedade”. In: Cohn, Gabriel. (Org.). *Theodor W. Adorno: sociologia*. São Paulo: Ática.
- Cohn, Gabriel. (2016). *Weber, Frankfurt: teoria e pensamento social*. Rio de Janeiro: Azougue.
- Cohn, Gabriel. (Org.). (1994). *Theodor W. Adorno: sociologia*. São Paulo: Ática.

- Cook, Deborah (Org.). (2008). *Theodor Adorno: Key Concepts*. Trowbridge: Cromwell Press.
- Cook, Deborah. (2001). “Adorno, Ideology, and Ideology Critique”. *Philosophy & Social Criticism*, 27 (1), pp. 1-20.
- Cook, Deborah. (2004). *Adorno, Habermas, and the search for a rational society*. London: Routledge.
- Cook, Deborah. (2006). “Adorno’s critical materialism”. *Philosophy & Social Criticism*, 32 (6), pp. 719-737.
- Cook, Deborah. (2018). “Open thinking: Adorno’s exact imagination”. *Philosophy & Social Criticism*, 44 (8), pp. 805-821.
- Cornelius, Hans. (1921). „Leben und Lehre“. In: Schmidt, Raymund. *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Bd. 2. Leipzig: Felix Meiner.
- Della Torre, Bruna & Altheman, Eduardo. (2017). “Em rota de colisão: Adorno, Marcuse e os Movimentos Estudantis”. *Ideias*, 7(2), 37–58. <https://doi.org/10.20396/ideias.v7i2.8649495>
- Della Torre, Bruna & Altheman, Eduardo. (2022). “Nicht mitmachen!” and “Weitermachen!”: Rereading Adorno and Marcuse on Theory and Praxis. *Rethinking Marxism*, 34:1, 63-80, DOI: 10.1080/08935696.2022.2026752
- Demirović, Alex. (1999). *Der nonkonformistische Intellektuelle*. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Demirović, Alex. (2016). „Die Selbstreflexion des Marxismus. Fünfzig Jahre Negative Dialektik“. *PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft*, 46(184), 459–476. <https://doi.org/10.32387/prokla.v46i184.126>.
- Demirović, Alex. (2020). “Liberdade e humanidade”. Trad. Renata Guerra. *PERI*, v. 12, n. 02, 93-107.
- Descartes, René. (2004). *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp.
- Dews, Peter. (1987). *Logics of disintegration*. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory. London/New York: Verso.
- Durkheim, Émile. (2022 [1912]). *As formas elementares da vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. Trad. Rafael Faraco Benthien e Raquel Andrade Weiss. São Paulo: Edipro.
- Emundts, Dina. (2022 [2012]). *Erfahren und Erkennen*. Hegels Theorie der Wirklichkeit. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Engster, Frank. (2014). *Das Geld als Maß, Mittel und Methode*. Das Rechnen mit der Identität der Zeit. Berlin: Neofelis.

- Fausto, Ruy. (1983). *Marx: lógica e política*. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo I. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Fausto, Ruy. (1987). *Marx: lógica e política*. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo II. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Fausto, Ruy. (1993). “Dialética marxista, dialética hegeliana. *O Capital* e a *Lógica* de Hegel”. *Discurso* (20), pp. 41-77.
- Fausto, Ruy. (2002). *Marx: lógica e política*. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. Tomo III. São Paulo: Editora 34.
- Fausto, Ruy. (2013). “Na sequência do meu texto ‘Esquerda/Direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas’, e do seu *postscriptum* (Como uma resposta a Vladimir Safatle)”. *Fevereiro*. N. 6. ISSN 2236-2037. <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=06&t=07>
- Fausto, Ruy. (2021). *O capital e a Lógica de Hegel: dialética marxiana, dialética hegeliana*. Trad. Arthur Hussne Bernardo, Nicolau Spadoni e Paulo Amaral. São Paulo: Editora Unesp.
- Fernandes, Simone. (2018). “A recepção crítica da filosofia de Nietzsche por Horkheimer nos anos 1930: a interiorização dos instintos e seus desdobramentos”. *Kínesis*, Vol. X, n. 22, Julho 2018, 239-253. <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2018.v10n22.20.p239>
- Fernandes, Simone. (2022). *Subjetividade e dominação: a filosofia de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer dos anos 1930 e 1944*. São Paulo: EdUFABC.
- Fetscher, Iring; Schmidt, Alfred (Org.). (2002). *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der „Warentausch“-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*. Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik.
- Fidelis, Mariana & Afshar, Yasmin. (2019). “Sobre a reserva de Adorno em relação à práxis. Apresentação da entrevista ‘Teoria crítica e movimento de protesto’ de Theodor W. Adorno”. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 3 n. 2., Dossiê Theodor W. Adorno, pp. 326-340.
- Fidelis, Mariana. (2021). *Entre epistemologia e política: utopia e crítica da identidade na Dialética Negativa de Theodor W. Adorno*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. doi:10.11606/T.8.2021.tde-18012022-001315.
- Fink-Eitel, Hinrich. (1978). *Dialektik und Sozialethik. Kommentierenden Untersuchungen zu Hegels „Wissenschaft der Logik“*. Meisenheim am Glan: Hain.
- Finlayson, James G. (2014). “Hegel, Adorno and the origins of immanent criticism”. *British Journal for the History of Philosophy*, 22 (6), pp. 1142-1166, 2014.
- Fleck, Amaro & Pucciarelli, Daniel & Caux, Luiz Philipe de. (2021). “Totalidade e contradição: uma nota sobre a recepção da dialética de Hegel por Adorno”. *Ethic@*, Florianópolis, v. 20, p. 566-583.

- Fleck, Amaro & Pucciarelli, Daniel. (2019). “Protoparentesco, homologia, isomorfia: transições intercategoriais na teoria crítica de Adorno”. *Ethic@*, Florianópolis, v. 1, p. 109-126.
- Fleck, Amaro. (2015). *Theodor W. Adorno: Um crítico na era dourada do capitalismo*. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis.
- Fleck, Amaro. (2016a). “Da crítica imanente à crítica do sofrimento: A justificação normativa na obra tardia de Adorno”. *Ethic@*, Florianópolis, v.15, n.1, pp. 65-84, 2016.
- Fleck, Amaro. (2016b). “Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno”. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade* 21 (2):13-29. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i2p13-29>.
- Foster, Roger. (2007). *Adorno: The Recovery of Experience*. Albany: State University of New York Press.
- Freitag, Barbara. (2003). “A construção da teoria crítica. Uma troca de cartas entre Adorno e Horkheimer”. *Revista Tempo Brasileiro: Adorno: 100 anos*, n. 155. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 157-173.
- Friedeburg, Ludwig von & Habermas, Jürgen. (Org.). (1983). *Adorno-Konferenz, 1983*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fulda, Hans Friedrich. (1975). *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Fulda, Hans Friedrich. (1991). “Spekulative Logik als ‘die eigentliche Metaphysik’. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses“. In: Pätzold, Detlev et al. (Org.). *Hegels Transformation der Metaphysik*. Köln: Dinter.
- Fulda, Hans Friedrich. (2017). “Tese para a dialética como método de exposição (no ‘Capital’ de Marx). Trad. Hernandez Vivan Eichenberger e Marcos Sirineu Kondageski. *Crítica Marxista*, n. 45, p. 109-116.
- Gatti, Luciano. (2009). “Exercícios do pensamento: dialética negativa”. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 85, pp. 261-270. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000300012&lng=en&nrm=iso
- Gatti, Luciano. (2009). *Constelações: crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Loyola.
- Gedö, András. (1970). „Dialektik der Negation oder Negation der Dialektik“. In: Heiseler, Johannes Henrich von; Steigerwald, Robert; Schleifstein, Josef. (Org.). *Die „Frankfurter Schule“ im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Frankfurt a.M.: Verlag Marxistische Blätter.

- Giannotti, José Arthur. (1985 [1965]). *Origens da dialética do trabalho*. Porto Alegre: L&PM.
- Gonçalves, Márcia. (Org.). (2013). *O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da lógica de Hegel*. São Paulo: Editora Barcarolla.
- Gordon, Peter E. et al. (Org.). (2020). *A companion to Adorno*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Graf, Friedrich W. (2014). „Theodor Wiesengrund-Adorno und der Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Zur Publikationsgeschichte des ‚Kierkegaard‘ und der ‚Philosophie der neuen Musik‘“. *Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift Für Neuere Theologiegeschichte*, 21(1-2). <https://doi.org/10.1515/znth-2015-0009>.
- Gruner, Stefan & Bartelmann, Matthias. (2015). “The Notion of “Aether”: Hegel versus Contemporary Physics”. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 11(1), 41–68. Recuperado de: <https://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/393>
- Guerra, Renata. (2016). *A vida dos conceitos: reflexão e contradição na Doutrina da essência da Ciência da lógica de Hegel*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Guerra, Renata. (2017). “Pensamento objetivo e sistema da razão pura”. *Revista Estudos Hegelianos*. 14 (23), 58-83.
- Guzzoni, Ute. (1981). *Identität oder nicht*. Zur Kritischen Theorie der Ontologie. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Guzzoni, Ute. (2003). *Sieben Stücke zu Adorno*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Habermas, Jürgen. (2012). *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Trad. Luiz Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- Habermas, Jürgen. (2022). *Teoria da ação comunicativa*. 2 volumes. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp. (Abreviatura do volume 1: TAC I)
- Hafner, Kornelia. (2005). „Daß der Bann sich löse“. Annäherungen an Adornos Marx-Rezeption“. In: Behrens, Diethard. (Org.). *Materialistische Theorie und Praxis*. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie. Freiburg: ça ira, pp. 129-155.
- Hammer, Espen. (2000). “Minding the world: Adorno’s critique of idealism”. *Philosophy and Social Criticism*, 26 (1), pp. 71-92.
- Hammer, Espen. (2006). *Adorno and the Political*. New York: Routledge.
- Hegel, G.W.F. (2011). *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes e Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. (Abreviatura: FdE)
- Hegel, G.W.F. (2012). *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Tomo I, II, III. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola. (Abreviatura: ECF + número do volume)

- Hegel, G.W.F. (2016). *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda, Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Abreviatura: CdL I)
- Hegel, G.W.F. (2017). *Ciência da lógica: 2. A doutrina da essência*. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Abreviatura: CdL II)
- Hegel, G.W.F. (2018). *Ciência da lógica: 3. A doutrina do conceito*. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Abreviatura: CdL III)
- Hegel, G.W.F. (2022). *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum / Philosophische Dissertation über die Planetenbahnen*. Trad. Georg Lasson e introdução de Martin Walter. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G.W.F. (2022). *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34. (Abreviatura: FdD)
- Heinrich, Michael. (2004). „Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen *Thesen über Feuerbach* und ihrer Verwendung“. In: Kirchhoff, C.; Meyer, L.; Pahl, H. et al. *Gesellschaft als Verkehrung*. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt. Freiburg: ça ira, pp. 249-270.
- Heinrich, Michael. (2014 [1999]). *Die Wissenschaft vom Wert*. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Henrich, Dieter. (1976). „Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die „Wissenschaft der Logik““. In: Guzzoni, Ute; Rang, Bernhard; Siep, Ludwig. *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Hamburg: Felix Meiner, 1979, pp. 208-230.
- Henrich, Dieter. (1978). *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Henrich, Dieter. (2009). “O que é metafísica? — o que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 14, pp. 83-117, jun.-dez. 2009.
- Honneth, Axel & Menke, Christoph (Org.). (2006). *Theodor Adorno: Negative Dialektik*. Klassiker Auslegen. Berlin: Akademie Verlag.
- Honneth, Axel. (2005). “Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos“. In: Honneth, Axel. (Org.). *Dialektik der Freiheit*. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. (1975). “Teoria tradicional e teoria crítica”. Trad. Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. In: Benjamin, Walter et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural. (Abreviatura: TTTC)
- Horkheimer, Max. (1985ss). *Gesammelte Schriften*. 19 Bd. Hg. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag. (Abreviatura: HGS + número do volume)

- Horkheimer, Max. (1999 [1931]). “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisas sociais”. Trad. Carlos Eduardo Jordão Machado e Isabel Maria Loureiro. *praga. estudos marxistas*, n. 7, março 1999. São Paulo: Editora Hucitec, pp. 121-132. (Abreviatura: PSFS)
- Horkheimer, Max. (2015). *Teoria crítica I: uma documentação*. Trad. Hilda Cohn. São Paulo: Perspectiva.
- Horstmann, Rolf-Peter. (Org.). (1978). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hösle, Vittorio. (1987). *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. 2 Bd. Hamburg: Felix Meiner.
- Hullot-Kento, Robert. (2006). *Things beyond resemblance*. New York: Columbia University Press.
- Hullot-Kentor, Robert. (1989). “Back to Adorno”. *Telos*, (81), pp. 5-29.
- Hutter, Axel. (1998). „Adornos Meditationen zur Metaphysik“. In: Wenzel, Uwe Justus. *Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, pp. 229-257.
- Iber, Christian. (1990). *Metaphysik absoluter Relationalität*. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik. Berlin, New York: de Gruyter.
- Iber, Christian. (2000). „Was will Hegel eigentlich mit seiner *Wissenschaft der Logik?* Kleine Einführung in Hegels Logik“. In: Arndt, Andreas; Iber, Christian. *Hegels Seinslogik. Interpretation und Perspektiven*. Berlin: Akademie, pp. 12-32.
- Iber, Christian. (2001). „Begriff und Kategorien negative Dialektik bei Adorno“. In: Bensele, David; Jubara, Annett (Org.). *Dialektik und Differenz. Festschrift für Milan Prucha*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 73-89.
- Iber, Christian. (2014). “O conceito de reflexão de Hegel como crítica aos conceitos de essência e reflexão tradicionais”. In: *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 5, n. 1, pp. 7-23.
- Jaeggi, Rahel. (2005). “‘No Individual Can Resist’: *Minima Moralia* as Critique of Forms of Life”. *Constellations*, 12: 65-82. <https://doi.org/10.1111/j.1351-0487.2005.00403.x>
- Jaeggi, Rahel. (2008). “Repensando a ideologia”. Trad. Emil Sobottka e Giovani Saavedra. *Civitas: Revista De Ciências Sociais*, 8(1), 137–165. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2008.1.4326>
- Jaeschke, Walter. (2007). „Das Selbstbewusstsein des Bewusstseins“. In: Hoffmann, T. S. (Org.). *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt: Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*. Hamburg: Meiner, pp. 15-30.
- Jaeschke, Walter. (2010). *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

- Jaeschke, Walter. (2020). *Hegels Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Jarvis, Simon. (1998). *Adorno: A critical introduction*. New York: Routledge.
- Jay, Martin. (2008). *A imaginação dialética*. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950. Trad. Vera Ribeiro, revisão César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Kant, Immanuel. (2006). *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2006. (Abreviatura: KrV)
- Kant, Immanuel. (2015). „Carta de Kant a Christian Garve (Briefwechsel, Ak XII, Brief 820, An Christian Garve, seite 256-258)“. Trad. Marcio Girotti. *Studia Kantiana*. Rio de Janeiro, 19 (dez. 2015): 177-180.
- Kant, Immanuel. (2016). *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (KU)
- Kant, Immanuel. (2018). *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. (Abreviatura KrV)
- Klein, Richard & Kreuzer, Johann & Müller-Doohm, Stefan. (Org.). (2019). *Adorno-Handbuch*. Leben – Werk – Schule. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Koch, Traugott & Kodalle, Klaus-Michael & Schweppenhäuser, Hermann. (Org.). (1973). *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung*. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Kohler, Georg & Müller-Doohm, Stefan. (Org.). (2008). *Wozu Adorno?* Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Kraushaar, Wolfgang. (1998). *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995. 3 Bd. Frankfurt a.M.: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins.
- Kugharski, Gabriel P. (2018). *A categoria da totalidade na dialética negativa de Theodor W. Adorno*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. <https://doi.org/10.11606/D.8.2018.tde-11072018-152139>
- Kugharski, Gabriel P. (2019). “O papel hermenêutico do conceito de totalidade em Theodor W. Adorno”. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 24(1), 67-81. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p67-81>
- Kugharski, Gabriel P. (2020). “O não-idêntico como excesso e transformação. Dialética negativa e crítica do idealismo hegeliano em Theodor W. Adorno”. *Sofia*, 9(1), 174-190. <https://doi.org/10.47456/sofia.v9i1.27414>

- Lebrun, Gérard. (2002). *Kant e o fim da metafísica*. Trad. C. A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- Lebrun, Gérard. (2006). *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP.
- Lima, Erick. (2014). “Dialética, linguagem e genealogia: sobre o programa da Dialética negativa de Adorno”. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v.2, Brasília, 2014, pp. 143-164.
- Lima, Erick. (2018). “Entre o eu puro e o eu empírico: McDowell, Adorno e as linhas gerais para uma leitura materialista e realista da gênese da autoconsciência em Hegel”. *Sofia*. 7(1), 105–125. <https://doi.org/10.47456/sofia.v7i1.20812>
- Lima, Erick. (2022). “Hegel, Adorno e a dialética”. In: Adorno, Theodor W. *Introdução à dialética*. Trad. e apresentação Erick Calheiros de Lima. São Paulo: Editora Unesp.
- Löbig, Michael & Schweppenhäuser, Gerhard. (1984). *Hamburguer Adorno-Symposion*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.
- Longuenesse, Béatrice. (2005). *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge: University Press.
- Longuenesse, Béatrice. (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*. Trad. N. J. Simek. Cambridge: University Press.
- Longuenesse, Béatrice. (2019). *Kant e o poder de julgar*. Trad. João Geraldo Martins da Cunha e Luciano Codato. Campinas: Editora da Unicamp.
- Lukács, György. (2003). *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes. (Abreviatura: HCC)
- Lukács, György. (2009). *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Trad., posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34. (Abreviatura: TdR)
- Maar, Wolfgang Leo. (2006). “Materialismo e primado do objeto em Adorno”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2), pp. 133-154.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. (2007). *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo. (Abreviatura: IA)
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. (2011). *A sagrada família ou a crítica da crítica crítica (contra Bruno Bauer e consortes)*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo. (Abreviatura: SF)
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Das Kapital*. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band. In: MEGA² II/10. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus. Berlin: Dietz Verlag. (Abreviatura: MEGA + seção + volume):
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *März 1843 bis August 1844*. [Ökonomisch-philosophische Manuskripte]. In: MEGA² I/2.

- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Exzerpte und Notizen Sommer 1844 bis Anfang 1847*. In: MEGA² IV/3.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Deutsche Ideologie*. In: MEGA² I/5.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Das Kapital 1.5*. Die Wertform. In: MEGA² II/5.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. Marx-Engels-Werke. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus. Berlin: Dietz Verlag. In: MEW 2. (Abreviatura: MEW + volume)
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Briefwechsel Januar 1868- Mitte Juli 1870*. In: MEW 32.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Briefwechsel* (Januar 1856 bis Dezember 1859). In: MEW 29.
- Marx, Karl. (2010). *Manuscrptos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo. (Abreviatura: MEF)
- Marx, Karl. (2011). *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. (Abreviatura: G)
- Marx, Karl. (2013). *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo. (Abreviatura: C I)
- Melamed, Yitzhak Y. (2012). ““Omnis determinatio est negatio”: determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel”. In: Förster, Eckart; Melamed, Yitzhak Y. (Org.). *Spinoza and German Idealism*. New York: Cambridge University Press.
- Müller, Marcos Lutz. (1982). “Exposição e método dialético em ‘O capital’”. *Boletim SEAF*, Belo Horizonte, v. 2, p. 17-41.
- Müller, Marcos Lutz. (1993). “A gênese lógica do conceito especulativo de liberdade”. *Analytica* (UFRJ), Rio de Janeiro, v. I, n. 1, p. 77-141.
- Müller, Marcos Lutz. (2005). “O idealismo especulativo de Hegel e a modernidade filosófica: crítica ou radicalização dessa modernidade?” *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Ano 2, n. 3, pp. 58-74.
- Müller, Ulrich. (1988). *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno*. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit. Frankfurt a.M.: Athenäum Verlag.
- Naeher, Jürgen. (Org.). (1984). *Die Negative Dialektik Adornos*. Ein Einführung — Dialog. Opladen.
- Nakamura, Emmanuel. (2022). “Marx tem um método dialético próprio?” *Trans/formação: revista de Filosofia da Unesp*, v. 45, n. 2, p. 77-94. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2022.v45n2.p77>

- Negt, Oskar (Org.). (1970). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Negt, Oskar. (1984). *Dialética e história: crise e renovação do marxismo*. Trad. e apresentação Ernildo Stein. Porto Alegre: Editora Movimento.
- Negt, Oskar. (2005). “Nascido da miséria da compreensão filosófica. Do conceito de experiência em Adorno”. In: Duarte, Rodrigo; Figueiredo, Virgínia; Kangussu, Imaculada. *Theoria aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, pp. 85-106.
- Neves Silva, Eduardo Soares & Pucciarelli, Daniel. (2020). „Hans Cornelius: Leben, Denken, Wirkung“. *Princípios: Revista De Filosofia (UFRN)*, 27(54), 133–156. <https://doi.org/10.21680/1983-2109.2020v27n54ID22161>
- Neves Silva, Eduardo Soares. (2005). “Mimesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta)”. In: Duarte, Rodrigo; Figueiredo, Virgínia; Kangussu, Imaculada. *Theoria aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos, pp. 323-345.
- Neves Silva, Eduardo Soares. (2006). *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: A categoria da constelação*. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Belo Horizonte.
- Neves Silva, Eduardo Soares. (2009). “Coerência em suspensão. Adorno e os modelos de pensamento”. *Artefilosofia*. Ouro Preto, n.7, outubro de 2009, pp. 55-72.
- Neves Silva, Eduardo Soares. (2015) “Apresentação à edição brasileira”. In: Adorno, Theodor W. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. Trad. Marco Casanova, revisão técnica de Eduardo Socha. São Paulo: Editora Unesp.
- Neves Silva, Eduardo Soares. (2019). “Fantasmas da liberdade: a relação entre teoria e prática como crítica às formas de reconciliação entre espírito e natureza”. *Veritas* (Porto Alegre), 64 (1):e31114. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2019.1.31114>.
- Nobre, Marcos. (1998). *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*. A ontologia do estado falso. São Paulo: Iluminuras.
- Nobre, Marcos. (2001). *Lukács e os limites da reificação*. Um estudo sobre *História e consciência de classe*. São Paulo: Editora 34.
- Nobre, Marcos. (2018). *Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia.
- Nobre, Marcos. (2019). “Limites da imanência. Um exercício de dialética negativa”. Trad. Adriano Januário. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 3 n. 2., Dossiê Theodor W. Adorno, 2º semestre de 2019, pp. 16-44.
- Nobre, Marcos. (Org.). (2013). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas, SP: Papyrus.

- Nuzzo, Angelica. (1999). "The Idea of 'Method' in Hegel's Science of Logic — a Method for Finite Thinking and Absolute Reason". *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 20(1-2), 1–17. doi:10.1017/S0263523200001403
- O'Connor, Brian. (2004). *Adorno's Negative Dialectics*. Cambridge: MIT Press.
- O'Kane, Chris. (2015). "The phenomenology of the anti-Spirit": Adorno's Marxism and Critical Theory. Apresentação no evento Historical Materialism (https://www.academia.edu/12128735/The_phenomenology_of_the_anti_Spirit_Adornos_Marxism_and_Critical_Theory).
- Orsini, Frederico. (2017). "A função do silogismo matemático na Ciência da Lógica de Hegel". *Veritas (Porto Alegre)*, 62(1), 203–225. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2017.1.24031>
- Oskar, Negt. (2005). "Nascido da miséria da compreensão filosófica. Do conceito de experiência em Adorno". In: Duarte, Rodrigo et al (Orgs.). *Theoria aesthetica: em comemoração ao centenário de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: Escritos.
- Patriota, Raquel. (2021). *Theodor Adorno e a construção do modernismo artístico*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Pettazzi, Carlo. (1977a). "La fase trascendentale del pensiero di Adorno: Hans Cornelius". *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 32, n. 4, 436-449.
- Pettazzi, Carlo. (1977b). „Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938“. In: Arnold, Heinz L. (Org.). *Theodor W. Adorno*. München: text + kritik, pp. 22-43.
- Pinkard, Terry. (2020). What is Negative Dialectics? Adorno's Reevaluation of Hegel. In: Gordon, Peter E. et al. (Org.). (2020). *A companion to Adorno*. Hoboken: Wiley Blackwell, p. 459-471.
- Pippin, Robert. (2005). *The Persistence of Subjectivity*. On the Kantian Aftermath. Cambridge: University Press.
- Pippin, Robert. (2018). *Hegel's Realm of Shadows*. Logic as Metaphysics in The Science of Logic. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Postone, Moishe. (1993). *Time, labor, and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*. New York: Cambridge University Press.
- Rakowitz, Nadja. (2000). *Einfache Warenproduktion: Ideal und Ideologie*. Freiburg: ça ira.
- Rakowitz, Nadja. (2004). „„Zum Glück mischte sie sich nicht in die Kochkunst...“ Kritik als Substanz des Denkens bei Kant und Marx“. In: Kirchhoff, C.; Meyer, L.; Pahl, H. et al. *Gesellschaft als Verkehrung*. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt. Freiburg: ça ira, pp. 149-175.
- Repa, Luiz. (1996). "Notas sobre a contemporaneidade dos jovens hegelianos". *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 1, pp. 43-53.

- Repa, Luiz. (2011). “Totalidade e negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana”. *Caderno CRH*, v. 24, n. 62, pp. 273-284.
- Repa, Luiz. (2017). “Crítica da esquerda, crítica da razão – uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos 1940”. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 22(2), 93-109. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p93-109>
- Repa, Luiz. (2019). “A essência da crítica: sobre o limiar da crítica imanente em Hegel”. *Discurso*, v. 49, p. 269-285.
- Ritsert, Jürgen. (1997). *Kleines Lehrbuch der Dialektik*. Darmstadt: Primus.
- Röd, Wolfgang. (1984 [1974]). *Filosofia dialética moderna*. Trad. Maria Cecília Maringoni de Carvalho e Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Rollinger, Robin D. (1991). Husserl and Cornelius. *Husserl Studies*, 8, 33–56. <https://doi.org/10.1007/BF00204917>
- Rose, Gillian. (1978). *The Melancholy Science: an introduction to the thought of Theodor W. Adorno*. London and Basingstoke: Macmillan Press.
- Rose, Gillian. (1979). “Review of The Origin of Negative Dialectics; The Frankfurt School. The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, by T. W. Adorno, W. Benjamin, S. Buck-Morss, Frankfurt Institute, Z. Tar, & M. Landman”. *History and Theory*, 18(1), 126–135. <https://doi.org/10.2307/2504676>.
- Rose, Gillian. (2009 [1981]). *Hegel contra Sociology*. London: Verso Books.
- Rose, Gillian. (2017 [1993]). *Judaism and Modernity*. Philosophical Essays. London: Verso Books.
- Rosenfield, Denis L. (2013). “A Ciência da Lógica de Hegel como Filosofia primeira”. *Ágora Filosófica*. Ano 13, n. 1, jan./jun. 2013, pp. 201-216.
- Rouanet, Sérgio Paulo (2013). “Adorno e Kierkegaard”. *Estudos Avançados* [online], v. 27, n. 79, pp. 147-156. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142013000300011>. Epub 25 Nov 2013. ISSN 1806-9592.
- Safatle, Vladimir. (2013). “Os deslocamentos da dialética”. In: Adorno, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, pp. 11-61.
- Safatle, Vladimir. (2019). *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Schmidt, Alfred. (1974). „Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie“. In: Euchner, Walter; Schmidt, Alfred. (Org.). *Kritik der politischen Ökonomie heute*. 100 Jahre „Kapital“. Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium 1967. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Schmidt, Alfred. (2002). „Adornos Spätwerk: Übergang zum Materialismus als Rettung des Nichtidentischen“. In: Fetscher, Iring; Schmidt, Alfred (Org.). *Emanzipation als*

- Versöhnung. Zu Adornos Kritik der „Warentausch“-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 89-110.
- Schmidt, Friedrich. W. (1970). „Hegel in der Kritischen Theorie der ‚Frankfurter Schule‘“. In: Negt, Oskar (Org.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 17-57.
- Schnädelbach, Herbert. (1970). „Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel“. In: Negt, Oskar (Org.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 58-80.
- Schnädelbach, Herbert. (2007 [1989]). “The dialectical critique of reason: Adorno’s construction of rationality”. In: Jarvis, Simon (Org.). *Theodor W. Adorno. Critical Evaluations in Cultural Theory*. Vol. 1. London/New York: Routledge.
- Schubert, Alexander. (2021). *Der Strukturgedanke in Hegels „Wissenschaft der Logik“*. Berlin: Eule der Minerva.
- Schwarz, Roberto. (1999). *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarz, Roberto. (2012). *Martinha versus Lucrecia: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schweppenhäuser, Hermann. (1970). „Spekulative und negative Dialektik“. In: Negt, Oskar (Org.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 81-93.
- Serrano, Bruno Klein. *Teoria crítica da forma-valor: Theodor W. Adorno e a Neue Marx-Lektüre*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Silva, Deivisson O. (2015). *Lógica dialética e crítica à razão instrumental: a teoria crítica de Max Horkheimer*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Sohn-Rethel, Alfred. (1978). *Intellectual and Manual Labour. A critique of Epistemology*. London and Basingstoke: Macmillan Press.
- Sommer, Marc N. & Schärli, Mario (Org.). (2019). *Das Ärgernis der Philosophie. Metaphysik in Adornos Negativer Dialektik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sommer, Marc Nicolas. (2011). „Die Differenz in der Vermittlung. Adorno und die Hegel’sche Dialektik“. *Zeitschrift für kritische Theorie*. 17. Jg./H. 32/33, pp. 136-154.
- Sommer, Marc Nicolas. (2016). *Das Konzept einer negativen Dialektik. Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Stedman-Jones, Susan. (2012). “Forms of thought and forms of society: Durkheim and the question of the categories”. *L’Année sociologique*, 62, 387-407. <https://doi.org/10.3917/anso.122.0387>
- Steinmetz, Michael. (2007). *Zur Dialektik bei Adorno und Hegel*. Grin Verlag.

- Stone, Alison. (2008). "Adorno and logic". In: Cook, Deborah. (Org.). *Theodor Adorno: Key Concepts*. Trowbridge: Cromwell Press, pp. 47-62.
- Stone, Alison. (2014). "Adorno, Hegel, and dialectic". *British Journal for the History of Philosophy*, 22 (6), pp. 1118-1141.
- Terra, Ricardo. (2012). "A arquitetura da razão pura". In: Klein, Joel T. (Org.). *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: NEFIPO, pp. 747-777.
- Theodor W. Adorno Archiv. (Org.). (2003). *Adorno: Eine Bildmonographie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Theunissen, Michael. (1975). *Krise der Macht*. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs. Hegel-Jahrbuch 1974. Meisenheim am Glan: Anton Hain Verlag, pp. 319-329.
- Theunissen, Michael. (1978). „Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs“. In: Horstmann, Rolf-Peter. (Org.). *Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 324-359.
- Theunissen, Michael. (1980). *Sein und Schein*. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Theunissen, Michael. (1983). „Negativität bei Adorno“. In: Friedeburg, Ludwig von; Habermas, Jürgen. (Org.). *Adorno-Konferenz 1983*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 41-65.
- Thyen, Anke. (1989). *Negative Dialektik und Erfahrung*. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tonon, Margherita. (2013). "Theory and the Object: Making Sense of Adorno's Concept of Mediation". *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 184-203, DOI: 10.1080/09672559.2012.727013
- Trevisan, Diego Kosbiau. (2014). "Sentidos de metafísica na filosofia crítica de Kant". *Studia Kantiana*, vol. 17 dez, pp. 104-125.
- Türcke, Christoph. (2004). "Pronto-socorro para Adorno". In: Zuin, Antônio A.S. et al. (Org.). *Ensaaios frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, p. 41-59.
- Wanschneider, Dieter. (2013). *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels „Wissenschaft der Logik“. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Weber, Max. (2004). *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo, revisão técnica, edição, apresentação, etc. Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras.
- Wellmer, Albrecht. (1985). *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Wellmer, Albrecht. (1993). „Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“. In: Wellmer, Albrecht. *Enspiele*. Die unversöhnliche Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wellmer, Albrecht. (2014). “On critical theory”. *Social Research*, v. 81, n. 3, pp. 705-733.
- Wiggershaus, Rolf. (2002). *A Escola de Frankfurt*. História, desenvolvimento teórico, significação política. Trad. Lilyane Deroche-Gurgel, Vera de Azambuja Harvey, Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: DIFEL.
- Wittich, Dieter. (2001). Lenins Buch „Materialismus und Empiriekritizismus“. Seine Entstehungsgeschichte sowie progressive und repressive Nutzung. In: Gerhardt, V.; Rauh, H-C. (Org.). *Anfänge der DDR-Philosophie: Ansprüche, Ohnmacht, Scheitern*. Berlin: Links, pp. 160-179.
- Wolff, Michael. (2017). *Der Begriff des Widerspruchs*. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Berlin: Eule der Minerva.
- Zanotti, Giovanni. (2019a). “Dialética do trabalho. Sobre o Hegel de Adorno”. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano.16, Nº 28 (2019), pp. 170-190.
- Zanotti, Giovanni. (2019b). “A dialética negativa de Adorno como filosofia da possibilidade real”. Trad. F. López Toledo Corrêa. *Pólemos*, vol. 7/14, p. 100-124.