



Universidade de Brasília – UnB

Instituto de Ciências Humanas – IH

**FLERTANDO COM O INEFÁVEL: LINGUAGEM E DIALÉTICA
NEGATIVA EM ADORNO**

Alan David dos Santos Tórma

Alan David dos Santos Tórma

FLERTANDO COM O INEFÁVEL: LINGUAGEM E DIALÉTICA
NEGATIVA EM ADORNO

Monografia apresentada ao Departamento de
Filosofia da Universidade de Brasília como
requisito parcial para obtenção de título de
bacharel e licenciatura em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima

Brasília – DF

2015

RESUMO

Em duplo feixe de correlações, entre a tradição dialética e a teoria crítica e materialista da sociedade no século XX, nomeadamente a desenvolvida pelo Instituto para Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) de Frankfurt, dentre os vários aspectos da reflexão filosófica contemporânea abrangidos pela obra de Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), trataremos acerca do premente tópico do âmbito teórico hodierno: a linguagem. Mais especificamente, abordaremos o problema da autorrelação da linguagem a seus limites, não apenas no que concerne a sua análise lógico-formal, mas no que tange à inter-relação dos extremos entre a dizibilidade e a cognoscibilidade.

Palavras-chave: linguagem, dialética negativa, epistemologia.

ABSTRACT

In dual beam correlations between the dialectical tradition and the critical and materialist theory of society in the twentieth century, namely the developed by the Institute for Social Research (*Institut für Sozialforschung*) of Frankfurt, among the various aspects of contemporary philosophical reflection covered by the work of Theodor Adorno Wiesengrund (1903-1969), we will deal about the pressing topic of today's theoretical framework: language. More specifically, we will discuss the problem of the self-relation of language to its limits, not only with regard to its formal-logical analysis, but regarding the interrelation of the extremes between discursiveness and acknowledgement.

Keywords: language, negative dialectics, epistemology.

SUMÁRIO

1) Introdução	6
2) Desenvolvimento	16
2.1) Hegel e a Crítica da Filosofia Moderna – Do <i>Conceito Preliminar</i> da Ciência da Lógica	16
2.2) Dialética e Linguagem em Hegel – Do Prefácio e da “Certeza Sensível” na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	25
2.3) Linguagem e a Crítica do Racionalismo Ocidental – Do “Conceito de Esclarecimento” na <i>Dialética do Esclarecimento</i>	31
2.4) A Linguagem como Modelo – Do capítulo “Conceitos e Categorias” na <i>Dialética Negativa</i>	35
3) Conclusão	52
4) Bibliografia	63

*Uma palavra – bem sabes:
um cadáver.*

*Vamos lavá-lo,
vamos penteá-lo,
vamos voltar-lhe os olhos
para o céu.*

Paul Celan

1) Introdução

“Adorno accepted a Marxist social analysis and used Marxist categories in criticizing the *geistige* products of bourgeois society. But the whole of his theoretical effort was to continue to interpret the world, whereas the point had been to change it.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 42)¹.

Em duplo feixe de correlações, entre a tradição dialética e a teoria crítica e materialista da sociedade no século XX, nomeadamente a desenvolvida pelo Instituto para Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) de Frankfurt, dentre os vários aspectos da reflexão filosófica contemporânea abrangidos pela obra de Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), trataremos acerca do premente tópico do âmbito teórico hodierno: a linguagem. Mais especificamente, abordaremos o problema da autorrelação da linguagem a seus limites, não apenas no que concerne a sua análise lógico-formal, mas no que tange à inter-relação dos extremos entre a dizibilidade e a cognoscibilidade.

O gélido e árido deserto conceitual traçado neste presente trabalho divisa-se em quatro momentos de desenvolvimento. Em um primeiro momento, tratamos, através da interpretação do *Conceito Preliminar (Vorbegriff)* da Ciência da Lógica, presente na *Enciclopédia* (1831), da crítica perpetrada pela dialética hegeliana à epistemologia moderna, segundo suas tendências mentalistas e empiristas. A partir disso, em um segundo momento, colocamos atenção naquilo que na *Fenomenologia do Espírito* (1807), no Prefácio e no capítulo sobre a “Certeza Sensível”, pode se considerar no pensamento especulativo hegeliano através da tematização da linguagem e da ideia da mediação linguística da cognição.

Em um terceiro momento, após esse preâmbulo percorrido por intermédio do idealismo hegeliano, nos voltamos para a teoria crítica na *Dialética do Esclarecimento* (1947), obra de Adorno em parceria com Max Horkheimer (1895-1973), com o fito de perceber o papel da linguagem na crítica à compulsão pelo idêntico no pensamento ocidental.

Com o fechamento político da Alemanha, sob o signo bárbaro do nacional-socialismo em 1933, o Instituto fundado em 1923 por Felix Weil teve de se mudar de Frankfurt sucessivamente para Genebra, Paris, e por último para Nova York (ADORNO, 1980, p. 6;

¹ “Adorno aceitou uma análise social marxista e usou categorias marxistas ao criticar os produtos *espirituais* [*geistige*] da sociedade burguesa. Mas o todo de seu esforço teórico era para continuar a interpretar o mundo, enquanto que o ponto tinha sido o de mudá-lo.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

BUCK-MORSS, 1977, p. 10)². Nesse entremeio, de muito pesar, um fato marca a vivacidade intelectual dos colaboradores: o suicídio de Walter Benjamin em 1940, cuja obra foi de importância crucial para os desdobramentos filosóficos da teoria crítica, principalmente em suas teses sobre filosofia da história, um dos seus últimos escritos, que claramente influenciaram na composição da *Dialektik der Aufklärung*, considerada um ponto de virada em relação à descrição marxiana da história como luta de classes por apresentar, entretanto, o processo de esclarecimento como a razão em sua dialética histórica (BUCK-MORSS, 1977, p. 59).

“For *Dialektik der Aufklärung* was not a radical departure from Adorno’s earlier methodology. It could in fact be seen as a concrete working out of the idea of ‘natural history’ which he outlined in his 1932 speech [*Die Idee der Naturgeschichte*]. In the book the moments of dynamic history and static myth were juxtaposed in order to give critical meaning to the present: reason was criticized as ‘myth’, while historical progress was seen as as the return of the ‘ever-identical’ (*Immergleiche*) because of the violence which it did to material ‘first nature’; the most recent history (mass culture and anti-Semitism) was exposed as archaic barbarism, while the archaic, the epic poem of the *Odyssey*, was read as an expression of the most modern, with Odysseus the ‘prototype of the bourgeois individual’.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 59, *entre chaves acrescimo nosso*)³.

² Quando finalmente em 1941 Adorno decidiu aceitar o convite de Horkheimer a se juntar ao Instituto, e começar a trabalhar em parceria na Califórnia, os planos eram de concretizarem juntos um longo ensaio com uma nova dialética de forma aberta, o que se postergou por conta do choque com os horrores de Auschwitz e Hiroshima, tendo como resposta a *Dialética do Esclarecimento*. Tal intento foi concretizado depois, apenas por Adorno, em 1966, com a *Dialética Negativa*. “*Dialektik der Aufklärung* was in a sense a preliminary study for *Negative Dialektik*, as a comprehensive analysis of the history of the Enlightenment and how it had run amok: one had to know what had gone wrong with reason in order to redeem it.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 59, p. 68, p. 237, nota 39). “*Dialektik der Aufklärung* foi em certo sentido um estudo preliminar para a *Negative Dialektik*, como uma análise compreensiva da história do esclarecimento e de como ela se descontrolou: tinha-se que saber o que houve de errado com a razão de modo a redimi-la.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

³ “Pois, a *Dialektik der Aufklärung* não foi um abandono radical da metodologia inicial de Adorno. Ela poderia, de fato, ser vista como um desenvolvimento concreto da ideia de ‘história natural’ que ele delineou em seu discurso de 1932 [*Die Idee der Naturgeschichte – A ideia da história natural*]. No livro, os momentos da dinâmica histórica e mito estático foram justapostos de modo a dar significado crítico ao presente: a razão foi criticada como ‘mito’, enquanto progresso histórico foi visto como o retorno do ‘sempre-idêntico’ (*Immergleiche*), por causa da violência que ele fez à ‘primeira natureza’ material; a história mais recente (cultura de massas e anti-semitismo) foi exposta como barbarismo arcaico, enquanto o arcaico, o poema épico da *Odisseia*, foi lido como uma expressão do mais moderno, com Odisseu como o ‘protótipo do indivíduo burguês’.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

Em um quarto e último momento, nos detemos no capítulo “Conceitos e Categorias” da *Dialética Negativa* (1966), considerada o cerne dos desenvolvimentos teóricos de Adorno (BERNSTEIN *apud* HUHNS, 2004, p.19), a fim de propormos uma interpretação da ideia de linguagem como modelo de expressão da *não-identidade*, o que nos levará através de uma concepção dialética de linguagem ao problema filosófico e estético da inefabilidade.

Como sintoma da decadência da era burguesa, Adorno vira na perda da visão da *totalidade* - tema lukácsiano que destacava a decorrência dos processos de modernização e de secularização das sociedades modernas e que, do ponto de vista de uma crítica estética, se apresentava no início do século XX nas vanguardas artísticas européias, ou nas crises cultural e econômica -, a necessidade de uma reformulação do paradigma teórico e das categorias aí empregadas, a urgência de uma lógica que insuflasse e dissolvesse por dentro o idealismo burguês: o que, para uma era em ruínas, desde os anos trinta já chamava de uma “lógica da desintegração” (BUCK-MORSS, 1977, p. 63-64) ⁴. Assim, sem distinção entre teoria e método – não sendo este apenas uma lista de regras a serem seguidas -, bem como preconizava Hegel, o surgimento dessa refuncionalização (*umfunktioniert*)⁵ das categorias no âmbito filosófico apenas se daria na própria atividade e desenvolvimento filosóficos. Desde sua aula inaugural, *Die Aktualität der Philosophie* (1931), já aparece claramente a intenção do programa filosófico que parte de uma “lógica da desintegração”, dessa época, a uma “dialética negativa”, posterior; em que tanto a influência de Benjamin como a interação com Horkheimer e o Instituto são cruciais (BUCK-MORSS, 1977, p. 69). Ao lado desses conceitos, atualizados em suas potencialidades no decorrer da carreira de Adorno, desenvolve-se o conceito de *não-identidade*, fruto da recusa à síntese hegeliana entre sujeito e objeto e de sua crítica ao idealismo burguês que via surgir como tentativa de recuperação do sentido da totalidade social na teoria, que, dentre outros, transparecia em Kierkegaard, Husserl (BUCK-MORSS, 1977, p. 64) e Heidegger⁶.

⁴ “The origins of ‘negative dialectics’ are therefore to be found in Benjamin’s early works and the intellectual dialogue between him and Adorno, which began in 1929 when they formulated a common program at Königstein, and which bore fruit in Adorno’s writings during the early thirties. An analysis of these origins provides a key to Adorno’s philosophy, even in its later, mature form.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 64-65). “As origens da ‘dialética negativa’ são, assim, a serem encontradas nos primeiros trabalhos de Benjamin e no diálogo intelectual entre ele e Adorno, que começou em 1929 quando eles formularam um programa comum em Königstein, e que deu frutos nos escritos de Adorno durante o princípio dos anos trinta. Uma análise dessas origens provê uma chave para a filosofia de Adorno, mesmo em sua forma posterior e madura.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

⁵ Para usar um termo tomado por Adorno de empréstimo a Brecht (BUCK-MORSS, 1977, p. 64).

⁶ “In a 1957 essay, ‘Identität und Differenz’, Heidegger reviewed the history of identity theory in Western philosophy, noting that in its evolution it took on several distinct forms. These included, on the level of cognition, that concept and thing are the same (or the thing is a case of its concept): the ontological form, that a thing remains identical with itself (the problem of essence and appearance); the logical form $A=A$ (the identity of

“Crucial to ‘negative dialectics’ was not only the object’s nonidentity with itself, but its nonidentity with the knowing subject, the mind and its logical processes. In Adorno’s inaugural lecture, this level of nonidentity found expression in the term ‘unintentional truth’, and Adorno’s choice of words was not without significance. At the time, Horkheimer and his colleagues at the Institute were also insisting that subject and object were not identical. [...] If the Institute’s *Ideologiekritik* essays exposed the untruth of identity (of the Hegelian claim that the real was rational), Adorno was stating the converse as well: nonidentity was the locus of truth.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 77. Cf. p. 245, nota 111)⁷.

O próprio Benjamin, antes de sua adesão ao materialismo histórico de cunho marxiano, em sua obra *Origem do Drama Barroco Alemão (Ursprung des deutschen Trauerspiels)* de 1927, já tinha como central a ideia de uma não-intencionalidade. Seu argumento criticava a chamada “doutrina da intencionalidade” que, originária da obra do escolástico medieval Duns Scotus, ganhou vida novamente pelas mãos de Franz Brentano (1838-1917), neo-kantiano que lecionava em Viena, e de seu pupilo Edmund Husserl (1858-1938), integrada em sua fenomenologia. Seu intento era distinguir objetos empíricos de objetos *intencionais*, existentes no ato de pensamento sobre eles. Desse modo, podia-se evitar o âmbito contingente dos objetos empíricos, justamente o âmbito considerado crucial para Adorno e Benjamin (BUCK-MORSS, 1977, p. 77). O que os diferenciava em seu procedimento metodológico daquele comum às ciências humanas ou do espírito (*Geisteswissenschaft*) burguesas era sua consideração de que os *phenomena* tinham vida

a concept with itself; contradiction seen as error); and the metaphysical level (God is identical with the world; reason is one with reality). Adorno reversed all these assumptions, and [...] these reversals were already implicit in his 1931 program for philosophy.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 238, nota 48).” “Em um ensaio de 1957, ‘Identität und Differenz’, Heidegger revisou a história da teoria da identidade na filosofia ocidental, notando que em sua evolução ela assumiu várias formas distintas. Estas incluíam, no nível da cognição, que conceito e coisa são o mesmo (ou a coisa é um caso de seu conceito): a forma ontológica, que uma coisa permanece idêntica consigo mesma (o problema da essência e aparência); a forma lógica A=A (a identidade de um conceito consigo mesmo; contradição vista como erro); e o nível metafísico (Deus é idêntico com o mundo; razão é uma com a realidade). Adorno reverteu todas essas hipóteses, e [...] essas reversões já estavam implícitas em seu programa de 1931 para a filosofia.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

⁷ “Crucial à ‘dialética negativa’ não era apenas a não-identidade do objeto consigo mesmo, mas sua não-identidade com o sujeito cognoscente, a mente e seus processos lógicos. Na aula inaugural de Adorno, esse nível da não-identidade encontrou expressão no termo ‘verdade não-intencional’, e a escolha das palavras de Adorno não era sem significância. Naquele tempo, Horkheimer e seus colegas no Instituto estavam também insistindo que o sujeito e o objeto não eram idênticos. [...] Se os ensaios de *Ideologiekritik* do Instituto expunham a não-verdade da identidade (da reivindicação hegeliana de que o real era racional), Adorno estava do mesmo modo declarando o contrário: a não-identidade seria o *locus* da verdade.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

própria, uma obra de arte, por exemplo, determinada pela objetividade histórica, poderia assim como nascer, morrer; porém, ao invés de identificar a natureza em sua alteridade com o sujeito, o intuito era de preservar a não-identidade, o objeto em sua estranheza – o que Benjamin chamou de “aura” (BUCK-MORSS, 1977, p. 78. Cf. p. 245, notas 119, 120). Adorno, por sua vez, encontrou na obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) a mais consciente articulação sobre e, assim como a sua, a preocupação com os fenômenos – “objetos” culturais, por exemplo, documentos, textos, obras de arte - em sua configuração concreta, e historicamente particular, portadora do que uma época específica lhe imputou (BUCK-MORSS, 1977, p. 78).

“But despite the fact that Adorno’s negative dialectics was clearly a hermeneutic procedure, it diverged radically from Dilthey’s hermeneutics, and the notion of ‘unintentionality’ provides the key to that difference: Dilthey treated *geistige* phenomena as psychological expressions; his aim in interpreting them was to recapture the original subjective meaning, the original intention behind the written word or other form of cultural expression. In contrast, Adorno wanted to know what the cultural objects were saying *despite* their creator’s intent: ‘ascribed to the basic assumptions of philosophical interpretation’ was ‘construction out of small, unintentional elements’ (Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, 1931, *GS* 1, p. 336) within *geistige* phenomena. For Dilthey, it was the artist which hermeneutics tried to understand; for Adorno it was the artwork.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 78-79)⁸.

Dessa maneira, a visada do procedimento adorniano consiste em transformar a consideração do particular concreto como a fonte da verdade não-intencional para o papel do sujeito em interpretá-la.

“[...] like Husserl, when faced with the merely ‘given’ world, Adorno returned to the subject as the source of knowledge, but *not at the cost of giving*

⁸ “Mas, a despeito do fato de que a dialética negativa de Adorno ser claramente um procedimento hermenêutico, ela se divergiu radicalmente da hermenêutica de Dilthey, e a noção de ‘não-intencionalidade’ provê a chave para essa diferença: Dilthey tratou os fenômenos espirituais [*geistige*] como expressões psicológicas; sua meta ao interpretá-los era recapturar o significado subjetivo original, a intenção original por trás da palavra escrita ou outra forma de expressão cultural. Em contraste, Adorno desejava saber o que os objetos culturais estavam dizendo *a despeito* do intento de seu criador: ‘atribuída às hipóteses básicas da interpretação filosófica’ estava ‘a reconstrução dos elementos pequenos e não-intencionais’ (op. cit.) internos aos fenômenos espirituais [*geistige*]. Para Dilthey, era o artista o que a hermenêutica tentava entender; para Adorno era a obra de arte.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

up the nonidentity between subject and object. Instead, he saw them as necessary codeterminates: neither mind nor matter could dominate the other as a philosophical first principle. Truth resided in the object, but it did not lie ready at hand; the material object needed the rational subject in order to release the truth which it contained.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 81)⁹.

Em contraposição a Lukács, Adorno rejeitava a ideia de um sujeito coletivo e, principalmente a ideia de um proletariado guiado por uma elite supra-individual regressiva, o Partido. Por isso, sua não adesão ao Partido Comunista e sua aversão a basear sua teoria no conceito ou na realidade da classe proletária, mas sim baseá-la em sua revisão crítica do *conceito de experiência*.

“In *History and Class Consciousness* Lukács had argued: ‘The individual can never become the measure of all things... Only the class can relate to the whole of reality in a practical revolutionary way.’ But for Adorno, the point was still to *interpret* the world – not as a substitute, but as a precondition for change, and as a preventative against false praxis. In his ‘dialectical’, ‘materialist’ theory the Marxian conception of class consciousness as a political experience was lacking, and in its place Adorno developed a conception of individual consciousness as the subject of cognitive experience. On this point Adorno was really falling back not only Marx but Hegel (whose absolute *Geist* was the quintessence of collective subjectivity) and returning to Kant.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 82)¹⁰.

Mesmo assim, a universalidade do sujeito transcendental kantiano revela uma estrutura abstrata como o princípio de troca das mercadorias: uma individualidade meramente formal, a despeito das particularidades de cada indivíduo em sua historicidade. Para Adorno,

⁹ “[...] como Husserl, quando em face do mundo meramente ‘dado’, Adorno retornou ao sujeito como fonte do conhecimento, mas *não ao custo de desistir da não-identidade entre sujeito e objeto*. Em vez disso, ele os viu como codeterminados necessários: nem a mente nem a matéria poderiam dominar o outro como primeiro princípio filosófico. A verdade residiria no objeto, mas não estaria pronta à mão; o objeto material precisaria do sujeito racional de modo a liberar a verdade nele contida.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

¹⁰ “Em *História e Consciência de Classe*, Lukács havia argumentado: ‘O indivíduo nunca pode se tornar a medida de todas as coisas... Apenas a classe pode se referir ao todo da realidade em sentido prático revolucionário’. Mas para Adorno, o ponto era ainda *interpretar* o mundo – não como um substituto, mas como uma pré-condição para a mudança, e como um preventivo contra a falsa práxis. Em sua teoria ‘dialética’ e ‘materialista’, a concepção marxiana de consciência de classe como uma experiência política estava faltando, e em seu lugar Adorno desenvolveu uma concepção de consciência individual como o sujeito da experiência cognitiva. Nesse ponto, Adorno estava realmente recaindo para trás, não apenas de Marx, mas de Hegel (cujo Espírito [*Geist*] absoluto era a quintessência da subjetividade coletiva) e retornando a Kant.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

o processo cognitivo do sujeito através da experiência filosófica não apenas visa tomar consciência do sofrimento humano, mas também chegar à conclusão de que o próprio ato cognitivo é constituído por um elemento somático (BUCK-MORSS, 1977, p. 83).

“In short, instead of judging the correctness of consciousness by its *identity* with the interests of the proletariat (Lukács’s ‘imputed’ class consciousness), Adorno had as his criterion the individual subject’s *nonidentity* with the world, the object of his reflection, in its present ‘given’ form. In the Marxian concept of class consciousness, cognition meant knowledge of one’s own socioeconomic position and consequent historical role, but in negative dialectics cognitive experience meant something quite different: it was in fact synonymous with intellectual nonconformity.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 84)¹¹.

Esse conceito¹², de acordo com sua lógica interna, poderia levar a que apenas uma minoria conseguisse atingi-lo, e de fato Adorno consentia a consequência de uma experiência intelectual “privilegiada”. Diante do questionamento sobre quem seria hábil a fazer parte de tal *vanguarda*, Adorno poderia ignorar tal questão já que de seu conceito de experiência não decorre uma teoria da intersubjetividade¹³, porquanto para ele “verdade” não dependeria do

¹¹ “Em resumo, em vez de julgar a correção da consciência por sua *identidade* com os interesses do proletariado (a consciência de classe ‘imputada’ de Lukács), Adorno tinha como seu critério a *não-identidade* do sujeito individual com o mundo, o objeto de sua reflexão, em sua forma presente ‘dada’. No conceito marxiano de consciência de classe, a cognição significava o conhecimento de alguém de sua própria posição socioeconômica e consequente papel histórico, mas na dialética negativa a experiência cognitiva significava algo bem diferente: era de fato sinônima à não-conformidade intelectual.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

¹² “The corollary, of course, was its definition of false consciousness as ‘conformism’ (*Anpassung*), a concept central to Adorno’s critique of mass culture.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 249, nota 24). “O corolário, com certeza, era sua definição de consciência falsa como ‘conformismo’ (*Anpassung*), um conceito central à crítica de Adorno à cultura de massas.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

¹³ “But the dimension of intersubjectivity was fundamental to the *social* (as opposed to purely cognitive) nature of the dialectic, both in its Hegelian form (the master-slave dialectic) and the Marxian form of class struggle. It was in fact the hinge between cognition and the real transformation of society. Habermas’s recent theory of social interaction and his conception of utopia in terms of a truly democratic consensus achieved through ‘undistorted communication’ can be seen as an attempt to remedy this gap in Adorno’s theory. At the same time, like Adorno, Habermas holds on to the individuality of the subject – consensus is to be reached by a dialogue between equals, not by the dictates of ruling class or Communist Party. (See Jürgen Habermas, “Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?” in *idem* and Dieter Henrich, *Zwei Reden: Aus Anlass des Hegel-Preises* [Frankfurt am Main: Suhrkamp, Verlag, 1974]).” (BUCK-MORSS, 1977, p. 250, nota 33). “Mas, a dimensão da intersubjetividade era fundamental para a natureza *social* (como oposta à puramente cognitiva) da dialética, ambas em sua forma hegeliana (a dialética do senhor-escravo) e na forma marxiana da luta de classes. Era, de fato, a dobradiça entre a cognição e a transformação real da sociedade. A recente teoria de interação social de Habermas e sua concepção de utopia em termos de um verdadeiro consenso democrático atingido através de ‘comunicação não-distorcida’ pode ser vista como uma tentativa de remediar essa fissura na teoria de Adorno. Ao mesmo tempo, como Adorno, Habermas firma-se à individualidade do sujeito – o consenso é para ser atingido por um diálogo entre iguais, não pelos ditames de uma classe dominante ou Partido Comunista. (op. cit.)” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

consenso subjetivo, ou da universalidade do sujeito, mas da unidade estrutural da objetividade – que traça paralelo direto com a configuração objetiva da mercadoria (BUCK-MORSS, 1977, p. 84-85).

De outro lado, Adorno reconhecia que o sujeito em Kant tinha como uma de suas principais marcas a sua *espontaneidade*, a saber, uma ativa participação na experiência cognitiva. Enquanto Kant atribuía ao sujeito o papel ativo de pré-moldar *a priori* em sua receptividade os objetos através das categorias do entendimento, Adorno, com seu intento de uma virada axial da “revolução copernicana”, quer instituir o primado do objeto, já que, não o sujeito, mas é a estrutura histórica e materialmente desenvolvida da sociedade que tem prevalência, inclusive o que torna possível a própria concepção moderna de Kant das categorias da consciência em sua reificação (BUCK-MORSS, 1977, p. 85).

“Whereas Hegel, also arguing against Kant that the subject needed to immerse itself in the object, claimed the structure of reality was ultimately identical to rational subjectivity, Adorno considered the object simply not rational, although it was rationally understandable. But only a dialectical logic could grasp the inner contradictions of phenomena which reproduced in microcosm the dynamics of the contradictory social whole. Marx stated in his critique of Hegel’s *Rechtsphilosophie* that philosophy was not a ‘matter of logic’ (*Sache der Logik*), but the ‘logic of the matter’ (*Logik der Sache*), and Adorno incorporated this phrase into his own vocabulary.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 86)¹⁴.

Em seu programa filosófico Adorno desejava, pois, resgatar a noção de uma *ars inveniendi*, arte da invenção e descoberta, que o idealismo e autores anteriores rejeitaram, tendo como seu ὄργανον a *fantasia*¹⁵, faculdade ativa do sujeito cognoscente em permanência

¹⁴ “Enquanto Hegel, também argumentando contra Kant que o sujeito precisava imergir a si mesmo no objeto, reivindicou que a estrutura da realidade era em última instância idêntica à subjetividade racional, Adorno considerou o objeto simplesmente não-racional, embora fosse racionalmente inteligível. Mas, somente uma lógica dialética poderia apreender as contradições internas dos fenômenos que reproduziram no microcosmo a dinâmica do todo social contraditório. Marx declarou em sua crítica à *Rechtsphilosophie* de Hegel que a filosofia não era uma ‘matéria da lógica’ (*Sache der Logik*), mas a ‘lógica da matéria’ (*Logik der Sache*), e Adorno incorporou essa frase em seu próprio vocabulário.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

¹⁵ “The term ‘fantasy’ had recently been revived in philosophical parlance by Husserl, whose phenomenological method granted ‘fantasy’ objects (the mermaids and unicorns) the same philosophical dignity as empirical phenomena. Adorno’s meaning was quite different. Indeed, he claimed even fiction could not bracket out empirical reality.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 251, nota 41). “O termo ‘fantasia’ foi recentemente revivido no linguajar filosófico por Husserl, cujo método fenomenológico concedeu aos objetos da ‘fantasia’ (sereias e unicórnios) a mesma dignidade filosófica que os fenômenos empíricos. O significado de Adorno era bem

rente aos elementos materiais da experiência empírica, rearranjados interpretativamente pelo que Adorno concebeu como uma “lógica da matéria” (BUCK-MORSS, 1977, p. 86); imerso nos objetos o sujeito não os deixa inalterados, em vez de os duplicar através do pensamento, de os transportar (como uma mercadoria ao mercado) a mediação da linguagem os *transforma*, trazendo-os à tona da matéria às palavras. É nesse ínterim que aparece nos escritos de Adorno o conceito de *mimese*, atividade mimética, que em Benjamin surge através de seus escritos sobre tradução e em Adorno na sua análise sobre a reprodução musical. Na *Dialektik der Aufklärung*, os autores resgatam o conceito de mimese dos momentos primeiros da magia e da xamânica imitação da natureza (BUCK-MORSS, 1977, p. 87). Benjamin, em um ensaio de seus inícios intitulado *Über das mimetische Vermögen*, considerou o desenvolvimento linguístico como um nível avançado de tal capacidade, sendo as palavras imitação da natureza como correspondência e similaridade não-representacional (*unsinnliche Ähnlichkeiten*). O caráter de transformação do momento mimético abre para a verdade, no intuito de chamar as coisas por seus próprios nomes (BUCK-MORSS, 1977, p. 87-88. Cf. p. 252, nota 57).

“The ‘name’ paid attention to the object’s nonidentity by identifying it as particular and unique; it imitated nature, whereas the concept subordinated it. Where Benjamin had lamented the inadequacy of human language compared with the paradisaical name, Adorno agreed, yet in keeping with his own ‘negative’ theology he argued that the nonidentity implied in that inadequacy was necessary to maintain the critical tension between subject and object upon which the hope for utopia depended [...]” (BUCK-MORSS, 1977, p. 90)¹⁶.

De outro lado, a filosofia não pode passar sem o momento conceitual, apesar do conceito não poder atingir a particularidade almejada. As representações de verdade para a filosofia adorniana se dão através das conjunções de conceitos: as *constelações* (BUCK-MORSS, 1977, p. 90). O uso do termo se dá filosoficamente no período pré-marxiano, místico e teológico, em que se insere a obra *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Benjamin,

diferente. De fato, ele reivindicou que mesmo a ficção não poderia colocar em parênteses a realidade empírica.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

¹⁶ “O ‘nome’ prestava atenção à não-identidade do objeto por identificá-lo como particular e único; ele imitava a natureza, enquanto que o conceito a subordinava. Onde Benjamin tinha lamentado a inadequação da linguagem humana comparada com o nome paradisiaco, Adorno concordava, já levando em conta sua própria teologia ‘negativa’, argumentando que a não-identidade implicada em tal inadequação era necessária para manter a tensão crítica entre sujeito e objeto, do que a esperança de utopia dependia.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

em sua inversão da teoria platônica aliada a sua revisão da obra kantiana, toma os elementos fenomênicos como absolutos e as ideias, e mesmo a verdade, como transientes e historicamente determinadas – decorre daí seu interesse direto para Adorno, para a dialética e o materialismo, que farão parte da obra benjaminiana logo depois (BUCK-MORSS, 1977, p. 90-93). Para Adorno, a intenção de “redimir” os elementos do passado, diversamente de Benjamin nesse período teológico, tem o sentido dialético do intraduzível conceito hegeliano de *Aufhebung*, que quer ao mesmo tempo tanto a “preservação” como a “negação”, ou seja, forçar a história coagulada do uso filosófico contra si mesma, em crítica imanente da tradição conceitual para a sua liquidação. Diferente de seu uso por Benjamin, no programa filosófico ao nível da experiência cognitiva traçado por Adorno desde 1931, conhecimento como ciência (*Wissenschaft*) teria a tarefa da coleta através da pesquisa e da conceitualização dos “dados”, e a filosofia, sua interpretação, representação veritativa através das constelações de ideias sócio-historicamente determinadas (BUCK-MORSS, 1977, p. 94-95).

Sendo assim, a seguir buscaremos dispor, de maneira um pouco mais pormenorizada, na medida de nosso possível, e em contato direto com as obras referentes a cada um dos momentos, acerca do tema proposto.

2) Desenvolvimento

2.1) Hegel e a Crítica da Filosofia Moderna – Do *Conceito Preliminar da Ciência da Lógica*

Dentre os dois trabalhos que se encaixam na *Ciência da Lógica* de Hegel, a menor de suas versões é o primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), que continuou a ser desenvolvido durante suas duas subsequentes edições – 1827 e 1830 (BURBIDGE, 1993, p.86). Neste, em seu *Conceito Preliminar (Vorbegriff)*, Hegel vem a explicitar a Lógica como a ciência da ideia pura, da ideia no elemento abstrato de pensar, sendo que sua determinação é extraída da visão geral do *todo*. A Lógica, assim, é a ciência das determinações e leis do pensar, constituindo somente a determinidade universal e o elemento no qual está a ideia enquanto lógica, o pensar como totalidade em desenvolvimento, diferente do pensar meramente formal (HEGEL, 1995, p. 65-66).

A necessidade e a carência de compreender a Lógica em seu sentido mais profundo do que o de ciência do pensar puramente formal, impulsionar-se para além do pensamento abstrato, é ocasionada pelo interesse da tessitura dos mundos da vida, da religião, do direito, do Estado, que na sociedade moderna burguesa foram comprometidos em suas relações superiores, tendo sido a eticidade cindida em seus extremos - a tendência do pensamento foi destruir a religião e o Estado, em decorrência do exame nos tempos modernos sobre a natureza do pensar e sobre sua legitimação (HEGEL, 1995, p. 68-69).

Em sua significação mais próxima, o pensar tem uma significação *subjéctiva*, como uma das faculdades espirituais, ao lado de outras. A determinidade, ou forma do pensamento, é o universal, o abstrato em geral, o produto do pensar, que, representado como *sujeito*, o *Eu*, referente aos fatos da consciência, requer uma cultura da atenção e da abstração (HEGEL, 1995, p. 69-70). Dessa maneira, Hegel diferencia o pensar do *sensível* e do *representar*. Com relação ao primeiro, sua origem externa é tomada por explicação; suas determinações, que são pensamento e universais, são as da singularidade, características do ser fora-de-um-outro: ser-ao-lado-de-um-outro, no *espaço* e ser-ao-lado- e depois-de-um-outro, no *tempo* (HEGEL, 1995, p. 70). O segundo tem tal matéria sensível - na determinação do *meu*, da universalidade, da relação-a-si, da simplicidade - por conteúdo, bem como a matéria originária do pensar consciente-de-si, como as representações do jurídico, ético, religioso e do pensar mesmo, pois estes não se situam no sensível do espaço, são *espirituais*, isolados (são simples) na universalidade interior, abstrata, no representar em geral (HEGEL, 1995, p. 70-

71). A *representação*, pois, em espaço indeterminado, uma ao lado da outra, difere-se do *entendimento*, porquanto este só opera por relações de universal e particular, como causa, efeito, etc. Aquela também diferencia-se do *pensamento*: destacando-se aqui a tarefa da filosofia, que transforma representações em pensamentos e pensamentos simples em *conceitos*. O pensamento e o universal são mostrados na Lógica: “é ele mesmo e seu Outro, apodera-se desse Outro e nada lhe escapa” (HEGEL, 1995, p. 71).

“Enquanto a *linguagem* é a obra do pensamento, também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas *viso* é *meu* [*meine/mein*], pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas *viso*. E o *indizível* [*das Unsagbare*]— sentimento, sensação — não é o mais excelente, o mais verdadeiro; e sim o mais insignificante, o mais inverídico.” (HEGEL, 1995, p. 71, *entre chaves nosso*).

Assim, Hegel, retificando a asserção kantiana de que o *Eu* deve poder acompanhar todas as representações do sujeito, assevera que é o *pensamento* que está em toda parte presente e atravessa como *categoria* todas as determinações, como sensação, representação, etc. (HEGEL, 1995, p. 72). De outro lado, na *Refutação do Idealismo*, situada no Livro segundo da Analítica Transcendental (KANT, 1999, p. 192), mostra-se a interdependência que têm os processos cognitivos e os processos somáticos, de certo modo, o caráter materialista que será emblema da dialética para Adorno. Kant esclarece que, por um lado, o idealismo *material* é uma teoria que declara a existência dos objetos no espaço fora de nós como duvidosa, dando como exemplo o idealismo problemático de Descartes: tendo apenas o *eu sou*, essa afirmação, *assertio*, empírica, como indubitável; ou seja, as coisas externas só podem ser provadas quando se puder provar que mesmo nossa *experiência interna* somente é possível pressupondo-se uma *externa*. O jogo do idealismo volta-se contra si mesmo, pelo que a partir da experiência imediata interna, única, apenas inferimos as coisas externas, como a partir de efeitos dados se infere causas determinadas. O que fica aí provado é que a experiência externa é propriamente imediata. A representação *eu sou* é a consciência que pode acompanhar todo o pensamento, é o que contém imediatamente em si a existência de um *sujeito*, mas ainda nenhum conhecimento dele, pois é necessária a intuição em que são exigidos os objetos externos, nem também algum conhecimento empírico, experiência, pois para a experiência interna é necessária a externa (KANT, 1999, p. 193-194). “A consciência

de mim mesmo na representação *Eu* não é uma intuição, mas uma representação meramente intelectual da espontaneidade de um sujeito pensante.” (KANT, 1999, p. 194).

O pensar é ativo em relação a objetos, em reflexão sobre algo; o universal é considerado enquanto produto dessa atividade, contendo o valor da Coisa: o essencial, interior, *verdadeiro*, que não se encontra imediatamente na consciência, pois é necessária a reflexão (HEGEL, 1995, p. 73). Esta, a reflexão, já é proposta à criança nas relações morais, presentes nos universais do direito, do dever; por seu turno, a *regra* é um universal, por exemplo, a regra gramatical, a que se deve atentar quando de sua *aplicação* (HEGEL, 1995, p. 74). Nos fenômenos naturais, o universal do pensamento está presente em causa e efeito, nas leis dos movimentos dos corpos celestes, o que se diferencia do sensível, do singular, a multiplicidade à qual é preciso levar *unidade*, pautada na “fê em um universal que impera” (HEGEL, 1995, p. 75).

Por meio de uma reelaboração do imediato ao substancial, uma *alteração* - a reflexão -, é que a verdadeira natureza do objeto chega à consciência (HEGEL, 1995, p. 75). Nos tempos modernos, notadamente com a filosofia crítica, chegou-se à conclusão de que o limite do pensamento seria o Em-si das coisas, um conhecimento *subjetivo* que incorre em desespero. Em contraposição a isso, em Hegel, o pensar se mostra como a verdade do *objetivo* (HEGEL, 1995, p. 76). Na reflexão vem à luz a verdadeira natureza, e esse pensar, segundo o *conteúdo*, é o verdadeiro quando absorto na Coisa; segundo a *forma* é a consciência como *Eu* abstrato, só efetua o universal, sendo idêntica com todos os indivíduos (HEGEL, 1995, p. 76-77).

“Em vez de utilizar a expressão *pensamento*, é pois melhor, para evitar mal-entendido, dizer ‘*determinação de pensamento*’. O lógico, em consequência do [exposto] até agora, deve ser pesquisado como um sistema de determinações-de-pensamento em geral, em que desaparece a oposição entre subjetivo e objetivo (em seu sentido habitual).” (HEGEL, 1995, p. 78).

O pensar é, pois, a substância das coisas exteriores, a substância universal do espiritual, é o universal em todas as representações, lembranças, etc. - que são especificações ulteriores do pensar -, é o verdadeiramente universal de todo ser natural e espiritual. A natureza não traz por si o voõç à consciência, só o homem se duplica de modo a ser o universal para o universal, quando se sabe como *Eu* - o puro ser-para-si, em que toda particularidade está negada e suprasumida.

“O Eu é esse vazio, o receptáculo para tudo e para cada um, para o qual tudo é, e que em si conserva tudo. Cada homem é um mundo inteiro de representações, que estão sepultadas na noite do Eu.” (HEGEL, 1995, p. 79).

A Lógica, para Hegel, é o espírito omnivivificante das ciências, na qual o *ser* é uma determinação pura dentre as determinações-de-pensamento, determinações estas depositadas sobretudo na linguagem. A forma do concatenar silogístico é uma forma universal das coisas todas, sendo aqui considerado impotência da natureza não apresentar as formas lógicas de modo puro. A verdade, que na filosofia kantiana é dita como a concordância de um objeto com nossa representação, no sentido da filosofia hegeliana, é a concordância de um *conteúdo* consigo mesmo (HEGEL, 1995, p. 81-82).

A maneira mais perfeita do conhecer se dá através da pura forma do pensar, a *forma absoluta*. O conhecer que reflete e o conhecer filosófico saem da unidade natural imediata, do *saber imediato*; o que é ocasionado pela cisão do espiritual dentro de si mesmo, que deve depois ser suprassumida e voltar à união espiritual pelo pensamento: “ele que faz a ferida, e também cura” (HEGEL, 1995, p. 84).

Para desenvolver sua crítica com relação ao pensamento moderno, Hegel distingue três posições do pensamento a respeito da objetividade metafísica.

A primeira posição diz respeito ao procedimento da “antiga metafísica”, referente aqui à metafísica anterior à filosofia kantiana (HEGEL, 1995, p. 90). A ingenuidade de seu procedimento consiste na crença de que mediante a reflexão conhece-se a *verdade*. Esse pensar tem como característica uma carência-de-consciência sobre seu objeto, o que, entretanto, pode se tornar um filosofar *especulativo*¹⁷ ou se demorar em determinações finitas de pensamento, nas quais a oposição permanece ainda não resolvida, uma simples visão-do-entendimento sobre os objetos-da-razão. A antiga metafísica incidia na crença ingênua de que o pensar captava o Em si das coisas, só sendo estas verdadeiramente enquanto pensadas o que são.

“A alma do homem e a natureza são o Proteu que se transforma constantemente; e é uma reflexão muito óbvia, que as coisas não são em si

¹⁷ “Na vida ordinária, o termo *especulação* costuma ser usado em um sentido muito vago e, ao mesmo tempo, inferior. [...] Ao contrário, há que dizer que o especulativo, segundo sua verdadeira significação, não é [...] algo puramente subjetivo; mas é, antes, expressamente o que contém em si mesmo, como suprassumidas, aquelas oposições em que o entendimento fica [imobilizado] – por conseguinte, também a oposição de subjetivo e objetivo, e justamente por isso se mostra como concreto e como totalidade.” (HEGEL, 1995, p. 167-168). Cf. também “Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã.” (ADORNO, 1980, p. 211-212).

como se apresentam imediatamente. O ponto de vista, aqui mencionado, da antiga metafísica é o contrário do que a filosofia crítica tinha por resultado. Pode-se bem dizer que segundo esse resultado o homem seria simplesmente mandado às cascas e ao bagaço.” (HEGEL, 1995, p. 90-91).

O pensar finito, do *entendimento*, se distingue portanto do pensar infinito, *racional*, pois o pensar é ele mesmo infinito, assim como o verdadeiro é infinito em si. O finito, por seu turno, consiste em uma relação com seu Outro, sua negação, e é limitado por ele. De outro lado, o pensar, o Eu, é junto de si mesmo e se relaciona consigo, ou seja, tem a si mesmo por objeto como suprasumido, ideal; é, dessa maneira, infinito – e infinitude aqui é distinguida de um “abstrato Além e sempre-mais-Além” (HEGEL, 1995, p. 91) - ou *especulativo*: também determina e limita, mas suprassume essa deficiência.

Os objetos-da-razão, por seu turno, não podem ser determinados por predicados finitos, como operado na antiga metafísica, por estes terem conteúdo limitado e serem inadequados à plenitude da representação, ou seja, partem de *um* sujeito, são recebidos de fora. Desse modo, a forma da proposição ou juízo é imprópria para exprimir o concreto (o verdadeiro) e o especulativo (HEGEL, 1995, p. 93-94).

A antiga metafísica, que não era pensar livre e objetivo, pois não deixava o objeto se determinar a partir de si, tornou-se *dogmatismo*, tendo por seu contrário o *ceticismo*. Em sentido estrito, dogmática é a filosofia que se atém às determinações unilaterais de entendimento retidas com exclusão das determinações opostas; de modo diverso, o idealismo da filosofia especulativa ergue para si o princípio de *totalidade*, que domina a unilateralidade das determinações abstratas do entendimento. “A luta da razão consiste em sobrepujar o que o entendimento fixou.” (HEGEL, 1995, p. 95).

A primeira parte dessa metafísica é a *ontologia*, a doutrina das determinações abstratas da essência, à qual faz falta um princípio, tendo a representação como fundamento de seu conteúdo (HEGEL, 1995, p. 95). A segunda parte é a *psicologia racional* ou pneumatologia, que trata da natureza metafísica da alma, do espírito enquanto *coisa*, ou seja, um existente de modo imediato, o qual nos representamos sensivelmente. A *psicologia empírica*, por outro lado, parte da percepção, enquanto a racional parte do pensamento. Hegel destaca que, enquanto a alma é termo mediador entre corporalidade e espírito, o princípio vital do corpo, o espírito é *atividade*, absoluta atuosidade – *actus purus*, como diziam os escolásticos - e se exterioriza, o que é determinado por sua interioridade (HEGEL, 1995, p. 97). A terceira parte é a *cosmologia*, que tratava de questões relativas ao mundo, tempo, espaço, liberdade, origem

do mal, etc., procurando em seguida estabelecer as chamadas “leis cosmológicas universais”, como a lei leibniziana da continuidade (HEGEL, 1995, p. 97). A quarta parte é a *teologia natural* ou *racional*, encarregada do conceito de Deus, suas provas e propriedades, em uma consideração própria do entendimento, analisando que predicados convêm ou não; em um provar próprio da consciência finita, tendo por fundamento objetivo algo mediatizado por outro – sua regra, a identidade-de-entendimento, que acarreta a dificuldade de passar do finito para o infinito, e.g. o panteísmo, que tem Deus como substância imediata do mundo -; e em propriedades que naufragam no conceito abstrato da realidade pura, essência indeterminada, etc. (HEGEL, 1995, p. 98-99).

No tocante à segunda posição do pensamento a respeito da objetividade metafísica, Hegel trata de dois momentos do pensamento moderno, a saber: o *empirismo* e a *filosofia crítica*. Pretendendo justificar a necessidade do ponto de vista defendido pela dialética especulativa, já que a filosofia trabalha sem pressuposições e, ao contrário da ciência, ela se justifica, como mostra o desenvolvimento moderno da justificação das pretensões de validade objetiva nascentes de forma gradual a partir de Locke, Leibniz, Hume e Kant, faz-se, então, uma apresentação crítica destes. São desferidas críticas, portanto, ao empirismo, notadamente Hume, e à filosofia crítica, a Kant, por padecerem de uma unilateralidade comum.

De um lado, o empirismo, que surgiu da necessidade de um conteúdo concreto frente às teorias abstratas do entendimento e da necessidade de um ponto de apoio, procura o verdadeiro na “experiência”, não no pensamento (HEGEL, 1995, p. 102); conta com a tese de que a matéria é o verdadeiro *objetivo*; pensa que, em geral, a matéria é o condicionante das impressões, tendo por consequência que materialismo, nesse caso, resulta em uma doutrina da não-liberdade (HEGEL, 1995, p. 106).

O ponto de apoio do conhecer empírico está na *consciência*, que, de seu lado subjetivo, possui na percepção sua própria e imediata presença e certeza. A tendência da razão, destaca Hegel, é encontrar uma determinação infinita, que está no mundo, pois o verdadeiro é efetivo e deve existir. A percepção, por seu turno, pela qual são decompostas as determinações que “cresceram juntamente” (*con-cretas*), parte do simples e transitório para um universal e permanente que compõem a estrutura da *experiência*. A análise das determinações concretas significa, pois, uma progressão da percepção ao pensamento, caminho que, não traçado pelo empirismo, leva à transformação do concreto em abstrato (HEGEL, 1995, p. 103-105).

“Por isso ocorre, ao mesmo tempo, que se mata o que é vivo, porque vivo é só o concreto, o uno. No entanto, deve haver essa separação para conceber; e o espírito mesmo é em si a separação. Mas isso é apenas *um* dos lados, e a coisa mais importante consiste na reunião do [que foi] separado.” (HEGEL, 1995, p. 105)

Matéria como tal é já algo *abstrato*, que deve ser o fundamento para todo sensível, mas que para o empirismo é um *dado*, porquanto é uma doutrina que se mostra refratária à liberdade, pois esta significa não ter diante de si nada absolutamente outro, mas depender de um conteúdo que se é. Esse materialismo é, portanto, inconsequente (ingênuo), pois leva a cabo uma tese sem ter consciência crítica de seus próprios pressupostos. O empirismo, portanto, tem por princípio dois elementos: a *matéria* e a *forma*, as determinações da universalidade e da necessidade. A empiria é composta pelas numerosas percepções, mudanças no tempo de objetos que se situam no espaço, que precisam ser estruturadas em suas *conexões necessárias*, as quais, entretanto, permanecem injustificadas no empirismo humeano, tidas por mero hábito ou contingência subjetiva (HEGEL, 1995, p. 106-107).

De outro lado, Hegel vê em Kant a tomada de consciência do “mito do dado”, pois a noção de *experiência* nesse ínterim adquire o ponto de partida da análise da matéria sensível segundo suas relações universais, é já um composto de matéria e forma, que colapsam, porém, no subjetivismo, sendo ainda um *idealismo subjetivo*. A apresentação crítica de Kant é feita explicitando o que ele combatia, a experiência apenas como empírico. Sua compreensão de objetividade é proveniente dos conceitos do entendimento, todavia permanece preso ao empirismo. A diferença entre Hume e Kant não é que apenas este traga para si a investigação das condições de objetividade, mas sim que Kant as torna explícitas.

“A *objetividade* significa aqui o elemento de *universalidade* e *necessidade*, quer dizer, o elemento das próprias determinações-de-pensamento – o assim chamado *a priori*. Mas a filosofia crítica alarga a oposição de modo que na *subjetividade* entra o *conjunto* da experiência – isto é, justamente aqueles dois elementos – e que nada subsiste perante ela, a não ser a *coisa-em-si*.” (HEGEL, 1995, p. 108).

Além de estabelecer as formas do *a priori* sobre bases psicológico-históricas, a filosofia crítica pretende examinar a faculdade do conhecimento, as formas de pensar objetivamente, antes de conhecer, e isso, para Hegel, seria como “não querer entrar n’água

antes de ter aprendido a nadar” (HEGEL, 1995, p. 109). Está no mérito da filosofia crítica apontar as insuficiências anteriores através daquele exame, mas tal exame já é conhecimento. Visto isso, a *dialética*, como atividade das formas-de-pensar examinadas em si e para si, imanente às determinações-de-pensamento, é dada como solução ao problema entre exterioridade e conhecimento. Para pensar a inseparabilidade entre crítica e conhecimento, executa-se a auto-apresentação dialética das categorias, a Lógica, sendo o “em si” a dimensão autônoma da coisa e o “para si” o movimento de autoconsciência do sujeito, radicaliza-se o pensar que se pensa a si mesmo, no qual a apresentação das categorias é epistemologia e ontologia. Na esteira de Fichte, as determinações-de-pensamento, que segundo Kant têm sua fonte no Eu, devem ser mostradas em sua necessidade através de sua dedução (HEGEL, 1995, p. 111).

“O Eu, assim, é de certo modo o crisol e o fogo pelo qual a multiformidade indiferente é consumida e reduzida à unidade. [...] Mas, ao mesmo tempo, há que notar que não é a unidade subjetiva da consciência-de-si que introduz a unidade absoluta na multiformidade. Melhor, essa identidade é o absoluto, o verdadeiro mesmo. É, por assim dizer, bondade do absoluto deixar as singularidades irem ao seu gozo-de-si; é o próprio Absoluto que as reconduz à unidade absoluta.” (HEGEL, 1995, p. 112)¹⁸.

A racionalidade subjetivizada é o Juízo determinante, forjado através do sacrifício da diferença: a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática* operam nesse registro. É preciso, então, buscar em Kant a resposta para isso na auto-organização do aparato categorial imanente na natureza, no sentido de uma radicalização do Juízo reflexionante. Com a *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant deu expressão à *Ideia*, ou seja, a identidade originária entre sujeito e objeto (HEGEL, 1995, p. 115). Com o *intelecto intuitivo* atribui-se ao Juízo reflexionante, a *faculdade-de-julgar reflexiva*, a contrapartida ao Juízo determinante. Kant apenas postula como pressuposto a harmonia da natureza em sua auto-especificação e a liberdade, mas fica preso à separação de conceito e realidade (HEGEL, 1995, p. 131). É exposta, então, a necessidade epistemológica do Juízo reflexionante. O belo artístico e o vivo orgânico, por exemplo, já mostram a efetividade ideal para o sentido e a intuição. Hegel

¹⁸ Assim se define o idealismo hegeliano: “[...] que as coisas, sobre as quais sabemos imediatamente, são simples fenômenos, não apenas *para nós*, mas *em si*, e que a determinação própria das coisas, [que são] por isso finitas, é ter o fundamento de seu ser não em si mesmas, mas na ideia divina universal. Essa apreensão das coisas pode também ser designada como idealismo; todavia – diferentemente desse idealismo subjetivo da filosofia crítica – como *idealismo absoluto*.” (HEGEL, 1995, p. 116).

estabelece, então, os motivos para apropriação do Juízo reflexionante¹⁹, na relação entre o universal e o particular em sua inseparabilidade, o que se difere da segunda *Crítica*, na qual o universal do *dever* oprime o particular²⁰ (HEGEL, 1995, p. 132).

Finalmente, a terceira posição do pensamento a respeito da objetividade metafísica trata especificamente da problemática do *saber imediato*. Ou seja, que é falso que haja saber sem mediação, entretanto é falso também que o pensar só proceda por mediação – nem *imediatez unilateral* nem *mediação unilateral* (HEGEL, 1995, p. 153).

É para tanto que Hegel concebe o conceito mais preciso e a divisão da Lógica, sendo a dialética, portanto, a articulação imanente entre o Juízo reflexionante e o Juízo determinante. Segundo a forma, a lógica tem três lados, que são momentos de todo *lógico-real*, de todo conceito ou verdadeiro em geral: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*. (HEGEL, 1995, p. 159). Essas determinações do lógico estão aí dadas apenas antecipada e historicamente. A historicidade em Hegel, diferente do mero historiográfico, tem a ver com o devir do conceito em sua formação, é teoria da formação dos conceitos e revela o problema da predicação e significação em seu *uso (Gebrauch)* ²¹. É preciso pensá-la como constitutiva da própria Lógica, que se difere da Lógica meramente formal: é o que se chama aqui a *Lógica especulativa* ou a *Dialética especulativa*.

O *entendimento*, a faculdade-de-juizar determinante, é a faculdade que capta as coisas em um momento fixo, em separado: o determinado, o predicado, é fixado, reificado, tratado como *coisa*. Por outro lado, sem entendimento, um momento essencial da cultura, não se chega à fixidez do determinante, como se mostra, por exemplo, na geometria ou na jurisprudência (HEGEL, 1995, p. 159-160).

O *momento dialético* é o registro negativo intrínseco ao próprio entendimento, no supressumir-se de suas determinações finitas. De um lado, em um primeiro momento, dá-se o *ceticismo*, a simples negação como resultado do dialético; em um segundo, toma-se habitualmente a dialética como uma arte exterior ou simples sofística. Por outro lado, o *dialético* é a relação da natureza própria - movimento imanente aos próprios conceitos e do progredir científico – em um processo de determinação recíproca. O *dialético* é, pois,

¹⁹ “[...] o princípio da faculdade-do-juízo reflexiva no que toca aos *produtos vivos da natureza* é determinado como *fim*, o *conceito* ativo, o universal em si mesmo determinado e determinante. Ao mesmo tempo, rejeita-se a representação da *finalidade externa* ou *finita*, na qual o fim é apenas uma forma exterior para o meio e o material em que se realiza.” (HEGEL, 1995, p. 132).

²⁰ Cf. HEGEL, 1995, p. 130.

²¹ Cf. o exemplo da *regra gramatical* (HEGEL, 1995, p. 74).

princípio holista da cognição. O ceticismo pirrônico é, destarte, reativado, calcado na nulidade completa do finito levando a dúvida às raias do desespero, em contraposição ao ceticismo moderno²², este que se vale do ceticismo apenas como um expediente metodológico (HEGEL, 1995, p. 166).

O *especulativo*, o terceiro momento da lógica, dá-se ao ser acionada a dialética em seu resultado positivo; é o conhecimento da passagem entre uma determinação isolada a outra, bem como acesso cognitivo ao *concreto* - unidade de determinações opostas e gênese de determinações (HEGEL, 1995, p. 166-167). Para se ter em conta a historicidade dos conceitos determinados é necessário o Juízo reflexionante, que é o vínculo entre racionalidade e historicidade – a *Lógica especulativa* contém a *Lógica de entendimento* (HEGEL, 1995, p. 167). Nesse sentido, dialética é reconstrução, que confere fluidez aos conceitos. O especulativo é, pois, compreensão do *vir-a-ser* da unidade concreta (HEGEL, 1995, p. 167) e o *absoluto*, a unidade da identidade e da diferença, que fica fora do escopo do entendimento, apenas se mostra a partir da perspectiva dialética. É a explicitação racional do *místico*, esotérico, que a dialética especulativa torna exotérico, *explícito* (HEGEL, 1995, p. 168).

2.2) Dialética e Linguagem em Hegel – Do Prefácio e da “Certeza Sensível” na *Fenomenologia do Espírito*

“Do ponto de vista do conteúdo, seu excesso é abstrato, falso; já Hegel precisou aceitar a desproporção entre o prefácio da *Fenomenologia do Espírito* e a *Fenomenologia*. O ideal filosófico seria o de que a justificação daquilo que se deve fazer se tornasse supérfluo, na medida em que fosse feito.” (ADORNO, 2009, p. 49).

Se um prefácio deve ser, à moda corrente, um esboço histórico sobre o que é o *verdadeiro*, é o que de início questiona Hegel em seu Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. A filosofia, no elemento da universalidade, tem a si a aparência de que se expressa a coisa mesma, de que se tem sua essência consumada, no fim e nos resultados e não no desenvolvimento da *exposição* (*Darstellung*). É, para Hegel, na diversidade dos sistemas filosóficos que se mostra o desenvolvimento progressivo da verdade, e, assim como a *contradição* nos momentos da unidade orgânica, dá-se a *vida do todo*: luta e contradição estão no que aparece como momentos reciprocamente necessários. O essencial, pois, não está no

²² Como abordado na *segunda posição do pensamento*, §39 (HEGEL, 1995, p. 106-107).

fim ou no *resultado*, mas que a coisa mesma se esgota em sua *atualização*, no vir-a-ser: o *todo efetivo* (HEGEL, 2002, p. 25-27).

O começo da cultura, o emergir da imediatez da vida substancial, está em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista *universais*. Inicialmente, consiste no esforço para chegar ao pensamento da coisa em geral, em suas determinidades. Em um momento posterior, chega-se à vida plena na experiência da coisa mesma, penetrada pelo rigor do conceito (HEGEL, 2002, p. 27). É o *sistema científico* a verdadeira figura (*Gestalt*) em que a verdade existe, ou seja, só no *conceito* – ali onde a *cientificidade* está - a verdade tem o elemento de sua existência²³. Desse modo, portanto, a meta de Hegel consiste em, ao elevar a filosofia à condição de ciência, que o amor ao saber passe a ser *saber efetivo* (HEGEL, 2002, p. 27).

O nível presente do *espírito* consciente-de-si, que está além da imediatez da vida substancial, consciente de sua finitude e da perda de sua vida essencial, exige da filosofia o resgate de sua substancialidade, elevando-a à consciência-de-si, à simplicidade do conceito, restaurando o sentimento da essência (HEGEL, 2002, p. 28-29).

“Assim a ciência, que é a coroa de um mundo do espírito, não está completa no seu começo. O começo do novo espírito é o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito complexo, e também de um esforço e de uma fadiga multiformes.” (HEGEL, 2002, p. 31).

Na primeira aparição de um mundo da vida, para chegar pelo *entendimento* ao *saber racional*, falta à consciência o aprimoramento da forma, a ciência carece ainda da inteligibilidade universal, do que é *determinado, conceitual*, aquilo que pode ser ensinado a todos e ser propriedade de todos (HEGEL, 2002, p. 32). Ao reconhecer o processo de formação cultural, faz-se a crítica à ciência que recém-começa, em seu método simplório ou em seu saber especializado, tudo submetendo à *ideia absoluta* em uma ciência ainda não realizada, na repetição informe do idêntico – um monotônico *formalismo*.

²³ “Com efeito, *se* o verdadeiro só existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer *saber imediato* do *absoluto*, religião, ser [...], então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes, o contrário da forma do conceito. O absoluto não deve ser conceptualizado, mas somente sentido e intuído; não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão.” (HEGEL, 2002, p. 28, *grifo nosso*).

“Se o desenvolvimento não passa da repetição da mesma fórmula, a idéia, embora para si bem verdadeira, de fato fica sempre em seu começo. A forma, única e imóvel, é adaptada pelo sujeito sabedor aos dados presentes: o material é mergulhado de fora nesse elemento tranquilo.” (HEGEL, 2002, p. 33).

Tenho em conta que o formalismo, em sua monotonia e universalidade abstrata, não desaparecerá da ciência até que o *conhecer da efetividade absoluta* venha à tona, o *método especulativo*, nessa forma da inefetividade, procura a dissolução do determinado, ao invés de um conhecimento diferenciador que busca a plenitude, “[...] seu *absoluto* é a noite em que ‘todos os gatos são pardos’ [...]” (HEGEL, 2002, p. 34). A substância viva, ao contrário, é o *ser* que é *sujeito*, negatividade pura e simples, um sujeito efetivo no movimento do pôr-se-a-si-mesmo e que, através de sua reflexão em si mesmo no seu ser-outro, reinstaura-se a igualdade e, assim, o *verdadeiro* (HEGEL, 2002, p. 35). Esse tornar-se outro, imprescindível para o conhecimento absoluto, é uma *mediação*.

“Com efeito, a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu para-si-essente, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o *simples vir-a-ser*. O Eu, ou o vir-a-ser em geral - esse mediatizar -, justamente por causa de sua simplicidade, é a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo.” (HEGEL, 2002, p. 36).

De outra maneira, pode-se dizer que “a razão é o *agir conforme a um fim*” - bem como já o considerava Aristóteles sobre a *natureza* -, mesmo que esta noção de fim e de finalidade externa estejam em descrédito. Mas, por seu turno, o fim é o imediato, o-que-está-em-repouso, o imóvel que é ele mesmo motor de si – ou que é *sujeito* –, abstratamente, sua força motriz é ser-para-si ou negatividade pura: o imediato como fim tem a efetividade pura, ou o *Si*, o vir-a-ser desenvolvido (HEGEL, 2002, p. 37).

Sendo a efetividade do conceito o automovimento, o saber efetivo só pode ser exposto como ciência ou *sistema*. Tomada a representação do absoluto como *espírito*, concebe-se que o verdadeiro só é efetivo como sistema e a substância como sujeito (HEGEL, 2002, p. 38-39).

“O que esta ‘*Fenomenologia do Espírito*’ apresenta é o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber*. O saber, como é inicialmente - ou o *espírito imediato* - é algo carente-de-espírito: a *consciência sensível*. Para tornar-se

saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalçar através de um longo caminho.” (HEGEL, 2002, p. 40-41).

A vida do espírito apenas alcança sua verdade no dilaceramento absoluto, sendo essa potência somente quando se demora no negativo²⁴, o *poder mágico* que converte o negativo em ser, ou seja, o *sujeito*, que é a mediação mesma - ao dar em seu elemento existência à determinidade, suprassume a imediatez abstrata, que é apenas o *sendo* em geral (HEGEL, 2002, p. 44).

“A desigualdade que se estabelece na consciência entre o Eu e a substância - que é seu objeto - é a diferença entre eles, o *negativo* em geral. Pode considerar-se como *falha* dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move. Foi por isso que alguns dos antigos conceberam o *vazio* como o motor. De fato, o que conceberam foi o motor como o *negativo*, mas ainda não o negativo como o Si.” (HEGEL, 2002, p. 46-47).

Isso desvelado pela substância, o ser-aí do espírito será igual a sua essência, e superado o elemento abstrato da imediatez, na separação entre saber e verdade, concebe-se o *ser* como absolutamente mediatizado, em que é conteúdo substancial e a propriedade do Eu, tendo a forma do Si: o *conceito*. “Neste ponto se encerra a *Fenomenologia do Espírito*.” (HEGEL, 2002, p. 47).

O pensamento raciocinante tem por conteúdo representações, pensamentos ou a mescla de ambos e sua natureza está vinculada à essência da ideia. Em seu comportamento negativo é o Si, ao qual retorna o conteúdo. Em contraposição, no conhecer positivo, o Si é um sujeito representado, com ele se relacionando o conteúdo como acidente e predicado. No pensar *conceitual*²⁵, no qual o conteúdo não é o predicado do sujeito e sim a substância²⁶, em contraposição ao representativo, o sujeito não está inerte, ou seja, o conceito se move, retoma

²⁴ Cf. ADORNO, 2009, p. 40.

²⁵ “Ao contrário, como já foi mostrado, 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*. O que surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo *determinado* e, portanto, é igualmente um conteúdo positivo.” (HEGEL, 2002, p. 62).

²⁶ “Tendo começado do sujeito, como se esse ficasse no fundamento em repouso, descobre que - à medida que o predicado é antes a substância - o sujeito passou para o predicado, e por isso foi suprassumido; e enquanto o que parece ser predicado se tornou uma massa inteira e independente, o pensamento já não pode vagar livremente por aí, mas fica retido por esse lastro.” (HEGEL, 2002, p. 63).

em si suas determinações. O *conceito*, portanto, ao se apresentar como seu vir-a-ser, é o Si do objeto (HEGEL, 2002, p. 62).

“[...] a natureza do juízo e da proposição em geral – que em si inclui a diferença entre sujeito e predicado - é destruída pela proposição especulativa; e a proposição da identidade, em que a primeira se transforma, contém o contrachoque na relação sujeito-predicado. O conflito entre a forma de uma proposição em geral e a unidade do conceito que a destrói é semelhante ao que ocorre no ritmo entre o metro e o acento.” (HEGEL, 2002, p. 63-64).

Na proposição filosófica, então, a identidade sujeito-predicado não deve anular sua diferença, mas deve se mostrar sua unidade como *harmonia*, em que o predicado exprima a substância e o sujeito incida no universal (HEGEL, 2002, p. 64). O modo da proposição especulativa, pela suprassunção da forma na proposição, é aquele pelo qual o retornar do conceito a si tem de ser *apresentado*. E esse movimento, o movimento dialético da proposição, o Especulativo efetivo, é aquele pelo qual seu enunciar é a exposição especulativa. O movimento dialético, que tem as proposições como elementos seus, tem por seu conteúdo o *sujeito*²⁷, que é o verdadeiro (HEGEL, 2002, p. 65-66).

De outro lado, no primeiro capítulo da *Fenomenologia*, que trata da “Certeza sensível”, o *saber do imediato* ou do essente, afastando o conceituar, é imediatamente nosso objeto. O conteúdo concreto da certeza sensível, a verdade mais abstrata e pobre, aparece imediatamente como o mais rico e o mais verdadeiro conhecimento, pois sem limite: fora, no espaço-tempo, e interiormente (HEGEL, 2002, p. 85). Os momentos dêiticos²⁸, os dois *estes*, são o *Eu* e *objeto*, que estão na certeza sensível *mediatizados*: Eu tenho a certeza mediante a coisa, e esta está na certeza mediante o Eu. A essência, *imediatez*, e o exemplo, *mediação*, são diferentes, mas ambos estão na certeza sensível como momentos: o essente simples, o

²⁷ “Excetuando o Si intuído sensivelmente ou representado, é sobretudo o nome como nome que indica o sujeito puro, o Uno vazio e carente-de-conceito. Por esse motivo pode ser útil, por exemplo, evitar o nome ‘*Deus*’, porque essa palavra não é, ao mesmo tempo, imediatamente conceito, mas o nome propriamente dito: o repouso fixo do sujeito que está no fundamento.” (HEGEL, 2002, p. 66).

²⁸ “O conceito é caracterizado por sua relação com o não-conceitual – assim como, finalmente, segundo a teoria do conhecimento tradicional, toda e qualquer definição de conceitos carece de momentos não-conceituais, dêiticos – tanto quanto, em contrapartida, por se distanciar do ôntico da como unidade abstrata dos *onta* compreendidos nele. Alterar essa direção da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira da dialética negativa.” (ADORNO, 2009, p. 19).

imediatamente ou essência é o *objeto*; já o inessencial, mediatizado, não é em-si, mas por meio de um outro: o Eu, um saber (HEGEL, 2002, p. 86).

Tendo sido indagada a certeza sensível sobre o que é o *isto*, o “aqui” e o “agora”, descobre-se que, por um lado, o *agora* é como um negativo em geral, que se mantém como um mediatizado, e em sua simplicidade é indiferente, como o agora “dia” ou agora “noite”. O *universal* é, portanto, o verdadeiro da certeza sensível; um tal simples que é por meio da negação – um “*não isto*” (HEGEL, 2002, p. 87). Enunciamos, assim, o sensível como um universal, dizemos, pois, o *isto*, o universal, o *ser em geral*.

“Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da *certeza* sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que ‘*visamos*’.” (HEGEL, 2002, p. 88).

A relação imediata com o saber, como inessencial, e o objeto, como essencial, através dessa comparação, e seu respectivo resultado, se inverteu: agora o objeto, tornado universal, está como o inessencial e o saber como essencial, no qual se encontra agora a certeza sensível. “Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no ‘*visar*’ [*meinen/Meinen*]: o objeto é porque *Eu* sei dele.” (HEGEL, 2002, p. 88). O aqui e o agora são mantidos pelo Eu. Na experiência, não desvanece o Eu como universal – um ver simples, mediatizado pela negação.

A certeza sensível experimenta, então que sua essência está no seu *todo*: nem no objeto nem no Eu, que são universais, já que o que ‘*viso*’ em ambos é inessencial. A certeza sensível *toda*, portanto, se mantém em si como imediatez, sua verdade está, pois, na relação que-fica-igual a si mesma (HEGEL, 2002, p. 89-90). Quando se faz com que a certeza sensível indique a constituição do imediato, o agora, tem-se por consequência o experimentar de que o agora é um *universal*. O verdadeiro agora é, em suma, o conjunto de muitos “agora”. De forma semelhante o “aqui”, quando indicado, é um *este* negativo e o “aqui” universal, uma multiplicidade simples de aqúis (HEGEL, 2002, p. 89-90).

“O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘*visar*’, de torná-lo algo diverso, não o deixando assim *aceder à palavra*. Mas se eu quiser vir-lhe em auxílio, *indicando este* pedaço de papel, então faço a experiência do que é, de fato, a verdade da *certeza* sensível: eu o indico como um *aquí* que é um aquí de outros aqúis, ou que nele mesmo é um *conjunto simples* de muitos

aquis, isto é, um universal. Eu o tomo como é em verdade, e em vez de saber um imediato, eu o apreendo verdadeiramente: [eu o percebo].” (HEGEL, 2002, p. 94).

Destarte, a dialética da certeza sensível consiste na simples história de seu movimento e experiência, a própria *consciência natural* atinge esse resultado, entretanto o esquece. A verdade do *isto* sensível, a experiência universal, é uma afirmação que se converte em seu contrário quando experimentada na certeza sensível. É mister, que se relembra a dúvida do ser das coisas sensíveis, que beira o desespero, ali na escola primordial: nos mistérios de Elêusis, de Ceres, de Baco (HEGEL, 2002, p. 93).

Quando se trata de enunciar de uma coisa efetiva, de um objeto externo, procede-se aí no que há de mais universal, importa mais a sua igualdade do que sua *diferença*. O *isto* sensível – o ‘visado’ – é inatingível pela linguagem, a qual pertence à *consciência*, o universal em si. O *indizível* (*das Unaussprechliche*) para Hegel, é, pois, o não verdadeiro, o não racional, o puramente ‘visado’ (HEGEL, 2002, p. 93-94).

2.3) Linguagem e a Crítica do Racionalismo Ocidental – Do “Conceito de Esclarecimento” na *Dialética do Esclarecimento*

Em sua obra *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer fazem ver o processo de esclarecimento como um projeto que procura emancipar o ser humano através do desencantamento do mundo (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 17). Retomam, assim, o conceito de esclarecimento (*Aufklärung*) em sua acepção kantiana, como *emancipação*, e em uma via weberiana, como *desencantamento* do mundo ou secularização dos mundos da vida, em que a meta do esclarecimento se põe como substituição da imaginação pelo saber, na subordinação da intuição ao conceito (BERNSTEIN *apud* HUHNS, 2004, p. 25); ou ainda, como caracteriza Habermas, representam as convergências entre a tese weberiana da racionalização e a crítica da razão instrumental da tradição Marx-Lukács (HABERMAS, 2012, p. 593). Processo que bem se destaca na modernidade, recuperando a caracterização do intelecto autocrático, na passagem citada pelos autores em que Bacon, o considerado pai da ciência moderna, ao propor um “casamento feliz” entre o intelecto e a natureza, realizaria assim um casamento *patriarcal*, que já provém de um esgotamento da conexão e da sedução mítica. É essa a indiferença com relação ao conteúdo que marca a racionalidade formal, a *racionalidade instrumental*, o que possui uma intimidade visceral com a maneira pela qual o

capital produz e se reproduz. Esse saber é dominação, poder, ou seja, *técnica* (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 18).

“Um após o outro, os comportamentos mimético, mítico e metafísico foram considerados como eras superadas, de tal sorte que a ideia de recair neles estava associada ao pavor de que o eu revertesse à mera natureza, da qual havia se alienado com esforço indizível [*unsäglicher Anstrengung*] e que por isso mesmo infundia nele indizível terror [*unsägliches Grauen*].” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 37, *entre chaves nosso*).

Assim, a estratégia fundamental dos autores mostra-se em sua apropriação da análise hegeliana da dialética do senhor e do escravo, tendo como fito voltá-la para a lógica da razão, o conceito-senhor, dependente inelutável do objeto, da intuição-escrava (BERNSTEIN *apud* HUHNS, 2004, p. 25). Desse modo, tomam como modelo crucial para visualização da dialética do esclarecimento em seus primórdios, o episódio das Sereias, presente no canto duodécimo da *Odisseia* homérica, porquanto a partir dele é possível ver na estruturação das vivências, no espaço temporalizado, a possibilidade de *experiência*, aquilo que pode ser comunicável, ou seja, posto em *categorias* (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 38). É a formação do intelecto autocrático, os processos de formação do “eu”, através do auto-apoderamento, que permite exercer o poder de mando sobre si e domínio sobre o exterior. A temporalização, submissão do vivencial e do singular a estruturas abstratas, é o que abre o âmbito da experiência compartilhada, que pode se transformar em saber praticável. É aquilo que marca a passagem para a civilização e para a História.

Como a ciência tudo constrói, nada lhe escapa como genuinamente outro, o esclarecimento segue o caminho pela extirpação do *não-idêntico*, a marca mais expressiva dos processos de modernização e secularização. De outro lado, por seu turno, a liberdade kantiana já tende para um comportamento adaptativo²⁹, assim como o “mito do dado”, fomentado pelo pensamento positivista, reduz a condição racional à pura e simples autoconservação; desse modo, se dá a correlação entre o esquematismo transcendental e a teoria da mediação do valor, como semelhantemente enunciada por Lukács³⁰, o que caracteriza de antemão o estado de calamidade triunfal e a falência da crítica, no qual resplandece o mundo totalmente esclarecido (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 36). Lukács, ao expor os dilemas e antinomias do pensamento moderno no âmbito prático, deseja, na esteira da *Lógica* de Hegel,

²⁹ Para isso ver, por exemplo, HABERMAS, 1980, p. 336.

³⁰ Ver, por exemplo, LUKÁCS, 2003, p. 250.

que a necessidade e a carência de ir além do pensamento abstrato provenha da eticidade da sociedade burguesa cindida em seus extremos, donde a necessidade da *dialética*, que é por tal impulsionada. Esse rebaixamento da prática a questões de técnica conduz a uma cisão irreconciliável entre o racional, o *abstrato*, e o irracional, o *conteúdo*, levando ao esvaziamento da sacralidade, bem como à negligência quanto aos fins últimos da existência (LUKÁCS, 2003, p. 245). O argumento de fundo é em Lukács a reconexão com a *totalidade* (LUKÁCS, 2003, p. 247), já que o ímpeto do método reificado, incapaz de acessá-la, é uma sistematização coercitiva – em movimento oposto, o irracional, ao ficar extrínseco, faz colapsar essa sistematicidade -, remetendo ao conceito de *coisa-em-si*. Somente a visualização do sujeito no objeto e vice-versa, para ele, pode resolver essa equação funesta, acessando a dimensão do *nós*. Por outro lado, através de sua *Dialética transcendental*, Kant faz ver que a totalidade é inacessível, ao tempo que, já aponta na direção, mais tarde por ele trabalhada, de que ela é necessária e regulativa. A racionalidade moderna expressa o problema mais fundamental da lógica: a impossibilidade de ligar os conceitos ao conteúdo. É por essa razão que Kant, em sua terceira *Crítica*, precisa reconhecer uma *legalidade do contingente* (KANT, 1974, p. 274), ou uma *contingência inteligível*, um sistema coerente de leis empíricas (LUKÁCS, 2003, p. 250).

A regressão da racionalidade ao intelecto autocrático implica a subordinação das vivências ao âmbito do comunicável e seu deplorável empobrecimento³¹. Na trajetória da mitologia à logística, os sujeitos perdem a dinâmica da reflexão sobre si, bem como a capacidade de reconhecer no outro os efeitos do recrudescimento sobre si próprio, a consciência perde a capacidade crítica de estranhamento e reconhecimento (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 42). A falência da crítica se mostra no caráter obsoleto da razão sob a sociedade racionalizada. Sem a *negatividade do conceito*, resta apenas a intuição mística das coisas, não há a relação paradoxal de estranhamento do objeto pela consciência, que abre, por seu turno, a capacidade crítica, dinâmica de que depende a dialética. É o que deve proporcionar o acesso pelos conceitos para além dos conceitos, ir com o esclarecimento para além dele: a natureza que se revela em sua face mutilada – diretriz na *Dialética Negativa* de Adorno, de sua teoria crítica de racionalidade, a qual pretende que a natureza chame de novo a si mesma pelo nome (ADORNO, 2009, p. 19).

³¹ Cf. O ensaio “O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição”, em que se diz: “Ao invés de entreter, parece que tal música contribui ainda mais para o emudecimento dos homens, para a *morte da linguagem* como *expressão*, para a *incapacidade de comunicação*. A música de entretenimento preenche os vazios do silêncio que se instalam entre as pessoas deformadas pelo medo, pelo cansaço e pela docilidade de escravos sem exigências. [...] Se ninguém mais é capaz de falar realmente, é óbvio também que já ninguém é capaz de ouvir.” (ADORNO, 1980, p. 166, *grifo nosso*).

Para o esclarecimento, o elemento básico do mito é o antropomorfismo. A partir dele, é possível desdobrar a diferença da identidade, desdobrar o “mundo como um gigantesco juízo analítico” (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 34), e com isso aplacar a angústia de um “fora”; o que se torna o alicerce da ciência moderna na unidade do sujeito, como revela o *argumento da cera* cartesiano - a unidade do objeto é obtida através da ideia de substância³². A tendência numérica, lógica, da racionalidade ocidental se torna prática de vida, culminante na sociedade burguesa com a ideia de *equivalência* ou o *valor de troca* (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 20). Através de uma reconstrução da polarização entre conceito e intuição, coloca-se em evidência o construtivismo da ciência, que se vale da *unidade do sujeito* como *unidade da natureza*, o que se diferencia da conjuração mágica, que é pré-ritualística – ou não sistemática. A ritualização já pressupõe um processo de esclarecimento, mostrada pela compulsão pela repetição para afugentar o medo da dissolução. No caso da ciência, trata-se de uma repetição pela via do conceito e no da magia, pela intuição, o xamã quer se perder e se confundir no outro. A ciência elimina a substitutividade específica, criando condições para uma *fungibilidade universal* (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 22). O que na esfera do mundo mágico é insubstituível, o *hic et nunc*, a natureza intrínseca da obra de arte, torna-se, na postura ritual, substitutividade. Na magia, o *nome* - em relação interna e conteudística - traz a viva lembrança da coisa que, ainda que diferente, é irmanada e semelhante a ela – assim como o *sonho* e a *imagem* (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 22). O nome é, pois, uma reação ante o horrível e simultaneamente fascinante, grito de terror ante o insólito (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 25).

No decorrer do desvanecimento da ilusão mágica, surge a religião popular, o mito patriarcal solar, como totalidade desenvolvida linguisticamente. Ela desvaloriza a crença mítica mais antiga com sua pretensão de verdade. Esse processo de esclarecimento já prenuncia o seu fim, sua própria destruição, o que culmina na ciência, que é signo sem imagem (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 32). Assim, os autores acionam o exemplo da religião judaica, quanto ao que ela mantém incólume, o liame entre nome e ser, na proibição de dizer o nome do divino³³, destacado na não-identidade entre o finito e o infinito. De outro lado, o conceito de *negação determinada* em Hegel repõe a proibição judaica em

³² Cf. o §11 da II Meditação (DESCARTES, 2004, p. 30).

³³ Ver nota 27.

termos filosóficos, acessando a estrutura dialética da linguagem³⁴, tratando-a como mais do que um simples sistema de signos (ADORNO e HORKHEIMER, 2006, p. 32).

2.4) A Linguagem como Modelo – Do capítulo “Conceitos e Categorias” na *Dialética Negativa*

“Nenhum ser sem ente. O algo enquanto substrato do conceito, necessário em termos de pensamento, enquanto substrato mesmo do conceito de ser, é a abstração mais extrema do caráter coisal não-idêntico ao pensamento.” (ADORNO, 2009, p. 119).

Partindo do pressuposto de que sem esse *algo* a lógica formal, retirada de seu rudimento metalógico, não pode ser pensada, Adorno estabelece o rumo de sua análise, que precisa se movimentar em direção ao *não-conceitual* e, no pólo oposto subjetivo, não isolar o conceito puro do *eu* que é. Por outro lado, esse *algo* é ainda mediatizado, assim como o conceito de ser, pelo qual Hegel, rejeitando desde o ponto de partida o mínimo traço de não-identidade, inicia sua Lógica (ADORNO, 2009, p. 119). Sua crítica à *ontologia*, portanto, não tem por meta outra ontologia, nem uma que seria a do não-ontológico, já que apenas colocaria algo diverso no lugar – o não-idêntico, o ente, a facticidade – e hipostasiaria o conceito do *não-conceitual* (ADORNO, 2009, p. 120). Assim como esclarece no prefácio da *Dialética Negativa* (ADORNO, 2009, p. 7), diferentemente da filosofia fundamental ou *πρώτη φιλοσοφία*, que inicia pelo fundamento e implica o primado do conceito, o procedimento aqui é *justificado* (ADORNO, 2009, p. 120). Se, por outro lado, pensa Adorno, na filosofia o pensamento da *apercepção transcendental* ou do *ser*, enquanto idênticos a seu pensamento, forem retirados da identidade, o caráter fundamental de todo *conceito universal* se dissolverá ante o *ente determinado* e a filosofia não terá mais o direito à *totalidade* (ADORNO, 2009, p. 120)³⁵.

³⁴ Cf. a conferência sobre “Lírica e Sociedade”, de 1958: “Pois a própria linguagem é algo duplo. Através de suas configurações ela se molda inteiramente às emoções subjetivas; um pouco mais, e se poderia chegar a pensar que somente ela as faz brotar e amadurecer. Mas ela continua a ser, por outro lado, o meio dos conceitos, aquilo que restabelece a referência irrenunciável ao universal e à sociedade. As mais altas formações líricas são, por isso, aquelas em que o sujeito, sem resíduo de mera matéria, soa na linguagem, até que a própria linguagem ganha voz. O auto-esquecimento do sujeito, que se põe ao dispor da linguagem como de algo objetivo, e o que há de imediato e involuntário em sua expressão são o mesmo: assim a linguagem estabelece a mediação entre lírica e sociedade no que há de mais intrínseco.” (ADORNO, 1980, p. 198).

³⁵ “This vision of history moving in the direction of synthetic unity, of resurrecting the lost totality, was an aspect of Lukács’s Marxism which Adorno categorically rejected. In his 1931 inaugural lecture, ‘Die Aktualität der Philosophie’, he wrote (in language otherwise reminiscent of *Die Theorie des Romans*) that the very concept

A *sensação*, o *algo* – o indissolúvelmente ôntico -, assim como analisada na *Crítica da Razão Pura*, não tem primado no conhecimento ante o ente real; seu “meu” contingente para a analítica transcendental está ligado às condições ônticas, o que se confunde é a pretensão de direito pela experiência presa à hierarquia da reflexão em contraposição à consciência humana singular. A *forma* no sujeito transcendental carece da sensação, por um lado, presa à *apercepção pura*, por outro, à *matéria*, que tem o caráter do efêmero ante a constância dos conceitos. Estrutura esta que abala a doutrina da constituição subjetiva (ADORNO, 2009, p. 120). O *não-conceitual*, indispensável para o conceito, desmente seu em-si e o altera. Seu conceito, de não-conceitual, constringe a filosofia ao caráter coisal, o historicamente ente³⁶. É aí que o conceito de ente revela-se como sombra do conceito falso de ser (ADORNO, 2009, p. 121).

O que é primeiro, no tocante à *prima philosophia*, com seu *dualismo*, é seu correlato de sentido: algo desigual, heterogêneo. A *ontologia fundamental*, por seu turno, mantém seu elemento primeiro – o *sujeito* - afastado de qualquer determinação. Isso desprezado, todo *ente* é matizado por aquele que o contempla: seu grupo ou gênero. Pelo que se mostra, como crítica à representação de uma *visão* que penetra no em-si, o conhecimento da mediação subjetiva tem de incidir no que é objetivo. De outro lado, em Kant, o sujeito, trazido a seu conceito, se reduz à mera universalidade, é sujeito objetivante no ponto da razão abstrata, um dualismo, em que a *mediação* é expressão mais genérica e insuficiente. Daí Adorno afirmar que a metafísica ocidental é aquela da “câmara escura”, na qual o *sujeito*, aprisionado em seu si próprio, paga por sua própria divinização (ADORNO, 2009, p. 122).

“O que quer que a palavra venha algum dia a trazer consigo em termos de experiência, só é exprimível em configurações do ente, não por meio da alergia em relação a ele; de outro modo o conteúdo da filosofia se transforma em resultado irrisório de um processo de subtração, não diverso do que outrora

of totality was irrevocably lost in the past of history [...]” (BUCK-MORSS, 1977, p. 46). “Essa visão da história movendo em direção à unidade sintética, ressuscitando a totalidade perdida, foi um aspecto do marxismo de Lukács que Adorno categoricamente rejeitou. Em sua aula inaugural de 1931, ‘Die Aktualität der Philosophie’, ele escreveu (em uma linguagem, por outro lado, remanescente de *Die Theorie des Romans*) que o conceito mesmo de totalidade foi irrevogavelmente perdido no passado da história [...]”(BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

³⁶ “Adorno agreed with Benjamin that ‘dialectical’, ‘materialist’ theory required that they take seriously a radical relativism which ruled out ontology and all philosophical first principles in favor of an ‘immanent’ method with its focus on the present as the mediation for all statements of ‘truth’ and ‘meaning’.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 53). “Adorno concordou com Benjamin que uma teoria ‘dialética’ e ‘materialista’ requeria que eles tomassem seriamente um relativismo radical que dominasse a ontologia e todos os primeiros princípios filosóficos em favor de um método ‘imaneente’, com seu foco no presente como a mediação para todas as declarações de ‘verdade’ e ‘significado’.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

a certeza cartesiana do sujeito, da substância pensante. Não se pode olhar para além daí.” (ADORNO, 2009, p. 123)

A filosofia kantiana, portanto, se mostra como verdadeira naquilo em que destrói a ilusão do saber imediato do absoluto, não verdadeira, de outro lado, quando toma o absoluto segundo o modelo de uma consciência imediata, um *intellectus archetypus*. Sua não verdade é demonstrada no idealismo pós-kantiano, ou seja, que a verdade seja subjetivamente mediada com o sujeito e que seu conceito puro seja o próprio conceito (ADORNO, 2009, p. 123). O que é paradoxal é que a subjetividade, o pensamento, é somente explicada, não de si mesma, mas a partir do elemento fático, sobretudo a sociedade; entretanto, a objetividade do conhecimento não é sem a subjetividade ou pensamento³⁷ (ADORNO, 2009, p. 123). Nesse sentido, a *dialética* é a tentativa de destrinchar os nós do paradoxo com a *astúcia*, o meio antiquíssimo do esclarecimento, como já se faz ver com Odisseu – o πολύτροπος³⁸. Nada conduz para fora da conexão dialética imanente, apenas ela mesma; uma dialética que reflete sobre, de maneira crítica em seu movimento é uma *dialética negativa* (ADORNO, 2009, p. 124), sendo sua expressão mais significativa, estruturalmente, a experiência da contradição elevada ao nível do conceito (BERNSTEIN *apud* HUHN, 2004, p. 37). Como em Hegel identidade e positividade coincidem, a inclusão do não-idêntico e objetividade na subjetividade ampliada ao espírito absoluto, perfaria a reconciliação. Em contraposição, a força efetiva em toda determinação particular é o não-idêntico, o não-verdadeiro, portanto. A filosofia do *sujeito absoluto, total*, em seu ato de violência que é o ato de igualar, reproduz a contradição que pretendia eliminar, é, desse modo, *particular* (ADORNO, 2009, p. 124-125).

Para o *Diamat (Dialektischer Materialismus)*, bem como em Karl Korsch³⁹, a virada para a *não-identidade* foi considerada uma nuance não significativa do neo-hegelianismo, como se a crítica marxiana à filosofia prescindisse dela. Na unidade com a práxis, a teoria tornou-se serva, subjugada – *aconceitual*.

³⁷ Cf. o ensaio “Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã”, no qual Adorno esclarece que: “Subjetivamente, a sociedade, por remeter aos homens que a formam, e inclusive seus princípios de organização, remetendo à consciência subjetiva e sua forma de abstração mais universal, a lógica, é algo essencialmente intersubjetiva. Ela é objetiva, porque na base de sua estrutura de apoio, sua própria subjetividade não lhe é transparente, já que não possui sujeito global e impede a instauração deste em virtude de sua organização. Um tal caráter duplo, porém, altera a relação de um conhecimento científico-social ao seu objeto, e disto o positivismo não toma notícia.” (ADORNO, 1980, p. 233).

³⁸ Cf. o Canto I, *Odisseia* (HOMERO, 2011, p. 13).

³⁹ Autor do ensaio *Marxismus und Philosophie* (1923) que, assim como em *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) de Lukács, defendeu a necessidade da dialética hegeliana para o marxismo, em aberta contraposição ao marxismo ortodoxo da época. Apesar disso, nem Adorno nem Benjamin muito se impressionavam com Korsch. (BUCK-MORSS, 1977, p. 20 e nota 197, p. 207).

“O visto prático que se requisita de toda teoria transformou-se em carimbo de censura. [...] A liquidação da teoria por meio da dogmatização e da interdição ao pensamento contribui para a má prática; é de interesse da própria prática que a teoria reconquiste sua autonomia.” (ADORNO, 2009, p. 125).

O teoricamente insuficiente em Marx e em Hegel transmitiu-se para a prática histórica, e é nesse sentido que se torna necessário refletir teoricamente ante o primado da prática, que é em suma um conceito teórico (ADORNO, 2009, p. 126). Por outro lado, a renúncia a Hegel se dá pela contradição em relação ao *todo*. A dialética deve colocar, pois, o idêntico sob suspeita.

“Sua lógica é uma lógica da desagregação: da desagregação da figura construída e objetivada dos conceitos que o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo. A identidade dessa figura com o sujeito é a não-verdade. Com ela, a pré-formação subjetiva do fenômeno se coloca diante do não-idêntico, do *indivíduo inefável*. [*individuum ineffabile*]” (ADORNO, 2009, p. 127, grifo e entre chaves nosso).

No processo de desmitologização⁴⁰, a positividade precisa ser negada ao cerne da razão instrumental que produz a desmitologização. A identidade pura, posicionada pelo sujeito, ou seja, trazida de fora, deve realizar uma reparação ao não-idêntico pelo que perpetrou nele, já que a aparência de seu ser-por-si-absoluto é produto do pensamento identificador (ADORNO, 2009, p. 127). A oposição do pensamento a seu heterogêneo é sua contradição imanente, sendo a crítica recíproca de universal e particular o meio do pensamento da não-identidade entre o particular e o conceito.

⁴⁰ “When material reality took on the appearance of a mythic permanence, recognition of its historical becoming and therefore of its transiency pierced through this myth. When history appeared in the mythic form of a ‘structural totality’, its translation back into concrete, particular ‘first nature’ revealed history not as a systematic unity, but as ‘fully *discontinuous*, not only insofar as it contains disparate facts and evidence, but also in that it contains *disparateness* of a structural nature’. In the gaps and ruptures of history, which the demythifying consciousness articulated and intensified, lay the hope of a historical progress that would be no mere myth.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 57). “Quando a realidade material tomou a aparência de uma permanência mítica, o reconhecimento de seu devir histórico e, assim, de sua transição, trespassou esse mito. Quando a história apareceu na forma mítica de uma ‘totalidade estrutural’, sua retradução na concreta e particular ‘primeira natureza’ revelou a história, não como uma unidade sistemática, mas como ‘completamente *descontínua*, não apenas na medida em que ela contém fatos e evidências díspares, mas também na medida em que ela contém a *disparidade* como uma natureza estrutural’. Nas fissuras e rupturas da história, que a consciência desmistificadora articulou e intensificou, está a esperança de um progresso histórico que não seria mero mito.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

“Se a humanidade deve se libertar da compulsão que realmente se abate sobre ela sob a forma de identificação, então ela precisa alcançar ao mesmo tempo a identidade com o seu conceito. Nisso tomam parte todas as categorias relevantes. O princípio de troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originariamente aparentado com o princípio de identificação.” (ADORNO, 2009, p. 128).

A difusão desse princípio, do princípio de identidade, transforma o mundo todo em algo idêntico, em *totalidade*. O que, entretanto, não pode ser abstratamente negado, por reverência ao qualitativo, pois se tornaria desculpa para retornar à antiga injustiça. A teoria crítica tem, pois, por meta, na crítica da desigualdade na igualdade, a *igualdade*, ou seja, a *identidade racional*, em que a sociedade já estaria além do pensamento identificador (ADORNO, 2009, p. 128). Ao se opor à *totalidade*, na não-identidade consigo mesma, a dialética negativa permanece ligada como a seu ponto de partida com as categorias, à filosofia da identidade. Nesse sentido, ela permanece falsa, na lógica da identidade. Ao retificar-se com o progresso científico, afeta os conceitos (ADORNO, 2009, p. 129).

No idealismo, a identidade é o princípio formal supremo e seu conteúdo, a afirmação, como se mostra na proposição predicativa, na cópula, e na *vontade de identificação* da síntese. Forma originária da *ideologia*, a produção de seu primado se dá na determinação da coisa vencida, sendo seu *em-si* o que a sucedeu. Da mesma forma, ainda, a identidade é o âmbito da doutrina da adaptação, pela qual o objeto devolve o que o sujeito lhe infringiu. A crítica à *ideologia*, portanto, para Adorno, é central, é crítica à consciência constitutiva (ADORNO, 2009, p. 129).

A força da consciência chega ao ponto da ilusão ou da *mitologia*; sua *regressão*, um “enfraquecimento do eu”⁴¹, se dá por falta de autorreflexão. A força do pensamento quebra a aparência de identidade e a aplicação do “isso é” abala sua forma. Toda determinação é identificação e a não-identidade é o *τέλος* da identificação, o que precisa ser salvo nela. O conhecimento do não-idêntico – dizer o *algo é* – identifica mais de maneira diversa do *pensamento da identidade*, que opera na relação sobre o que algo cai, em seu exemplar ou representante, aquilo que ele mesmo não é. Porque a consciência da não-identidade contém a identidade, a identidade não desaparece, pois, com a crítica, mas transforma-se qualitativamente; o que se contrapõe à *ὄψις* de que a coisa corresponda *em si* a seu *conceito*. No interior da lógica formal reside o momento ideológico do pensamento puro, suposição da

⁴¹ Em “Conferência sobre Lírica e Sociedade” (ADORNO, 1980, p. 201).

identidade, no qual se esconde o momento da verdade da ideologia, ou seja, de que não deve haver *contradição* (ADORNO, 2009, p. 130). O momento da não-identidade no juízo identificador é aquele que se mostra no subsumir-se a uma classe de todo objeto singular, continuando, entretanto, a ter determinações não contidas na definição de sua classe; e a tarefa que se tornará o fio condutor da *Dialética Negativa* será o de criticar alguns conceitos significativos nesse aspecto racionalizados no processo de esclarecimento, como os de liberdade, história mundial e metafísica (BERNSTEIN *apud* HUHN, 2004, p. 38). Assim, o *singular* contém mais e menos que sua determinação universal, e seu interesse⁴² deve ser o de conservar esse “mais” (ADORNO, 2009, p. 131-132).

“For Adorno, ‘concreteness’ necessitated grounding the particular in its dialectical, mediated relationship to the totality. The object was thus *more* than itself, and knowledge of it was more than the tautological $A=A$. But only by the mediation of conceptual reflection could this relationship be understood, precisely because it was not immediately ‘given’ in experience. Of course, the ‘totality’ which Adorno had in mind was not that of Hegel’s closed metaphysical system, but the Marxian meaning of the total socioeconomic structure of relations which characterized the bourgeois order.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 73. Cf. também p. 241, nota 77)⁴³.

Ante a lógica vigente, que opera em um aparato conceitual subjetivo, em que o ente particular concorda com o juízo e é pré-formado pela necessidade apofântica das definições dos conceitos, o exasperante na dialética é a contraditoriedade objetiva. Assim, o *ente*, que somente é por meio do conceito, em oposição ao mero *dado*, não o é de modo imediato. O conceito de *conceito*, que hipostasiaria sua forma frente aos conteúdos, tornou-se

⁴² Cf. o ensaio “Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã”, em que se diz que: “De acordo com a ênfase sobre o singular, que por causa de sua universalidade imanente, ela não sacrifica à universalidade comparativa, a formulação dialética de leis sociais é mais concreta do ponto de vista histórico. A determinação dialética do singular como algo simultaneamente particular e universal altera o conceito social de lei. Já não mais detém a forma do ‘sempre que... então’ mas sim ‘dado que... é preciso’; em princípio ela vale apenas sob a condição de não-liberdade, uma vez que os momentos singulares em si já contêm uma determinada conformidade a leis proveniente da estrutura social específica, e não apenas produto de sua síntese científica.” (ADORNO, 1980, p. 238).

⁴³ “Para Adorno, ‘concretude’ necessitava de basear o particular em sua relação dialética e mediada na totalidade. O objeto seria assim *mais* do que si mesmo, e o conhecimento dele seria mais do que o tautológico $A=A$. Mas, apenas pela mediação da reflexão conceitual essa relação poderia ser entendida, precisamente porque ela não seria imediatamente ‘dada’ na experiência. Com certeza, a ‘totalidade’ que Adorno tinha em mente não era aquela do sistema metafísico fechado de Hegel, mas o significado marxiano da estrutura total das relações socioeconômicas que caracterizava a ordem burguesa.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

problemático⁴⁴. Por essa razão, a virada em relação ao não-idêntico se dá apenas na sua realização (ADORNO, 2009, p. 134-135).

A dialética idealista é uma filosofia da origem, exemplificada pela imagem do círculo em Hegel. A síntese é instrumento da teoria do conhecimento, e seu conceito, em uma construção contra a decomposição, negações determinadas dos conceitos visados, ante a insuficiência do esquema da triplicidade, mantém-se fiel à negação, em que Hegel aproximasse da consciência da essência negativa da lógica dialética, não constatando, porém, que este é um imperativo analítico e não sintético. A dialética tem por fito quebrar a compulsão pela identidade, através da energia nela acumulada, coagulada em suas objetivações. Hegel, por seu turno, não podia admitir o não-verdadeiro dessa compulsão. O conceito, quando se experimenta não-idêntico em si, conduz a seu outro, sem o absorver, e se determina por aquilo que lhe é exterior. A *Ciência da Lógica* de Hegel tem por síntese relativa à primeira tríade o devir, pela qual deriva-se a equiparação entre ser e nada como algo vazio e indeterminado (ADORNO, 2009, p. 135-136). Sua identidade, portanto, o devir, não pode ser predicada de maneira mais que tautológica, plenamente significativa, senão do não-idêntico. Voltando à imagem do círculo, afere-se que a dialética é um processo progressivo e regressivo. Para Adorno, contrapondo-se a Hegel, é preciso reverter a tendência dos atos sintetizantes e refletir sobre o que fazem ao múltiplo. Somente por meio da unidade se transcende a unidade (ADORNO, 2009, p. 137).

Em oposição à noção de que a negação da negação é diverso da positividade, a conquista do não-idêntico precisa contrapor-se ao positivo, negação do negativo, a afirmação em Hegel.

“Se o todo é o domínio do encantamento, 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.” (ADORNO, 2009, p. 138).

⁴⁴ “The fallacy of existentialism and (Husserl’s) phenomenology was by stopping with the immediately given object, they did not see past this fetish-like appearance, whose reified form Lukács had analyzed as ‘second nature’. (Both Sartre’s and Husserl’s blindness to the *social* nature of objects was clear from the start in their very choice of a tree, a ‘first nature’ object, to illustrate the essence of the cognitive problematic).” (BUCK-MORSS, 1977, p. 73. Cf. além disso p. 241, nota 79). “A falácia do existencialismo e da fenomenologia (de Husserl) era por parar no objeto imediatamente dado, eles não viam por trás dessa aparência de fetiche, cuja forma reificada Lukács tinha analisado como ‘segunda natureza’. (A cegueira de ambos, de Sartre e Husserl, à natureza *social* dos objetos estava clara desde o começo em sua escolha mesma de uma árvore, um objeto da ‘primeira natureza’, para ilustrar a essência da problemática cognitiva).” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

No Hegel maduro a positividade é a reprodução de uma imediatidade opaca, a aparência é aquilo que veio a ser, o que se diferencia da aparência do ser-em-si da subjetividade, categoria da negação negada, ou seja, positiva, possui conteúdo da experiência no progresso subjetivo do conhecimento filosófico. A positividade abstrata, o positivo fetichizado em si que se difundiu pelo mundo como ideologia, deriva, portanto, do método, não da coisa (ADORNO, 2009, p. 138).

“O negado é negativo até desaparecer. Isso cinde decisivamente de Hegel. Aplinar uma vez mais por meio da identidade a contradição, expressão do não-idêntico, significa o mesmo que ignorar o que essa contradição diz, retornar a um pensamento puramente dedutivo.”(ADORNO, 2009, p. 139).

Negação, então, não se confunde com a sanção do ente, não revogada pela negação da negação que, em suma, é identidade, ofuscação renovada, o que, além do mais, é projeção da lógica dedutiva, do princípio da subjetividade sobre o absoluto. No programa de uma dialética negativa deve estar presente a verdade como comportamento negativo do saber que penetra o objeto, e que suprime, assim, a aparência de seu ser-assim imediato (ADORNO, 2009, p. 139). O pensamento identificador, ante a indissolubilidade do objeto, prepara um tabu para o sujeito, ou seja, de que ele não deve tocar naquilo que não lhe é igual⁴⁵. Observa-se, então, a resignação da teoria ante a singularidade, o existente singular, ininterpretável, em seu conceito superior, aquilo que é, segundo a lógica hegeliana, em si seu outro e ligado a um outro, aquilo que é mais do que é, que é imanente, o reprimido nele. A comunicação com o outro cristaliza-se no singular, mediado por ela no seu ser-aí. O não-idêntico é a própria identidade da coisa ante suas identificações no procedimento fixante. De outro lado, o pensar que insiste conduz à essência, que diverge do universal que o representa (ADORNO, 2009, p. 140).

⁴⁵ “But whereas Hegel saw negativity, the movement of the concept toward its ‘other’, as merely a moment in a larger process toward systematic completion, Adorno saw no possibility of an argument coming to rest in unequivocal synthesis. He made negativity the hallmark of his dialectical thought precisely because he believed Hegel had been wrong: reason and reality did not coincide. As with Kant, Adorno’s antinomies remained antinomial, but this was due to the limits of reality rather than reason. Non-reconciliatory thinking was compelled by objective conditions: because the contradictions of society could not be banished by means of thought, contradiction could not be banished within thought either.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 63). “Mas, enquanto Hegel via a negatividade, o movimento do conceito para o seu ‘outro’, como meramente um momento em um processo maior na direção da completude sistemática, Adorno não via a possibilidade de um argumento vindo a jazer em síntese inequívoca. Ele fez a negatividade ser o distintivo de seu pensamento dialético precisamente porque ele acreditava que Hegel tinha se equivocado: a razão e a realidade não coincidiam. Como com Kant, as antinomias de Adorno permaneciam antinômicas, mas isso era devido aos limites da realidade em vez dos da razão. O pensamento não-reconciliatório seria compelido por condições objetivas: porque as contradições da sociedade não poderiam ser banidas por meio do pensamento, a contradição não poderia ser banida também do pensamento.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

O momento unificador sem a negação da negação e a abstração como princípio supremo, pelo que não se vai por conceitos até um conceito superior mais universal, leva-os, os conceitos, a entrarem em uma *constelação*⁴⁶, representando de fora o que o conceito (o mais) amputou no interior e iluminando o específico em um objeto, que fica indiferente no processo classificatório. O modelo em questão é o comportamento da linguagem, que não é, como dito na *Dialética do Esclarecimento*, mero sistema de signos para funções do conhecimento, mas abre-se na intenção do conceito de expressar aquilo que é visado, em cuja apresentação não define seus conceitos, entretanto conquista para eles *objetividade*, a relação na qual os coloca, centrados na coisa (ADORNO, 2009, p. 140-141). Faz-se necessária, então, uma concepção dialética da linguagem que possibilite “uma visualização da formação extraconceitual, histórica, materialista e também pulsional dos conceitos.” (LIMA, E. C., 2014, p. 163).

Os conceitos, em torno da coisa a ser conhecida, determinam potencialmente seu interior. O uso do termo hegeliano *concreto* registra a coisa mesma em sua conexão, sem desprezar sua pura ipseidade. Para Adorno, a dialética hegeliana foi uma dialética sem linguagem, já que tudo era espírito, conexão. Por outro lado, o não-idêntico não é dissolúvel em nenhuma conexão preconcebida, transcende seu fechamento, opaco só para a exigência de totalidade da identidade, pela linguagem se libera do encanto de sua ipseidade. Assim, o não-idêntico excede seu ser-aí singular, o que nele não pode ser definido em seu conceito nele se concentra na polaridade em relação ao conceito. Seu interior é a relação com seu outro. O não-idêntico, por fim, só é alcançado em sua exteriorização, não em sua cristalização (ADORNO, 2009, p. 141).

“O objeto abre-se para uma insistência monadológica que é consciência da constelação na qual ele se encontra: a possibilidade de uma imersão no interior necessita desse exterior. No entanto, uma tal universalidade imanente do singular é objetiva como história sedimentada. Essa história está nele e fora dele, ela é algo que o engloba e em que ele tem seu lugar. Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele porta em si enquanto algo que veio a ser. Por sua vez, o *chorismos* entre fora e dentro é condicionado historicamente.” (ADORNO, 2009, p. 141).

⁴⁶ Cf. o ensaio “Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã” (ADORNO, 1980, p. 247).

Só o saber dessa *separação*, por sua vez, libera a história no objeto⁴⁷, um conhecimento do processo que ele acumula em si. No exemplo de Adorno, o pensamento teórico circunscreve o conceito que vai abrir, assim como uma combinação numérica para um cofre-forte (ADORNO, 2009, p. 142). O modo como os objetos precisam ser abertos pela constelação é deduzido das investigações científicas significativas em sua autocompreensão filosófica como cientificismo⁴⁸. Na obra benjaminiana *Origem do drama barroco alemão*, do conteúdo específico às investigações metafísicas, toma-se o conceito de verdade por constelação. Max Weber, por seu turno, ainda que disposto para o positivismo, com seu ensaio *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, levantou a questão da dificuldade inerente à definição histórica dos conceitos, deixando-a para a conclusão da investigação, ou seja, após o trabalho de seu desenvolvimento inerente, o que se diferencia completamente do cientificismo vulgar em suas definições verbais. Dessarte, como na composição musical, vai-se do subjetivo ao objetivo; sua conexão ou constelação, signo da objetividade, do teor espiritual, é processo similar à escrita, do pensado subjetivamente e reunido objetivamente por função da linguagem (ADORNO, 2009, p. 142-143)⁴⁹.

“Quando uma categoria se transforma – por meio da dialética negativa, a categoria da identidade e da totalidade –, a constelação de todas as categorias se altera, e, com isso, uma vez mais cada uma delas.” (ADORNO, 2009, p. 144).

Desse modo, é o que se mostra através dos conceitos de essência e aparência, pelo que a primeira se apresenta como o velado pela fachada do imediato, a inessência, o meio do *sese*

⁴⁷ Cf. o ensaio “Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã” (ADORNO, 1980, p. 235). “Whereas Horkheimer would trace the historical development of a philosophical concept (e.g., history, truth, materialism), demonstrating its relation to ‘outer’ history (that is, its ideological functions), Adorno’s approach was to analyze that concept in its most current form in a way which released past history which had become sedimented within it.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 225, nota 61). “Enquanto Horkheimer traçaria o desenvolvimento histórico de um conceito filosófico (e.g., história, verdade, materialismo), demonstrando sua relação para com a história ‘exterior’ (ou seja, suas funções ideológicas), a abordagem de Adorno analisava o conceito em sua forma mais corrente de modo a liberar a história passada que tinha se tornado sedimentada nele.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

⁴⁸ “Even if Adorno’s original choice was to teach within the traditional discipline of philosophy rather than to join Horkheimer’s Institute, he acknowledged from the first the dependence of his kind of philosophizing on the findings of social science research, just as Horkheimer considered speculative theory indispensable to the process of research.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 68, p. 237, nota 34). “Mesmo se a escolha original de Adorno era a de ensinar a disciplina tradicional de filosofia em vez de se juntar ao Instituto de Horkheimer, ele tomou conhecimento, desde o início, da dependência de seu tipo de filosofar das descobertas da pesquisa das ciências sociais, assim como Horkheimer considerava a teoria especulativa indispensável para o processo de pesquisa.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

⁴⁹ Ver nota 34 acima.

conservare (ADORNO, 2009, p. 144)⁵⁰. A essência é reconhecida na contradição do ente e é conceitual, não um produto do sujeito do conhecimento, sujeito este que habita um mundo que lhe é hostil. Por isso, as *leis da sociedade*, a negatividade trazida a seu conceito, são mais do que o elemento fático na qual aparecem⁵¹. A essência se mostra, assim, como o encoberto segundo a lei da inessência. Contestar a essência é colocar-se ao lado da aparência⁵², ou seja, da ideologia total na qual a existência se transformou. A necessidade científica de ordem relega objetivamente aos sujeitos sofrimento. É nisso que o positivismo transforma-se em ideologia, desprezando a categoria objetiva da essência e o interesse pelo essencial, o amplamente contrário à universalidade dominante, a inessência, superando-a criticamente (ADORNO, 2009, p. 146-147). A mediação entre essência e aparência, conceito e coisa, não permanece aquilo que era com o momento da subjetividade no objeto. A objetividade heterônoma⁵³ se defronta com o sujeito por trás de sua experiência.

“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. Nos mecanismos subjetivos de mediação perpetuam-se os mecanismos de mediação da objetividade nos quais todo sujeito, mesmo o sujeito transcendental, se encontra preso.” (ADORNO, 2009, p. 148).

O conceito de imediatidade - um momento que não carece do conhecimento, da mediação que, por sua vez, carece do imediato - é objetivamente aquilo que não pode ser desprezado pelo conceito hegeliano. Como dito, a dialética idealista é aquela do círculo da identificação, uma racionalidade totalitária, e por isso se torna particular, que sucumbe ao pensamento identificador, na igualação de todo e qualquer desigual, suscitado por um medo arcaico de sujeição à natureza. É nesse estado de coisas que a teoria crítica diagnostica que a razão está a padecer. A própria teoria do estranhamento (*Entfremdung*), fermento da dialética,

⁵⁰ “A frase de Spinoza: ‘*Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*’ [‘o esforço para conservar a si mesmo é o primeiro e único fundamento da virtude’] contém a verdadeira máxima de toda a civilização ocidental, onde vêm se aquietar as diferenças religiosas e filosóficas da burguesia.” (ADORNO, 2006, p. 36, *vide* nota 32).

⁵¹ Cf. o ensaio “Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã” (ADORNO, 1980, p. 214-220).

⁵² “Nietzsche, adversário irreduzível da herança teológica na metafísica ridicularizou a diferença entre essência e aparência, deixando o trasmundo aos homens toscos que se escondem por detrás das florestas, nesse ponto em acordo com todo o *positivismo*.” (ADORNO, 2009, p. 146, *grifo nosso*). Cf. o ensaio “Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã”, em que o autor trata do assunto de maneira pormenorizada e traz um diagnóstico similar (ADORNO, 1980, p. 217).

⁵³ Também parágrafo 15.

não existiria se o *estranho* (*Fremd*) não estivesse proscrito ou banido (ADORNO, 2009, p. 148-149)⁵⁴.

Desse modo, a equivocidade no conceito de mediação remonta à abstração, o próprio termo “abstrato” é um equivoco, já é por demais abstrato. A unidade do que é tomado por conceitos universais se diferencia do particular determinado conceitualmente. O conceito é para si ao mesmo tempo seu negativo, o falso, que é palco da dialética. O algo desprovido de qualidades se contrapõe ao nulo do idealismo. Assim, Hegel, impelido ao simulacro, recua ante a dialética do particular, pois aniquilaria o primado do idêntico e o idealismo. No seu lugar coloca o conceito de particularização⁵⁵ que, entretanto, não tem poder sobre o particular (ADORNO, 2009, p. 149-150).

A polaridade, em que toda dialética deve ter lugar, em que se constituem reciprocamente sujeito e objeto, aparece como estrutura não dialética. Os conceitos de sujeito e objeto são categorias da reflexão, que se mostram como algo negativo e expressão da não-identidade, ou seja, para Adorno, elas precisam ser nem dualidade derradeira nem unidade última. Em Hegel, ante Fichte e Schelling, a dialética do sujeito e objeto se transforma enquanto estrutura do ser em sujeito. Por negação determinada sujeito e objeto são momentos singulares, deve-se, então, insistir criticamente em sua dualidade em contrapartida à pretensão de totalidade do pensamento⁵⁶. Os discursos sobre síntese têm sua correspondência nos

⁵⁴ Ver ADORNO, 2009, p. 163.

⁵⁵ “What distinguished Adorno’s approach was not only his Hegelian assertion of the dialectical relation between the particular and the general, but the fact that, unlike Hegel, he found the general within the very surface characteristics of particular, and indeed, within those that were seemingly insignificant, atypical or extreme. At the crossroads of two seemingly contradictory positions, insisting on the dialectical relationship of the phenomenon to the totality and, at the same time, on the necessity for microcosmic analysis, Adorno grounded his concept of the ‘concrete particular’. There can be no doubt that it was Walter Benjamin who convinced Adorno of the validity of this approach.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 74). “O que distinguia a abordagem de Adorno não era apenas sua asserção hegeliana da relação dialética entre o particular e o geral, mas o fato de que, diferente de Hegel, ele encontrou o geral nas características mesmas de superfície do particular, e, de fato, naquelas que aparentemente seriam insignificantes, atípicas ou extremas. Nos cruzamentos de duas posições aparentemente contraditórias, insistindo na relação dialética do fenômeno à totalidade e, ao mesmo tempo, na necessidade da análise microcômica, Adorno baseou seu conceito de ‘particular concreto’. Não pode haver dúvida de que foi Walter Benjamin quem convenceu Adorno da validade dessa abordagem.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

⁵⁶ “Not only the antithetical concepts of history and nature but also, for example, the concepts of individual and society were used in this way by Adorno as critical tools of cognition: whenever bourgeois theory posited the primacy of the autonomous individual (e.g., the *autonome ratio* of idealism), Adorno demonstrated the way in which the individual reflected the social totality. But where the social collective was given essential priority (e.g., the left’s concept of a collective revolutionary subject, the right’s concept of *Gemeinschaft*, Hitler’s concept of *das Volk*), Adorno countered with the charge that the modern individual was in fact as isolated and monad-like in his existence as bourgeois theorists like Husserl maintained.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 58). “Não apenas os conceitos antitéticos de história e natureza mas também, por exemplo, os conceitos de indivíduo e sociedade foram usados desse modo por Adorno como instrumentos críticos para a cognição: onde quer que a teoria burguesa depositasse a primazia do indivíduo autônomo (e.g., a *autonome ratio* do idealismo), Adorno demonstrava o modo pelo qual o indivíduo refletia a totalidade social. Mas onde o coletivo social fosse dado como prioridade essencial (e.g., o conceito de esquerda de um sujeito revolucionário coletivo, o conceito de

processos racionais do trabalho em sua necessidade de divisão, condição da produção de mercadorias, ou seja, o mesmo que acontece no procedimento conceitual universal da síntese (ADORNO, 2009, p. 150-151).

É mister, portanto, inverter a tendência do curso da reflexão epistemológica na recondução de maior objetividade através do sujeito, já que o conceito de subjetividade tem sido desde então o modelo do ente. A filosofia, constata Adorno, esqueceu a mediação no interior do mediador, do sujeito que, a exemplo do âmbito fático, acaba por ser surpreendido (ADORNO, 2009, p. 152).

O sujeito transcendental, no círculo mágico da filosofia da identidade, tem como sua universalidade a funcionalidade da conexão funcional da sociedade, o domínio universal do valor de troca. O espírito cindido dessa sociedade inconsciente de si tem, assim, seu domínio na violência física. A exemplo de Marx em sua *Crítica ao Programa de Gotha*, contra os lassalianos que tinham em conta que só o trabalho era fonte geradora de riqueza, defende-se a tese de que o trabalho não deve, pois, ser hipostasiado nem mesmo na forma do labor manual nem na forma da produção intelectual. A predominância do princípio produtivo tem sua verdade na relação com o não-idêntico, o que já aparece em Marx como matéria-prima natural, etc.: como valor de uso (ADORNO, 2009, p. 153).

O sujeito transcendental, caso limite da ideologia, em sua universalidade transcendental como princípio da equivalência, se aproxima da verdade. Na sociedade de troca o procedimento de abstração é atribuído só ao sujeito cognoscente, a transcendência, por seu turno, é necessária como princípio da autoconservação da espécie abstraído na razão autoconsciente. O sujeito, mestre baconiano da natureza, sob o encantamento do nome da subjetividade, tem a unidade da consciência na reunião dos atos de produção na sociedade e sua objetividade, nas mercadorias. O primado da subjetividade, na luta darwiniana pela existência, mostra o princípio do eu como mimesis daquilo que nega: a impenetrabilidade do mundo exterior (ADORNO, 2009, p. 154-155).

Dá-se assim um programa geral de reformulação do conceito hegeliano de dialética, através de uma teoria da cognição e da experiência (LIMA, E. C., 2014, p. 145). Já que o pensamento identificador se mostra como subjetivista, a crítica à identidade na *Dialética Negativa* tateia para o primado da objetividade, diferentemente da pré-história da

direita da *Gemeinschaft*, o conceito de Hitler de *das Volk*), Adorno contava com a acusação de que o indivíduo moderno era de fato tão isolado e monádico em sua existência como os teóricos burgueses, como Husserl, mantinham.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

subjetividade⁵⁷, do sujeito (*Urgeschichte des Subjekts*), esboçada na *Dialética do Esclarecimento*, em que se descobre a consciência, função do sujeito vivo, tendo seu conceito formado segundo sua imagem (ADORNO, 2009, p. 157-159). O *esclarecimento*, ao invés de uma *reductio ad hominem* (redução ao ser humano), tem se revelado cada vez mais como uma *reductio hominis* (redução do ser humano) e o sujeito, uma figura tardia do mito, transforma-se na figura mais similar a sua forma mais antiga (ADORNO, 2009, p. 160).

O primado do objeto, mediado por si mesmo, não rompe a dialética do sujeito e objeto. O imediato, a *afecção*, não se encontra para além da dialética, mas se insere no sujeito enquanto espontâneo e autônomo, que deve exercer poder formador sobre o imediato. Entretanto, não deve possuí-lo como se diante do “dado” sensível nu, o que acontece no realismo ingênuo do empirismo, na filosofia de Locke e de Hume, na qual o princípio do eu é criticado, mas permanecendo ainda em uma identidade imediata, em sua redução sensualista das coisas. De qualquer forma, o pensamento se liberta do primado do sujeito em Kant com o problema da constituição da coisa mesma através da atividade do espírito e não como produto do pensamento (ADORNO, 2009, p. 160-161). Assim, o não-idêntico que atravessa a identidade tem o algo como encoberto ante uma “ideia”, o sujeito da experiência trabalha em seu desaparecimento. O ocaso do sujeito, simulado no método científico, é a verdade (ADORNO, 2009, p. 162).

O subjetivismo filosófico, fundamentado ideologicamente, tem como meta a emancipação do eu burguês. Contra a coisificação, acredita estar acima da supremacia das mercadorias e sua consciência reificada. Foi desse modo que Lukács em sua *História e Consciência de Classe*, foi acusado de “heresia” ao apresentar a reificação como forma de reflexão da falsa objetividade. Marx, por seu lado, no capítulo referente ao *fetichismo* de sua obra *O Capital*, revela-o, o fetichismo, através da dedução do *a priori* social, do processo de troca, que tem por princípio a igualdade, dando primado ao objeto frente à distorção causada pelo caráter da mercadoria (ADORNO, 2009, p. 162-163). Nesse sentido, para além do romantismo, o mal do século que veio à tona como o sofrimento com o estranhamento, o

⁵⁷ “The articulation of historical origins was not the discovery of something in the past, as in Ranke’s famous formula ‘*wie es eigentlich gewesen ist*’ (as it actually was). To identify the historical ‘source’ (*Ursprung*) or historical prototype (*Urbild*) or historical development (*Urgeschichte*) was to construct it from the perspective of the present, and for purpose of criticizing the present. *Dialektik* was precisely this kind of construction, *der Aufklärung* the ‘*Urgeschichte*’ of subjectivity.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 60). “A articulação das origens históricas não eram a descoberta de algo no passado, como na famosa fórmula de Ranke ‘*wie es eigentlich gewesen ist*’ (tal como realmente foi). Para identificar a ‘fonte’ histórica (*Ursprung*) ou protótipo histórico (*Urbild*) ou desenvolvimento histórico (*Urgeschichte*) devia-se construí-lo da perspectiva do presente, e para o propósito de criticar o presente. *Dialektik* seria precisamente esse tipo de construção, *der Aufklärung* a ‘*Urgeschichte*’ da subjetividade.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

amor pelas coisas deve se contrapor à endogamia da consciência (ADORNO, 2009, p. 164). Na era do indivíduo desagregado e do coletivo regressivo o culto das fases pré-subjetivas recai no horror⁵⁸. No elemento coisal se encontram, assim, o não-idêntico do objeto e a submissão do ser humano às relações de produção. Dentre as raras ocasiões em que Marx tratou explicitamente acerca de uma sociedade livre, o estado de liberdade se opunha diretamente a uma imediatidade primitiva⁵⁹. De outro lado, se a produção deve estar voltada para os viventes e não para o lucro, é preciso certa restituição da imediatidade e a conservação do coisalmente estranho⁶⁰. Cabe, portanto, à filosofia pensar o diverso do pensamento que o transforma pela primeira vez em pensamento (ADORNO, 2009, p. 164-165).

⁵⁸ “Here are the roots of Adorno’s rejection of the 1960’s counterculture. Adorno was well aware of the impotence of such protests against fascism. He wrote in 1936: ‘The musicians [of *Gemeinschaftsmusik*] conserve on an island the offensive noise of the *Wandervögel* which has long been drowned out on the political mainland.’ (Adorno, ‘Musikpädagogische Musik’ [1936], *Adorno und Krenek: Briefwechsel*, p. 220).” (BUCK-MORSS, 1977, p. 219, nota 100). “Aqui estão as raízes da rejeição de Adorno da contracultura dos anos 1960. Adorno estava bem ciente da impotência de tais protestos contra o fascismo. Ele escreveu em 1936: ‘Os músicos [da *Gemeinschaftsmusik*] conservam em uma ilha o barulho ofensivo do *Wandervögel* que há muito tem sido suprimido do continente político.’ (op. cit.)” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

⁵⁹ Em referência aos *Manuscritos* de 1844, Buck-Morss escreve: “Not only did Marx state that ‘history is an actual part of *natural history*’, rather than positing history as an ontological first principle. He also used the terms ‘nature’ and ‘history’ as critical, intercorrective concepts in much the same manner as Adorno, and attacked Hegelian idealism because it totally subsumed nature within the historical unfolding of absolute spirit. He criticized vulgar materialism for speaking of human activity as mere nature, thereby neglecting its social, noneternal (i.e. historical) character. Finally Marx defined society’s goal as ‘the true resurrection of nature, the fulfilled naturalism of man and the humanism of nature’, this was not far from Adorno’s and Horkheimer’s hope in *Dialektik der Aufklärung* for the realization of a ‘reconciliation [*Versöhnung*] with nature.’” (BUCK-MORSS, 1977, p. 62). “Marx não apenas declarou que ‘história é uma parte atual da *história natural*’, em vez de depositar a história como um primeiro princípio ontológico. Ele também usou os termos ‘natureza’ e ‘história’ como conceitos críticos e intercorretivos de uma maneira muito parecida a de Adorno, e atacou o idealismo hegeliano porque ele subsumiu totalmente a natureza no desvelamento histórico do espírito absoluto. Ele criticou o materialismo vulgar por falar da atividade humana como mera natureza, negligenciando por isso seu caráter social e não-eterno (i.e. histórico). Finalmente, Marx definiu o objetivo social como ‘a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo completo do ser humano e do humanismo da natureza’, isso não estava longe da esperança de Adorno e Horkheimer na *Dialektik der Aufklärung* pela realização de uma ‘reconciliação [*Versöhnung*] com a natureza.’” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

⁶⁰ “For the purpose of exposing the historical dimension in that which appeared as natural, Adorno found the concept of ‘second nature’ a valuable tool. ‘First nature’ referred to the sensual world, including the human body, whose physical well-being was the proper concern of the materialist. This was the concrete, particular nature to which the course of history did violence. ‘Second nature’ was a negating, critical concept which referred to the false, mythical appearance of given reality as ahistorical and absolute. Adorno cited Lukács’s *Die Theorie des Romans*, in which ‘second nature’ was used to describe the alienated world, emptied of meaning, ‘created by man yet composed of things which have become lost to him, ... the world of convention.’ Lukács saw that ‘ossified history is nature, or ossified natural life is merely what has become historically.’” (BUCK-MORSS, 1977, p. 55). “Para o propósito de expor a dimensão histórica no que aparece como natural, Adorno encontrou no conceito de ‘segunda natureza’ um instrumento valioso. ‘Primeira natureza’ se referia ao mundo sensível, incluindo o corpo humano, cujo bem estar físico seria a preocupação própria do materialista. Essa era a natureza concreta e particular à qual o curso da história tinha feito violência. ‘Segunda natureza’ seria um conceito negativo e crítico que se referia à aparência falsa e mítica da realidade dada como a-histórica e absoluta. Adorno citou *Die Theorie des Romans* de Lukács, na qual ‘segunda natureza’ foi usada para descrever o mundo alienado, esvaziado de significado, ‘já criado pelo ser humano composto de coisas que se tornaram perdidas a ele, ... o mundo da convenção.’ Lukács viu que ‘história ossificada é natureza, ou vida natural ossificada é meramente o que se tornou historicamente.’” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

A passagem para o primado do objeto, expressão positiva do não-idêntico em sua máscara terminológica, é o que leva a dialética à dialética materialista. Como objeto do conhecimento o elemento corporal é antecipadamente espiritualizado, mas segundo o primado do sujeito. De outro lado, a *sensação*, que é em si sentimento corporal, não existe sem o momento somático, ou seja, é irreduzível enquanto momento não puramente cognitivo. De fora, na reflexão sobre o espírito, o não-espiritual, o objeto é *matéria*, uma categoria da não-identidade que obedece ao critério da identidade (ADORNO, 2009, p. 165-166).

A crítica idealista ao materialismo vulgar, a doutrina do imediatamente dado, toma o conceito de matéria como fatos da consciência. O materialismo, pois, é direito da filosofia crítica, o que se difere do dogmatismo de uma tese do *a priori* subjetivo. O materialismo de Marx, ao contrário do materialismo metafísico vulgar, como se sabe, é histórico, evidenciado na formulação de Horkheimer sobre a distinção marcada entre a teoria crítica e a teoria tradicional da ciência, como a “sociologia do saber”, que acaba por cair em um fetichismo dos conceitos (ADORNO, 2009, p. 168-169).

Através do capítulo hegeliano sobre a dialética do senhor e escravo, que se dá fundamentalmente a partir da relação de trabalho, desvenda-se a gênese da *autoconsciência*, na adaptação do eu à finalidade por ele mesmo determinada e ao material heterogêneo (ADORNO, 2009, p. 169). A origem do eu no não eu remonta às leis de sobrevivência da espécie nos meios de subsistência, o que vai de encontro direto a Hegel, já que este hipostasia em vão o conceito idealista de espírito, que explora a passagem para o trabalho social, insuflado como um *todo*. A *differentia specifica* em ser sujeito opõe-se ao conceito de *totalidade*, como o Partido nos estados totalitários⁶¹. Foi desse modo que a dialética materialista foi transformada em meio de dominação política (ADORNO, 2009, p. 170-171).

A transposição da filosofia do espírito para seu outro é imanente na determinação de espírito como *atividade*, não um devir intratemporal, mas atendo-se à cisão histórica⁶², já que nenhuma atividade é sem *substrato*⁶³. A filosofia do espírito toma como pressupostos a crença

⁶¹ Ver BUCK-MORSS, 1977, p. 48.

⁶² Ver BUCK-MORSS, 1977, p. 47, p. 222, notas 23, 29, 30, 32; p.48; p. 49, p. 223-4, notas 44 e 46.

⁶³ “There was no dialectical ‘law’ of history or nature which functioned independently of men’s actions and guaranteed progress toward a rational, classless society. Instead, history emerged from the dialectic of human praxis, a process between men and material reality. Whether this process was merely the reproduction of given social conditions or the production of something qualitatively new depended both on material reality and on men’s critical consciousness.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 49-50). “Não havia nenhuma ‘lei’ dialética da história ou da natureza que funcionasse independentemente das ações dos humanos e garantisse o progresso na direção de uma sociedade racional e sem classes. Em vez disso, a história emergiria da dialética da práxis humana, um processo entre os humanos e a realidade material. Se esse processo fosse meramente a reprodução das condições sociais dadas ou a produção de algo qualitativamente novo dependia tanto da realidade material como da consciência crítica humana.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

em um Deus criador, absorvendo, assim, a transcendência teológica, traduzindo o fantasma do absoluto (*Phantom vom Absoluten*) em categorias teológicas (ADORNO, 2009, p. 171). Ao contrário, a atividade do espírito deve ser humanizada, já que só pode ser atribuída ao *vivente*, e o conceito de subjetividade, impregnado pelo momento natural⁶⁴, do movimento que vai do não-eu para o eu. À função transcendental, abstrato supremo de toda atividade, não cabe nenhum primado sobre as gêneses fáticas; além disso, através dela não deve haver nenhum abismo ontológico entre espírito e trabalho. Ora, espírito e corpo são, em suma, abstrações de sua experiência e o espiritual, impulso corporal modificado, transformado qualitativamente naquilo que não é meramente (ADORNO, 2009, p. 172).

Os pretensos fatos fundamentais da consciência não são apenas meros fatos. Na dimensão prazer e desprazer lança-se algo corporal, ou seja, o momento somático, a inquietude que coloca o conhecimento em movimento (ADORNO, 2009, p. 172). Dessarte, necessário é frisar que a dor, a negatividade, figura multiplamente mediatizada do elemento físico, é motor do pensamento dialético. Os dados subjetivamente sensoriais tornam-se irreconhecíveis através da imagem teórico-cognitiva, como no caso de Hume em que as representações, *ideas*, são impressões, *impressions*. É, pois, o sofrimento sem sentido que desmente a filosofia da identidade, mitologia enquanto pensamento, que desvia a consciência da experiência. O sofrimento no momento corporal deve ser capaz de mudar o materialismo em *crítico*, que leva necessariamente à práxis transformadora, atividade da espécie em sua perpetuação física ante o indivíduo singular, uma organização que tem como seu *τέλος* a negação do sofrimento físico, em uma solidariedade para ela e todo *vivente* (ADORNO, 2009, p. 173-174).

O aviltamento do materialismo foi sua própria obra, pelo que a minoridade, diversamente do que ocorre em Kant, foi planejada pelos detentores do poder político, a “ditadura do proletariado” administrada, no funcionamento maquinal terrorista do Estado que levou à recaída na barbárie e à depravação da teoria pela regressão universal (ADORNO, 2009, p. 174-175). A desmitologização, por sua vez, elimina o caráter imagético da consciência, como aquela interdição teológica das imagens. É a isso que deve responder a teoria crítica, através da suspensão (*Aufhebung*) do materialismo histórico por si mesmo (ADORNO, 2009, p. 176).

⁶⁴ Ver BUCK-MORSS, 1977, p. 48.

3) Conclusão

“O princípio goetheano-mefistofélico de que *tudo o que existe merecer perecer* significa em Hegel que a destruição de todo singular é determinada pela sua própria singularização, pela particularidade, a lei do todo: ‘o singular, para si, não corresponde ao seu conceito; essa limitação de seu ser-aí constitui sua *finitude* e sua ruína’⁶⁵.” (ADORNO, 2013, p. 164, grifo nosso).

Dentre seus vários anos de pesquisa e estudos, inclusive em colaboração com outros autores de vulto equiparável, como Max Horkheimer, Adorno em muito contribuiu para a correção de uma série de equívocos que se tornaram lugares comuns na má interpretação e, portanto, na má teoria acerca da tradição dialética, o que catastroficamente se refletiu na prática sócio-histórica contemporânea. Fruto do trabalho realizado no Seminário Filosófico da Universidade de Frankfurt, e escritos no período de 1956 a 1963, somam-se os *Três Estudos sobre Hegel (Drei Studien zu Hegel)*, fonte direta de seus desenvolvimentos em preleções. Nas palavras do próprio Adorno, sua intenção com esses escritos era a da “preparação de um conceito modificado de dialética” (ADORNO, 2013, p. 70), sendo proveitosas aqui, sobremaneira, suas considerações acerca do conceito dialético de *experiência*, expressadas no ensaio acerca do “Conteúdo da Experiência” (*Erfahrungsgehalt*), acrescentado por último⁶⁶.

Trata-se, portanto, dos modelos de experiência intelectual da filosofia hegeliana acerca da constituição objetiva do conteúdo veritativo. O conceito de experiência, baseada na contradição que a move em verdade absoluta, em um primeiro momento, como de praxe na exposição dialética, é deixado em suspenso para sua concretização posterior (ADORNO, 2013, p. 133). Um dos interlocutores mais próximos, como estratégia para a crítica de leituras contemporâneas acerca da filosofia hegeliana, é Heidegger em sua suposição da experiência como modo do Ser, como pré-subjetivamente “acontecido”, visto que, ao contrário, para Hegel “[...] nada é *sabido* que não esteja na *experiência* [...]” (HEGEL, 2002, p. 539).

Esse conceito, como expresso em sua Introdução à *Fenomenologia do Espírito*, desde já se contrapõe às meras observações empíricas particulares⁶⁷. O que se coloca em questão

⁶⁵ Ver HEGEL, 1995, p. 349.

⁶⁶ “‘Conteúdo da experiência’ é igualmente a versão bastante enriquecida de uma conferência comemorativa que o autor proferiu no congresso da Sociedade Hegel alemã em 25 de outubro de 1958 em Frankfurt; ele repetiu essa conferência logo depois em língua francesa na Sorbonne. O trabalho foi impresso no Arquivo de Filosofia (*Archiv für Philosophie*), 1959, v.9, Caderno 1/2.” (ADORNO, 2013, p. 249).

⁶⁷ “Esse movimento *dialético*, que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*.” (HEGEL, 2002, p. 80).

para Adorno são os conteúdos de experiência, pois, *da* filosofia hegeliana, bem como no concernente à posição do pensamento quanto à objetividade, ou seja, o pensamento hegeliano e os fenômenos objetivos que se apresentam em sua filosofia (ADORNO, 2013, p. 134). A aceitação imediata do “dado” como base fixa do conhecimento, a tendência mais marcante do positivismo, da ciência positiva, bem como de seus opositores Bergson e Husserl que, apesar do intuito, acabam por sucumbir à imediatez, é já em Hegel objeto de crítica. Entrementes, por conta de o idealismo ter sido esquecido e se reduzido a bem cultural, vítima da própria tendência dos processos de secularização da sociedade civil burguesa, os prognósticos hegelianos na direção do Espírito absoluto e da racionalidade foram malogrados. Surge daí um paradoxo a ser assumido, pelo qual se tem a situação do pensamento dialético como ao mesmo tempo antiquado perante a *ciência* e mais atual do que nunca diante dela (ADORNO, 2013, p. 135-136). Ou seja, deve ser assumido mantendo-se fiel a sua filosofia e, através da crítica imanente, ir além da oposição, bem como de outras oposições rígidas da tradição filosófica, entre o racionalismo e o empirismo; capturando o Espírito interpretado em suas experiências de mundo, construindo-as pelo movimento do Espírito – o que se visualiza na identidade entre experiência e dialética, como exposto no §86 da *Fenomenologia*⁶⁸. O sistema de Hegel, deixadas de lado as incompreensões, deve ser o centro de força latente que atua nos momentos singulares, a serem congregados por si mesmos e por seu movimento e direção em um todo imanente a suas determinações particulares. Para Adorno, a redução às experiências, entretanto, que é exigência da identidade dos opostos em um todo, não encontra-se garantida e talvez mesmo seja fatal ao resultado do método hegeliano (ADORNO, 2013, p. 137).

De outro lado, à tradição de Hume, que toma para si o critério da experiência como a imediatez, o que é dado imediatamente em relação ao sujeito, contrapõe-se a filosofia hegeliana em sua visada antipositivista, assim como à filosofia kantiana em sua separação entre forma e conteúdo, interpretando toda existência como algo *espiritual*, produtos da abstração do “Espírito”; as impressões sensíveis são já construções para a consciência viva, para Hegel, os momentos sensíveis são inseparáveis dos momentos categoriais, bem como mutuamente mediados. Na ciência moderna, isso começa a se apresentar e ser aceito, por exemplo, na teoria da *Gestalt*, que mesmo assim não abalou a primazia do dado (ADORNO, 2013, p. 138-139). Como presente na *Fenomenologia*, além da imediatez, avaliando-a em seu próprio critério e princípio, a filosofia hegeliana derrocou o conceito empírico de experiência rejeitando o dado como portador de sentido; do que não decorre que se sacrifica o conceito de

⁶⁸ Ver nota anterior.

imediatez, mas que é, ao contrário, exposto na maneira pela qual se produz e se reproduz reciprocamente com o mediado, ambos são renovados a cada etapa e, reconciliados, desaparecem na unidade do *todo*. Assim, Hegel, em seu criticismo kantiano ao extremo, altera decisivamente o conceito usual de experiência (ADORNO, 2013, p. 140-141).

A seu modo, Hegel se distancia da experiência como *princípio*, acentuando o momento do *não-eu* no Espírito, apesar de, em contraponto, permanecer idealista porquanto a verdade é tida como essencialmente sujeito. O idealismo total de Hegel, em sua especificidade com relação ao movimento coletivo de posições compartilhadas, “éter dos pensamentos”, que inclui Fichte e Schelling (ADORNO, 2013, p. 141), se destaca pela crítica da ciência institucionalizada e permanece atual no que tange a sua resistência à consciência reificada, que dissolveu e salvou do romantismo. O idealismo alemão pós-kantiano em seu ímpeto se põe, pois, contra a particularização do conhecimento e compartimentação da vida no interior da divisão do trabalho, que se encaminha derradeiramente à sociedade total, na qual a *totalidade* se tornará mal radical (ADORNO, 2013, p. 143-145).

A crítica hegeliana da ciência se expressa pela constatação de que certeza imediata do sujeito particular e de qualquer dado particular sensível é derivada e secundária, é fruto da natureza social – como se dirá na escola de Durkheim -, é produto mesmo da sociedade individualista em sua cegueira coletiva. A imediatez da “coisa que está aqui”, advinda do solipsismo, revela uma consciência ingênua em sua mitologia do elemento primeiro. Nesse ínterim, o impulso da dialética hegeliana está em rasgar o véu da doutrina kantiana da incognoscibilidade da coisa em si (ADORNO, 2013, p. 145-146).

“Um pensamento que concebe o homem particular como *zoon politikon*, bem como as categorias da consciência subjetiva como sociais, não se ligará por muito tempo a um conceito de experiência que hipostasia o indivíduo, mesmo que involuntariamente. O progresso da experiência em direção à consciência da interdependência entre todos corrige retroativamente seu ponto inicial na experiência meramente individual.” (ADORNO, 2013, p. 146).

Hegel em sua dinamização do filosofar incorpora o sujeito concreto e o mundo histórico, conduzindo à compreensão dos conteúdos essenciais pela autorreflexão crítica da filosofia crítica esclarecida e do método científico, em lugar de apenas, como Kant, examinar propedeuticamente a validade das ciências positivas e as possibilidades epistemológicas (ADORNO, 2013, p. 147). Por Kant ter baseado a filosofia nos juízos sintéticos *a priori*, se

nos atemos ao sentido estrito a que ele o atribuía, encontraremos, segundo Adorno, uma *contradição*, visto que, por consequência, eles seriam formas vazias, sentenças lógicas puras ou tautologias; porém, se são sintéticos, precisam do conteúdo, descartado inicialmente como contingente e empírico. Em Hegel, forma e conteúdo devem ser reciprocamente mediados, não sendo possível uma doutrina meramente formal do conhecimento. Marca-se assim a transição para o conteúdo, em que a separação do *a priori* e da empiria é abolida, pela autorreflexão do filosofar formal, que havia proibido o filosofar do contingente como dogmático. É dessarte que a filosofia adquire o direito e o dever de recorrer aos momentos materiais, ao processo real da vida de pessoas socializadas (ADORNO, 2013, p. 148-149).

No extremo no idealismo, Hegel se aproxima do materialismo social, impulsionando-o para a teoria do conhecimento e insistindo em compreender os objetos a partir do interior, através do que mais uma vez se contrapõe ao procedimento kantiano. O Espírito é, então, o mundo “em si”, nada existe fora do que foi produzido pelo ser humano ou independentemente do trabalho social, mesmo a natureza aparentemente intocada é por ele determinada e mediada⁶⁹.

“O existente se aproxima do produto do trabalho sem que o momento natural desapareça nele. Se na totalidade, como em Hegel, tudo desemboca no sujeito como Espírito absoluto, então o idealismo supera a si mesmo na medida em que nenhuma diferença determinada sobrevive, a qual permitiria compreender o sujeito como algo distinto enquanto sujeito. Uma vez que o objeto se torna sujeito no absoluto, o objeto não é mais inferior em relação ao sujeito. No extremo, a identidade se torna agente do não-idêntico.” (ADORNO, 2013, p. 152).

Assim, o hegelianismo de esquerda se mostra como fragmento da autoconsciência de sua filosofia, que precisava refutar a si mesma para permanecer filosofia. De outro lado, o fermento idealista de Hegel tira sua força do que o entendimento pré-científico percebe na ciência, dessa maneira, a vida da coisa não se exaure na sua fixação pelo conceito, a filosofia hegeliana concebe um Espírito ainda não amestrado pela ciência e às definições verbais. O *conceito* - que em latim *conceptus*, de *concipere*, exprime a ação de conter, reter⁷⁰ -, em

⁶⁹ “Tais relações são evidentes, por exemplo, no problema dos chamados espaços não capitalistas que, segundo a teoria do imperialismo, são uma função dos espaços capitalistas: estes precisam daqueles para a valorização do capital.” (ADORNO, 2013, p. 152).

⁷⁰ Ver SARAIVA, F. R. dos Santos. *Dicionário Latino-Português*. 12ª Ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006; p. 266.

alemão tem seu cânone pela necessidade de apreender (*greifen*), sendo *Begriff* “o que foi apreendido” (ADORNO, 2013, p. 153, ver nota 25), pelo que se adquire a consciência de que a coisa contém seus momentos essenciais e não concordantes entre si e que os conceitos, por sua vez, devem por isso se diferir de serem simples “etiquetas”. Tal idealismo deseja abarcar completamente a coisa com seu conceito, que são no fim o mesmo. Entretanto, o conceito não pode escapar a sua natureza arbitrária, abstrata, classificatória e delimitadora.

“Por isso, Hegel ensinou que as significações dos conceitos devem ser mantidas *more scientifico* para que estes permaneçam verdadeiramente conceitos, e ao mesmo tempo devem ser modificadas segundo as leis dos objetos, ‘movidas’, para não os desfigurarem.” (ADORNO, 2013, p. 154).

A coisa mesma, objeto do conhecimento deve se diferir de sua cópia científica, com a qual uma ciência autocrítica não pode se contentar. A filosofia deve abandonar *definições*, tratar o conceito não como um instrumento do entendimento.

“O movimento do conceito não é uma manipulação sofisticada, que lhe acrescentaria do exterior significações cambiantes, mas a consciência onipresente, que anima todo conhecimento genuíno, da unidade e ao mesmo tempo da inevitável diferença entre o conceito e o que ele deve exprimir. A filosofia deve se entregar a essa diferença, porque ela não renuncia a essa unidade.” (ADORNO, 2013, p. 154-155).

Na relação entre a consciência crítico-filosófica e a consciência criticada, ou seja, aquela que parte do conhecimento imediato, Hegel desferiu a crítica à “reflexão” ou “filosofia da reflexão” em que se incluem Fichte e Kant, no qual a consciência é tida como diretamente científica e judicante, o que se torna objeto de reflexão em Hegel como negatividade. Com isso, a consciência que conhece a finitude da consciência – da subjetividade observadora, que põe o sujeito contemplador – se põe como infinita e, quando a filosofia está assim realizada, prova a si mesma como Espírito Absoluto, no qual, por não possuir nada fora de si, desaparece a diferença entre sujeito e objeto. Mesmo que seja essa, para Adorno, uma pretensão questionável, ele pondera que dessa maneira a consciência científica se depara com o que a ciência mecânico-causal fez com a natureza ao exercer-lhe seu poder. De certo modo, é o caminho que traça Bergson, apesar de ser um teórico do conhecimento com um procedimento irracionalista. De modo contrário, e cem anos antes, Hegel critica a reificação

da consciência, lançando mão de uma concepção da *Ratio* que não salta sobre a *Ratio* (ADORNO, 2013, p. 155-156).

O motor do filosofar se torna, pois, a *contradição* – que a lógica formal condena, é aqui órgão do pensamento, da verdade do λόγος - entre o espírito científico e a crítica da ciência. Contra a ciência racional, a instituição científica positivista, uma objeção racional. Aquela ajusta os objetos visando seus conceitos ordenadores, sua não contradição e dimensão prática, em conformidade com suas próprias regras em contraposição à vida das coisas. É nesse ínterim que surge o conceito hegeliano de reificação, que busca devolver fluidez ao que a ciência congelou – sua objetividade é, no fim, subjetiva (ADORNO, 2013, p. 157).

Na sociedade reificada e racionalizada da era burguesa a dominação da natureza se consoma. A questão é que ela poderia se tornar digna para os seres humanos ao aplicar sua racionalidade sobre si, não pela regressão à irracionalidade – a razão particular que serve aos interesses meramente particulares - e a estágios anteriores à divisão do trabalho (ADORNO, 2013, p. 158).

O tema da contradição, que sofre acusação de arbitrariedade e dogmatismo de cunho racionalista pré-kantiano, e o da realidade coercitiva ao sujeito é o princípio total da filosofia hegeliana, donde o método dialético recebe seu nome. Não bastam as objeções de Hegel à tríade tese, antítese e síntese como esquema do mero método impresso nos objetos do exterior, como dito no Prefácio da *Fenomenologia*, nem acerca da rejeição a princípios isolados, em que se encontraria a “chave da verdade”, ao que se contrapõe a relação dos momentos que se produzem reciprocamente (ADORNO, 2013, p. 159-160).

“A suspeita contra a dialética como uma máxima isolada, “abstratamente” posta, como dizia Hegel, é hoje confirmada pelo fato da versão materialista derivada da dialética hegeliana, do pensamento dinâmico χατ' ἐξοχήν⁷¹, ter sido transformada, nos países do Leste, em um dogma literal e estático: na abominável sigla Diamat. Tanto antes como agora, a referência aos seus inauguradores, rebaixados ao nível de clássicos, impede toda reflexão concreta, taxada de desvio objetivista. No Diamat, o movimento hegeliano do conceito foi petrificado num artigo de fé.” (ADORNO, 2013, p. 160).

Hegel, através de uma crítica imanente da lógica, demonstrou que conceito, juízo e silogismo, sendo particulares e formais não correspondendo à realidade e ao que existe, diante

⁷¹ “Tal e qual, ou enquanto tal (em grego, no original).” (ADORNO, 2013, p. 160, nota 27).

de uma ideia enfática de verdade são falsos. É daí que provém a doutrina kantiana dos limites do conhecimento em que toda determinação particular recai na diferença entre sujeito e objeto. Dá-se, então, a *primazia da negação*, cuja universalidade é consequência da crítica do conhecimento e pela qual os limites do conhecimento – princípio do progresso do próprio conhecimento, visto que não lhe é exterior, mas o determina - se tornam inerentes a todos os momentos do conhecimento. A filosofia hegeliana é filosofia crítica na qual o exame de seus conceitos, começando com o de Ser, inclui suas objeções, sendo que na crítica à separação kantiana entre razão e realidade se torna crítica à realidade, às insuficiências da realidade particular que é entendida por determinações particulares – no fim, o *sistema* se volta contra o estado natural perene (ADORNO, 2013, p. 161-162).

“Com o conceito de negação determinada, que põe Hegel em vantagem diante de toda sentença de Nietzsche e do irracionalismo, ele não se volta apenas contra os conceitos abstratos superiores, mas também contra o próprio conceito de negação. No entanto a negação ao mesmo tempo intervém nessa realidade na qual o conceito que critica a si mesmo tira pela primeira vez seu conteúdo: a sociedade.” (ADORNO, 2013, p. 162).

A construção hegeliana, formulada nos termos da filosofia da identidade, exige a contradição a partir do sujeito e do objeto. Na contradição dialética, experimentada na sociedade, se cristaliza um conceito de experiência que já aponta para além do idealismo absoluto, através do conceito de *totalidade antagônica*, em que o todo reconciliado, tirado do modelo da sociedade cindida e, no entanto, una, é teoria lógico-metafísica, quintessência de todas as contradições, já que a sociedade somente se torna totalidade por força delas (ADORNO, 2013, p. 163).

Em sua *socialização*, resultado do princípio de dominação e divisão, na fusão com o que mais se assemelha a um sistema e não a um *organismo*, por meio da cisão de interesses opostos, entre aqueles que possuem e os que produzem, a sociedade em seu todo, como algo contraditório, tende a seu próprio ultrapassamento. Uma sociedade de pessoas isoladas, mantida unida por interesses particulares, fracassa em sua própria força motora. Assim, ou a totalidade reconcilia-se consigo mesma ou a regressão a estágios anteriores, em um sentimentalismo, um romantismo que Hegel rejeitava, a levará à catástrofe, tais formulações não devem ser tomadas como sendo apenas formas dialético-metafóricas (ADORNO, 2013, p. 164-165).

“Que Hegel, na *Filosofia do Direito*, rompa com semelhantes pensamentos por meio da súbita absolutização de uma categoria – a categoria do Estado -, como se a dialética se assustasse diante de si mesma, isso decorre do fato de sua experiência ter compreendido os limites da sociedade civil, limites contidos em sua própria tendência. Mas, como idealista burguês, ele se manteve diante desse limite por não ter visto nenhuma força histórica real para além dele. Ele não podia dominar a contradição entre sua dialética e sua experiência: foi somente essa a razão que fez o crítico Hegel tomar uma posição afirmativa.” (ADORNO, 2013, p. 165).

A negação determinada é, pois, o nervo da dialética como método, já que apenas o pensamento crítico produtivo libera a força armazenada na coisa mesma, seu objeto de conhecimento, o que se opõe ao trabalho intelectual estéril na esfera do geral, sem tocar o específico. Em certo impulso positivista, Hegel tende a endeusar a quintessência do que é, em crítica ao conhecimento particular determinado que conduz à insuficiência da particularidade. Conhecer alguma coisa em si mesma requer, pois, a imersão no objeto através da transformação da teoria própria e referente a ele. “Aquilo que é, é sempre mais do que si mesmo” (ADORNO, 2013, p. 166).

“Aquilo que mais choca o inocente leitor da *Fenomenologia do Espírito*, o súbito clarão que ilumina a ligação entre as ideias especulativas mais elevadas e a experiência política atual da Revolução Francesa e do período napoleônico, é o propriamente dialético. A dialética relaciona o conceito universal e o τóδε τι sem conceito – como já havia feito Aristóteles com a πρώτη οὐσία – cada um em si mesmo, relacionando-se ao seu oposto com um tipo de explosão permanente que ocorre no contato dos extremos.” (ADORNO, 2013, p. 167).

Diferenciando-se de Dilthey e sua filosofia da vida, o conceito hegeliano de dialética se mostra como desenvolvimento em descontinuidade, gerada pela experiência da sociedade antagonica - apenas a *ideologia* produziria sua história como harmonia. Assim, lei formal da história, as contradições representam a única e verdadeira ontologia da filosofia hegeliana, o avanço histórico se revela como contradição e sofrimento *inefável* (*unsäglichem Leid*) (ADORNO, 2013, p. 167). Porém, a doutrina hegeliana da “negação determinada” se volta, em seu fim, a serviço da apologia e justificação do existente, visto que apenas aceita o pensamento que se satura sob o peso de seu objeto. Além dessa doutrina, foi tematizada pelo

jovem Lukács uma das teses hegelianas mais duvidosas, qual seja, a da racionalidade do real, o que abre espaço para a sentença de uma realidade que enterra o que poderia ser historicamente diferente (ADORNO, 2013, p. 168).

Mesmo na obra de arte a essencialidade própria depende da medida de realidade por ela absorvida – o preenchimento de sua própria lei formal. Desse modo, o pensamento de Hegel tem seu conteúdo de verdade lá onde se resigna à realidade, em seus elementos mais reacionários, não os progressistas-liberais, que preparam o solo da crítica socialista posterior, ainda que para fornecer, logo após, como nos países do Leste europeu, desculpa para nova repressão (ADORNO, 2013, p. 171). A apologia hegeliana do existente não pode ser negada em sua inverdade, pois é o mote para crítica da esquerda hegeliana, que em tempos contemporâneos chegou ao absurdo sob o manto de horror da ideologia de Estado totalitário. A doutrina da racionalidade do real contrapõe-se à experiência da realidade em sua tendência dominante, que é inseparável do idealismo.

“Uma filosofia para a qual, como resultado de seu movimento e de seu todo, tudo o que é se dissolve no Espírito, filosofia que proclama a identidade entre sujeito e objeto no todo, enquanto é a não identidade no particular que a inspira, irá coloca-se apologeticamente do lado daquilo que existe, que deve ser uno com o Espírito. Mas como a tese da racionalidade do real foi desmentida pela realidade, então a concepção da filosofia da identidade desmoronou filosoficamente.” (ADORNO, 2013, p. 172).

Tendo desmoronado, escamoteou consigo o momento crítico supremo: a crítica à *totalidade*, um infinito dado e conclusivo, procedimento que se assemelha à ilusão mítica. Assim, se esvai o direito da experiência que ignora a experiência de que se origina, na não identidade do particular em que se inspira, ao transpor a proibição da *Fenomenologia do Espírito* de saltar sobre o particular por meio do todo, incidindo, dessarte, em ficção. O sujeito-objeto para o qual sua filosofia se desenvolve não é um sistema do espírito absoluto reconciliado, mas o mundo é experimentado pelo espírito como sistema, na sociedade civil por meio do princípio de troca (ADORNO, 2013, p. 173). A razão da união que conduz à totalidade é não razão: totalidade do negativo em que o princípio de dominação é extrapolado ao absoluto. Fruto da ideia de uma positividade que quer dar conta do que lhe é oposto por meio da *experiência da coerção* é a coerção do espírito conceitual em que cada particular é aprisionado. Desse modo, a filosofia determina a negatividade do todo, satisfazendo a

negação determinada contra Hegel, revelando a sua inverdade e além, a utopia de toda verdade, utopia latente que urge ser atualizada em suas potencialidades (ADORNO, 2013, p. 174).

A dialética em sua negatividade é, portanto, o vir à fala da natureza que chora e do sofrimento social⁷². Através dessa noção de vida cindida, a dialética negativa traz à tona a *ideia de reconciliação*. Habermas nota, porém, que desde o início da teoria crítica há a dificuldade de explicitação dos seus fundamentos normativos; no caso em voga, em certo flerte com a inefabilidade, a dificuldade seria que a ideia de reconciliação, segundo ele, não se daria por via discursiva (HABERMAS, 2012, p. 644), apesar do grande esforço marcado em Adorno em manter o momento conceitual, sem abandoná-lo. De forma diversa, Habermas aponta para um resgate da validade normativa através do *agir comunicativo*, de entre os escombros da civilização ocidental.

“A razão comunicativa, diferentemente da razão instrumental, não se deixa subsumir *aparentemente* por uma autopreservação obcecada. Ela não se estende a um sujeito que se autopreserva, que se refere a objetos enquanto representa e age; tampouco a um sistema que procura preservar sua subsistência e se delimita em relação a um entorno; mas a um mundo da vida simbolicamente estruturado que se constitui nas realizações interpretativas de seus participantes e só se reproduz por meio do agir comunicativo.” (HABERMAS, 2012, p. 684).

No passo da análise weberiana, com os processos de secularização e modernização dos mundos da vida a inefabilidade do sagrado tornou-se impossível na prática. Onde antes se encontrava a proibição do nomear, da dominação completa do âmbito intuitivo e estético pela esfera conceitual, se ritualizou e foi *substituído* por um estágio mais racionalizado. Habermas, em sua “virada comunicacional”, se contrapõe à situação hodierna da “morte da linguagem

⁷² “[...] the source of nature’s suffering was understood no longer in terms of the Fall of Man, but in terms of the rise of class oppression. In late bourgeois society words had become fetishes, indifferent to the objects they signified: ‘It is a sign of all reification resulting from idealist consciousness that the things can be named arbitrarily....’ (Adorno, “Thesen über die Sprache des Philosophen”, *GS* 1, p. 367) True naming, in contrast, was mimetic in that it demanded precision of referents: the verbal representation of phenomena really yielded to the particularity of things, forming a one-time-only configuration.” (BUCK-MORSS, 1977, p. 89). “[...] a fonte do sofrimento da natureza era entendida não mais em termos da Queda do Homem, mas em termos do crescimento da opressão de classe. Na sociedade burguesa tardia as palavras se tornaram fetiches, indiferentes aos objetos que elas significavam: ‘Isso é um sinal de toda reificação resultante da consciência idealista de que as coisas podem ser nomeadas arbitrariamente....’” (op. cit.). A verdadeira nomeação, em contraste, seria mimética no que ela demandasse precisão dos referentes: a representação verbal dos fenômenos realmente sucumbiria à particularidade das coisas, formando uma configuração única.” (BUCK-MORSS, 1977, tradução nossa).

como expressão” (ADORNO, 1980, p. 166)⁷³, que expressa a era do monopólio dos meios de comunicação em massa provocando o desgaste linguístico e da comunicação geral através da via do dinheiro e do poder, meios não-verbais (HABERMAS, 2012, p. 589), com sua tese do agir comunicativo, uma proposta alternativa à via paradoxal do conceito que vinha traçando a teoria crítica, principalmente em Adorno, cujo impulso proeminente era o de um programa filosófico ao nível da experiência, uma tese que procura remediar o lapso deixado por este com relação a uma teoria da intersubjetividade (BUCK-MORSS, 1977, p. 250, nota 33), necessária, pois, a uma teoria crítica que deseje se alicerçar sobre a validade objetiva e normativa, já que a linguagem expressa o âmbito compartilhado e o *indizível*, âmbito privado da incomunicabilidade, é o mais inverídico (HEGEL, 1995, p. 71); oposta, portanto, ao nível puramente cognitivo da dialética, e sim, pois, em sua faceta *social*, baseia-se o passo crucial na visada para uma transformação social efetiva. No entanto, junto a Adorno, a teoria habermasiana, de cunho democrático, não abandona o sujeito - em prol de uma esfera supra-individual, totalitária e identitária, o Partido, uma elite intelectual que decidiria e guiaria a consciência do proletariado -, mas preserva-o em sua diferença, não-identidade e particularidade, enfim, o que requer a decidibilidade no âmbito equacional do debate público e da esfera racional.

⁷³ Ver nota 31.

4) Bibliografia

- ADORNO, T. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2009.
- _____. *Dialektik der Aufklärung (Philosophische Fragmente)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1944.
- _____. *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- _____. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966.
- _____. “O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição; Conferência sobre Lírica e Sociedade; Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã.” In: Pensadores. *Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Três Estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- _____. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.
- BERNSTEIN, J. M. “Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel”. In: HUHNS, T. *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press: New York, 2006.
- BUCK-MORSS, S. *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. The Free Press: New York, 1977.
- BURBIDGE, John W. “Hegel’s Conception of Logic”. In: BEISER, F. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press: Cambridge, 1993.
- DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.
- HABERMAS, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. “Técnica e ciência enquanto ‘ideologia’.” In: Pensadores. *Textos escolhidos: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Teoria do Agir Comunicativo (volume 1: Racionalidade da ação e racionalização social)*. São Paulo, Martins Fontes, 2012.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Volume 1: A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.
- _____. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. In: Pensadores, Editora Nova Cultural, 1999.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. In: Pensadores, Editora Abril Cultural, 1974.
- LIMA, E. C. “Dialética, Linguagem e Genealogia: sobre o programa da Dialética Negativa de Adorno”. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, vol. 2, nº1, 2014, p. 143-164.
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.