

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Mariana Fidelis Jerônimo de Oliveira

O 'desencantamento do conceito' na Dialética Negativa de Theodor Adorno.

Belo Horizonte

2014

MARIANA FIDELIS JERÔNIMO DE OLIVEIRA

O 'desencantamento do conceito' na Dialética Negativa de Theodor Adorno.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Contemporânea

Orientador: Eduardo Soares Neves Silva.

Belo Horizonte

2014

100
048d
2014

Oliveira, Mariana Fidelis Jerônimo de

O 'desencantamento do conceito' na Dialética negativa de Theodor Adorno [manuscrito] / Mariana Fidelis Jerônimo de Oliveira. - 2014.

155 f.

Orientador: Eduardo Soares Neves Silva.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Adorno, Theodor W., 1903-1969. Dialética negativa. 2. Filosofia – Teses. 3. Dialética - Teses. I. Silva, Eduardo Soares Neves Silva. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

O 'desencantamento do conceito' na Dialética Negativa de Theodor Adorno.

MARIANA FIDELIS JERÔNIMO DE OLIVEIRA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 11 de dezembro de 2014, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Eduardo Soares Neves Silva - Orientador
UFMG

Prof. Rodrigo Antonio de Paiva Duarte
UFMG

Prof. Erick Calheiros de Lima
UnB

Belo Horizonte, 11 de dezembro de 2014.

À memória de minha avó Severina Vieira da
Costa.

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de mestrado que sustentou este trabalho de estudo e pesquisa filosófica.

Ao professor Eduardo S. Neves Silva, por toda confiança desde o início deste longo processo, por seu pique contagiante, e por todos os diálogos que contribuíram para meu crescimento enquanto pesquisadora.

Aos professores Rodrigo Duarte e Erick Lima, que de alguma forma estiveram presentes no início deste processo e, mais uma vez, no final, integrando a banca de avaliação com bastante generosidade.

Aos professores Luiz Vicente Vieira e Jesus Vázquez Torres, com os quais trabalhei durante a graduação em Filosofia na UFPE, que sempre me incentivaram à vida acadêmica e que balizam minha compreensão sobre a prática docente e a inquietação filosófica.

A Tia Côca, Gui, e Peu, pela acolhida e abrigo que possibilitaram minha chegada às Minas Gerais.

A Chico e Caromi que, entre muitos sorrisos, me descortinaram caminhos nesta terra sinuosa.

A Ricardo, Lucas, Deivisson, Luiz, Thiago, e Daniel, que me apresentaram a FAFICH e os bares de BH com grandes discussões regadas a alegria.

A meus irmãos Gisa, Jera, Kamilla, Caio, Antônio, Celinha e Seu Colega, por todas as conversas e abraços, por compartilhar sonhos, bem como reflexões a respeito dos caminhos para realizá-los.

A meus irmãos Nathália, Leandro, Nattana, Rebeca, Louise, Juli, e Teresa, por todo o companheirismo e pela alegria com que compartilhamos efemeridades e conquistas.

A Miguel, pela construção da vida cotidiana regada a amor e tranquilidade, e por todos os momentos de instigação e de paciência que impulsionaram a realização deste trabalho.

A Pi, pela companhia que me complementa e equilibra.

Por fim, a minha família, aos meus pais, Elizabeth e Alcivam, a D. Elisa e D. Severina, a Tia Beta e Bia: por minha própria existência, pelo amor e compreensão que me oferecem a liberdade de ser quem eu sou e buscar meus caminhos.

O tempo para nós é um problema, um problema trepidante e exigente, talvez o mais vital da metafísica; a eternidade, um jogo ou uma fatigada esperança.

Jorge Luis Borges

História da eternidade, 1936.

RESUMO

Esta dissertação analisa a noção de conceito na *Dialética Negativa* (1966) de Theodor W. Adorno. Para tanto, partimos da *Dialética do Esclarecimento* (1947), a partir da qual o conceito é colocado em questão dentro da aporia a respeito da possibilidade crítica da razão. A *Dialética Negativa*, por sua vez, desenvolve esta questão enquanto um problema que exige a crítica imanente do conceito ou, nas palavras de Adorno, o ‘desencantamento do conceito’. Este processo é causado, por um lado, pela crítica do conceito forjado sob a lei da identidade no contexto do Idealismo e, por outro, pela necessidade de permanência do conceito no contexto do Estado Falso, enquanto via de continuidade crítica da razão. A partir da consciência da não-identidade, o desencantamento do conceito se desenvolve como uma análise do processo de constituição do conceito desde o âmbito da relação sujeito–objeto, caracterizada segundo um primado do objeto. O conceito é desencantado na medida em que se constitui dentro de uma experiência espiritual para com o objeto, passando a ser entendido, então, como mediação da imediatidade. Desta forma, Adorno termina por ampliar a noção de conceito em uma atividade conceitual capaz de decompor o encanto de sua figura unitária ao colocá-lo em relação com a intuição e, de modo recíproco, na forma da constelação. Assim, seria possível uma compreensão racional e histórica do objeto, porém fora do impulso de dominação, contribuindo para a utopia do conhecimento de se aproximar do objeto em sua não-identidade.

Palavras-chave: Adorno; Dialética negativa; Conceito; Não-identidade; Experiência espiritual.

ABSTRACT

This dissertation analyses the notion of concept in Theodor W. Adorno's *Negative Dialectics* (1966). To do so, we began from the *Dialectics of Enlightenment* (1947), in which the concept is put in question inside the aporia of reason's critical possibility. Proceeding from this point, we can realize how *Negative Dialectics* develops this problem as demanding the immanent critique of the concept, what Adorno names 'disenchantment of the concept'. This process is caused, on the one hand, by the critique of the concept forged under the law of identity in Idealism's context and, on the other, by the necessity of the permanence of concept in the context of False State, as a way of critical continuity of reason. From the conscience of non-identity, the disenchantment of the concept is developed as an analysis of the concept's constitution from the scope of the relation subject-object, shaped according to a primacy of the object. The concept is disenchanted insofar as it is constituted inside a spiritual experience toward the object, and understood as mediation of immediacy. In this way, Adorno expands the notion of concept: it becomes a conceptual activity, capable of breaking the spell of his unitary figure, while putting in relation to intuition and in a reciprocal way, as constellations. Thus, there would be possible a rational and historical understanding of the object, but outside of the impulse to dominate, contributing to the knowledge's utopia of approaching the object in its non-identity.

Keywords: Adorno, Negative dialectics; Concept; Non-identity; Spiritual experience.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1. A CRÍTICA DO CONCEITO	17
1.1 O problema do conceito na <i>Dialética do Esclarecimento</i>	17
1.2 A crítica do conceito como crítica do sistema: a posição da <i>Dialética Negativa</i>	34
1.2.a O encanto do conceito.....	48
CAPÍTULO 2. A NECESSIDADE DO CONCEITO	54
2.1 A crítica da ontologia heideggeriana.	55
2.2 A filosofia em direção ao não-idêntico.	67
2.3 Relação sujeito-objeto na <i>Dialética Negativa</i> : o primado do objeto.	77
2.3.a Pensar o conceito a partir da necessidade de mediação objetiva no sujeito	83
2.3.b Pensar o conceito a partir da necessidade de mediação subjetiva no objeto	86
CAPÍTULO 3. ATIVIDADE CONCEITUAL NA DIALÉTICA NEGATIVA	93
3.1 Constituição do conceito: Experiência espiritual.	93
3.1.a Entrega ao objeto.....	98
3.1.b Mimesis.....	100
3.1.c Utopia e Esperança	104
3.2 Conceito e Intuição: Mediação da imediatidade.....	106
3.3 Conceito entre conceitos: Atividade Conceitual	114
3.3.a Lógica da desagregação	115
3.3.b Constelações e Historicidade	122
3.3.c Pensamento Utópico e dimensão política da <i>Dialética Negativa</i>	136
CONCLUSÃO	145
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	149

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é delinear a noção de conceito presente na *Dialética Negativa*¹ (1966), considerada uma das mais importantes obras de Theodor W. Adorno do ponto de vista de seu diálogo com a tradição filosófica. Se, durante o que podemos chamar de primeiro modelo de teoria crítica², Adorno promove uma crítica ao positivismo/cientificismo através de análises mais próximas às ciências sociais, nesta obra ele se dedica ao exercício especulativo e às discussões metafísicas, por exemplo, sobre as noções de experiência e essência. Nesse sentido, a DN promove uma espécie de acerto de contas com a tradição filosófica dentro do campo que lhe é próprio, dialogando principalmente com Kant e Hegel, mas passando também por Husserl, Heidegger e, como lastro dos debates, Marx³.

Tendo em vista este deslocamento da atividade reflexiva do domínio empírico para o especulativo (em termos gerais, da prática à teoria), podemos dizer que a DN se posiciona a respeito da tarefa da filosofia e, em grande medida, se aproxima das discussões da *Dialética do Esclarecimento*⁴ sobre a própria noção de razão. Nosso trabalho se desenvolve na esteira

¹ Todas as referências posteriores a esta obra estarão marcadas pela sigla DN e correspondem à versão em português indicada na bibliografia (Adorno, 2009).

² E aqui seguimos a posição presente na literatura secundária de que a história do que convencionalmente se chama ‘Escola de Frankfurt’ pode ser tomada como a sucessão de ‘modelos de teoria crítica’ (Nobre, 2008; Neves Silva, 2006) que correspondem à atualização histórica-contextual da teoria, plasmada em uma espécie de *diagnóstico de tempo*. Isto é, podemos trabalhar com o pensamento de Adorno como desenvolvimento de problemas lógico-históricos (Neves Silva, 2005) representados, por exemplo, pelo materialismo interdisciplinar proposto na década de 1930 no texto inaugural “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1937) de Horkheimer; e pela crítica da razão instrumental presente na “Dialética do Esclarecimento” (1947) escrita na parceria destes dois autores.

³ Em vista desta abrangência das discussões adornianas em termos de história da filosofia, ressaltamos a limitação de nosso trabalho a discutir o pensamento destes autores clássicos apenas segundo o modo como aparecem na DN; sem recorrer diretamente ao que eles (de fato) afirmaram ou intentaram afirmar, e sem discutir, por exemplo, a correção das interpretações colocadas por Adorno.

⁴ Todas as referências posteriores a esta obra estarão marcadas pela sigla DE e correspondem a versão em português indicada na bibliografia (Adorno/Horkheimer, 2006).

desta problematização – porém, com um foco muito mais específico: a noção de conceito. Não só porque a discussão a respeito do que é a razão atinge necessariamente a compreensão sobre o papel do conceito, mas também porque, de um ponto de vista micrológico, a recíproca é verdadeira. Afinal, desde Hegel, o conceito assume um papel de destaque para a definição da atividade racional⁵ – o que é ratificado por Adorno já na DE, na medida em que ele aparece como instrumento específico da razão em contraposição, por exemplo, à mitologia⁶.

Partimos da perspectiva – a ser explicitada no primeiro capítulo – de que o conceito é colocado em questão desde a DE, dentro da aporia a respeito da possibilidade crítica da razão. Pois, na medida em que a razão passa a ser interpretada como uma espécie de lógica da dominação (inclusive social), seu uso teórico e científico fica também sob suspeita. Se o conceito representa, afinal, um tipo de relação de dominação sobre o objeto, não seria pertinente para a Filosofia abandoná-lo como instrumento de conhecimento? De uma maneira geral, a DE deixa em aberto a pergunta sobre a inevitabilidade do desenvolvimento da razão como dominação, chegando a uma situação aporética que é reconhecida pelos próprios autores⁷.

Podemos dizer, porém, que o que aparece como *questão* para Adorno na DE é tratado como *problema* pela DN, ou seja, a pergunta não é mais *se* a razão e a atividade teórica ainda são possíveis, mas *como*. Como a filosofia pode conhecer fora do impulso de dominação? Como é possível uma atividade racional que não realize a identidade como lei do pensamento? Como é possível que a razão permaneça funcionando no sentido cognitivo (de determinação), porém sem o caráter de dominação? Longe de oferecer uma resposta

⁵ Quanto a este assunto, nos aproximamos do que é conhecido como a ‘tese semântica do idealismo’ segundo a qual a unidade do conceito corresponde à estrutura interna da construção da identidade do sujeito, vinculada ao contexto das críticas de Adorno por Bernstein (2004, p. 32-33).

⁶ Cf. DE, p. 14.

⁷ Cf. DE, p. 13.

definitiva, nosso trabalho tenta responder a essas perguntas no âmbito da DN através da análise de sua proposta de reestruturação da atividade epistemológica.

Realizaremos este estudo através da leitura atenta não apenas da introdução e da primeira parte, mas, sobretudo, da segunda parte da obra⁸, eventualmente recorrendo a textos da mesma época⁹. Esta ênfase sobre os ‘conceitos e categorias’ da DN justifica a tendência de nossa argumentação a interpretá-la no limite de sua positividade, isto é, enquanto proposição sobre a tarefa e a natureza do conhecimento da filosofia, a partir da reconfiguração ou, como Adorno denomina, alteração qualitativa¹⁰ das categorias do Idealismo.

Assim, leremos a DN enquanto explicitação de uma forma de pensamento a partir da crítica e do posicionamento de Adorno em relação à tradição filosófica. Este caráter crítico ou negativo é o que justifica, em grande medida, a legitimidade e a possibilidade da filosofia, mesmo depois de ter sido tão radicalmente vinculada à dominação. Não por acaso, portanto, a dialética permanece negativa – de modo que, se (de fato) é possível sua interpretação como uma proposta ou teoria do conhecimento, não é senão enquanto (meta)crítica da epistemologia ou negação determinada da teoria do conhecimento tradicional. Em outras palavras, teria de ser uma teoria da impossibilidade do conhecimento em seu sentido estrito, vinculado à noção de verdade como absoluta, única e atemporal; uma teoria que demonstra a falibilidade (e, ao mesmo tempo, a condição histórica/temporal) do conhecimento, reconhecendo necessariamente um espaço de indeterminação.

⁸ Ressaltamos, por outro lado, a limitação metodológica de deixar em segundo plano a terceira parte da obra, dedicada à explicitação de modelos da dialética negativa acerca dos temas da filosofia moral, da filosofia da história e de questões metafísicas. De fato, a análise destes modelos não caberia neste trabalho de dissertação, ficando aberta como possibilidade de continuação desta pesquisa em um momento futuro.

⁹ Em especial, recorremos aos ensaios *Observações sobre o pensamento filosófico* (marcado pela sigla OPF) e *Sobre sujeito e objeto* (marcado pela sigla SSO) publicados em 1969 no livro “Palavras e Sinais: modelos críticos 2” (Cf. Adorno, 1995); e às aulas sobre a dialética negativa dadas por Adorno entre 1965-1966, editadas apenas em 2003 por Rolf Tiedemann (Cf. Adorno, 2003d) – cujas referências posteriores correspondem a versão em inglês indicada na bibliografia (Adorno, 2008).

¹⁰ Cf. DN, p. 8.

Quer dizer, se a teoria do conhecimento tradicional possui um pressuposto transcendente, na medida em que estabelece um modo independente (e *a priori*) de conhecimento do objeto (o método), a teoria crítica do conhecimento da DN, por sua vez, tem um caráter imanente, que parte do pressuposto da insuficiência da razão. Assim, a proposta de filosofia contida na DN estabelece como seu objetivo, de uma maneira geral, alcançar aquilo que lhe escapa. O apelo por um filosofar concreto é entendido através da necessidade de aproximação entre a atividade racional e o objeto em sua *não-identidade*. Ou seja, a concretude do objeto é nomeada de forma negativa em relação àquele conteúdo abstrato capaz de ser apreendido pela identidade. Deste modo, o objetivo da DN termina sendo mais bem formulado por uma utopia do conhecimento filosófico, qual seja, a de “abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos.” (DN, p. 17).

Neste caso, como mostraremos no segundo capítulo, a DN carrega uma reestruturação da atividade filosófica intrinsecamente relacionada à crítica imanente e à reconfiguração do conceito. A justificativa para tanto encontramos naquela que é a única ocorrência do termo que nomeia nosso trabalho: “O desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia. Ele impede o seu supercrescimento: ele impede que ela se autoabsolutize.” (DN, p. 19). Torna-se necessária à filosofia a realização deste desencantamento como via de reconfiguração do conceito no sentido de conservá-lo, porém negando a pretensão de autossuficiência com a qual estava marcado até então.

Na medida em que a DN passa necessariamente pela consideração crítica do conceito, podemos observar a presença do tema do desencantamento em praticamente toda literatura secundária referente à obra. Longe de desconsiderar a importância de comentadores como Buck-Morss (1979), Tiedemann (1985) e Jay (1988), gostaríamos de delinear as diferentes perspectivas a partir das quais a discussão a respeito do conceito é desenvolvida dentro da produção bibliográfica brasileira mais recente, especificamente sobre a DN. Nesse caso, nossa

justificativa se refere à importância destes estudos no sentido do fortalecimento da pesquisa acerca das obras adornianas voltadas à reflexão sobre a tradição filosófica – em contraposição à pesquisa já bastante desenvolvida no Brasil na área de estética e sociologia¹¹.

Em Nobre (1998), a problematização da atividade conceitual é colocada a partir da ilusão necessária da qual padece o pensamento, uma vez que sempre procede através da identidade sem, contudo, alcançá-la. Nesse contexto, o conceito caracteriza-se por uma insuficiência inevitável que somente é superada a partir da noção de *constelação*, na qual os conceitos podem ser tomados em seu devir e conteúdo histórico¹². Também a partir da constelação, o conceito é tematizado por Neves Silva (2006), que considera que o processo de desencantamento só pode ser completo a partir de sua organização em constelações enquanto procedimento metódico e princípio composicional, donde se abre o horizonte de relação entre filosofia e arte, em especial, a música.

Embora não apareçam tanto quanto estes últimos autores ao longo da dissertação, caberia explicitar a posição dos seguintes comentadores. Chiarello (2006) e Ianninni (2009) exploram a perspectiva estética da atividade conceitual a partir de suas consequências estilísticas e literárias, sob o argumento de que o desencantamento do conceito realiza-se apenas no ensaio como modo de expressão. Na radicalização dessa perspectiva estética, Safatle (2009) considera que a verdadeira crítica do conceito só é realizada pela arte tomada como “correção do conhecimento conceitual” (2009, p.176). Já em Tiburi (2005), o desencantamento do conceito é visto mais enfaticamente sob o ponto de vista ético, na medida em que representaria também o esforço de um relacionamento mais aberto para com a alteridade, baseado na solidariedade como possibilidade de eliminação do sofrimento

¹¹ A exemplo de: Camargo (2006), Duarte (1993, 2005), Freitas (2003), Merquior (1969), Zuim (2000).

¹² Cf. Nobre, 1998, p. 168-170.

humano¹³. Esta perspectiva ética é também enfatizada por Perius (2008), na medida em que a dor e o sofrimento são tomados como principal justificativa para a crítica do conceito.

Encontramos uma posição mais próxima do nosso trabalho nos artigos de Maar (2006) e Musse (2009), que apontam para o caráter epistemológico do processo de desencantamento, como parte integrante da construção de uma posição materialista. Nesse sentido, a possibilidade de uma apreensão mais legítima e concreta do objeto se refere, ao mesmo tempo, à valorização do conceito como fator de conhecimento, uma vez descartada a via da intuição e da imediatidade¹⁴. A possibilidade deste conhecimento do não-idêntico está relacionada, então, à posição materialista de um *primado do objeto*, núcleo da reconfiguração da relação entre sujeito e objeto na DN, e passo central de nosso trabalho – a partir do qual podemos estabelecer os parâmetros para uma reconfiguração seja da natureza, seja da função ou tarefa específica do conceito, como veremos ao final do segundo capítulo.

Diante de todas estas possibilidades de aproximação ao tema proposto, notamos que este aparece sempre em função do desenvolvimento de outra questão, isto é, como ponto de passagem para outra discussão, seja sobre a noção de constelação, seja sobre a relação entre filosofia e arte, ou filosofia e ética. Nossa pesquisa adentra a possibilidade de abordar o desencantamento do conceito não como argumento periférico, mas como momento central no desenvolvimento da proposta de filosofia da DN, na medida em que representa e expõe de forma ainda mais acentuada o caráter aporético que a perpassa de um modo geral, concentrando essa tensão dialética no interior da elaboração conceitual.

Assim, investigamos a noção de conceito presente na DN por meio da elucidação sobre as causas, o percurso e o alcance do movimento de desencantamento. A presente dissertação está estruturada, portanto, da seguinte maneira: no primeiro capítulo, delineamos a

¹³ Cf. Tiburi, 2005, p. 247.

¹⁴ Cf. Musse, 2009, p.137.

crítica do conceito, indo da DE até a sua apresentação enquanto um encanto na DN. No segundo capítulo, delineamos a argumentação a favor do conceito, indo da crítica da imediatidade até a caracterização da mediação sujeito–objeto. No terceiro capítulo, por fim, nos dedicamos à reconfiguração do conceito, desenvolvida nos moldes de uma *atividade conceitual*.

Neste capítulo final de desenvolvimento do nosso trabalho, procuramos explicitar como a DN é capaz de inscrever o conceito dentro do cenário posto pela não-identidade, desenvolvendo um modo específico de constituição do conceito no interior de uma experiência espiritual. A partir daí, pretendemos mostrar como Adorno termina por ampliar a noção de conceito transformando-a em uma atividade conceitual capaz de decompor o encanto de sua figura unitária ao colocá-lo em relação com a intuição e, de modo recíproco, na forma da constelação.

Pretendemos tornar mais claro que, embora não haja chances de o pensamento proceder sem o recurso da identidade, há sim a possibilidade de quebrar seu encanto e desfazer sua aparência de totalidade, mediante a intelecção dialética da não-identidade que o desencantamento do conceito realiza. Assim, poderemos perceber como seria possível uma compreensão racional do objeto fora do impulso de dominação, que contribuísse para a utopia do conhecimento de se aproximar da não-identidade ou ir além do conceito através dos conceitos.

CAPÍTULO 1. A CRÍTICA DO CONCEITO

1.1 O problema do conceito na *Dialética do Esclarecimento*.

A “*Dialética do Esclarecimento*” (1947), de Adorno e Horkheimer, tornou-se um dos textos mais influentes do pensamento do século XX ao procurar entender a realidade do seu tempo a partir das bases filosóficas aí subjacentes, descortinando um profundo entrelaçamento entre racionalidade e realidade social. Daí seu objetivo – inicialmente traçado como “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar num estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (DE, p. 11) – se realizar como uma investigação sobre a autodestruição do pensamento esclarecido, localizando dentro do próprio conceito de razão o germe para tal regressão.

A ‘autodestruição do esclarecimento’ seria justamente o processo de sua efetivação como negação de si mesmo, isto é, o processo em que o esclarecimento, enquanto forma de pensamento centrada no uso da razão e no fim último da Liberdade, se efetiva na realidade social como seu contrário: irrazão, não-liberdade, barbárie. Dessa forma é que, mesmo tendo se desenvolvido com o objetivo de ‘desencantar a natureza’, ou seja, de destruir os mitos oferecendo explicações racionais para a realidade, o esclarecimento termina se efetivando histórica e institucionalmente como uma espécie de mitologia: a ciência positivista ou positivismo, que mitifica os dados como fatos.

Nesse sentido, se estabelece uma dialética entre mito e esclarecimento. O mito, por um lado, é considerado um modo de explicação da realidade por meio do discurso, da alegoria, do

rito, e da esfera do sagrado/divindade como forma universalizada de manifestação dos elementos da natureza¹⁵. Aqui já percebemos uma concepção abrangente de racionalidade constituída pela possibilidade de *representação* da realidade e de *universalização* dessas representações. Por outro lado, o esclarecimento desenvolvido através da ciência moderna (a saber, o positivismo) retorna a uma forma de mitologia ao institucionalizar a *repetição* através do método (equivalente ao rito mítico), e a *necessidade* através da lógica formal (equivalente à necessidade fatal do destino nos mitos)¹⁶.

Podemos dizer que nesta dialética entre mito e esclarecimento o que está em questão é que eles não estão tanto contrapostos quanto justapostos em nome de um esforço comum de separação do homem em relação à natureza. Segundo Malloy:

Mito não é, de fato, a antítese do esclarecimento; é apenas uma outra forma de esclarecimento, do que o esclarecimento é em sua essência. O verdadeiro outro do esclarecimento para Horkheimer e Adorno é a natureza simples (...). O esclarecimento objetiva livrar a humanidade da natureza e não do mito. (...) O mito foi incapaz de completar sua tarefa, a tarefa do esclarecimento, de dominação da natureza. Por causa disso é que mito e esclarecimento são o mesmo. (2005, p. 56)¹⁷

A explicação mítica é considerada pelo pensamento esclarecedor defeituosa na realização de seu objetivo porque expressa ainda o medo do homem diante da natureza, e é, em vista disso, superada pelo esclarecimento através do ideal de dominação: uma submissão da natureza ao homem. A partir deste objetivo, o conhecimento passa a ser reduzido à técnica, e a razão ao cálculo do procedimento mais eficaz para esta instrumentalização.

¹⁵ Cf. DE, p. 21.

¹⁶ Cf. DE, p. 23.

¹⁷ No original: “Myth is not, in fact, the antithesis of enlightenment; it is merely another form of enlightenment, of what enlightenment is at its essence. The true other of enlightenment in Horkheimer-Adorno is simply nature (...). Enlightenment aims at freeing humanity from nature, not from myth. (...) Myth was unable to complete its task, enlightenment's task, the mastery of nature. This is why myth and enlightenment are the same.” (MALLOY, 2005, p. 56) – tradução própria.

Porém, ao definirem a dominação como essência do esclarecimento¹⁸, Adorno e Horkheimer parecem cair em uma aporia condenando todo tipo de conhecimento racional a uma espécie de violência/totalitarismo, tornando inevitável a qualquer esforço teórico-racional não tomar parte nesse processo regressivo. Nesse sentido, gostaríamos de prosseguir nosso texto através da análise sobre como se desenvolve a autodestruição do esclarecimento, acompanhando de perto o papel e a importância do conceito neste processo.

Esta problemática é recolocada por Adorno e Horkheimer nos termos de uma origem comum do mito e do esclarecimento na linguagem – caracterizada a partir do grito, como reação ou expressão de medo do homem diante da natureza. Neste sentido, podemos entender o que Malloy afirma sobre a natureza ser uma espécie de antítese tanto para o esclarecimento quanto para o mito: ela é percebida pelo homem neste momento inicial como potência suprema que exerce um poder de maneira determinante e imediata sobre suas vidas¹⁹. Isto é, o que está por trás da noção mitológica de ‘mana’, e se refere, de uma maneira geral, a um estado primário de indiferenciação ou totalidade que abrange o homem:

ele [o mana] é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende o âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida. O que o primitivo aí sente como algo sobrenatural não é uma substância espiritual oposta à substância material, mas o emaranhado da natureza em face do elemento individual. (DE, p. 25)

Como reação de horror do homem ao que é expresso pelo mana, a linguagem “fixa a transcendência” (DE, p. 25) e termina por instaurar uma diferenciação entre homem e natureza. Assim, podemos entender a linguagem como origem da esfera da representação tendo em vista que essa, ao dar nome à coisa, a duplica: ela (a coisa) passa a ser “ao mesmo

¹⁸ Cf. DE, p. 38.

¹⁹ Cf. DE, p. 25-27.

tempo ela mesma [materialmente] e outra coisa diferente dela [seu nome, de natureza representativa], idêntica e não-idêntica” (DE, p. 26).

Porém, Adorno e Horkheimer diferenciam o desenvolvimento da linguagem entre dois modos que marcam a passagem do mito para o esclarecimento. A linguagem mítica seria caracterizada por não distinguir entre signo e imagem, isto é, por manter atreladas a natureza representativa (abstrata) do signo e a necessidade de aproximação imagética (material) em relação à coisa nomeada. Deste modo, o nome (e, com ele a definição da coisa) é constituído num procedimento de imitação/mimese, e a linguagem é, então, articulada através da *alegoria* (em que não há separação entre nome e coisa, ainda que sejam distintos). É justamente nesse sentido que a racionalidade mítica desenvolve o processo de explicação da natureza dentro dos rituais, por exemplo, de sacrifício, marcados pela *substitutividade específica* que mantém a especificidade do substituído através da necessidade de relação de semelhança ou familiaridade entre o substituto e a coisa substituída. A substitutividade específica da linguagem mítica conserva a “singularidade histórica do escolhido, que recai sobre o elemento substituto, [e] distingue-o radicalmente, torna-o introcável na troca” (DE, p. 22).

A linguagem do esclarecimento marcaria um passo a mais em direção à abstração do pensamento na medida em que desvincula signo e imagem, abrindo mão da aproximação mimética em relação à coisa. A materialidade da coisa deixa de ser o critério para sua representação e, se isto abre espaço para um caráter convencional da representação, determina também um espaço maior de autonomia do sujeito.

A linguagem passa a ser articulada através do *conceito*, que define a coisa nomeada apenas como signo, sem imagem e, portanto, sem o aspecto figurativo e mimético. No desenvolvimento do esclarecimento, essa separação entre signo e imagem é hipostasiada numa espécie de divisão de trabalho da linguagem: por um lado, o *conhecimento* da natureza

como função da ciência e sua linguagem conceitual reduzida/abstraída até o nível do cálculo (por exemplo, no neopositivismo ou esclarecimento nominalista); e, do outro lado, a mera *reprodução* da natureza na poesia/arte esvaziada de sentido e “neutralizada num mero objeto da contemplação” (DE, p. 40). Nas palavras dos autores: “Enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo; para conhecer a natureza, deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela. Enquanto imagem, deve resignar-se à cópia; para ser totalmente natureza, deve renunciar à pretensão de conhecê-la”(DE, p. 27).

Abrindo mão da necessidade de semelhança e familiaridade, o conceito é constituído através da abstração em relação à própria coisa conceituada, possibilitando a autonomia do pensamento em face dos objetos, e definindo-os através de sua classificação em um conceito universal. Podemos pensar uma passagem análoga à revolução copernicana na teoria do conhecimento de Kant a qual, através da categoria, aponta para um critério universal de conhecimento do objeto, que garante ao mesmo tempo uma autonomia do sujeito. Dessa forma, a atividade conceitual de identificação das coisas a partir de suas distinções e similaridades define a atividade racional específica do esclarecimento, em contraposição ao mito, cujas “credenciais têm sido sempre a familiaridade e o fato de dispensar do trabalho de conceito” (DE, p. 14).

A partir dessa autonomia do pensamento em relação à coisa, conquistada através da atividade conceitual, a linguagem do esclarecimento perde a necessidade de singularidade da coisa para que seja representada, fazendo desta um mero exemplar de seu conceito. Dessa forma, a “substitutividade converte-se na fungibilidade universal” (DE, p. 22), o que, por sua vez, resume a conceituação a um processo de equivalência entre espécimes que iguala o diferente e “elimina o incomensurável” (DE, p. 24). Essa uniformização possibilita a realização do aspecto teleológico do conceito e permite a manipulação do objeto com maior

precisão e previsão – favorecendo a lógica instrumental da ciência. Por isso, concluem os autores:

É verdade que a representação é só um instrumento. Pensando, os homens distanciam-se da natureza a fim de torná-la presente de modo a ser dominada. Semelhante à coisa, à ferramenta material – que pegamos e conservamos em diferentes situações como a mesma, destacando assim o mundo como o caótico, multifário, disparatado do conhecido, uno, idêntico – o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las. (DE, p. 43)

O conceito é uma ferramenta ideal constituída, portanto, a partir do aspecto universal da coisa, isto é, capaz de pegá-las pelo “lado” da universalidade.

O “domínio nivelador do abstrato, que transforma todas as coisas na natureza em algo de reproduzível” (DE, p. 24) torna o heterogêneo, comparável, e reduz a definição da coisa apenas ao seu caráter identificável. Desta forma é que a determinação do objeto realiza-se como manipulação, e sua essência revela-se apenas como expressão dessa subjetividade manipuladora. A partir da redução da multiplicidade à unidade, e do desconhecido ao conhecido, “as múltiplas afinidades entre os entes são recalçadas pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional do significado” (DE, p. 22), isto é, em última instância a natureza é reduzida à mera objetividade, totalmente dependente do sujeito em sua determinação.

Isto significa que a transcendência fixada pela linguagem do esclarecimento realiza-se como separação hipostasiada entre sujeito e natureza como objeto. A situação inicial de medo diante da indiferenciação suprema da natureza é superada na medida em que o sujeito é configurado em sua identidade na total separação em relação à natureza, que se vê unificada como objeto e submetida, assim, ao conhecimento e manipulação pelo e para o homem. O

medo do desconhecido é totalmente dissipado através de sua submissão²⁰, a relação que o pensamento esclarecido estabelece com a transcendência é a de dominação. Esta seria, afinal, a diferença entre esclarecimento e mitologia: a transcendência fixada pela linguagem mítica conserva ainda o desconhecido como parte constituinte de sua explicação (em última instância, através da mimesis). Desta forma, o mito ainda deixa transparecer o medo do homem em relação à natureza, enquanto que o esclarecimento, não: ele elimina o medo através da dominação.

Para o esclarecimento, portanto, torna-se possível livrar o homem do medo da natureza a partir do momento em que (ele) a conhece totalmente, não restando vestígio algum de seu caráter ameaçador²¹. O desconhecido é então destruído a partir de sua desconsideração: a coisa é determinada apenas pelas características identificáveis pelo sujeito, tornando-se assim submetida à manipulação do homem. A dominação do objeto é realizada pelo esclarecimento ao reduzi-lo a seu aspecto conhecido, e esse processo de redução acontece justamente através do conceito definido como *unidade*. Tomado pela racionalidade esclarecida como “unidade característica do que está nele subsumido” (DE, p. 26), o conceito possibilita não só o distanciamento e a autonomia do pensamento diante da realidade, mas também a dominação do objeto, pois dominar exige conhecer por completo, e é esta completude que exige a unidade do objeto conhecido.

Substituindo as representações difusas de caráter mítico, a unidade (lógica) realiza, então, a forma da dominação na esfera do conceito²². Este argumento é estendido à análise da cultura esclarecida como um domínio não apenas da natureza externa, mas também interna (instintos, pulsões e expressão), e, mais amplamente, pela dominação social entre os próprios homens no capitalismo tardio. Assim, o esclarecimento realiza-se como dominação não

²⁰ Cf. DE, p. 30.

²¹ Cf. DE, p. 26.

²² Cf. DE, p. 25.

apenas porque só conhece os objetos “na medida em que pode manipulá-los” (DE, p. 21), mas também porque essa lógica de uniformização passa, de acordo com uma ótica weberiana, a se realizar institucionalmente numa uniformização dos indivíduos na sociedade²³.

Sobre isso, Benhabib esclarece que:

...os conceitos de ‘racionalização’ e ‘razão instrumental’ são usados para descrever os *princípios organizacionais* da formação social, as *orientações de valor* da personalidade e as *estruturas de sentido* da cultura. Por ‘racionalização social’, Adorno, Horkheimer e Marcuse referem-se aos seguintes fenômenos: o aparelho de dominação administrativa e política estende-se a todas as esferas da vida social. Essa extensão da dominação é realizada através das técnicas organizacionais, cada vez mais eficientes e previsíveis, desenvolvidas por instituições como a fábrica, o exército, a burocracia, as escolas e a indústria da cultura. (1996a, pp. 78-79).

Ao atingir todas as esferas da vida social através da lógica da racionalização, o capitalismo tardio se realiza enquanto “mundo administrado” – tal como Adorno e Horkheimer viriam a denominar posteriormente²⁴. O diagnóstico de tempo contido na DE pode ser, então, caracterizado por esta capacidade do capitalismo de conjugar as instituições políticas democráticas da modernidade a uma “forma sofisticada de controle social” (NOBRE, 2008, p. 47).

No entanto, podemos dizer que a principal denúncia da obra (e a principal mudança em relação ao horizonte da crítica da ideologia contida ainda no primeiro modelo de teoria crítica) é que, nas palavras de Žižek, “a ‘razão instrumental’ designa uma atitude que não é simplesmente funcional no tocante à dominação social, mas serve, antes, como a própria base da relação de dominação” (1996, p. 13). Isto é, a DE aponta para uma relação entre a ordem

²³ Nesse sentido, Bernstein afirma que “Horkheimer e Adorno dão à história marxista (a luta de classes) uma flexão weberiana, racionalizante.”. No original: “Horkheimer and Adorno give marxist history (the battle of classes) a weberian, rationalizing, twist.” (BERNSTEIN, 2004, p. 26).

²⁴ Por exemplo, na nota escrita pelos autores para a republicação do texto em 1969. Cf. DE, p. 9.

social e a ordem lógica (relação esta que se encontra esquecida) que designa um poder social da linguagem ou apelo social da metafísica, que se realiza na medida em que a unidade do conceito universaliza e legitima as enunciações sobre as relações sociais de dominação.

Segundo os autores:

A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. (DE, p. 25)

Podemos considerar então que o esclarecimento se realiza como dominação na medida em que estabelece uma separação hipostasiada entre signo e imagem, sujeito e objeto, homem e natureza, separação, por sua vez, dependente da identidade unitária de cada polo contraposto ao outro. Esta unidade mostra-se como condição de possibilidade para que o sujeito possa submeter o objeto e manipulá-lo, chegando ao extremo oposto da situação inicial de relação com a natureza dominadora.

Porém, Adorno e Horkheimer chamam atenção para o fato de que é exatamente nesse extremo que o esclarecimento reverte à mitologia. Isso porque, na medida em que o objeto é totalmente determinado pelo sujeito, o que de fato ocorre é a reidentificação entre eles:

Sujeito e objeto tornam-se ambos nulos. O eu abstrato, título que dá o direito a protocolar e sistematizar, não tem diante de si outra coisa senão o material abstrato, que nenhuma outra propriedade possui além de ser um substrato para semelhante posse. A equação do espírito e do mundo acaba por se resolver, mas apenas com a mútua redução de seus dois lados. (DE, p.34)

Por um lado o pensamento é reduzido, num contínuo processo de abstração, à pura lógica formal, e, por outro, o mundo é reduzido em suas possibilidades àquelas que se adéquam ao seu rigor. O pensamento é coisificado, “reifica-se num processo automático e autônomo” (DE, p. 33) na medida em que o procedimento matemático, confundido com o próprio pensamento, “se instaura como necessário e objetivo” (DE, p. 33), se igualando ao mundo numa matematização da natureza.

Este é justamente o movimento promovido pelo positivismo e sua negação da metafísica e de todo pensamento que se distancie do dado; e é justamente o movimento que aproxima novamente o esclarecimento da mitologia, pois torna o homem novamente subordinado ao objeto: “O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado” (DE, p. 34), condição equivalente a da racionalidade na linguagem mítica, presa ao objeto em seu procedimento mimético.

O positivismo converte-se em mitologia, por exemplo, através da metodologia (equivalente ao rito mítico), no sentido de tomar a *repetição* como critério de validação do conhecimento. De modo que a necessidade fatalista da natureza (presente nos mitos através da noção de destino) é secularizada através do rigor da lógica formal. Por fim, a proibição de transpor os limites do factual é realizada como mera reprodução do mundo existente, tanto na esfera do conhecimento quanto política e socialmente (na manutenção do *status quo*), com o mesmo fatalismo com o qual o mito explica a natureza:

Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. (...) Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar. Pois em suas figuras, a mitologia refletira a essência da ordem existente – o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo – como a verdade e abdicara da esperança. (DE, p. 34)

Desta forma, ocorre uma sacralização da realidade social dentro do que passa a ser chamado posteriormente de mundo administrado, pois, enquanto objeto totalmente inteligível, a realidade é tomada do ponto de vista de sua necessidade racional, e suas injustiças como fatos brutos e inatingíveis²⁵. A sociedade torna-se a “totalidade que eles próprios [os homens] constituem e sobre a qual nada podem” (DE, p. 36) porque funciona como sistema autômato baseado na divisão social do trabalho, que se utiliza do indivíduo como coisa – alienado em nome do trabalho e de sua tarefa dentro do todo – em função de sua reprodução. Esta seria a face social do desenvolvimento do esclarecimento enquanto autoconservação racionalizada.

Segundo Adorno e Horkheimer, o esclarecimento, afinal, é definido como um procedimento de autoconservação em face da ameaça da natureza de indiferenciação (em última instância, em face da morte). A razão é reivindicada e justificada no sentido de libertar o homem da natureza e preservar o indivíduo diante do todo indiferenciado. Nesse sentido, Bernstein aproxima o argumento da DE da dialética hegeliana entre o senhor e o escravo, de modo que a

...razão ou o esclarecimento procuram através do conhecimento e do trabalho dominar a natureza e tornar-se independente dela (...). A razão pode, portanto, ser racional apenas se é independente da natureza, apenas se, então, seu conteúdo é puro, isto é, a priori. (...) Para Horkheimer e Adorno, diferente de Hegel, o impulso para a independência deriva não do desejo de reconhecimento, mas do medo da natureza e da perda de si. (BERNSTEIN, 2004, p. 26)²⁶

²⁵ Cf. DE, p. 35.

²⁶ No original: “Reason or enlightenment seeks through knowing and labor to master nature and become independent of it (...). Reason can thus be rational only if independent from nature, only if, then, its content is pure, that is, a priori. (...) For Horkheimer and Adorno, unlike Hegel, the drive to independence derives not from the desire for recognition but from the fear of nature, the fear of self-loss.” (BERNSTEIN, 2004, p. 26) – tradução própria.

Tendo em vista a estratégia de dominação da natureza como forma de superar o medo, o esclarecimento desenvolve a racionalidade reduzindo-a a instrumentalidade: ao cálculo de meios cujo fim já está estabelecido, observar, e cujo critério de verdade é a eficácia no processo de manipulação. Neste sentido, podemos compreender também o caráter de exclusividade das leis da lógica plasmada no princípio do terceiro excluído, a partir do qual não há meio termo entre ser e não ser: devido à coerção da autoconservação diante da morte. Nas palavras dos autores:

A exclusividade das leis lógicas tem origem nessa univocidade da função, em última análise no caráter coercitivo da autoconservação. Esta culmina sempre na escolha entre a sobrevivência ou a morte, escolha essa na qual se pode perceber ainda um reflexo no princípio de que, entre duas proposições contraditórias, só uma pode ser verdadeira e só uma falsa. (...) A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu. (DE, p. 37 - 38)

Desta forma, a racionalidade esclarecida é constituída a partir apenas de um “quadro teleológico da autoconservação” (DE, p. 36), em que o *eu* aparece necessariamente como ponto referencial do cálculo da razão, instância legisladora do conhecimento, tendo um fim em si mesmo. A razão é caracterizada, então, como instrumento de dominação, “pelo fato de consistir em instrumento dirigido primariamente à autopreservação da espécie” (NOBRE, 2008, p. 50), o que leva o esclarecimento, por fim, a sua autonegação, pois a razão iguala-se aos instintos naturais de sobrevivência: “... quando afinal a autoconservação se automatiza, a razão é abandonada” (DE, p. 38).

A DE pode ser caracterizada, então, pelo tom pessimista com que é tratado o esclarecimento em sua relação com a dominação, muitas vezes qualificada como necessária e

inevitável²⁷. Porém, esta inevitabilidade cria, ao mesmo tempo, um impasse para a própria teoria crítica. Pois, se a razão passa a ser interpretada como uma espécie de lógica da dominação (inclusive, social), então seu uso teórico e científico fica também sob suspeita. Nas palavras de Nobre: “... se a razão instrumental é a forma única de racionalidade no capitalismo administrado (...), em nome do que é possível criticar a racionalidade instrumental?” (2008, p. 50). Uma vez que a razão é reduzida à instrumentalidade, a relação entre razão e dominação passa a ser caracterizada de maneira intrínseca, e é nesta perspectiva, por exemplo, que Habermas constrói sua crítica à DE, no “Discurso Filosófico da Modernidade” de 1985²⁸.

Segundo Habermas, a efetivação da razão apenas como instrumento de autopreservação termina por reduzir pretensões (teóricas) de validade a pretensões de poder, inviabilizando (paradoxalmente) o próprio uso da razão como faculdade crítica. A DE estaria emaranhada, então, numa situação aporética, a qual inclusive é reconhecida por seus autores²⁹. De fato, a obra pode ser caracterizada justamente por essa irresolução, não chegando a oferecer (positivamente) um modo de superar o modelo instrumental de efetivação da razão.

Entretanto, acompanhando mais especificamente a noção de *conceito* ao longo da obra, podemos encontrar algumas breves passagens que indicam a possibilidade de distinção entre racionalidade e dominação³⁰. Longe de dar uma resposta definitiva a esta questão, gostaríamos apenas de seguir os fragmentos deixados pelos autores, no sentido de entender melhor a formulação do problema do conceito a ser trabalhado posteriormente na DN. Desta

²⁷ Por exemplo, no ensaio *Para uma crítica da filosofia da história*, em “Notas e esboços” (DE, p. 183).

²⁸ Em especial, no capítulo V – cf. Habermas, 2000, p. 153 - 186.

²⁹ Cf. DE, p. 13.

³⁰ Cf. DE, p. 34, p. 44 – passagens analisadas a seguir.

forma, escolhemos alguns trechos d' "O Conceito de Esclarecimento" que acentuam o que seria o trabalho do conceito e sua importância para a atividade da razão.

Primeiramente, destacamos uma das raras passagens em que a DE chega próximo a definir, em contraposição ao conhecimento tautológico de uma razão instrumental, o que seria um conhecimento *verdadeiro* ou, ao menos, um conhecimento que não se confunde com a pretensão de dominação:

Compreender o dado enquanto tal, descobrir nos dados não apenas suas relações espaço-temporais abstratas, com as quais se possa agarrá-las, mas ao contrário pensá-las como a superfície, como aspectos mediatizados do conceito, que só se realizam no desdobramento de seu sentido social, histórico, humano (...). Ela (a pretensão do conhecimento) não consiste no mero perceber, classificar e calcular, mas precisamente na negação determinante de cada dado imediato. (DE, p. 34)

Quer dizer, a aproximação ao objeto de maneira concreta (e não abstrata) está relacionada ao seu entendimento dentro das relações sociais nas quais está inserido, porém como mediações do conceito. Como se as formalizações do objeto (determinações lógicas, por exemplo) fossem apenas uma parte da constituição do objeto, como superfícies carentes de significação fora de sua contextualização histórica, social e humana.

A definição mais própria do que seria o *trabalho do conceito*, neste caso, encontramos um pouco mais a frente quando os autores afirmam que:

... ele [o conceito] é não somente, enquanto ciência, um instrumento que serve para distanciar os homens da natureza, mas é também, enquanto tomada de consciência do próprio pensamento que, sob a forma da ciência, permanece preso à evolução cega da economia, um instrumento que permite medir a distância perpetuadora da injustiça. Graças a essa consciência da natureza no sujeito, que encerra a verdade ignorada de toda cultura, o esclarecimento se opõe a dominação em geral (...). (DE, p. 44)

Quer dizer, o conceito, enquanto instrumento de distanciamento, é, ao mesmo tempo, o instrumento que permite medir a distância entre sujeito e objeto (e mais, amplamente, homem e natureza), prevenindo o próprio esclarecimento de suprimi-la. Daí que possamos entrever determinada relevância do conceito enquanto ‘consciência da natureza no sujeito’ – contribuindo para a possibilidade de superação do esclarecimento como dominação. Isto se coloca claramente na afirmação de que:

Todo progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento. Contudo, enquanto a história real se teceu a partir de um sofrimento real, que de modo algum diminui proporcionalmente ao crescimento dos meios para sua eliminação, a concretização desta perspectiva depende do conceito. (DE, p. 44)

Ou ainda, negativamente: “a suspensão do conceito (...) abriu caminho à mentira” (DE, p. 44-45) – vale dizer, a mentira do esclarecimento realizado como dominação.

Sobre esta mentira ou erro do esclarecimento, podemos melhor entendê-los a partir do ensaio *Classificação*³¹ – na última parte do livro, “Notas e Esboços”. A redução (implícita na unidade conceitual) do heterogêneo e transcendente apenas ao caráter comparável e universalizável é justificada pelo esclarecimento por um juízo de valor sobre o conteúdo universal como tendo uma maior dignidade em relação ao particular:

Os conceitos universais, formados pelas diversas ciências com base na abstração ou na axiomatização, constituem material da representação (...). A luta contra os conceitos universais não tem sentido. Mas isso não nos diz o que pensar da dignidade do universal. O que é comum a muitos indivíduos, ou o que reaparece sempre no indivíduo, não precisa absolutamente de ser mais estável, mais eterno, mais profundo do que o particular. (DE, p. 181)

³¹ Cf. DE, p. 181.

Quer dizer, o que está em jogo na dominação da razão esclarecida é a negação do particular em função de determinada prioridade ontológica do universal. Este juízo de valor que despreza o particular é que torna a coisa mero exemplar de seu conceito, fundamentando a fungibilidade universal. E esta prioridade do universal é, ao mesmo tempo, a prioridade do mais estável, a sacralização da repetição, a absolutização daquelas características que são comuns e que se repetem. Porém, e este seria seu erro, “o mundo é único no tempo” (DE, p. 181), e esta aposta no universal não é a garantia da estabilidade e eternidade da repetição.

Dessa forma, a crítica ao processo de conceituação do esclarecimento não é propriamente em relação à constituição do conceito a partir da universalidade identificável nos objetos, mas em relação à exclusividade do universal na negação do particular. A atividade conceitual não pode abrir mão da universalidade de seu conteúdo e nesse sentido é que se constitui como instrumento de representação. É assim que os conceitos universais promovem a classificação dos objetos a partir de uma escala de gêneros e, de fato, essa “classificação é a condição do conhecimento (...)” (DE, p. 181). Mas, o erro do conhecimento totalitário no esclarecimento é que “a escala dos gêneros não é a escala da importância...” (DE, p. 181).

A distinção da universalidade no particular é inerente ao trabalho do conceito, “pois o pensamento se torna ilusório sempre que tenta renegar sua função separadora, de distanciamento e objetivação” (DE, p. 43-44), mas o particular não pode ser reduzido a essa universalidade – tendo em vista que o conceito marca tanto a aproximação quanto o distanciamento em relação à coisa. Por isso a concretização de uma perspectiva de conhecimento que seja de natureza racional e universal, e ao mesmo tempo não totalitária, depende do conceito.

Assim, percebemos, por um lado, como a atividade conceitual, de certa forma, viabiliza a dominação, servindo de instrumento de classificação e manipulação dos objetos através de uma identidade unitária. Mas, por outro lado, as poucas passagens em que Adorno e Horkheimer indicam a possibilidade de um conhecimento sem dominação estão sempre vinculadas ao conceito. Desta forma, talvez possamos dizer que o desenvolvimento da racionalidade esclarecida como instrumental e totalitária é consequência de uma suspensão do trabalho do conceito (enquanto instrumento de medida da distância entre sujeito e objeto) – cuja recuperação constitui a possibilidade de desenvolvimento da razão fora da compulsão de dominação.

A questão é que, mesmo considerando que a DE aponta para esta possibilidade, ela não é de fato realizada. Isto é, esta recuperação do trabalho do conceito é algo como que indicado ou entrevisto no âmbito da DE, mas, ao mesmo tempo, bloqueado ou impossibilitado pela própria condição de totalidade que a ideologia assume na caracterização da realidade social. Não por coincidência, Habermas afirma que nesta totalização, Adorno e Horkheimer promovem uma fusão entre razão e poder, impossibilitando a capacidade crítica da razão e abandonando justamente a “força libertadora do conceito” (2000, p. 185) – para a qual chamamos atenção.

Por mais que não apresente uma resposta definitiva à questão, podemos situar já na DE ao menos a formulação do problema sobre o estatuto e o uso do conceito dentro da atividade racional³². Pois, por um lado, o conceito viabiliza a realização da razão como lógica

³² Nesta mesma direção afirma Perius (2008, p. 99): “...a redução do conceito, no âmbito da ciência a uma fórmula e no âmbito da economia e das relações sociais de produção a um valor de troca, elimina qualquer compreensão mais ampla na qual poderia sobreviver uma potencialidade crítica e emancipatória. (...) Depois deste diagnóstico, o que significa manter a filosofia enquanto atividade conceitual? Não estaremos correndo o risco de condenar a filosofia a uma tarefa insólita de, como um autômato, repetir de forma a-crítica sempre as mesmas fórmulas e os mesmos gestos? Esta pergunta leva além dos limites do texto da Dialética do Esclarecimento. Torna-se, poderíamos dizer, a pergunta fundamental da filosofia de Adorno. Dessa maneira, em nosso modo de compreensão, não há uma

de dominação, mas, por outro, o trabalho do conceito é visto com alguma confiança como instrumento de desmistificação ou crítica da falsa consciência do esclarecimento. Podemos dizer que, no horizonte da DE, esta questão fica em aberto através da pergunta sobre se ainda seria possível a atividade racional do pensamento (e com ela, a filosofia), mesmo depois da constatação de sua estreita relação com o poder e com a dominação.

É justamente à luz deste problema que propomos a leitura da DN, o que faremos a seguir. Podemos dizer que a DE cumpre uma função negativa de crítica da razão, de modo que, em geral, aponta para um pessimismo em relação à razão (presente, por exemplo, na interpretação de Habermas). De fato, a DE não carrega um projeto (positivo) de filosofia, tendo em vista a radicalidade com que a razão instrumental é efetivada na sociedade capitalista. Se a ideologia tornou-se total³³, então a pretensão de verdade da razão também é posta em questão, e sua função propositiva se torna proibida ou bloqueada. Neste contexto, a possibilidade e a legitimidade da atividade teórica, racional e filosófica ficam condicionadas ao “surgimento (que não estava à vista para eles [os autores] naquele momento) de uma forma de racionalidade sem pretensões de anexação do mundo” (NOBRE, 2008, p. 51). Nossa perspectiva é a de que esta questão só poderia ser respondida posteriormente, a partir do modelo de filosofia enquanto *dialética negativa*.

1.2 A crítica do conceito como crítica do sistema: a posição da *Dialética Negativa*.

resposta suficiente para esta questão no texto referido, apesar de já encontrarmos nele algumas indicações.”

³³ Cf. Gatti, 2008.

Primeiramente, gostaríamos de ressaltar que a questão sobre a relação entre a DE e a DN no pensamento de Adorno já é, por si mesma, objeto de investigação digno de uma dissertação inteira – e, com efeito, não constitui o principal objetivo deste trabalho. O foco desta pesquisa é a noção de conceito presente na DN, e nossa perspectiva é a de que esta questão passa necessariamente pelo marco teórico da DE. Ou seja, a compreensão da noção de conceito na DN passa pela problematização da razão promovida pela DE.

Nossa pergunta seria então: como sua obra tardia desdobra as questões colocadas anteriormente? E, sobre isso, concordamos com a interpretação de que a DN tem a intenção de responder aos dilemas e aporias da DE, como afirma Neves Silva na citação a seguir³⁴:

...podemos dizer que a obra de Adorno posterior à *Dialética do Esclarecimento* tem como baliza fundamental a resolução das aporias encontradas. Nesse sentido, compreender e realizar uma auto-reflexão da razão se torna uma marca indelével de seu pensamento. Frente à crítica da razão instrumental, Adorno vê-se forçado a procurar um ‘antídoto’ em algum ponto imune ao feitiço opressor da razão. (2005, p. 336)

Sobre o resultado desta procura, ou seja, sobre a questão da possibilidade e legitimidade da atividade racional posta pelo diagnóstico da razão instrumental na DE, há duas formas predominantes de interpretação do pensamento tardio de Theodor Adorno. De um lado, Habermas (em especial no “Discurso Filosófico da Modernidade”, de 1985) representa a perspectiva de continuidade entre as duas obras, no sentido de que a última apenas ratifica uma espécie de ‘contradição performativa’ se utilizando da razão para criticar a própria razão³⁵. De outro lado, encontramos a perspectiva de uma ligeira descontinuidade

³⁴ Entre outros autores que seguem a mesma direção, por exemplo, Bernstein (2004, p. 32) e Perius (2008, p. 24).

³⁵ Cf. Habermas, 2000, p. 170.

entre as obras³⁶ – por exemplo, para Nobre (1998, 2008), Bernstein (2001, 2004), Gatti (2008, 2009) e Neves Silva (2005, 2006) – que identifica uma alteração do diagnóstico de tempo entre as décadas de 1940 e 60, no sentido de reconhecer uma relativização ou suspensão do processo de integração total da sociedade³⁷.

Não se trata aqui de distinguir fases diferentes de desenvolvimento no pensamento de Theodor Adorno. É notório que, mesmo havendo alterações entre os dois momentos, há entre eles uma relação necessária (na medida em que a DN desdobra um problema da DE) não havendo, portanto, uma negação ou contraditoriedade. Neste ponto, concordamos com a posição de Duarte (1993, p. 14) e Nobre (1998, p. 31) que, cada um a sua maneira, vão de encontro à interpretação da obra tardia exclusivamente a partir da DE. Ou seja, esta ligeira descontinuidade pode ser entendida como uma forma de questionar o paradigma da DE enquanto chave de interpretação para as obras posteriores do autor, procurando “apontar para rupturas ou fissuras num quadro geral em que predomina a continuidade” (NOBRE, 1992, p. 71-72).

Podemos dizer que esta relativa alteração no diagnóstico de tempo entre as obras se refere a uma ênfase maior dada por Adorno ao caráter de contradição enquanto inerente à experiência do sujeito na sociedade contemporânea. Esta condição de “irreconciliação da época do mundo com o sujeito” (DN, p. 166) é o que marca o diagnóstico de tempo plasmado na DN sob a denominação de *Estado Falso*: o mundo administrado é caracterizado como um todo social, mas ao mesmo tempo antagônico. A integração harmônica da sociedade enquanto

³⁶ Entendemos esta ‘ligeira descontinuidade’ como uma via de interpretação dentro da literatura secundária que se contrapõe tanto à posição de uma unidade geral na obra de Adorno, construída basicamente ao redor da DE como texto central; quanto à posição de uma ruptura que justificasse o tratamento diferenciado entre um jovem Adorno e um Adorno tardio. Trata-se da consideração do desenvolvimento da obra de Adorno enquanto ‘modelos de teoria crítica’, correspondendo a variações teóricas decorrente das variações contextuais de cada época. Para uma discussão mais aprofundada sobre este tema, cf. Neves Silva, 2006, pp. 23 – 29.

³⁷ Indicado, por exemplo, na nota escrita em 1969 para a republicação do livro, “Sobre a nova edição alemã” (DE, p. 9).

uma totalidade racionalmente administrada é questionada na medida em que é percebida apenas como uma aparência: em verdade, é constituída a partir de um processo de segregação, de negação e opressão da individualidade.

Desta forma, o Estado Falso é marcado não apenas por um processo de totalização/integração da sociedade, como também por uma espécie de “nexo de ofuscação” (DN, p. 200)³⁸, enquanto falta de transparência das consciências individuais que a constitui:

A sociedade que, segundo seu próprio conceito, gostaria de fundamentar as relações dos homens em liberdade, sem que a liberdade tenha sido realizada até hoje em suas relações, é tão rígida quanto defeituosa. (...) Quanto mais desmedido é o poder das formas institucionais, tanto mais caótica é a vida que elas impõem e deformam segundo sua imagem. A produção e a reprodução da vida, juntamente com tudo aquilo que é coberto pelo termo ‘superestrutura’, não são transparentes... (DN, p. 82).

Nesse sentido, torna-se possível afirmar que há uma mudança de perspectiva entre a DE e a DN marcada pelo abandono de formulações incisivas e fatalistas sobre a relação de integração entre o indivíduo e o sistema social³⁹, destacando-se, antes, uma espécie de antagonismo⁴⁰ em uma estrutura geral de cegueira ou ofuscação.

Esta ênfase na experiência de contradição pode ser entendida como uma tomada de consciência quanto à condição de sofrimento do sujeito na sociedade contemporânea⁴¹. Por isso a DN é definida, em algumas passagens, por uma espécie de (auto)consciência da dor: “O

³⁸ Ou, como é definido pela tradução de Maria Helena Ruschel, “contexto geral de ofuscamento” (ADORNO, 1995, p. 91); referentes ao termo em alemão: *Verblendungszusammenhang* (ADORNO, 2003a, p. 99).

³⁹ O que é afirmado, por exemplo, por Duarte (1993, pp. 13 – 17), Gatti (2009b, p. 263), e Nobre (1998, p. 30-31).

⁴⁰ Sobre isto, Bernstein afirma que há “... um antagonismo entre o sistema social, a sociedade racionalizada enquanto formada através das demandas do capital, e os sujeitos e objetos formados” (2004, p. 38). No original: “...an antagonism between the social system, rationalized society as formed through the demands of capital, and the particular subjects and objects formed.” (BERNSTEIN, 2004, p. 38) – tradução própria.

⁴¹ Sobre isto, Peter Dews afirma uma influência romântica no pensamento de Adorno tendo em vista a “evocação da dor do processo de individuação” (1996, p. 59).

que há de doloroso na dialética é a dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito. O conhecimento precisa se juntar a ele [o mundo], se não quiser degradar uma vez mais a concretude ao nível da ideologia...” (DN, p. 14). Ou seja, para Adorno, esta ênfase na experiência de contradição e sofrimento presentes no mundo significa uma via para a continuidade legítima da atividade da razão, que, dessa forma, pode se diferenciar da ideologia – uma diferenciação (aparentemente) impossibilitada no contexto da DE.

Sem dúvida, na DN Adorno concorda com o diagnóstico presente já na DE de que nenhuma teoria escapa mais ao mercado, porém, “ainda assim a dialética não deve emudecer diante de tal repreensão e da repreensão com ela conectada referente à sua superfluidade, à arbitrariedade de um método aplicado de fora” (DN, p. 12). Quer dizer, mesmo diante do questionamento de sua necessidade, a teoria dialética insiste em dar voz ao sofrimento, e isto é o que recupera a condição de possibilidade de sua verdade⁴².

O diagnóstico de tempo da DN se refere, então, à noção de um “indivíduo desagregado” (DN, p. 164), de um lado, e de uma sociedade ou realidade antagônica, de outro, de modo que “nada singular encontra sua paz no todo não-pacificado” (DN, p. 133). A contradição experimentada objetivamente pelo sujeito no Estado Falso marca necessariamente o pensamento, e a dialética negativa nasce, enquanto “procedimento filosófico” (DN, p. 124), justamente como consequência dessa consciência da contradição. A dialética, afirma Bernstein, “é a compreensão reflexiva da experiência de contradição” (2004, p. 38)⁴³.

Desta forma, a DN tem seu ponto de partida justamente na questão ‘sobre a possibilidade da filosofia’⁴⁴ – uma questão posta, em grande medida, pela DE em vista da abrangência com que a razão instrumental é efetivada na sociedade capitalista. Porém, sobre

⁴² Cf. DN, p. 24.

⁴³ No original: “Dialectics is the reflective comprehension of the experience of contradiction...” (BERNSTEIN, 2004, p. 38) – tradução própria.

⁴⁴ Denominação da primeira sessão da Introdução do livro.

esta pergunta, a DN responde que a “filosofia mantém-se viva” (DN, p. 11), tendo em vista o diagnóstico de aparência da totalidade da sociedade no Estado Falso. Isto é, a atividade teórica da razão ainda é legítima e tem validade desde que, e esta ressalva é fundamental, enquanto consciência da contradição, enquanto exercício de crítica à aparência, e, assim, resistência à integração.

O que esta ênfase na contradição significa para Adorno, e para a filosofia ainda possível no Estado Falso, é a (auto)consciência da razão sobre a falsidade da unidade e identidade total do conceito em relação à coisa conceituada. A contradição “é o indício da não-verdade da identidade, da dissolução sem resíduos daquilo que é concebido no conceito” (DN, p. 12), e a dialética “é a consciência consequente da não-identidade” (DN, p. 13). Deste modo a *não-identidade* torna-se a referência epistemológica da proposta de filosofia contida na DN, justificando a possibilidade, e mesmo necessidade, da filosofia na contemporaneidade.

Quer dizer, a possibilidade da filosofia é afirmada, mas apenas na medida em que se constitui como consciência da contradição e, com ela, como consciência da falsidade da identidade total entre pensamento e ser no Estado Falso:

A desproporção entre o poder e todas as formas do espírito – uma desproporção que é agora lugar-comum – tornou-se tão enorme que acabou por marcar como vãs as tentativas, inspiradas pelo próprio conceito de espírito, de compreender aquilo que é predominante. Tal vontade de compreender revela uma exigência de poder que contradiz o que deveria ser compreendido. (...) Somente uma filosofia que se liberta de tal ingenuidade merece continuar sendo pensada. (DN, p. 11-12)

Para Adorno, a situação da Filosofia de seu tempo estaria marcada, então, por esta impossibilidade (ou bloqueio) da identidade total (ou adequação) entre pensamento e realidade, entre a razão sistemática e o ser como totalidade.

Neste sentido, o que está em questão é uma reformulação da própria noção de filosofia – até então marcada justamente pela intenção de coincidir com a realidade. De modo que a perda da possibilidade de realização da filosofia no Estado Falso não significa necessariamente seu abandono, mas sim a necessidade de sua revisão:

A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. (...) Depois de quebrar a promessa de coincidir com a realidade ou ao menos de permanecer imediatamente diante de sua produção, a filosofia se viu obrigada a criticar a si mesma sem piedade. (DN, p. 11)

Ou seja, tendo em vista a não-realização ou invalidade das reconciliações idealistas no âmbito histórico-político⁴⁵, a continuidade da filosofia está condicionada a uma autocrítica ou autorreflexão filosófica. O que está em questão, neste caso, é a noção de filosofia marcada, por um lado, pela identidade (ideal/absoluta) entre o racional e o real, e por outro, pela transição para prática como forma de concretização dessa identidade. A dialética negativa se coloca, deste modo, como uma crítica tanto à filosofia idealista, representada pelo pensamento de Hegel, quanto à filosofia materialista, representada por Marx⁴⁶, e questiona justamente a pressuposição em ambas de uma identidade total entre pensamento e realidade, guardadas suas devidas peculiaridades.

Entretanto, esta autocrítica da filosofia é configurada, sobretudo, como uma crítica imanente, na medida em que a identidade está inevitavelmente presente no pensamento, ela não pode ser negada por completo. Nas palavras de Adorno:

⁴⁵ Cf. DN, p. 14.

⁴⁶ Deixando em segundo plano a crítica ao positivismo desenvolvida de forma exaustiva em outros escritos da mesma época, sobretudo na “Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã” de 1969 (Cf. Adorno, 1989) e já empreendida anteriormente pela Teoria Crítica desde a década de 30 até a DE na década de 40.

...a aparência de identidade é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura. Pensar significa identificar. (...) À consciência do caráter de aparência inerente à totalidade conceitual não resta outra coisa senão romper de maneira imanente, isto é, segundo o seu próprio critério, a ilusão de uma identidade total. (DN, p. 12 -13).

A crítica é imanente porque não abre mão da identidade: ela é criticada (apenas) no que se refere à pretensão de totalidade de sua forma aparente. A falsidade da identidade se refere, então, a um modo do pensamento em que o princípio de identidade é tomado como lei – como o faz, por exemplo, a lógica formal – transformando-se em sentido ou finalidade do processo de conhecimento.

Desta forma, a crítica da razão promovida na DE é recolocada pela DN nos termos de uma inevitável insuficiência do pensamento. Pois o pensamento ao mesmo tempo alcança e não alcança o objeto. Isto é, pensar significa identificar, mas esta identidade não representa senão que uma parte do objeto, a saber, seu âmbito formal, e não sua totalidade. Se, por um lado, a DE constata a ideologia como total no mundo administrado, por outro lado, a DN quer, por assim dizer, abrir a caixa-preta da falsa consciência, investigando em termos filosóficos e epistemológicos sua constituição. A identidade é caracterizada como a forma originária da ideologia⁴⁷, de modo que a crítica da ideologia é transformada pela DN em uma crítica de caráter epistemológico à “pretensão de coincidir com a realidade” (GATTI, 2008, p. 89), à aparência de totalidade da identidade. Em outros termos, o que a DN faz para além da DE é reconfigurar o problema da relação entre razão e dominação de modo que ele possa ser trabalhado no âmbito da filosofia, ao invés de supor que ele tenha que se submeter ao salto para a prática, ou mesmo à crítica dos resultados das ciências particulares, modo privilegiado do materialismo interdisciplinar no primeiro modelo de teoria crítica.

⁴⁷ Cf. DN, p. 129.

Esta problemática é reescrita na DN pela noção de *sistema* enquanto projeto ou modelo de filosofia (sobretudo no Idealismo), cuja abrangência tem a pretensão de totalidade. Nas palavras de Adorno o sistema é “uma forma de representação de uma totalidade para a qual nada permanece exterior, [e que] posiciona o pensamento absolutamente ante todo e qualquer conteúdo” (DN, p. 29). A pretensão de totalidade do sistema, formando uma unidade da qual nada está fora, termina por constituir uma representação do pensar como dominação, na medida em que elimina tudo aquilo que não se submete à identidade: “... unidade e concordância são, porém, ao mesmo tempo a projeção deformada de um estado pacificado, que não é mais antagônico, sobre as coordenadas do pensar dominante e repressivo” (DN, p. 29).

Esta projeção de um estado pacificado se refere historicamente a uma função política e social do sistema e da teoria dentro da sociedade burguesa – em especial no contexto pós-revolução francesa:

Em termos histórico-filosóficos, os sistemas, sobretudo aqueles do século XVII, tinham uma meta compensatória. A mesma *ratio* que, em sintonia com o interesse da classe burguesa, tinha destruído a ordem feudal e a figura espiritual de sua reflexão, a ontologia escolástica, sentiu medo do caos ao se ver diante dos destroços, sua própria obra. (...) Tal temor cunhou em seus primórdios o modo de procedimento constitutivo do pensamento burguês em seu conjunto, que consiste em neutralizar rapidamente todo passo em direção à emancipação por meio do fortalecimento da ordem. À sombra da incompletude de sua emancipação, a consciência burguesa precisa temer vir a ser anulada por uma consciência mais avançada; ela pressente que, por não ser toda a liberdade, só reproduz a imagem deformada dessa última. Por isso, ela estende teoricamente a sua autonomia ao sistema que se assemelha ao mesmo tempo aos seus mecanismos de coerção. A *ratio* burguesa propôs-se produzir a partir de si mesma a ordem que tinha negado no exterior. (DN, p. 26-27)

Quer dizer, a filosofia constituída sob o ideal de sistema representa, antes de tudo, um modelo burguês de razão que funciona socialmente como mecanismo coercitivo e instaurador de ordem. E, para Adorno, a realização do sistema como processo social continua funcionando

ainda no contexto contemporâneo de integração da sociedade através da lógica econômica do capitalismo:

Enquanto princípio de troca, a *ratio* burguesa realmente assimilou aos sistemas com um sucesso crescente, ainda que potencialmente assassino, tudo aquilo que queria tornar comensurável a si mesma, identificar consigo, deixando sempre cada vez menos de fora. (DN, p. 28)

Nesta argumentação, recordamos a denúncia presente já na DE sobre a origem social da ordem lógica que se autonomiza. A DN, no entanto, enfatiza claramente o caráter ilusório e mesmo contraditório da constituição do sistema a partir deste movimento:

...enquanto uma ordem produzida, essa não é mais ordem alguma; por isso, torna-se insaciável. O sistema era uma tal ordem gerada de maneira racional e insensata: algo posicionado que se apresenta como algo em si. Ele precisou transpor a sua origem para o interior do pensamento formal, cindido de seu conteúdo; ele não podia exercer de outro modo o seu domínio sobre o material. O sistema filosófico foi desde o início antinômico. (DN, p. 27)

O sistema se constitui em algo ilusório na medida em que se apresenta como “algo em si”, isto é, autônomo. Esta independência se refere a uma separação entre forma e conteúdo que termina por estabelecer a esfera lógica e formal como originária, e assim sustenta não apenas um primado da forma em relação ao conteúdo e ao material, mas também do sujeito em relação ao objeto.

O que está em jogo, nesta discussão, é o nascimento de uma forma lógica que projeta um fundamento (filosófico) primeiro, uma origem, “solo seguro” (DN, p. 22) ou “algo firme” (DN, p. 84). No caso do sistema filosófico idealista, a principal característica que lhe define é a projeção deste fundamento primeiro, desta constituição impositiva da realidade, para a

região do sujeito⁴⁸, isto é, a posição metafísica de uma “subjetividade constitutiva” (DN, p. 8). Daí que: “o princípio do eu fundador de sistemas, o método puro pré-ordenado a todo e qualquer conteúdo, sempre foi o princípio da *ratio*. (...) Ele elimina todo ente heterogêneo” (DN, p. 30) constituindo, portanto, um *primado do sujeito*.

Do ponto de vista da teoria do conhecimento, esta problemática se refere a uma estruturação “rigidamente dicotômica” (DN, p. 122) da relação entre sujeito e objeto como dois polos contrapostos entre si. O ensaio *Sobre Sujeito e Objeto* de 1969⁴⁹ torna mais evidente como esta separação hipostasiada (fixa e invariante) é o que permite a caracterização de um dos polos como fundamento ou origem primeira da relação, atribuída no Idealismo ao polo subjetivo. A questão é que na medida em que o sujeito assume essa posição de independência e subsistência, adquirindo a prerrogativa de condição de possibilidade de fundamentação e constituição do conhecimento, acaba por reduzir o objeto ao que é próprio do sujeito.

Podemos dizer que esta redução é o que Adorno entende como sendo o movimento de dominação e opressão exercido por parte do sujeito e do pensamento através da lei da identidade:

Justamente o princípio de identidade insaciável eterniza o antagonismo em virtude da opressão daquilo que é contraditório. Aquilo que não tolera nada que não seja como ele mesmo sabota a reconciliação pela qual ele se toma equivocadamente. O ato de violência intrínseco ao ato de igualar reproduz a contradição que ele elimina. (DN, p. 125)

Neste caso, Adorno chama atenção para um dualismo necessário dentro da lógica de fundamentação da metafísica idealista, cuja pretensa ausência de contradição a partir da

⁴⁸ Cf. DN, p. 17.

⁴⁹ SSO, pp. 181-201.

identidade total, na verdade, reproduz o antagonismo através da opressão do contraditório e não-idêntico.

Quer dizer, por trás da integração e unificação do sistema, resta, na verdade, uma falsa reconciliação que apenas iguala sujeito e objeto reduzindo este ao que possui de idêntico àquele (a saber, a forma lógica) – fundamentando, afinal, a ideia de uma determinação (exclusivamente) subjetiva do objeto. Apesar das diferenças em relação a esta perspectiva predominantemente kantiana, a dialética de Hegel representa, para Adorno, um passo a mais na perspectiva da (falsa) reconciliação na medida em que julga realizá-la através de um processo de “inclusão de todo não-idêntico e objetivo na subjetividade elevada e ampliada até espírito absoluto” (DN, p. 124), ou seja, uma reconciliação firmada, de modo ainda mais evidente, em um pressuposto idealista.

Por isso “a filosofia do sujeito absoluto, total, é particular” (DN, p. 124): porque é constituída apenas sob um ponto de vista, o da identidade, entendida como total. Deste modo, o “princípio formal supremo da identidade” (DN, p. 129) no Idealismo termina por se transformar em ideologia:

Identidade é a forma originária da ideologia. Goza-se dela como adequação à coisa aí reprimida; a adequação sempre foi também submissão às metas de dominação, e, nessa medida, sua própria contradição. (...) A identidade transforma-se na instância de uma doutrina da adaptação... (DN, p. 129).

Assim é que o conhecimento torna-se tautologia: do ponto de vista da pura identidade o saber do objeto é absolutamente posicionado⁵⁰. De forma que o sistema não se refere ao objeto, senão que ao sujeito mesmo; e o Idealismo é caracterizado como uma “... metafísica da câmara escura. O sujeito foi aprisionado (...) em toda eternidade em seu si próprio, como punição por sua divinização” (DN, p. 122-123).

⁵⁰ Cf. DN, p. 139.

O sistema é, portanto, antinômico porque sustenta uma contradição com sua própria intenção de conhecimento do objeto:

A ratio que, para se impor como sistema, eliminou virtualmente todas as determinações qualitativas às quais se achava ligada caiu em uma contradição irreconciliável com a objetividade que violentou, pretendendo compreendê-la. Ela se distanciou tanto mais amplamente dessa objetividade quanto mais plenamente a submeteu aos seus axiomas, por fim, ao axioma da identidade. (DN, p. 27)

Ou seja, a razão regida pelo princípio de identidade e pela pretensão de sistema, procedendo através da supressão das distinções qualitativas do objeto, termina por se distanciar, ao invés de se aproximar compreensivamente do material – deixando nesse movimento o rastro de violência de uma atitude dominadora.

Esta antinomia pode ser colocada, nos termos do próprio Idealismo, como uma contradição entre suas pretensões de totalidade e, ao mesmo tempo, infinitude – uma vez que nega o conceito de limite⁵¹:

Se o sistema deve ser de fato fechado, se ele não deve tolerar nada fora de seu círculo mágico, então se torna, por mais dinâmico que seja concebido, finito enquanto infinitude positiva, estático. O fato de portar assim a si mesmo, como Hegel o dizia, decantando o seu próprio sistema, leva-o a parar. (DN, p. 31)

Neste caso, Adorno aponta para uma *essência estática do sistema*, demonstrando como a autonomização do pensamento, a partir do primado da forma, significa também uma espécie de paralisação no tempo ou, por outra perspectiva, uma saída da história.

Deste modo se constitui a “atemporalidade da lógica objetiva” (DN, p. 53), condizente com a necessidade burguesa de fixação e ordem social. Podemos dizer que o que está em questão, para Adorno e para a DN, é uma forma de “pensamento estático” e “um ideal estático

⁵¹ Cf. DN, p. 31.

de conhecimento” (DN, p. 134) que conferem à racionalidade do Idealismo traços arcaicos (ou mitológicos, nos termos da DE). No Idealismo:

...o sujeito puro, completamente sublimado, seria o sujeito absolutamente desprovido de tradição. Um conhecimento que satisfizesse inteiramente ao ídolo daquela pureza, à atemporalidade total, coincidiria com a lógica formal e se tornaria tautologia (...). A atemporalidade à qual a consciência burguesa aspira, talvez para compensar a sua própria mortalidade, é o ápice de sua ofuscação. (DN, p. 54).

Neste caso, podemos dizer que o que difere entre as perspectivas da DE e da DN é que a caracterização de um tipo de razão estática ou pensamento identitário e dominador decorre, na primeira, do enlace entre esclarecimento e mito (afinal, a razão instrumental é mítica) e, na segunda, de uma espécie de ofuscação.

Na medida em que confere este caráter de aparência ao Estado Falso, a DN é definida por Nobre nos termos de uma “teoria da ilusão de identidade socialmente necessária” (1998, p. 163), isto é, “a dialética é a teoria da não-identidade de sujeito e objeto no interior da formação social em que a lógica da dominação é exatamente a da ‘ilusão necessária’ da identidade de sujeito e objeto...” (1998, p. 175). A própria denominação de um *estado falso* sugere essa condição de “ilusão real” (JARVIS, 2004, p. 94) ou efetiva, um “estado de coisas que afirma essa identidade [entre conceito e conceituado] e *no mesmo passo* a bloqueia.” (NEVES SILVA, 2006, p. 46). Deste modo, a DN afirma o caráter de ilusão necessária da identidade, o que termina por caracterizar o conceito (enquanto instrumento de conhecimento) a partir também de um encanto⁵².

⁵² Sobre o encanto do conceito, Neves Silva afirma: “...Adorno é obrigado a trabalhar *com* conceitos e *contra* a ilusão de identidade que eles representam. Que essa ilusão de identidade seja, porém, inescapável, isso é um resultado direto da tese implícita na frase “pensar quer dizer identificar”; que, além disso, ela seja *necessária* e tenha uma razão objetiva, esse é o horizonte descortinado por seu diagnóstico do tempo.” (2006, p. 41).

1.2.a O encanto do conceito

Gostaríamos agora de analisar esta crítica ao pensamento identitário sob o ponto de vista mais específico do papel do conceito. Neste caso, a posição encontrada na DN não difere substancialmente da posição da DE – o conceito enquanto instrumento da lógica de dominação – a não ser, justamente, pela sua caracterização a partir de um encanto⁵³.

No Idealismo o conceito é tomado como a soma das determinações idênticas do objeto, correspondendo “à imagem dos sonhos da filosofia tradicional, à estrutura a priori e à sua forma tardia arcaísta, à ontologia⁵⁴” (DN, p. 127). O conceito é justamente o ponto de unidade lógica do sentido e, desta forma, dá existência à identidade enquanto total. A partir da lei da identidade, articula-se uma espécie de “mecânica do conceito” (DN, p. 54) que funciona de forma supraordenada⁵⁵, isto é, segundo uma lógica dedutiva na determinação dos objetos:

Aquilo que, no que há para conceber, escapa à identidade do conceito impele esse último à organização excessiva, de modo que não se levante absolutamente nenhuma dúvida quanto à inatacável exaustividade, à completude e à exatidão do produto do pensamento. (DN, p. 27)

Conforme a aparência de totalidade e unidade da identidade é constituída a “quietude do conceito enquanto algo derradeiro” (DN, p. 120), isto é, enquanto resultado (pronto e acabado) representando, então, a completude e exatidão do pensamento dentro da pretensão do Sistema.

A questão é que esta supraordenação do conceito funciona através da opressão e/ou exclusão do que não se adéqua à identidade formal. Este procedimento de corte⁵⁶ é justamente o que estabelece um “domínio totalitário do conceito” (DN, p. 8), efetiva a “fúria racionalizada contra o não-idêntico” (DN, p. 28), e correlaciona a atividade de conhecimento

⁵³ Cf. DN, p. 8.

⁵⁴ Adorno se refere, sobretudo, a Heidegger, como veremos no capítulo seguinte.

⁵⁵ Cf. DN, p. 8, p. 133.

⁵⁶ Cf. DN, p. 149, p.166.

da razão à de dominação. Para Adorno, as ideias de imutabilidade e de identidade (enquanto algo igual a si mesmo) que marcam a noção de verdade no Idealismo ao mesmo tempo justificam e são justificadas por esta “dominação do conceito que gostaria de permanecer constante ante seus conteúdos, precisamente ante a ‘matéria’, e, por isso, se torna cego em relação a ela” (DN, p. 121).

O conceito se torna cego em relação à matéria porque a desconsideração do conteúdo não-idêntico significa também que “os conceitos supraordenados (...) produzem o desaparecimento das diferenciações essenciais” (DN, p. 133) do objeto. Em outras palavras, os conceitos supraordenados promovem a supressão das determinações qualitativas do objeto, “transformando-as em determinações mensuráveis. Em uma medida crescente, a própria racionalidade é equiparada *more mathematico* à faculdade de quantificação” (DN, p. 44).

A tendência da razão à quantificação mostra-se, por sua vez, relacionada ao caráter funcional ou teleológico do conceito. Na medida em que “o que pode ser abarcado (...) pode ser útil enquanto técnica...” (DN, p. 20), a unidade conceitual cumpre a tarefa de instrumentalização dos objetos. Daí que Adorno afirme que o conceito é formado “primariamente com o propósito de dominação da natureza” (DN, p. 18). Ele é produto do interesse de utilização das coisas em vista de um fim (ou de um juízo), o qual é determinado (enquanto um conhecimento instituído) socialmente. Nesse sentido, o conceito representa a dependência do objeto em relação à sociedade: ele carrega uma determinação social constitutiva sobre o objeto, em especial, quanto a sua funcionalidade. Daí que o conceito seja efetivamente a razão suficiente da coisa⁵⁷.

Entretanto, justamente porque carrega a determinação social do objeto, o conceito está relacionado não apenas ao conhecimento, mas também a ideologia. Isso porque é através da fixidez da coisa plasmada pelo e no conceito que a coação social se dá a conhecer e atinge a

⁵⁷ Cf. DN, p. 142.

consciência individual⁵⁸. De modo que, se o conceito sempre prevalece em relação à coisa, então o conhecimento desta coisa torna-se apenas repetição do que está socialmente estabelecido, isto é, do que se segue à instrumentalização do objeto e é demandado deste como critério de sua utilidade. Por isso, a forma unitária conceitual está na base da realização ideológica da identidade. Em última instância, é o primado do conceito que “hipostasia mesmo o princípio de identidade: a existência de um estado de coisas em si, enquanto algo fixo, constante (...). O pensamento identificador objetiva por meio da identidade lógica do conceito.” (DN, p. 134).

Esta relação entre conceito e ideologia evidencia que a adaptação promovida pela lei da identidade funciona como uma via de mão-dupla: não tanto do não-eu como eu, quanto do eu como não-eu. Isto é, segundo o primado do conceito, não apenas o objeto é cortado e substituído (apenas) por aquilo que nele é idêntico ao sujeito, mas também o sujeito é caracterizado a partir do modelo (estático) coisal, em uma palavra, é reificado: “quanto mais o eu o apreende, tanto mais plenamente ele se acha degradado ao nível do objeto” (DN, p. 129). Isto porque o sujeito não conhece mais por si mesmo, mas apenas “imita na maioria das vezes automaticamente o *consensus omnium* [consenso de todos ou consenso absoluto]” (DN, p. 148).

O domínio totalitário do conceito se refere, portanto, a uma lógica dedutiva de conhecimento que termina por colocar os conceitos à frente mesmo da experiência da coisa a ser conhecida. Nas palavras de Adorno: “satisfeita [a partir da identidade], a ordem conceitual coloca-se à frente daquilo que o pensamento quer conceber. Sua aparência e sua verdade se confundem.” (DN, p. 13). A crítica do conceito é baseada, na DN, por essa confusão, uma espécie de encantamento ou ilusão do conceito: quanto a aparente totalidade de sua forma unitária.

⁵⁸ Cf. DN, p. 165.

Porém,

a aparência que a mediação conceitual assume para si mesma, desde o interior, o primado de sua esfera, da esfera sem a qual nada seria concebido, não pode ser confundida com o que essa mediação é em si. Uma tal aparência do que é em si lhe é conferida pelo movimento que a exime da realidade à qual ela está por sua vez atrelada. (DN, p. 18)

Quer dizer, a conceituação equipara-se a uma espécie de ilusão ou encantamento na medida em que confere a si mesma uma (falsa) aparência de ser-por-si absoluto, e pressupõe sua autossuficiência em relação ao objeto, determinando-o mesmo que independente de sua experiência. E este procedimento de “atribuir ao sujeito todo o *fundamentum in re* dos conceitos é idealismo” (Nota do autor, DN, p. 50).

A partir de uma crítica imanente, vimos que a DN se dedica a mostrar como todo pensamento identitário termina por cair numa espécie de lógica da dominação, colocando o sujeito como fundamento do conhecimento objetivo. Desta forma, o pensamento identitário, por um lado, não alcança de fato o objeto, estabelecendo uma (auto)limitação tautológica da filosofia e um domínio do conceito sobre a coisa conceituada e, por outro, termina por objetificar o sujeito de conhecimento, promovendo uma reificação da consciência.

A não-identidade surge então como horizonte para a filosofia, funcionando tanto como índice de falsidade (ou aparência) da noção de identidade total, quanto como possibilidade de resistência ao impulso de dominação da racionalidade. Podemos dizer, então, que a DN encontra a possibilidade de diferenciação entre razão e dominação justamente ao reconhecer e voltar a filosofia em direção ao não-idêntico. Sobre isso Benhabib esclarece que: “Se o Esclarecimento é o auge da lógica identificatória, a superação do Esclarecimento só pode ser

uma questão de restituir o direito de ser ao inidêntico [não-idêntico], ao suprimido e ao dominado” (1996a, p. 83). Desta forma, a DN consegue ir além da DE na medida em que a ênfase na contradição permite, através da noção de *não-identidade*, uma representação negativa da mimesis⁵⁹ – representação cuja possibilidade é perdida dentro do contexto da DE de repressão e dominação da natureza.

Adorno reconhece que a filosofia contemporânea, de uma maneira geral, participa das preocupações quanto à crítica da identidade ou, nas palavras de Dews, quanto à “autonomia ilusória do sujeito burguês, já denunciada nos textos de Freud e Nietzsche; [e quanto a] o funcionamento opressor da razão científica e tecnológica...” (1996, p. 51). Nesse sentido, afirma na DN:

Com base em sua situação histórica, a filosofia tem o seu interesse verdadeiro voltado para o âmbito em relação ao qual Hegel, em sintonia com a tradição, expressou o seu desinteresse: o âmbito do não-conceitual, do individual e particular; aquilo que desde Platão foi alijado como perecível e insignificante e sobre o que Hegel colou a etiqueta de existência pueril. O tema da filosofia apontaria para as qualidades por ela degradadas como contingentes e transformadas em quantidade negligenciável. Para o conceito, o que se torna urgente é o que ele não alcança, o que é eliminado pelo seu mecanismo de abstração, o que deixa de ser um mero exemplar do conceito. (DN, p. 15)

Nesse trecho Adorno se refere, em especial, às filosofias de Husserl e de Bergson que “inculcaram esse estado de coisas em seus nervos...” (DN, p. 15).

A fenomenologia de Husserl, por exemplo, chama atenção, através da noção de conteúdo intencional, justamente para a esfera das coisas e da existência como meio de crítica e correção do formalismo idealista. A de Bergson, por sua vez, resgata a centralidade da intuição como forma de aproximação ao não-conceitual e de reconhecimento do devir. Porém, para Adorno, ambos “acabaram por retornar à metafísica tradicional” (DN, p. 15), pois a

⁵⁹ Cf. Neves Silva, 2005, p. 337.

imediatidade é hipostasiada num sentido atemporal quando não é concebida juntamente com a atividade racional do conceito⁶⁰: “o ódio contra o rígido conceito universal fundou o culto à imediatidade irracional...” (DN, p. 15).

Quer dizer, por um lado, Adorno nega qualquer forma de pensamento que parta da noção de um fundamento primeiro⁶¹ (como vimos através de sua crítica ao Idealismo); mas, por outro, questiona o pensamento que supõe alcançar diretamente o conteúdo (através, por exemplo, da intuição). Por isso a DN é “uma crítica tanto ao conceito de fundamento quanto ao primado do pensamento do conteúdo” (DN, p. 7). Neste caso, faz-se necessário agora esclarecer esta crítica à imediatidade, desenvolvida, sobretudo, pela análise que Adorno faz da filosofia heideggeriana na primeira parte do livro – objeto de nossa investigação no próximo capítulo.

⁶⁰ Cf. DN, p. 15-16.

⁶¹ Cf. Bernstein, 2004, p. 19.

CAPÍTULO 2. A NECESSIDADE DO CONCEITO

Apresentaremos a crítica de Adorno à imediatidade – entendida como via de desenvolvimento da filosofia contemporânea – através do que Adorno denomina de ‘crítica imanente da ontologia fundamental’ presente na primeira parte da DN referindo-se, em especial, à filosofia de Heidegger. Porém, gostaríamos de ressaltar que não se trata de analisar em que medida esta crítica atinge de fato a filosofia heideggeriana – como que promovendo uma correção da interpretação adorniana – mas sim de, a partir da (limitada) caracterização da filosofia heideggeriana por Adorno, entender suas críticas e localizar sua argumentação dentro de seu próprio projeto de filosofia⁶².

Nesse sentido, por exemplo, partindo da crítica ao conceito de *sujeito* subjacente à analítica existencial podemos perceber de maneira mais clara o enlace entre filosofia e teoria social presente em toda obra de Adorno. Da mesma forma, iremos delinear o conceito de *razão* pressuposto pela DN a partir da acusação de irracionalismo dirigida a Heidegger, sem entrar diretamente no mérito da crítica. A partir destas duas questões poderemos entender melhor a tarefa do conceito na DN – objeto principal de interesse nessa pesquisa.

⁶² Cf. O’Connor (2004, p. 149) quanto ao aparente uso por Adorno da filosofia heideggeriana como ocasião para promover sua própria agenda, delimitando melhor sua posição através da contraposição em relação a Heidegger.

2.1 A crítica da ontologia heideggeriana.

Podemos dizer que, em geral, Adorno dirige-se ao Heidegger de “Ser e Tempo” (1927), embora reconheça uma fase tardia em seu pensamento⁶³, que parece submeter-se as mesmas críticas. Todo o projeto heideggeriano aparece na DN marcado pela intenção de desenvolvimento de uma ontologia fundamental – seja através de uma analítica existencial, seja na relação de desvelamento do ser pela linguagem. Esta intenção seria de natureza objetivista, no sentido de apontar para um fundamento da realidade mesma – não diretamente, pelo menos no primeiro Heidegger, devido à impossibilidade de determinação do ser, mas indiretamente através da pergunta pelo sentido e pelos modos do ser⁶⁴ – o que posiciona o pensamento ante a realidade como totalidade.

Contudo, é preciso, de início, destacar que o projeto heideggeriano de fundamentação da experiência ocupa um lugar diferenciado dentro das ontologias filosóficas na medida em que não assume nem o polo objetivista (como pressupõe o positivismo, o qual, aliás, o próprio Heidegger critica), nem o subjetivista (também criticado por ele como uma ‘metafísica da subjetividade’). A ontologia fundamental constitui-se como uma doutrina do Ser fora da relação sujeito-objeto, porque é entendida desde uma experiência originária, isto é, anterior a essa distinção epistemológica. Heidegger refere-se, antes, a uma diferença ontológica entre ser e ente em que, segundo o próprio autor, “o ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. *O ser é o transcendens pura e simplesmente*” (Ser e Tempo [38] ⁶⁵). Adorno reconhece, então, que Heidegger quer situar-

⁶³ Cf. DN, p. 82.

⁶⁴ Realizando o que Heidegger denomina de uma fenomenologia hermenêutica. Daí a centralidade do Dasein enquanto o interrogado acerca do sentido do ser, tornando necessária para a realização da ontologia fundamental uma analítica existencial (projeto de “Ser e Tempo”).

⁶⁵ HEIDEGGER, 2008, p. 78.

se além da dicotomia sujeito/objeto, mas o faz *pressupondo* uma experiência anterior ou originária, exatamente o que irá ocupar o centro de sua crítica⁶⁶.

O conceito de ser seria marcado por certa pureza ou simplicidade – o que significa, para Adorno, que ele determina-se “senão por meio dele mesmo, porque ele não é nem apreensível por meio de conceitos, nem com isso ‘mediatizado’, nem se deixa mostrar imediatamente segundo o modelo da consciência sensível” (DN, p. 68), isto é, enquanto ente. Adorno argumenta que, em função do modo pelo qual é redefinida a herança husserliana na filosofia de Heidegger, a relação com o Ser seria marcada, por um lado, pela intenção de concretude que dá prioridade a esfera da existência e, por outro, pelo ideal de pureza e distanciamento em relação a todo conteúdo coisal, empírico⁶⁷. Dessa forma, a ontologia heideggeriana vai de encontro tanto à posição idealista (e formalista), quanto à posição materialista, porque sacrifica a empiria até o seu rastro no nível conceitual. O Ser seria, portanto, a pura transcendência, uma “contração de essencialidades” (DN p. 74), “preordenado a toda e qualquer abstração” (DN, p. 78).

Para Adorno, o que está aí pressuposto é a *imediaticidade* como via de acesso ao ser, ou seja, a possibilidade (seguindo Husserl) de uma intuição da essência, porém dirigida para fora da imanência da consciência, para uma esfera arquetípica que se desvela como “o estado de coisas categorial que se oferece de maneira supostamente pura” (DN, p. 76). Quer dizer, o ser seria tomado como o mais real e verdadeiro na medida em que é acessado via uma intelecção pura e simples, separada e, supostamente, anterior a toda mediação conceitual. Através da noção de intuição categorial, a verdade é vinculada no pensamento ao “aspecto do aparecer

⁶⁶ Sobre a crítica de Adorno à ontologia heideggeriana, cf. Duarte, 1993, pp. 61 – 65.

⁶⁷ Cf. DN, p. 70.

(...) [como] momento intrínseco ao estado de coisas” (DN, p. 76), de forma que o “puro ser assim” se torna critério de medida da verdade⁶⁸.

Instaurando a imediatidade do ser no modo da intuição categorial, Heidegger pretende colocar o pensamento numa posição transcendente “em relação ao entendimento reflexivo” (DN, p. 79). Assim, a filosofia heideggeriana seria capaz de criticar a metafísica tradicional e o positivismo, (re)estabelecendo a distinção entre ontologia e epistemologia, pois ela aponta os limites tanto da noção de sujeito reduzida ao sujeito de conhecimento, quanto da absolutização do dualismo entre sujeito e objeto, conceito e fato, essência e fenômeno. Porém, e sobre isso Adorno discorda completamente, tendo como critério a esfera do ser como instância originária, superior e onipotente⁶⁹.

Partindo, então, do principal conceito da filosofia heideggeriana, o ser como esfera transcendente e imediata (ao mesmo tempo nada de entitativo e conceitualmente indeterminado), Adorno promove uma crítica imanente, deduzindo, de seus próprios pressupostos, sua cegueira e sua falsidade⁷⁰. Nesse sentido, a primeira de suas críticas refere-se justamente a imediatidade como via de acesso ao ser. A noção de intuição categorial possui de fato, segundo Adorno, um teor de verdade enquanto momento do aparecer claro e evidente do pensamento. Mas esta intuição termina por tornar-se falsa na medida em que Heidegger a toma como algo “intrínseco ao estado de coisas” (DN, p. 76). Para Adorno, a imediatidade é, deste modo, hipostasiada, pois é elevada a uma instância originária. Neste caso, a hipóstase ou reificação é entendida enquanto processo de fixação e isolamento como transcendente de um dos polos de uma relação antagônica⁷¹. A noção de algo primeiro ou originário significa, como vimos no primeiro capítulo, a constituição de uma lógica de fundamentação – existente

⁶⁸ Cf. DN, p. 113.

⁶⁹ Cf. DN, p. 84.

⁷⁰ Cf. DN, p. 90.

⁷¹ Cf. DN, p. 42.

na filosofia de Heidegger enquanto projeto ontológico – que absolutiza um momento particular como independente.

Adorno chama a atenção para o fato de que a hipóstase da imediatidade do ser desemboca na sua necessária indeterminação. Na negação de sua mediação conceitual, o ser torna-se vazio, nulo, sem forma nem determinação: “o absolutamente inexprimível, que se subtrai a todos os predicados, torna-se sob o nome ‘ser’ um *ens realissimum*. (...) ela [a ontologia fundamental] apresenta a nulidade absoluta de seu termo supremo como algo positivo” (DN, p. 75).

Ao ressaltar como positiva sua indeterminação conceitual, Heidegger procede a uma caracterização fática da esfera do ser que exige, por outro lado, a passividade do sujeito em nome de sua visualização, seu acolhimento (abertura do Dasein). Dessa forma é que se estabelece a necessidade ontológica do pensamento heideggeriano: negando a instância de produção e determinação da realidade pelo sujeito, desembocando num fechamento heterônomo da realidade⁷². Por isso, da relação fática (imediate e passiva) com o ser deriva-se uma relação de *ontologização do ente*:

O fato de o ser se mostrar e dever ser acolhido passivamente pelo sujeito é tomado de empréstimo dos velhos dados da teoria do conhecimento os quais deveriam ser algo fático, ôntico. Esse ôntico, contudo, na esfera sagrada do ser, elimina o rastro da contingência que permitia outrora sua crítica. Por força da lógica da aporia filosófica, sem mesmo precisar esperar pelo ingrediente ideológico do filósofo, ele transpõe para o cerne do essencial a preponderância empírica do que é um ente. (DN, p. 92)

Nesse sentido é que é interpretada tanto a afirmação heideggeriana da existência como modo de ser, quanto à pergunta pelo sentido do ser: uma pergunta imanente à realidade, que já a pressupõe e, assim, a ratifica.

⁷² Cf. DN, p. 92.

Nesse sentido, a ontologia fundamental pode ser caracterizada, por fim, como uma ‘mitologia do ser’⁷³. Adorno aponta para a fatalidade mítica atemporal como noção correspondente à ontologização do ôntico no sentido de justificação de uma situação histórica. O abandono da razão é, então, realizado como uma regressão ao mito, uma vez que a transcendência heideggeriana do ser é obtida como uma imanência absolutizada. Daí a aproximação da ontologia fundamental com as categorias míticas do rito, da repetição, e do destino⁷⁴.

A filosofia heideggeriana seria marcada, afinal, por um aspecto estático e a-histórico na medida em que a própria historicidade é plasmada como um existencial do Dasein, conferindo um sentido ontológico à realidade temporal. A antinomia presente nesta noção se deve, segundo Adorno, a um aspecto nominalista presente na filosofia de Heidegger que lhe permite expressar diretamente – vale dizer, de modo imediato – aquele elemento inexprimível que de fato constitui a intenção da filosofia⁷⁵. Porém,

o quão pouco as escolas que se agrupam em torno da existência, mesmo as escolas extremamente nominalistas, são capazes daquela exteriorização à qual elas aspiram recorrendo à existência humana singular é algo confessado por elas mesmas, na medida em que filosofam em termos genérico-conceituais sobre o que não é absorvido em seu conceito e que lhe é contrário, ao invés de pensá-lo verdadeiramente. Elas servem-se do existente para ilustrar a existência. (DN, p. 51 – 52)

Quer dizer, através do conceito de existência (assim como o de ente), essa filosofia promove uma conceituação direta do não-conceitual que, afinal, não cumpre seu objetivo. Este conceito de ente “... é aquele conceito que abarca o puro e simplesmente não-conceitual, aquilo que não

⁷³ Nome de uma das seções da primeira parte da DN que se inicia na p. 106.

⁷⁴ Cf. respectivamente: DN, p. 74, 104 e 82.

⁷⁵ Cf. DN, p. 99, 100.

se esgota no conceito, sem, contudo, jamais expressar sua diferença em relação àquilo que é abarcado” (DN, p. 105).

Para Adorno, isso significa, sobretudo, a indiferenciação entre pensamento e realidade. Do ponto de vista da expressão, isso significa ainda uma identidade entre linguagem e pensamento⁷⁶, que, por fim, aproxima a ontologia fundamental à mitologia, pois utiliza a linguagem mimeticamente:

Em Heidegger, a objetividade própria à coisa capota: ele pretende filosofar como que sem forma, puramente a partir das coisas, e com isso, elas lhe escapam. (...) No entanto, na medida em que a subjetividade não pode eliminar suas mediações por meio do pensamento, ela volta a aspirar ao retorno a estágios da consciência que se acham antes da reflexão sobre a subjetividade e a mediação. Isso fracassa. Onde por assim dizer desprovida de sujeito ela imagina se aninhar às coisas tal como essas se mostram, (...) ela alija do que é pensado todas as suas determinações, tal como Kant alijou outrora todas as determinações da coisa em si transcendente. (DN, p. 74)

De fato, para Adorno, “tudo aquilo que é pensado também é linguístico” (DN, p. 101), mas a relação entre pensamento e linguagem é antes de (inter)mediação que de identidade. Somente a permanência desta tensão/distinção garante o lugar de verdade na linguagem: “na confrontação constante entre a expressão e a coisa” (DN, p. 101). Isso significa que há sempre um limite na formalização e abstração do não-idêntico – limite ou negatividade que garante a presença no pensamento de uma referência à coisa. Ao contrário, a denominação formal do ente, do histórico e da existência, já é a negação de seu conteúdo. Daí a ambivalência da doutrina do ser: “que consiste em ao mesmo tempo tratar do ente e ontologizá-lo, ou seja, desapropriá-lo de todo o seu não-conceitual por meio do recurso à sua *characteristica formalis...*” (DN, p. 115). Na extrema abstração da temporalidade, ela é paralisada como não-histórica, ou, o que seria o mesmo, a historicidade é tratada como atemporal.

⁷⁶ Cf. DN, p. 101.

Socialmente, isso representa a justificação no nível ontológico de uma situação histórica. Nesse sentido, Adorno aponta para o momento de verdade da necessidade ontológica heideggeriana: a situação de preponderância do não-eu sobre o eu no mundo administrado⁷⁷. Em suas motivações ideológicas, o projeto ontológico heideggeriano supre, como um substituto, a necessidade do mundo administrado por “algo firme” (DN, p. 86), diante da impotência opressiva dos sujeitos. Daí que Adorno a caracterize como uma *metafísica da consciência reificada*⁷⁸: uma estrutura de invariantes imposta de maneira heterônoma que surge como contraparte ontológica da situação de dominação das formas ordenadoras da sociedade (por exemplo, instituições) sobre os sujeitos, impotentes. A caracterização fática do ser e a correspondente ontologização do ôntico promovem, ideologicamente, a justificação do presente. Nesse sentido é que “a realidade é sancionada como inalterável” (DN, p. 107) e, assim, compreende-se o que significa o Dasein estar lançado no mundo: o sujeito encontra-se diante de um mundo já dado, já constituído, no qual não há horizonte de determinação/atuação/transformação.

Por um lado, destaca Adorno, a constituição do mundo na ontologia existencial se dá de forma independente da atuação do sujeito, por outro lado, também a constituição da subjetividade é isolada de sua mediação social. Assim, as possibilidades práticas contidas tanto nas noções de autenticidade e projeto, quanto nas categorias próprias ao existencialismo sartreano, são falseadas na medida em que não dimensionam a mediação da sociedade na constituição do homem. Para Adorno, a afirmação do indivíduo é dependente de sua mediação social, pois “a sociedade é anterior ao sujeito” (DN, p. 113)⁷⁹.

⁷⁷ Cf. DN, p. 64.

⁷⁸ Cf. DN, p. 88.

⁷⁹ Dizer que a sociedade é anterior ao sujeito evoca algo análogo à relação (heideggeriana) entre “estar lançado” e mundanidade, porém, para Heidegger, esta relação não significa a exigência de mediação, aliás, seria exatamente o contrário – o que reitera, por fim, o princípio da imediatidade.

Na medida em que negligencia suas mediações sociais, a noção de subjetividade subjacente à ontologia fundamental pode ser caracterizada, segundo Gillian Rose, pelo caráter de fetiche⁸⁰. Isso porque pressupõe a unidade entre sujeito e realidade, como se as relações intersubjetivas fossem simples e transparentes, aceitando “o mundo das mercadorias como o em-si mesmo, que finge ser” (ADORNO, 1973, p. 62)⁸¹ – justamente a condição que, para Adorno, encontra-se negada no Estado Falso.

Podemos dizer que este aspecto social da filosofia adorniana, resultado da influência de Marx, é, de fato, o que distancia definitivamente as duas filosofias⁸². Em grande parte, Adorno concorda com a perspectiva da fenomenologia de Husserl que chama atenção para o imediato e a existência como forma de correção ao Idealismo. Porém, para Adorno, esta referência ao ‘mundo-da-vida’ deve ser corrigida (ou complementada) pela noção da existência como categoria social. Negando sua mediação social, Heidegger apontava, na verdade, para uma esfera individual de existência, cujos objetos eram como “‘utensílios’ (*Zeuge*), possuídos e manipulados pelo sujeito (domesticado, burguês): seu valor era pessoal, mais que social. Seu estar-no-mundo era meramente estar-a-mão...” (BUCK-MORSS, 1979, p.120)⁸³.

Neste sentido é que Adorno promove uma crítica da noção de subjetividade presente na filosofia heideggeriana, apontando para o processo social de determinação da consciência, caracterizado na sociedade capitalista segundo o processo descrito por Marx como fetiche da mercadoria, que iguala seu valor de uso ao valor de troca. Desde a DE Adorno – seguindo

⁸⁰ Cf. Rose, 1978, p. 74.

⁸¹ No original: “the world of wares as the in-itself, which it pretends to be...” (ADORNO, “The jargon of authenticity”, 1973, p. 62) - Tradução própria.

⁸² Cf. Gandesha (2004, p. 104) que recorda a ampla indiferença de Heidegger em relação à tradição materialista.

⁸³ No original: “For Heidegger objects were ‘equipment’ (*Zeuge*), owned and manipulated by the (domesticated, bourgeois) subject: their use value was personal than social...” (BUCK-MORSS, 1979, p. 120) - Tradução própria.

outros marxistas como Lukács e Benjamin⁸⁴ – já apontava para o processo social da reificação como modo de determinação da consciência no capitalismo tardio, desembocando num modelo de pensamento identitário que iguala o objeto ao seu conceito. Entretanto, somente a partir do reconhecimento do Estado Falso e do desenvolvimento da noção de não-identidade, na DN, torna-se possível uma crítica da razão, no sentido de desfazer a ilusão da aparência de totalidade da identidade.

Para Adorno, ao abrir mão da atividade racional, Heidegger abre mão do momento de autonomia do sujeito na determinação do mundo. De modo que, ao partir da indiferenciação entre sujeito e objeto, Heidegger realiza com ainda mais força o pensamento identitário e a reificação da consciência⁸⁵. Assim, “aquilo que se arroga estar destruindo o fetiche não destrói senão as condições de descobri-lo como fetiche” (DN, p. 79), dando completude à não-liberdade do mundo administrado. Podemos dizer que, tendo em vista justamente o diagnóstico de ilusão ou aparência do Estado Falso, torna-se necessária a manutenção do exercício da racionalidade, enquanto momento de determinação por parte do sujeito sobre o objeto e, assim, momento de liberdade. Ou seja, há uma necessidade contextual de permanência da atividade teórica e filosófica que se refere à necessidade de rompimento do nexo de ofuscação que caracteriza a sociedade em seu estado atual.

Desta forma, como aponta O’Connor (2004, p. 128), a fenomenologia heideggerana não só não se baseia numa noção de sujeito crítico (pois a intuição categorial é efetuada por um sujeito passivo), como também mina a possibilidade de emancipação do sujeito. Ao promover uma crítica à consciência coisificada do positivismo baseando-se num âmbito pré-compreensivo do sentido do ser, Heidegger termina por abrir mão do entendimento reflexivo, caindo no *irracionalismo*:

⁸⁴ Cf. Rose, 1978, pp. 27 – 51.

⁸⁵ Cf. DN, p. 163.

O elemento do irracionalismo que pode ser discernido aqui, então, é a exclusão de Heidegger daquele momento – um exercício da racionalidade, segundo Adorno – no qual o sujeito pode diferenciar criticamente ele mesmo de seu ambiente submetendo-o a avaliação racional. (O’CONNOR, 2004, p. 159)⁸⁶

Partindo do próprio conceito de ser da filosofia heideggeriana, Adorno promove sua crítica imanente, derivando seu aspecto irracional e reificado: da imediatidade e indeterminação do ser deriva-se a negação da razão em sua atividade conceitual. Abrindo mão do exercício reflexivo em nome da prioridade originária do âmbito da pré-compreensão, ela termina por negar a consciência crítica do sujeito diante da realidade, justificada ontologicamente. Promovendo ao mesmo tempo a reificação da consciência junto à ontologização do ôntico, a filosofia heideggeriana mostra-se como a ideologia do que já é, do existente, pura “afirmação de poder” (DN, p. 116), reproduzindo as “relações que condenam os homens à impotência e à apatia, e que, no entanto, teriam de ser alteradas por eles” (DN, p. 163).

Tendo em vista esta diferença no papel da mediação entre Adorno e Heidegger, podemos compreender melhor o ponto de convergência e o de divergência das duas filosofias. Segundo o próprio Adorno, o momento de verdade do conceito heideggeriano de ser se refere ao fato de que o ser (o que é, o que existe), “não é nem uma simples função objetiva, nem algo coisificado, um ente” (DN, p. 95). Para Dews: “Heidegger está certo em sugerir que há ‘mais’ nas entidades do que sua simples condição de objetos da consciência, mas – na opinião de Adorno -, ao tratar esse ‘mais’ sob o tópico do ‘Ser’, ele o transforma numa hipóstase auto-invalidante” (1996, p. 64).

⁸⁶ No original: “The element of irrationalism that may be discerned here, then, is in Heidegger’s exclusion of that moment—an exercise of rationality, as Adorno sees it—in which the subject can critically differentiate itself from its environment by subjecting it to rational evaluation.” (O’CONNOR, 2004, p. 159) – Tradução própria.

Quer dizer, apontando para a irredutibilidade da relação sujeito-objeto a um dos dois polos, Heidegger aponta corretamente para a não-identidade entre eles (ponto de convergência com a DN), mas sua falsidade consiste em, a partir daí, objetificar essa irredutibilidade em um terceiro termo mais elevado e transcendente, a esfera ontológica do Ser. Nas palavras de Adorno:

O paralogismo reside na transformação desse negativo, de acordo com o qual não se pode reconduzir um dos momentos ao outro, em algo positivo. Heidegger chega até a fronteira da intelecção dialética da não-identidade na identidade. Mas ele não assume até o fim a contradição no conceito de ser. Ele a reprime. (DN, p. 95)

Heidegger reprime a não-identidade entre pensamento e realidade instaurando uma esfera arcaica transcendente tanto ao pensamento quanto ao mundo sensível, em que o ser é tratado como “puro ser si mesmo, desprovido de alteridade” (DN, p. 95). Nesse sentido, Adorno aproxima a filosofia heideggeriana do Idealismo, no que diz respeito a um primado da pura identidade. Na medida em que o critério de verdade está ligado ao puro ser assim, o que está em jogo é a negação da exteriorização do pensamento em direção ao outro (e ao novo). Se “aquilo que transcende a subjetividade é imediato para ela” (DN, p. 74), então não há de fato essa transcendência, não há não-identidade em relação a esse sujeito e, por isso, essa ontologia se reproduz como tautologia.

Por mais que o discurso heideggeriano se distancie do Idealismo ao criticar a metafísica da subjetividade através do conceito de existência, ele ainda está ligado ao pressuposto idealista na medida em que um conceito de verdade existencial esconde, para Adorno, um juízo de valor positivo em relação ao que já é, ao que é permanente e imperecível: afinal, afirma a prioridade da identidade.

A verdade, ao contrário, estaria ligada a relação entre identidade e não-identidade. Para Adorno, a não-identidade é entendida como constitutiva da razão, momento do qual depende inclusive a identidade e a cognição⁸⁷ - e, neste caso, apenas uma razão que parte da diferenciação entre sujeito e objeto é capaz de reconhecê-la. Segundo Macdonald: “Adorno (...) reconhece a bifurcação da consciência como fundamental – como o momento no qual o papel constitutivo da não-identidade é tacitamente admitido...” (2008, p. 18)⁸⁸.

Antes de passarmos à investigação sobre essa relação entre razão e não-identidade a ser desenvolvida na próxima seção, poderíamos reformular o ponto de convergência entre a filosofia de Adorno e Heidegger nos termos de um questionamento sobre a interdição de Kant em relação à coisa-em-si. A intenção de Heidegger seria uma superação do bloqueio kantiano através da indiferenciação do ser:

Algo da lembrança dessa parte melhor que a filosofia crítica não tanto esqueceu, mas zelosamente alijou em honra da ciência que ela queria fundamentar, sobrevive na necessidade ontológica; a vontade de não privar o pensamento daquilo em virtude do que ele é pensado. (DN, p. 69)

Mas, a noção de esquecimento do ser, ao mesmo tempo em que critica a interdição à coisa-em-si como uma redução científica do conhecimento ao puramente racional e idêntico, termina por cair numa fenomenologia pré-crítica, norteadada pelo retorno a um ponto originário, anterior à distinção entre sujeito e objeto.

A intenção adorniana, por sua vez, seria de criticar tal bloqueio sem abrir mão desta diferenciação que constitui a razão e o sujeito crítico kantiano: através de uma *modificação da atividade racional*, constituída não mais em vista da adequação da verdade científica, mas em

⁸⁷ CF. MACDONALD, 2008, p. 19-20.

⁸⁸ No original: “Adorno (...) recognize the bifurcation of consciousness as fundamental – as the moment in which the constitutive role of non-identity is tacitly admitted...” (MACDONALD, 2008, p. 18) – Tradução própria.

vista do *primado do objeto em sua não-identidade*. De modo que a diferenciação entre sujeito e objeto “manifesta a inadequação [real, no Estado Falso] da *ratio* àquilo que é pensado” (DN, p. 80). Por isso “hoje, como na época de Kant, a filosofia reclama uma crítica da razão levada a termo pela própria razão, não o seu banimento ou eliminação” (DN, p. 80). O que está em questão na DN é justamente esta crítica imanente da atividade racional (e, em especial, do conceito) – como veremos na seção a seguir.

2.2 A filosofia em direção ao não-idêntico.

Vimos que, em contraposição ao irracionalismo heideggeriano, Adorno considera ainda necessária a atividade teórica da razão enquanto força capaz de romper o nexo de ofuscação que caracteriza a sociedade no Estado Falso. Ele destaca a necessidade de permanência da mediação do *conceito* tendo em vista, justamente, o contexto ideológico no qual o sujeito está inserido:

A teoria pensa muito mais esses objetos [seus objetos] em sua mediação: de outro modo, ela se contentaria com a descrição de fachada. O critério estendido e já problemático em sua posição original, o critério da intuição sensível, não pode ser, como Brecht afinal reconheceu, aplicado àquilo que é radicalmente mediado, à sociedade; escapa a esse critério aquilo que se introduziu no objeto como a lei de seu movimento e que é necessariamente encoberto pela forma ideológica do fenômeno. (DN, p. 176)

Nesse sentido é que a DN justifica-se ou, como diz Adorno, “coloca as cartas na mesa” (DN, p. 7): enquanto resistência e crítica da condição contemporânea de integração social.

Isto significa que, em contraposição à necessidade ontológica que marca a filosofia de Heidegger, Adorno propõe a noção de necessidade histórica da dialética negativa, enquanto proposta de filosofia: “mesmo sua própria essência veio a ser e é tão efêmera quanto à sociedade antagonística” (DN, p. 124). Por isso ele diz que é a coisa não-reconciliada e plena de contradições que provoca o pensamento dialético⁸⁹. A DN tem origem e é justificada apenas em vista da configuração (atual) da sociedade capitalista, de modo que não tem pretensões de uma fundamentação ontológica que se refira à totalidade do real no espaço e no tempo⁹⁰. Sua existência é historicamente localizada – no sentido mais claro da sua influência hegeliana: filosofia enquanto consciência histórica.

A DN está marcada, então, pela consciência e reflexão da contradição e, por isso, pode ser definida pela tarefa de crítica da aparência ou ilusão de totalidade da identidade. Como vimos, isto significa para a filosofia a necessidade de autocrítica, porque “somente uma autorreflexão crítica o protege [o sujeito] contra a limitação de uma tal plenitude [da identidade total] e contra a construção de um muro entre si mesmo e o objeto, contra a suposição de seu ser-por-si como o em-si e por-si” (DN, p. 34) – sendo este muro justamente o conceito, empregado segundo a pretensão de totalidade⁹¹.

Na medida em que o pensamento está marcado por uma condição inevitável de insuficiência, e a identidade pela condição inevitável de ilusão, sua verdade só pode ser obtida a partir de uma crítica imanente. Pois “nada conduz para fora da conexão dialética imanente senão ela mesma. A dialética medita sobre essa conexão de maneira crítica, reflete seu próprio movimento (...). Uma tal dialética é negativa” (DN, p. 124). Neste caso, Adorno confia que “a força da consciência vai até a sua própria ilusão” (DN, p. 129), e a DN pode ser definida

⁸⁹ Cf. DN, p. 126.

⁹⁰ Por isso, Adorno afirma que “a dialética não pode ser estendida até a natureza enquanto princípio universal de explicação...” (DN, p. 124) – criticando principalmente o materialismo dialético no esforço, por exemplo, de Engels em construir uma dialética da natureza.

⁹¹ Cf. DN, p. 22.

como um “antissistema” (DN, p. 8), isto é, como uma forma de pensamento que “enquanto crítica do sistema [e, complementamos, do conceito], lembra daquilo que estaria fora do sistema” (DN, p. 35)⁹².

Lembrar daquilo que está fora do sistema significa para Adorno justamente o reconhecimento da não-identidade. A partir da crítica sobre o modelo de racionalidade do Idealismo podemos dizer que a perspectiva de um “filosofar concreto” está condicionada à aproximação do pensamento em relação àquele conteúdo não-idêntico e não-conceitual, que é pertencente ao objeto e que excede, ou se subtrai, a sua posição pelo sujeito. Isto é, um conteúdo pertencente ao objeto que não se deixa apreender pelo aparato categorial apriorístico através do qual é articulada a intenção de compreensão no corte sistemático de uma filosofia do sujeito⁹³.

Esta consciência do não-idêntico perseguida pela DN pode ser mais bem entendida nos termos de uma superação da contradição, em nome do ideal de reconciliação. Isso porque, segundo a lei da identidade, a contradição é vista como uma forma lógica que marca como absurdo todo aquele conteúdo heterogêneo que não se encaixa a essa lei. Nas palavras de Adorno:

...como aquela totalidade [da identidade] se constrói de acordo com a lógica, cujo núcleo é formado pelo princípio do terceiro excluído, tudo o que não se encaixa nesse princípio, tudo o que é qualitativamente diverso, recebe a marca da contradição. A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da

⁹² Sobre esta crítica imanente, Nobre afirma que: “Para Adorno, portanto, ‘crítica imanente’ não significa comparação do conceito com o conceituado em vista da sua unidade (atual ou potencial), mas não-identidade de conceito e conceituado em vista da ilusão necessária de sua identidade real.” (1998, p. 175).

⁹³ Sobre a noção de não-idêntico, Duarte afirma que: “Segundo ele [Adorno], toda coisa, tão logo se torne objeto de apropriação humana – seja gnosiológica, ou mesmo econômica – resiste à sua identificação perfeita, de modo que um núcleo impenetrável da mesma resta idêntico. Tal núcleo desvelaria quase a verdadeira identidade da coisa, à medida que ele, enquanto não-idêntico, se contrapõe à identidade usual...” (1993, p. 67).

identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade. (DN, p. 13)

A DN busca, indo de encontro ao Idealismo, a liberação deste conteúdo não-idêntico do jugo da identidade, desfazendo, ao mesmo tempo, o caráter de lei da identidade – de modo que o não-idêntico possa ser reconhecido não a partir de uma referência (de contradição) ao sujeito, mas como simplesmente diverso. Assim:

Apesar de essa diferença [entre o particular e o universal] – ou seja, a ruptura entre o sujeito e o objeto intrínseca à consciência – ser inevitável para o sujeito, e apesar de ela penetrar tudo aquilo que ele pensa, mesmo o que é objetivo, ela sempre acabaria na reconciliação. Essa reconciliação liberaria o não-idêntico, desprendendo-o por fim da compulsão intelectualizada; ela abriria pela primeira vez a pluralidade do diverso sobre o qual a dialética não teria mais poder algum. Reconciliação seria então a meditação sobre a multiplicidade que não se mostraria mais como hostil... (DN, p. 14)

Por isso, “a dialética enquanto procedimento significa pensar em contradição em virtude e contra a contradição uma vez experimentada na coisa” (DN, p. 127). Isto é, a DN tem a intenção de conceber a contradição contra ela mesma, em favor da reconciliação entre conceito e coisa conceituada. Permeia a DN a esperança de que a consciência da contradição (e não a negação da contradição por meio de conceitos supraordenados⁹⁴) já é um passo na direção de desfazê-la.

A reconciliação é afirmada, então, enquanto uma esperança⁹⁵, na medida em que o estado atual se mostra longe de superar a contradição entre pensamento e realidade. Em uma das raras vezes em que esta condição é definida, Adorno afirma que: “a disposição reconciliada não anexaria o estranho a um imperialismo filosófico, mas encontraria sua

⁹⁴ Cf. DN, p. 133.

⁹⁵ Cf. DN, p. 25.

felicidade no fato de o estranho e o diverso permanecerem na proximidade por nós conferida, para além do heterogêneo tanto quanto do próprio” (DN, p. 164) - isto é, para além da classificação do objeto (apenas) entre contraditório ou igual.

O grande ponto de inflexão da DN – sua diferença em relação aos outros projetos de filosofia na contemporaneidade que se voltam para aquilo que não é o ente capturado pelo idealismo, no conceito, e nem pelo positivismo, no dado – é que este movimento se realiza *ainda* pela da via do conceito. Isto é, para Adorno, o conceito permanece como a única maneira de levar o não-idêntico a expressão, pois, de outro modo, ele seria conduzido à irracionalidade e novamente desprezado⁹⁶. Nesse sentido, Chiarello esclarece que: “somente uma conversão do olhar teórico – não sua renúncia – (...) pode tornar relevante o que até então aparentava ser desprezível e insignificante” (2006, p. 91).

Podemos entender melhor esta situação, à primeira vista contraditória, lembrando que a acusação de irracionalismo dirigida à ontologia heideggeriana se baseia, sobretudo, na suposta imediatidade da relação com o ser e na decorrente prioridade da intuição em detrimento da mediação conceitual. Podemos dizer que o que está (de fato) em questão para Adorno é o próprio conceito de razão – para ele definido pela presença do conceito. Nesse sentido Bernstein afirma que “para Adorno, consoante com a tradição idealista alemã, o conceito não é apenas o veículo ou o meio do raciocínio, enquanto tal ele é o meio da cognição em geral” (2004, p. 32)⁹⁷. Por isso o conceito é caracterizado como “*organon* do pensamento” (DN, p.22) – de onde poderíamos concluir que não há atividade da razão sem atividade do conceito: “um pensamento sem conceito não é pensar algum” (DN, p. 91).

⁹⁶ E Adorno se refere, nesta argumentação, sobretudo à noção kantiana de coisa-em-si, na medida em que: “Está implícito no pensamento de Kant – e isso foi lançado contra ele por Hegel – que o em si para além do conceito é nulo enquanto algo totalmente indeterminado” (DN, p. 13).

⁹⁷ No original: “For Adorno, consonant with the German idealist tradition, not only is the concept the vehicle or medium of reasoning, in so being it is the medium of cognition generally” (BERNSTEIN, 2004, p. 32) – tradução própria.

Podemos constatar a centralidade do conceito para a definição da atividade teórica, por exemplo, na relação que Adorno estabelece entre filosofia e arte. A filosofia aproxima-se da atividade estética, na medida em que volta seu interesse para o objeto por excelência da arte: o individual, o não-idêntico e heterogêneo. Porém, “arte e filosofia não têm o seu elemento comum na forma ou no procedimento configurador, mas em todo um modo de comportamento que proíbe a pseudomorfose” (DN, p. 21). Isto é, arte e filosofia se distanciam pela proibição quanto à imitação, quanto ao uso dos mesmos meios de apreensão (formal) do objeto. As duas, Adorno continua, “permanecem incessantemente fiéis ao seu próprio teor através de sua oposição; a arte, na medida em que se enrijece contra as suas significações; a filosofia, na medida em que não se atém a nenhuma imediatidade” (DN, p. 21-22). Quer dizer, a filosofia, apesar de sua aproximação (temática) em relação à arte, não deve se ater à imediatidade, senão que, permanecer na mediação dos conceitos, em uma relação cognitiva com o mundo.

A permanência da atividade do conceito, mesmo depois da recusa do Idealismo (como vimos no primeiro capítulo), pode ser mais bem entendida se comparada à crítica da categoria de sistema. Apesar de afirmar que “o *telos* da filosofia, o aberto e não-encoberto, é antissistemático” (DN, p. 25), a DN alude também ao ‘duplo caráter do sistema’ que é tanto falso quanto necessário ao pensamento: “... a filosofia precisa manter o sistema na medida em que o que lhe é heterogêneo se lhe apresenta enquanto sistema. E é nessa direção que se move o mundo administrado. O sistema é a objetividade negativa, não o sujeito positivo” (DN, p. 26). A filosofia necessita do sistema enquanto forma ou aparência na qual se (lhe) apresenta a realidade do Estado Falso – uma “realidade integrada em sistema” (DN, p.33).

Nesse sentido, Adorno é capaz de distinguir “o *esprit de système* do *esprit systématique*” (DN, p. 29), recordando uma lição dos enciclopedistas. O Idealismo faz parte da realização de um *espírito de sistema*, que preza pela totalidade e pelo pensamento

identitário. Há, no entanto, a possibilidade do uso de um *espírito sistemático* por parte do pensamento, que deve ser mantido “a fim de recolher suas próprias forças contra ela [a realidade integrada em sistema]” (DN, p. 33).

Em outros termos, isso significa que a DN não abre mão do processo de determinação ou interpretação do mundo⁹⁸, mesmo que, no caso de voltar-se para a não-identidade, atingir apenas uma determinação aberta⁹⁹: “o duplo sentido da sistemática filosófica não deixa outra escolha senão transpor a força do pensamento, um dia desvinculada dos sistemas, para a determinação aberta dos momentos particulares” (DN, p. 29).

Daí que a DN se estruture a partir do objetivo de: “... com meios logicamente consistentes, [...] colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade” (DN, p. 8). Podemos dizer, então, que há uma relação antinômica entre a proposta de filosofia da DN e a atividade do conceito, pois, por um lado, ela critica a insuficiência do conceito forjado sob a pretensão de totalidade e, por outro, assinala como indispensável sua continuidade. A DN enfatiza em vários momentos a necessidade do conceito dentro de sua proposta de reconhecimento do não-conceitual, apesar da aporia aí engendrada.

Para Adorno, é justamente a autoconsciência desta aporia que caracteriza a filosofia como dialética e instaura o objetivo do conhecimento como uma utopia do conhecimento:

... a despeito de Wittgenstein, seria preciso dizer o que não pode ser dito. A simples contradição dessa exigência é a contradição da própria filosofia: essa contradição qualifica a filosofia como dialética (...). Uma confiança como sempre questionável no fato de que isso é possível para a filosofia; no fato de que o conceito pode ultrapassar o conceito, os estágios preparatórios e o toque final, e, assim aproximar-se do não-conceitual: essa confiança é

⁹⁸ Cf. DN, p. 26: “Os sistemas realizam algo, eles interpretam o mundo...”.

⁹⁹ O que se refere ao que Neves Silva denomina de “coerência em fragmentos” (2006, p. 33), ou “coerência em suspensão” (2009, p. 56).

imprescindível para a filosofia (...). De outra forma, ela precisaria capitular, e, com ela, todo espírito. (...) A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos. (DN, p.17)

De alguma forma, essa esperança utópica torna-se condição de possibilidade para a própria Filosofia.

A tarefa claramente contraditória de se aproximar do não conceitual, sem abrir mão da elaboração conceitual, expressa o que Adorno chama de “caráter antinômico imanente” (DN, p. 127) do conceito: “o conceito é caracterizado por sua relação com o não-conceitual (...) tanto quanto, em contrapartida, por se distanciar do ôntico como unidade abstrata dos *onta* compreendidos nele” (DN, p. 19). A partir dessa ambiguidade, Adorno é levado “a pensar a própria atividade conceitual no limite de sua possibilidade” (NEVES SILVA, 2006, p. 39).

Isso significa que deve haver um movimento de autorreflexão do conceito – e a noção de limite alude justamente a esta crítica. Para Adorno, a realização de uma filosofia concreta, voltada para o âmbito do além do conceito, está atrelada à tarefa de reflexão crítica a respeito do próprio conceito. Por isso, ao se referir ao ‘conteúdo intencional’, objeto das intuições de essências de Husserl, afirma que:

caso não devesse permanecer uma *fata morgana*, só poder ser visado com o instrumentário do conhecimento, por meio da reflexão sobre os seus próprios meios, degradando-se em arbitrariedade em meio a um comportamento que não é de antemão mediado pelo comportamento cognitivo. (DN, p. 16)

Isto é, a aproximação ao não-conceitual só pode ser empreendida conceitualmente, através de uma autorreflexão do conceito. A esta altura podemos formular como principal problema de nossa pesquisa justamente esse movimento de autorreflexão: se “somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede” (DN, p. 53), então gostaríamos de pensar como isso se

dá: *de que forma o conceito é capaz de realizar um conhecimento do objeto concreto, do objeto enquanto não-idêntico?*

Em uma dos trechos mais esclarecedores sobre este problema, Adorno afirma que:

De fato, nenhuma filosofia, nem mesmo o empirismo extremo, pode arrastar pelos cabelos os *facta bruta* e apresentá-los como casos na anatomia ou como experimentos na física; nenhuma filosofia está em condições de colar as coisas particulares nos textos, como algumas pinturas poderiam fazê-la pensar. Em sua universalidade formal, porém, o argumento toma o conceito de modo tão fetichista quanto esse conceito se expõe ingenuamente no interior de seu domínio, como uma totalidade autossuficiente em relação à qual o pensamento filosófico não pode nada. (...) A necessidade da filosofia de operar com conceitos não pode ser transformada na virtude de sua prioridade, assim como a crítica dessa virtude não pode ser inversamente transformada no veredicto sumário sobre a filosofia. Não obstante, a intelecção de que a sua essência conceitual não é, apesar de sua incontornabilidade, o seu elemento absoluto, é mediada uma vez mais pela constituição do conceito... (DN, p. 18)

Na passagem, Adorno explicita que, descartadas a intuição e a imediatidade como formas de cognição do pensamento, a filosofia não deve igualmente descartar o conceito, mesmo que ele esteja marcado por uma pretensão de totalidade. Antes, seria necessária a crítica do modo fetichista de utilização do conceito, em outras palavras, seria necessário o *desencantamento do conceito* que desfizesse o encanto da autossuficiência. Esta crítica do caráter de ilusão ou aparência de sua forma universal desdobra-se, por sua vez, na *consciência quanto a sua constituição* – nos moldes, portanto, de uma teoria do conhecimento.

Nesse sentido é que a dialética “é objetivamente provocada pelo conteúdo daquilo que é discutido pela crítica à razão, pela teoria do conhecimento” (DN, p. 119). Podemos dizer que o objetivo de intelecção da não-identidade ocorre justamente no limite da atividade cognitiva da razão; ocorre, portanto, por meio de uma crítica do conhecimento. Por isso seria necessário enfrentar o problema da reconfiguração do conceito a partir, antes de tudo, de uma

reconfiguração da própria *relação entre sujeito e objeto*, momento no qual se desenvolvem tanto o ato cognitivo, como o processo de conceituação – questão à qual iremos nos dedicar na seção seguinte.

Antes, contudo, gostaríamos de analisar mais de perto a necessidade da autorreflexão do conceito com relação à noção de racionalidade subjacente a esta proposta de filosofia. Se, como vimos, a não-identidade é entendida como constitutiva da razão, então o não-conceitual é também constitutivo para o conceito – e, para Adorno, a consciência desta dependência inviabiliza o uso do conceito como autossuficiente. Deste modo, a autorreflexão do conceito pode ser entendida como possibilidade de realização da intenção cognitiva da razão sem necessariamente o exercício de um modo de dominação do conceito. Nas palavras de Adorno:

É constitutivo de seu sentido que eles [os conceitos] não se satisfaçam com sua própria conceptualidade; e isso apesar de, por meio do fato de incluírem o não-conceitual como seu sentido, tenderem a torná-lo idêntico a si mesmos e, dessa forma, permanecerem fechados em si. Seu teor lhes é tão imanente, isto é, espiritual, quanto ôntico, ou seja, transcendente em relação a eles. Por meio da auto consciência desse fato, eles conseguem se libertar de seu fetichismo. A reflexão filosófica assegura-se do não-conceitual no conceito. De outro modo, esse conceito seria, segundo o dito kantiano, vazio; por fim, ele não seria mais absolutamente o conceito de algo e, com isso, seria nulo. A filosofia que reconhece esse fato, que extingue a autarquia do conceito, arranca a venda de seus olhos. (...) O desencantamento do conceito é o antídoto da filosofia. Ele impede o seu supercrescimento: ele impede que ela se autoabsolutize. (DN, p. 18-19)

Portanto, o processo de desencantamento é necessário na medida em que impede o desenvolvimento da filosofia em direção ao impulso de dominação subsistente epistemologicamente na atividade de conceituação baseada nos princípios de identidade e totalidade. Ainda que intrinsecamente conceitual, abre-se para a razão (ao menos através da Filosofia) a possibilidade de aproximação ao não-idêntico e não-conceitual, desde que permaneça no esforço do desencantamento de seus conceitos.

2.3 Relação Sujeito - Objeto na Dialética Negativa: o Primado do Objeto.

Vimos que a indeterminação conceitual do ser heideggeriano significa, para Adorno, um abandono da atividade intelectual, desembocando na arbitrariedade de uma simples visão de mundo. Heidegger nega toda atividade conceitual ao remeter o ser a uma esfera ontológica para além da conceitualidade, um âmbito originário de indiferenciação entre sujeito e objeto. Em última instância, seu irracionalismo estaria ligado à impossibilidade, segundo Adorno, de a razão assumir essa posição fora da diferenciação entre sujeito e objeto: “um tal salto (...) fracassa com os meios da razão. O pensamento não pode conquistar nenhuma posição, na qual desapareceria imediatamente essa cisão entre sujeito e objeto, uma cisão que reside em todo e qualquer pensamento e no próprio pensar” (DN, p. 80).

Para Adorno, a cisão ou bifurcação¹⁰⁰ entre sujeito e objeto é, então, a base para a própria atividade do pensamento, porém não que ela signifique uma *separação* entre eles. Vimos que, no Idealismo, a relação entre sujeito e objeto é marcada justamente por essa contraposição fixa – de onde é possível tomar o sujeito como fundamento da relação. Neste caso, a crítica adorniana dirige-se precisamente contra a hipóstase da relação, que termina por reduzir um polo ao outro¹⁰¹.

Adorno mantém a dualidade entre sujeito e objeto, porém, como distinção, isto é, uma oposição dinâmica, que significa, por fim, a interdependência que impede a fixação de um fundamento ou hierarquia na relação. Sujeito e objeto se estabelecem numa *(inter)mediação*

¹⁰⁰ Cf. Macdonald, 2008, p. 18.

¹⁰¹ Nesse sentido podemos entender a afirmação de Žižek de que “...talvez a redução do antagonismo à polaridade seja uma das operações ideológicas elementares.” (1996, p. 28).

constitutiva, expressando a necessidade de cada um, enquanto determinado, remeter para além de si mesmo, para um outro que ele mesmo não é¹⁰². Aparecem, portanto, como momentos de uma mesma experiência: diferentes entre si, mas que se constituem reciprocamente, se determinando “cada um dos polos enquanto momento de seu próprio contrário” (DN, p.122).

Esse dualismo, no entanto, não é visto como um estado de coisas originário¹⁰³, isto é, não é tomado como caracterização constitutiva da realidade em si (o que seria uma proposição de caráter metafísico), mas como categorias da reflexão que expressam a condição de contradição a que o sujeito está submetido no Estado Falso. Quer dizer, a distinção existente entre sujeito e objeto é contextual porque reside, em última instância, na impossibilidade de identidade entre pensamento e ser – constatada por Adorno enquanto diagnóstico de tempo. Este caráter de contradição seria inerente à experiência do sujeito na sociedade contemporânea a Adorno – o que ele chama de “objetividade da contradição” (DN, p. 132) – marcando necessariamente o pensamento e a consciência teórica.

Desta forma, a experiência, enquanto critério de verdade para o pensamento, “impede que ele [o contraditório] seja aplanado na unidade da consciência” (DN, p.132). Ao contrário, a tarefa do pensamento dialético seria “perseguir a inadequação entre pensamento e coisa; experimentá-la na coisa” (DN, p. 133), e a tarefa do conceito, conceber essa contradição em sua complexidade, ao invés de eliminar a contradição no pensamento (ou seja, ideal e ilusoriamente) de modo supraordenado.

Por isso, em relação à distinção epistemológica entre sujeito e objeto:

...nem eles são uma dualidade derradeira [como estrutura ontológica], nem se esconde por detrás deles uma unidade última [apesar de serem apenas

¹⁰² Cf. DN, p. 94

¹⁰³ Cf. DN, p. 150, p.166.

categorias da reflexão]. Eles se constituem um por meio do outro tanto quanto se diferenciam em virtude de uma tal constituição. (DN, p. 150)

Nesse sentido, pode-se afirmar uma relação dialética entre sujeito e objeto constituídos de modo intermediado e interdependente. Por um lado, *a facticidade é condição de possibilidade do sujeito*, caracterizado então como ser-aí de segunda potência¹⁰⁴ – o que deslegitima não apenas o papel constitutivo do eu-puro no Idealismo, como primeiro e originário, mas também qualquer intenção de compreensão do sujeito epistemológico desligado de sua condição empírica, e do pensamento fora da referência a algo pensado. Por outro lado, a dependência do objeto em relação ao sujeito significa a necessária *constituição subjetiva da objetividade* – o que significa que não há uma pura facticidade independente do sujeito, algo como “o imediatamente dado que está aí pura e simplesmente” (DN, p. 160). A determinação do objeto só acontece por meio da mediação subjetiva, de forma que, em contraposição ao ideal positivista, a objetividade do conhecimento depende do pensamento, da subjetividade¹⁰⁵.

Entretanto, o fato de esta intermediação constitutiva não ser hierárquica não significa que haja um equilíbrio entre sujeito e objeto. Adorno indica uma preponderância ou *primado do objeto* uma vez que o sujeito é constituído inteiramente dentro da mediação com o objeto, enquanto este “só se relaciona com a subjetividade na reflexão sobre a possibilidade de sua determinação” (DN, p. 158)¹⁰⁶. O sujeito é posto então em maior dependência em relação ao objeto do que este em relação ao sujeito. Assim, Adorno é capaz de reverter o primado do sujeito – iniciado pela ‘revolução copernicana’ de Kant e, por fim, realizado pelo Idealismo – porém, como veremos adiante, sem regredir a um realismo ingênuo.

¹⁰⁴ Cf. DN, p. 152 – o que significa, poderíamos dizer, um ser-aí resultante do duplo giro copernicano empreendido por Adorno, como veremos mais à frente.

¹⁰⁵ Cf. DN, p. 123.

¹⁰⁶ Sobre os múltiplos sentidos do *primado do objeto* no pensamento de Adorno, cf. Zuidervaart, 2007, p. 197 – 198.

Podemos entender melhor essa relação de desequilíbrio a partir do já citado ensaio SSO de 1969. Nesta ocasião, o sujeito é caracterizado como absolutamente mediatizado, se constituindo apenas enquanto referência necessária ao objeto, no sentido de *como* este se coloca. O objeto, por sua vez, “não está tão absolutamente referido ao sujeito como o sujeito à objetividade” (SSO, p.188). Ele é este *algo* a que a consciência se refere, e que se torna “algo somente enquanto determinado” (SSO, p.188). Por isso, “potencialmente, embora não atualmente, o sujeito pode ser abstraído da objetividade; [mas] o mesmo não ocorre com a subjetividade em relação ao objeto” (SSO, p. 188).

Para a DN, é essa disparidade que garante a *alteridade* do objeto, de forma que este “só pode ser pensado por meio do sujeito, mas sempre se mantém como um outro diante dele (...)” (DN, p. 158). Ao considerar esta não-identidade como a própria identidade do objeto diante de suas determinações¹⁰⁷, Adorno promove um resgate da categoria de *essência*, não no sentido em que é colocada pela tradição como uma espécie de “lei universal velada” (DN, p. 147) que determina fatalmente o objeto, mas no sentido de um momento do objeto que é estrangeiro¹⁰⁸ em relação ao sujeito, um elemento que não é posto pelo sujeito, mas, ao contrário, que ele segue¹⁰⁹.

A partir desta consideração objetiva da essência, Adorno aponta para o momento de verdade da doutrina das essências de Husserl: “ela tende para a estrangeiridade completa da essência em relação à consciência que a apreende” (DN, p. 145). Seu momento de falsidade, porém, se refere à caracterização da essência como algo que simplesmente é, numa “esfera ideal pura” (DN, p. 145), cujo acesso se daria imediatamente segundo uma intuição. Para Adorno, esta ênfase na intuição como meio de conhecimento significa evocar uma espécie de

¹⁰⁷ Cf. DN, p. 140.

¹⁰⁸ Gostaríamos de esclarecer, a partir daqui e em relação ao desenvolvimento do texto, o uso dos termos estrangeiro ou estrangeiridade no sentido de algo que é ‘outro’, ‘refratário’ ou ‘estranho’ – em contraposição ao que é familiar.

¹⁰⁹ Cf. DN, p. 146.

“concretude plástica” (DN, p. 75) que eleva à condição de verdade o aspecto presente, imediatamente dado do objeto.

No entanto, esse momento essencial da objetividade não poderia ser dado de modo imediato, uma vez que é mediado por si mesmo, enquanto algo que *veio a ser*¹¹⁰. Isto é, o objeto, mesmo em sua essência estrangeira ao sujeito, não é algo simplesmente dado, mas sim *historicamente constituído*, tendo em vista a própria temporalidade (interna) do objeto¹¹¹. Por isso, a essência “é conceitual e não imediata” (DN, p. 144), ela não pode ser alcançada intuitivamente, mas apenas através do pensamento capaz de conceber o objeto em sua historicidade/temporalidade interna, através necessariamente do conceito.

Assim, podemos dizer que o primado do objeto não retorna a um realismo ingênuo, apesar de alterar a tendência subjetivista do Idealismo, pois necessita ainda da tarefa de determinação racional do objeto. A objetividade da essência coisal aparece necessariamente em relação com seu conceito, sendo entendida como “o momento da objetividade no conceito” (DN, p. 145). Dessa forma, Adorno não apenas garante a necessidade do momento subjetivo para a determinação do objeto, mas também a dependência do sujeito em relação à mediação do objeto na sua alteridade.

A preponderância ou o primado do objeto expressa, por fim, a necessária “dependência da consciência em relação ao ser” (DN, p. 42), bem como a dependência do conceito em relação à coisa: ele surge do contato com algo que difere dele mesmo, que é estranho, estrangeiro em relação ao sujeito. Instaure-se o primado do objeto enquanto constatação de que “a constituição impositiva da realidade, que o idealismo tinha projetado

¹¹⁰ Cf. DN, p. 145.

¹¹¹ Gostaríamos de esclarecer, a partir daqui e em relação ao desenvolvimento do texto, o uso de maneira indiferente das expressões “historicidade” e “temporalidade”. Esta parece ser, inclusive, a perspectiva do próprio Adorno na caracterização de um sentido de tempo como histórico – diferente, por exemplo, da compreensão do tempo apenas como duração, sucessão sem história (sem memória ou acúmulo).

para a região do sujeito e do espírito, deve ser reportada para um espaço fora dessa região” (DN, p.17), a saber, para o espaço essencial do objeto em sua não-identidade. Nesse sentido, Adorno assume, epistemologicamente, uma posição mais próxima do materialismo ou, como ele denomina em SSO, uma *dialética não-idealista*¹¹².

Por isso, vale ressaltar que o primado do objeto não seria simplesmente uma inversão metafísica do primado do sujeito do Idealismo, como que um reposicionamento hierárquico, pois ele só se realiza na interdependência entre o momento objetivo no sujeito e o momento subjetivo no objeto. Podemos dizer que Adorno consegue promover uma crítica fenomenológica ao Idealismo, ao apontar (assim como fez a intencionalidade husserliana) para a necessidade da presença de algo coisal e entitativo na constituição do pensamento: “aquilo que não é pensamento é condição lógico-imanente do pensamento” (DN, p. 158). Mas, ao mesmo tempo, podemos entender uma crítica idealista ao pensamento de Husserl, na medida em que esse ‘algo’ não é dado de forma direta ou imediata. Na medida em que a objetividade da essência só aparece de forma mediada, a realização do primado do objeto não abre mão de sua concepção no pensamento: este é justamente o papel que o conceito representa. Por isso, “como o ente não é dado de modo imediato, mas apenas por meio e através do conceito, seria preciso começar pelo conceito e não pelo mero dado” (DN, p. 133).

Tendo em vista nosso tema principal (o desencantamento do conceito), gostaríamos, então, de pensar quais implicações decorrem da reorganização da relação sujeito-objeto sobre o processo de constituição do conceito. Adorno está interessado em abrir a possibilidade de um conhecimento que não esteja pautado apenas pela identificação, e que, dessa forma, ultrapasse os limites da mera tautologia, ultrapasse o impulso de dominação que não alcança o objeto em sua concretude. Nesse sentido, uma intermediação constitutiva entre sujeito e objeto significa não apenas manter a percepção da filosofia moderna sobre a determinação

¹¹² Cf. SSO, p. 199.

subjetiva do conhecimento, mas principalmente corrigir o impulso de dominação que termina por caracterizar esse momento.

Ao reclamar um primado do objeto, Adorno quer abrir a possibilidade de que a mediação do objeto da qual o sujeito é dependente seja de fato estrangeira em relação a ele, de modo que seja possível que o conceito se relacione com o objeto em sua não-identidade. Nosso problema seria investigar o ‘como’: como algo que é estrangeiro em relação ao sujeito/conceito pode ao mesmo tempo estar em relação com ele? Pensar o desencantamento do conceito a partir da reconfiguração da relação sujeito–objeto significa, então: primeiro, pensar o conceito a partir da necessidade de mediação objetiva no sujeito e entender como se dá sua constituição a partir do primado do objeto; segundo, pensar o conceito a partir da necessidade da mediação subjetiva no objeto e entender que tarefa específica ele desempenha.

2.3.a *Pensar o conceito a partir da necessidade de mediação objetiva no sujeito* implica pensá-lo a partir da dependência em relação ao não-conceitual, o não-idêntico. Na medida em que a facticidade é condição de possibilidade do sujeito, o conceito só pode ser pensado como dependente e derivado de algo que ele mesmo não é: a elaboração conceitual apenas se realiza em função do cenário promovido pelo não-idêntico. Nas palavras de Adorno:

Em verdade, todos os conceitos, mesmo os filosóficos, apontam para um elemento não-conceitual porque eles são, por sua parte, momentos da realidade que impele à sua formação (...). Que o conceito seja conceito, mesmo quando trata do ente, não altera nada quanto ao fato de estar por sua vez entrelaçado em um todo não conceitual do qual só se isola por meio de sua reificação, da reificação que certamente o institui enquanto conceito. (DN, p. 18-19)

A caracterização de uma relação de intermediação constitutiva entre sujeito e objeto termina por atribuir um caráter antinômico imanente ao conceito¹¹³: ele é caracterizado não apenas pela sua universalidade formal (fruto de sua natureza abstrata/espiritual), mas também pela sua determinação pelo objeto, já que surge do contato com algo que difere dele mesmo.

Se o objeto põe as condições a partir das quais ocorre a conceituação, isto é, se este processo apenas se realiza a partir do horizonte estabelecido pelo objeto, então é possível dizer que mesmo aquele conteúdo que de fato é apreendido pelo processo de identificação conceitual só alcança seu momento de verdade na medida em que é mediado pelo não-conceitual. Por isso, “aquela parte da verdade que pode ser alcançada por meio dos conceitos, apesar de sua abrangência abstrata, não pode ter nenhum outro cenário senão aquilo que o conceito reprime, despreza e rejeita” (DN, p. 17). Em outras palavras, a relação dialética entre o conceito e o não-conceitual é o que fundamenta o processo de identificação.

Para Adorno, isso significa que os atos determinantes do conceito se dão em função do próprio objeto, e não apenas em função das categorias do sujeito. Nesse sentido, ele chama atenção, em relação ao pensamento kantiano:

Para ele [Kant], toda determinação do objeto é um investimento da subjetividade na multiplicidade desprovida de qualidade, sem levar em conta o fato de os atos determinantes, que ele considerava como desempenhos espontâneos da lógica transcendental, também se constituírem em função de um momento que eles mesmos não são; o fato de só ser possível sintetizar aquilo que por si mesmo também o permite e reclama. (DN, p. 122)

O que Kant nega em relação à determinação dos objetos em si, Adorno resgata como o momento de verdade alcançado pelo espírito sistemático: a “coerência do não-idêntico” (DN, p. 30), ou a “unidade interna” (DN, p. 30) entre os momentos particulares que *permitem a*

¹¹³ Cf. DN, p. 127.

identificação por parte do sujeito. Para Adorno, a possibilidade de haver uma matéria completamente indeterminada significa também que sua determinação é completamente subjetiva, correspondendo à possibilidade de haver categorias completamente *a priori* – justamente o que está sendo posto em questão. Desta forma, a legitimidade da determinação universal encontra-se na coisa mesma, na “mútua afinidade dos objetos (...). Conceber uma coisa mesma e não meramente adaptá-la, reportá-la ao sistema de referências, não é outra coisa senão perceber o momento particular em sua conexão imanente com outros momentos” (DN, p. 30).

É neste reconhecimento que se realiza o primado do objeto¹¹⁴. E ele tem como consequência para o processo de conceitualização a transformação do *sentido* da conceptualidade. Daí que “alterar a direção da conceptualidade, voltá-la para o não-idêntico, é a charneira da dialética negativa” (DN, p. 19). O conceito passa a ser caracterizado pelo seu sentido ôntico na medida em que visa um elemento estrangeiro, não-idêntico: “o não-conceitual, indispensável para o conceito, desmente o seu ser em-si e o altera” (DN, p. 121) – e é precisamente nesta alteração do procedimento conceitual que a DN está interessada. Se primariamente o conceito é constituído com o propósito de dominação da natureza¹¹⁵, podemos dizer que o que está sendo questionado por Adorno é esta condição de instrumentalidade do conceito. Pois, determinar o objeto segundo ele mesmo, em função do que ele “permite e reclama” (DN, p. 122), significa também deixar de dispor do objeto segundo apenas o interesse subjetivo de manipulação (técnica).

A esta altura podemos dizer que este é um dos passos fundamentais do desencantamento do conceito:

¹¹⁴ Cf. SSO, p. 189.

¹¹⁵ Cf. DN, p. 18.

Ante a intelecção do carácter constitutivo do não-conceitual no conceito dissolve-se a compulsão à identidade que, sem se deter em tal reflexão, o conceito traz consigo. Sua automeditação sobre seu próprio sentido conduz para fora da aparência do ser-em-si do conceito enquanto unidade do sentido. (DN, p. 19)

Criticamente, o desencantamento do conceito seria, portanto, este momento de “se deter em tal reflexão”, de encarar esta “intelecção do carácter constitutivo do não-conceitual no conceito”, que é, justamente, o que o objeto por si mesmo permite e reclama. Só a partir daí é possível, então, conter o impulso de dominação da identidade, negar a identidade lógica como princípio determinante da conceituação, e direcioná-la para o não-idêntico.

2.3.b *Pensar o conceito a partir da necessidade de mediação subjetiva no objeto*, ou seja, entender como a DN configura o conceito a partir da necessidade de mediação subjetiva do objeto seria o mesmo que entender em que medida Adorno conserva a herança moderna (sobretudo, kantiana) em relação ao momento subjetivo de determinação do objeto. Pois, se a mediação conceitual torna-se necessária no interior da experiência com o objeto, então Adorno está admitindo um aspecto verdadeiro naquele conteúdo universal identificado pelo conceito, por mais que no Idealismo a determinação universal sobre o objeto tenha se transformado em dominação. Assim, a DN deve ser capaz de designar qual seria esse limite em que a determinação conceitual transforma-se em dominação, qual seria, portanto, seu momento de verdade e de falsidade. Nesse sentido, pretendemos desenvolver a seguir, enquanto momento de verdade, o conteúdo universal como imanente ao objeto, e, enquanto momento de falsidade, a hipóstase da forma conceitual.

A partir da imbricação necessária entre ser e ente, Adorno deriva igualmente uma concepção dialética do universal e do particular, na qual “o momento individual da unidade, sempre exige também o universal supraindividual” (DN, p. 125). Nesse sentido, a verdade da

universalidade e, com ela, a verdade do conceito, refere-se ao “quanto o universal é imanente ao individual” (DN, p. 46), ao fato de que “o universal habita efetivamente o centro da coisa individual” (DN, p. 140). Porém, Adorno restringe o aspecto transcendental com o qual a universalidade é caracterizada na modernidade. Para ele, a natureza dessa universalidade seria objetiva apenas enquanto *história sedimentada* do objeto: “Essa história está nele e fora dele, ela é algo que o engloba e em que ele tem seu lugar” (DN, p. 141).

Isso quer dizer que a verdade (e inteligibilidade) de um conceito está relacionada com a concepção do objeto em sua historicidade, situado dentro da rede de relações na qual está inserido. Nesta interpretação seguimos Foster ao afirmar que: “ao invés de uma propriedade destacável, ele é um universal imanente, porque depende da interpretação das características da coisa em seu contexto histórico” (2007, p. 18) ¹¹⁶. Trata-se do que Adorno chama de “determinação do objeto pela totalidade” (DN, p. 142), isto é, a partir do contexto histórico-social no qual está inserido.

Nesse sentido, podemos dizer que Adorno segue Marx ao caracterizar a verdade da universalidade do conceito de modo social, isto é, de modo que o conteúdo universal identificado no objeto seja determinado socialmente¹¹⁷. Sobre isso, Adorno afirma o “caráter precedente da sociedade frente à consciência individual e todas as suas experiências” (DN, p. 156) ¹¹⁸ que de fato já forma a experiência dentro de um processo histórico-social anterior ao indivíduo, a partir da qual o conceito mesmo é formado.

¹¹⁶ No original “rather than a detachable property, it is an immanent universal, because it is dependent on the interpretation of the features of the thing in its historical context.” (FOSTER, 2007, p. 18) – Tradução própria.

¹¹⁷ Poderíamos encontrar essa posição materialista, por exemplo, na 6ª e na 7ª tese sobre Feuerbach (Cf. Marx, 1987).

¹¹⁸ Tradução corrigida: acréscimo da expressão “frente à consciência individual”, presente no texto original.

Adorno, por conseguinte, não nega a verdade do conteúdo da determinação universal do conceito sobre o objeto, pois, se “a universalidade lógica e a unidade da consciência individual se condicionam mutuamente” (DN, p. 47) a partir do fato de serem socialmente determinadas, então negar sua verdade seria, ao mesmo tempo, negar a própria consciência. Ele chama atenção para a necessária dependência da experiência individual em relação ao aparato linguístico e social já estabelecido, no qual o indivíduo está inserido e a partir do qual se forma. Daí que: a experiência individual “não teria nenhuma continuidade sem os conceitos. Por sua participação no meio discursivo ela sempre é ao mesmo tempo, segundo sua própria determinação, mais do que apenas individual” (DN, p. 46), podemos completar: é também universal.

Por isso Adorno diz que seria preciso *começar* pelo conceito, enquanto figura que “o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo” (DN, p. 127), isto é, enquanto figura já constituída socialmente que não só media sua relação com o objeto, como também é condição de possibilidade da própria experiência individual, da formação da consciência individual. Daí que o primado do objeto “não nega o pensamento, nem as leis objetivas por meio das quais ele é pensamento” (DN, p. 156).

Isso quer dizer que a mediação social que forma o próprio indivíduo – e, conseqüentemente, a universalidade identificada pelo conceito – não é, em si mesma, falsa ou ideológica, senão que necessariamente participa do momento subjetivo de determinação do objeto. Sua falsidade estaria ligada ao fato de, no Estado Falso, a formação do indivíduo ser caracterizada por uma reificação da consciência, bem como a identificação universal ser caracterizada por um primado da forma conceitual. Por isso Adorno afirma que a minoridade do indivíduo “passou a ser reproduzida de maneira totalmente planejada pelos detentores do poder” (DN, p. 174), na medida em que o Estado Falso necessita, para seu bom

funcionamento, da repressão da experiência individual através da quietude de uma administração integral¹¹⁹.

Epistemologicamente, o momento de falsidade do conceito refere-se a sua forma que é, de maneira inerente, reificada¹²⁰, herança de um pensamento estático:

A pretensão imanente ao conceito é sua invariância criadora de ordem ante a mudança daquilo que é compreendido por ele. É essa mudança que é negada pela forma do conceito, ‘falsa’ mesmo aí. (...) O conceito em si hipostasia, antes de todo conteúdo, a sua própria forma em face dos conteúdos. (DN, p. 134).

Isso significa que, de modo imanente, o conceito é marcado por uma forma estática de apreensão que ao mesmo tempo prepara e isola¹²¹ o objeto, negando seu aspecto material, múltiplo e temporal, em última instância, destacando ou distinguindo o objeto dentro do contexto no qual está inserido.

A realização desta distinção como uma *separação*, por sua vez, é realizada “em sentido estrito pela abstração” (DN, p. 165). Quer dizer, no Idealismo, a dominação no âmbito do conceito é realizada através da absolutização ou hipóstase da abstração¹²² que promove a independência do conceito em relação à coisa conceituada, e do universal (entendido como característica ou propriedade geral) em relação ao particular (entendido como exemplar).

Assim, podemos afirmar que no Idealismo ocorre uma inflação do papel da abstração no conhecimento, cujo erro é supor que “no movimento da abstração nos livramos daquilo de que nos abstraímos”. (DN, p. 119). Nesse sentido, concordamos com Bernstein ao dizer que:

¹¹⁹ Cf. DN, p. 175.

¹²⁰ Na medida em que a reificação o institui enquanto conceito (Cf. DN, p. 19).

¹²¹ Referente aos termos em alemão ‘das Zurustende’ e ‘das Abschneidende’ na seção “O interesse da Filosofia” na Introdução. Cf. Nota do tradutor da versão em português (DN, p. 16).

¹²² Cf. DN, p. 37.

Nada há de errado na abstração em si; ela é uma característica necessária de qualquer prática conceitual. No entanto, quando os resultados da abstração são sistematicamente destacados daquilo a partir do qual eles foram abstraídos e são assim, o que é a mesma coisa, reificados como independentes, então as formas de conhecimento e de raciocínio que resultam são elas próprias uma dominação do objeto, aproximando-se do objeto como nada mais do que o que a razão determina que ele seja, portanto, como um mero sinal (*token*) ou caso ou exemplo ou amostra do que já é conhecido. (2004, p. 27)¹²³

Ou seja, através de uma absolutização da abstração é viabilizada a conceitualização enquanto um processo independente da experiência com a coisa conceituada, suprimindo a necessidade de relação com o sensível e material. Esta seria a dominação do conceito e a realização do primado da forma conceitual sobre seu conteúdo¹²⁴.

Em exato contraste a isso, uma intermediação constitutiva entre ser e ente do modo como Adorno propõe na DN implica em um limite para a abstração¹²⁵ e para a formalização do pensamento:

Nenhum ser sem ente. O algo enquanto substrato do conceito, necessário em termos de pensamento, enquanto substrato do conceito de ser, é a abstração mais extrema do caráter coisal não-idêntico ao pensamento. Essa abstração, porém, não pode ser eliminada por nenhum outro processo de pensamento; sem o algo, a lógica formal não pode ser pensada. Essa não pode ser purificada de seu rudimento metalógico. A possibilidade de o pensamento se livrar desse caráter coisal por meio da forma do “em geral”, ou seja, a suposição de uma forma absoluta, é ilusória. (DN, p. 119)

¹²³ No original: “Nothing is wrong in abstraction itself; it is a necessary feature of any conceptual practice. However, when the results of abstraction are systematically detached from what they have been abstracted from and are thereby, what is the same thing, reified as independent, then the forms of knowing and reasoning that result are themselves a mastering of the object, approaching the object as nothing other than what reason determines it to be, hence as merely a token or case or example or specimen of what is already known.”(BERNSTEIN, 2004, p. 27) – tradução própria.

¹²⁴ Sem dúvida essa supervalorização da abstração está relacionada com a realização do princípio de troca na sociedade capitalista que substitui o valor de uso pelo valor de troca do objeto: “O processo de abstração transfigurado pela filosofia e atribuído unicamente ao sujeito cognoscente transcorre na sociedade de troca efetiva.” (DN, p. 154)

¹²⁵ Cf. DN, p. 95.

A partir desse encanto, o conceito seria capaz de efetivar uma dominação em relação ao objeto, negando sua temporalidade e multiplicidade.

O momento de falsidade do procedimento conceitual estaria, portanto, na hipóstase da sua forma estática e unitária que ilude quanto à aparência de identidade total com o objeto. Porém, gostaríamos de destacar que a crítica de Adorno está especificamente direcionada não tanto à forma inerente do conceito, quanto ao uso idealista que realiza um primado dessa forma sobre seu conteúdo – o que confere ao conceito, de modo fetichista, a aparência de ser-em-si, tornando-o autossuficiente e independente da experiência do objeto ao qual está atrelado.

Mais amplamente, vimos que é justamente a partir da conceituação regida pela lógica formal que se desdobra a função ideológica do pensamento identitário. Assim, uma vez que a mediação subjetiva do objeto esteja centrada na determinação formal que o conceito lhe confere, ela não está sendo realizada de fato subjetivamente, mas socialmente, de modo heterônomo. Essa é a razão para Adorno afirmar que “a identidade dessa figura [o conceito] com o sujeito é a não-verdade.” (DN, p. 127). Seria, então, necessário quebrar o primado da forma conceitual sobre seu conteúdo, fazendo um uso do conceito que pudesse superar a hipóstase de sua forma inerente, reconduzindo o sujeito empírico à experiência com o objeto e, ao mesmo tempo, reconduzindo o objeto a sua conexão contextual.

Pensar o conceito a partir da necessidade de mediação subjetiva no objeto significa, portanto, reconhecer a verdade da determinação universal com a qual o conceito marca o objeto, mas, ao mesmo tempo reconhecer a falsidade da hipóstase da forma ou aparência conceitual. No Idealismo, esta forma é elevada a princípio de conceituação, isolando o objeto em um sentido unitário de entendimento, a saber, o sentido socialmente predominante, o qual se sobrepõe à consciência subjetiva empírica que se encontra frente a frente com a coisa. Para

Adorno, o momento de verdade do conceito seria realizado, então, pela reversão desse isolamento e dessa univocidade: por um lado, pelo posicionamento do objeto em meio ao contexto histórico-social que o determina, e, por outro, pela garantia de um espaço de atuação realmente subjetivo neste conhecimento.

O que o primado do objeto modifica em relação ao procedimento conceitual é a necessária correção da hipóstase de sua forma estática e unitária, abrindo espaço para uma individuação do conhecimento que possa incluir a especificidade material do objeto, e que possa conhecer o objeto enquanto histórico e singular. Esta seria, afinal, a tarefa do conceito enquanto (único) instrumento capaz de desempenhar a mediação subjetiva constitutiva do objeto.

Portanto, a partir da reconfiguração da relação entre sujeito e objeto como uma intermediação constitutiva, podemos concluir que são parâmetros para uma reconfiguração do conceito: por um lado, uma transformação no modo de constituição do conceito, agora confeccionado em função do objeto nele mesmo; e, por outro, uma transformação da tarefa específica do conceito voltada à compreensão contextual e histórica do objeto, o que implica o esforço de superação da hipóstase de sua forma imanente. Como resposta a estas questões sugerimos respectivamente uma análise da noção de experiência espiritual e a ideia de uma atividade conceitual – objetos de investigação do próximo e último capítulo.

CAPÍTULO 3. ATIVIDADE CONCEITUAL NA DIALÉTICA NEGATIVA

3.1 Constituição do conceito: Experiência espiritual.

Vimos que, de acordo com a DN, a relação entre sujeito e objeto é caracterizada por uma intermediação constitutiva de modo que tanto o objeto depende de sua determinação pelo sujeito, quanto o próprio sujeito depende de sua determinação pelo objeto. Esta interdependência tem como consequência sobre o procedimento conceitual a necessidade de alteração do sentido da conceitualidade em direção ao não-idêntico. O que parece estar em jogo neste caso é o modelo de conceituação do objeto, isto é, o modo de constituição do conceito e, mais amplamente, o modelo de comportamento cognitivo do sujeito para com seu objeto. Nesse sentido, apontamos para a noção de *experiência espiritual ou intelectual* (*geistige Erfahrung*)¹²⁶ como conceito chave do pensamento de Adorno, desenvolvido no sentido de responder a necessidade de conhecimento do objeto em si mesmo, em sua não-identidade.

Dado a crítica (na seção anterior) em relação à mediação subjetiva centrada apenas na determinação formal do objeto, podemos entender que Adorno inverte a direção da conceptualidade ao colocar a noção de experiência espiritual como o novo núcleo da mediação subjetiva do objeto – o que ele torna claro no já citado texto SSO, afirmando que “a posição-chave do sujeito no conhecimento é experiência, não forma” (SSO, p.194). Isso significa, para o procedimento de conceituação, que ele deve ser realizado a partir da

¹²⁶ Ou ainda, “experiência filosófica” (*philosophische Erfahrung*) em alguns trechos. Sobre a equivalência entre estas expressões, cf. Tiedemann, “Editor’s Foreword” (ADORNO, 2008, p. xi).

experiência com o objeto: inverter o sentido do conceito seria tomar essa experiência como o critério de sua constituição. Quer dizer, por mais que a mediação do sujeito forneça a configuração formal do objeto, esse processo ocorre necessariamente dentro de uma experiência na qual o próprio objeto deve servir como critério para sua ‘conformação’ – e não o contrário, como na tradição da teoria do conhecimento, em que a forma conceitual (enquanto categoria) serve como critério da aproximação cognitiva para com o objeto.

Se essa inversão pode soar parecida com a intenção fenomenológica de um ‘retorno às coisas mesmas’, Adorno marca sua diferença ao nomear um sentido específico de experiência espiritual enquanto uma “experiência plena, não reduzida, no *medium* da reflexão conceitual” (DN, p. 20). Assim, em relação à fenomenologia, podemos dizer que Adorno abandona o procedimento da *epoché* husserliana, no sentido de manter as determinações e interesses do sujeito empírico do conhecimento, ao invés de colocá-las entre parênteses a partir do recurso à redução fenomenológica. Daí a necessidade de uma inversão da redução subjetiva¹²⁷, resultando na caracterização empírica do sujeito e na constituição de uma experiência plena com o objeto. Além disso, é uma experiência que não deixa de ser intelectual e por isso mediada conceitualmente, o que afasta Adorno ainda mais do caráter, em última instância, intuitivo da experiência fenomenológica¹²⁸.

Com essa inversão, Adorno está apontando para uma reconfiguração do papel do próprio sujeito de conhecimento, mais especificamente quanto ao valor cognitivo da experiência histórica e contextualmente situada, significando a “redescoberta do papel

¹²⁷ Cf. DN, p. 152.

¹²⁸ Assim como, poderíamos complementar, do caráter sensível da experiência caracterizada pelo empirismo, afinal: “...o conceito de fato, de dado, que é canônico para a filosofia empirista e que é baseado na experiência sensível, isto é, no dado *sensorial*, não tem validade para a experiência *intelectual*, que é a experiência de algo já intelectual e é uma experiência intelectualmente mediada” (ADORNO, 2008, p. 89). No original: “...the concept of the fact, of data, that is canonical for empiricist philosophies and which is based on sense experience, that is, on *sense* data, has no validity for *intellectual* experience, which is the experience of something already intellectual and is an intellectually mediated experience.” (ADORNO, 2008, p. 89) – tradução própria.

cognitivo de um sujeito que experimenta” (FOSTER, 2007, p. 6)¹²⁹. A redução do sujeito de conhecimento a partir do esvaziamento de qualquer conteúdo empírico (remetendo ao ideal de um sujeito puro) termina por desembocar em um sujeito abstrato e impessoal, o que significa a reprodução de uma determinação exclusivamente social do conhecimento. Nas palavras do autor:

Nos mecanismos subjetivos de mediação perpetuam-se os mecanismos de mediação da objetividade nos quais todo sujeito, mesmo o sujeito transcendental, se encontra preso. O fato de os dados, por sua exigência, serem apercebidos dessa forma e não de outra é assegurado pela ordem pré-subjetiva que por sua vez constitui essencialmente a subjetividade constituinte para a teoria do conhecimento. (DN, p. 148).

Uma vez que a ‘ordem pré-subjetiva’, leia-se, a sociedade, constitui (de fato) o sujeito abstrato do conhecimento, Adorno é levado a admitir a realidade ou efetividade do sujeito transcendental kantiano através das práticas e instituições da sociedade no mundo administrado¹³⁰. Na medida em que uma racionalidade abstrata, pura, e invariável se objetiva sobre os indivíduos, ela funciona como “determinante para a conduta real dos homens e para a sociedade formada a partir disso” (SSO, p. 185). Por isso, “se o indivíduo fosse cortado, não surgiria daí nenhum sujeito superior, purificado do entulho da contingência, mas unicamente um sujeito que seguiria um padrão de realização sem consciência” (DN, p. 47); permanecendo numa “impotência onipotente do consenso seguro” (DN, p. 37).

Promovendo uma crítica que é, ao mesmo tempo, epistemológica e social, Adorno busca através da individuação do conhecimento também uma emancipação do sujeito em relação à mediação da totalidade social, que se transforma em coação na pré-formação da

¹²⁹ No original: “rediscovery of the cognitive role of the experiencing subject” (FOSTER, 2007, p. 6) – Tradução própria.

¹³⁰ Cf. SSO, pp. 184-187; DN, p. 153-154.

experiência com o objeto. Resgatar o valor do sujeito empírico para a cognição significa permitir “ao ser pensante confiar com menos prevenção em sua própria consciência e experiência do que é tolerado pela concepção patética de uma subjetividade que tem de pagar o seu triunfo abstrato com a recusa a seu conteúdo específico” (DN, p. 44). Por isso podemos dizer que a experiência espiritual com o objeto singular depende da emancipação da experiência subjetiva em relação ao peso de sua determinação social.

Se no positivismo a abrangência abstrata da teoria corresponde à negação do sujeito, ou ao menos sua redução lógica, na DN, a realização teórica de uma análise do singular corresponde à afirmação do sujeito capaz de experiências, do sujeito empírico que não se reduz ao transcendental. Em contraposição à noção de um sujeito reduzido, esta busca pela caracterização empírica do sujeito de conhecimento requer o que Adorno chama de ‘mais sujeito’¹³¹, no sentido de assumir seu papel ativo/prático no momento subjetivo de determinação do objeto.

Seria preciso, portanto, conceber a rede de significados e intenções presentes no momento da interação cognitiva entre o indivíduo e o objeto como forma de abranger uma determinação qualitativa do objeto: “é preciso trazer de volta o sujeito à sua subjetividade; seus impulsos não devem ser banidos do conhecimento” (SSO, p. 191). Tendo em vista que o momento de verdade do conceito refere-se à determinação de um universal imanente ao objeto – isto é, um universal relacionado necessariamente às condições contextuais que englobam o objeto – podemos entender a necessidade de um sujeito empírico capaz de trazer a tona estas condições histórico-sociais, (re)construindo esse contexto de conhecimento. Gostaríamos de caracterizar, nesse sentido, o sujeito de conhecimento da DN, a partir da noção de experiência espiritual, como um *sujeito qualitativo*. Através dessa experiência se

¹³¹ Cf. DN, p. 42.

constituiria um sujeito qualitativo de conhecimento, com condições, por isso mesmo, de experimentar o objeto particular de maneira igualmente qualitativa: “na coisa, o potencial de suas qualidades espera pelo sujeito qualitativo, não por seu resíduo transcendental...” (DN, p. 45).

Porém Adorno não quer com isso renunciar aos resultados da crítica kantiana em relação à atividade subjetiva de determinação. Ao dizer que “a objetividade de um conhecimento dialético precisa de mais, não de menos sujeito” (DN, p. 42), ele refere-se a uma intensificação da atividade crítica do sujeito, inclusive sobre sua própria função de determinação do objeto. Refere-se, portanto, à necessidade de uma “segunda reflexão” (DN, p. 45) que conserva o momento subjetivo através de uma autonomia crítica:

...quanto mais criticamente se compreende a autonomia da subjetividade, quanto mais ela se torna consciente de si enquanto algo por sua parte mediatizado, tanto mais imperativa se torna a obrigação do pensamento de confrontar-se com aquilo que lhe proporciona a firmeza que não possui em si mesmo. (DN, p. 41)

Como resultado desta autorreflexão, a consciência da dependência do sujeito o obriga a pôr-se diante do objeto – em um movimento especificamente caracterizado por Adorno como *entrega ao objeto*. A autorreflexão crítica funciona como “fermento” da experiência espiritual¹³² porque é a partir dela que o sujeito realiza esse movimento de entrega como uma aproximação aberta a sua não-identidade.

¹³² Cf. DN, p. 47.

3.1.a Entrega ao objeto

Gostaríamos de enfatizar tal entrega como característica central do conceito de experiência espiritual: é de fato esse procedimento que realiza a mudança de sentido da conceptualidade em direção ao não-idêntico, incluindo como primordial junto à atividade de determinação, a passividade da observação que se deixa guiar pelo objeto. A experiência espiritual definida positivamente seria então o movimento do sujeito de conhecimento (filosófico) de “mergulhar muito mais literalmente no que lhe é heterogêneo, sem o reduzir a categorias pré-fabricadas. (...) ela [a filosofia] visa à exposição integral ao outro.” (DN, p. 19). Enquanto realização dessa experiência espiritual do objeto, a filosofia segundo a DN,

teria o seu conteúdo na multiplicidade, não enquadrada em nenhum esquema, de objetos que se lhe impõem ou que ela procura; ela se abandonaria verdadeiramente a eles, sem usá-los como um espelho a partir do qual ela conseguiria depreender uma vez mais a si mesma, confundindo a sua imagem com a concreção. (DN, p. 20)

Assim, o significado de uma “revolução axial da virada copernicana” (DN, p. 8) refere-se à consciência da dependência em relação ao objeto que obriga o sujeito a realizar sua tarefa de determinação junto à passividade da entrega intelectual. A crítica da crítica se realiza ao submeter o momento ativo do sujeito a um momento passivo, de abertura e receptividade do pensamento. Neste caso, o ‘duplo giro’ se refere a um movimento fundado sobre o outro (movimento): aquele da primeira virada copernicana, o que significa que o sujeito que se deixa marcar pelo objeto é, antes de tudo, crítico. A experiência espiritual refere-se, portanto, a um novo comportamento cognitivo do sujeito que se deixa adaptar¹³³, um pensamento que se torna aberto ao objeto porque é maleável: “a dialética precisaria ser caracterizada como o esforço elevado à consciência por deixar-se tornar permeável” (DN, p. 33).

¹³³ Cf. DN, p. 45.

No texto *Observações sobre o pensamento filosófico*, de 1964¹³⁴, Adorno torna clara a concepção do pensamento verdadeiramente produtivo e criador como uma *reação*, de modo que “a passividade está no âmago do ativo, é um constituir-se do Eu a partir do não-Eu” (OPF, p.18). A partir dessa experiência espiritual, o momento ativo do sujeito cognoscente se torna uma *concentração* que se detém no objeto pacientemente:

O momento ativo do comportamento pensante é a concentração. Ele se opõe ao desvio em relação à coisa. Através da concentração, a tensão do Eu é mediada por algo que se lhe contrapõe. (...) A concentração do pensamento confere ao pensar produtivo uma propriedade que o clichê lhe nega. Ele se deixa comandar, nisso não deixando de assemelhar-se à assim chamada inspiração artística, na medida em que nada o distrai da coisa. Ela se abre à paciência, virtude do pensamento. (...) O acento passivo da palavra paciência não exprime muito mal como é tal modo de conduta: não é a agitação afanosa nem o ficar parado matutando, mas sim o olhar demorado sobre o objeto, sem querer forçá-lo. (...) ele [o sujeito] deve levar consigo toda sua inervação e experiência na observação da coisa para, segundo o ideal, perder-se nela. (OPF, p. 18-19)

A experiência espiritual é, portanto, este olhar demorado e paciente que espera a coisa, capaz de se abrir e se aproximar do objeto indeterminado, e que insiste em determiná-lo, mas o faz utilizando-se desse momento (de entrega) como critério.

Por isso, Adorno afirma que “entregar-se ao objeto equivale a fazer justiça a seus momentos qualitativos” (DN, p. 44), porque realiza os atos determinantes do conceito *em função* do objeto, (per)seguindo sua necessidade interna¹³⁵ – o que lembra algo da dialética platônica ao “ajustar-se à natureza das coisas e não proceder arbitrariamente com elas” (DN, p. 44). Quer dizer, o objeto de fato se determina apenas pela mediação subjetiva, mas não como determinações externas, agregadas, e sim como sendo exigidas pelo objeto¹³⁶. O

¹³⁴ Texto marcado pela sigla OPF, publicado em 1969 no livro “Palavras e sinais: modelos críticos 2” (ADORNO, 1995).

¹³⁵ Cf. ADORNO, 2008, p. 81.

¹³⁶ Cf. SSO, p. 188.

‘momento qualitativo da racionalidade’ refere-se a essa determinação intrínseca, em contraposição ao momento quantitativo enquanto designação exterior em relação à coisa. Desta forma a dialética negativa conseguiria articular uma caracterização empírica do sujeito de conhecimento (já que “deve levar consigo toda sua inervação e experiência na observação da coisa”) ao objeto em si mesmo: “Se o pensamento realmente se exteriorizasse na coisa, se ele valesse por ela e não por suas categorias, então o objeto começaria a falar sob o olhar insistente do próprio pensamento” (DN, p. 32) – articulando, afinal, um sujeito concreto a um objeto concreto de conhecimento.

3.1.b Mímesis

É necessário notar que a partir desta noção de entrega na experiência espiritual, a atividade cognitiva fica marcada por um momento mimético¹³⁷ – aspecto que no Esclarecimento é excluído da atividade racional. Em outras palavras, a experiência espiritual caracterizada por Adorno na DN é composta tanto por uma faculdade mimética de reação, quanto pela faculdade lógica (determinativa) do sujeito¹³⁸. A *mímesis* – enquanto processo no qual a consciência faz de si mesma idêntica com o que dela difere¹³⁹ – torna-se presente na determinação conceitual realizada enquanto reação de adaptação ao objeto: “O conceito não consegue defender de outro modo a causa daquilo que [ele] reprime, a da *mímesis*, senão na medida em que se apropria de algo dessa *mímesis* em seu próprio comportamento, sem se perder nela” (DN, p. 21).

¹³⁷ Sobre a relação entre *mímesis* e racionalidade, cf. Duarte, 1993; sobre o conceito de *mímesis* em Adorno, cf. Gagnebib, 1993.

¹³⁸ Cf. DN, p. 46.

¹³⁹ Cf. ADORNO, 2008, p. 92.

Esta é, sem dúvida, uma das principais mudanças do procedimento conceitual (re)configurado por Adorno na DN e, em última instância, representa aquela mediação objetiva constitutiva do conceito, possibilitando que o objeto, enquanto algo estrangeiro ao sujeito, esteja ao mesmo tempo em relação com ele. A tarefa da filosofia, portanto, refere-se a “apropriar em nome do conceito este elemento de identificação *com* a coisa ela mesma – em contraposição à identificação *da* coisa mesma – que está presente - não conceitualmente – na instância mimética e que foi herdada pela arte” (ADORNO, 2008, p. 92) ¹⁴⁰. Esta distinção é colocada por Früchtel (1998) nos termos de uma identificação alter-cêntrica do objeto em contraposição a ego-cêntrica:

No primeiro caso, o sujeito identifica ele mesmo com outro sujeito ou objeto e faz um movimento intencional em direção ao outro. No segundo caso, o sujeito identifica outro sujeito ou objeto com ele mesmo e pode, assim, somente entender o outro na medida em que esse outro se assemelha a (o sujeito) ele mesmo. (...) Para identificar um objeto corretamente, deve-se identificar *com* ele corretamente, ou seja, alter-centricamente. (FRÜCHTEL, 1998, p. 25) ¹⁴¹

Quer dizer, a correção do conhecimento está necessariamente ligada, para Adorno, a este esforço de aproximação à alteridade. Numa das raras vezes em que Adorno coloca de maneira clara esta questão, o momento mimético do conhecimento é definido como o “momento da afinidade eletiva entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido” (DN, p. 46) ¹⁴².

¹⁴⁰ No original: “to appropriate on behalf of the concept that element of identification *with* the thing itself – as opposed to the identification *of* the thing itself – that is present – non-conceptually – in the mimetic stance and has been inherited by art.” (ADORNO, 2008, p. 92) – Tradução própria.

¹⁴¹ No original: “In the first case, the subject identifies itself with another subject or object and makes an intentional movement toward the other. In the second case, the subject identifies another subject or object with itself and can thus only understand the other to the extent that this other resembles (the subject) itself. (...) to identify an object correctly, one must identify with it correctly, that is to say, alter-centrically.” (FRÜCHTEL, 1998, p. 25) – Tradução própria.

¹⁴² A noção de uma ‘afinidade eletiva’ não é original do pensamento adorniano, e pode ser entendida a partir de seu uso por três autores com os quais Adorno se relaciona, a saber, Goethe, Benjamin e Weber. No caso do primeiro a noção aparece no romance homônimo “As afinidades eletivas” de 1809, no qual Goethe explora o sentido de uma relação entre dois elementos que “buscam-se um ao outro,

A partir daí, podemos entender a reconfiguração do conceito justamente pela transformação da relação sujeito-objeto que o momento mimético expõe enquanto constituinte da determinação conceitual. Se, no Esclarecimento, o medo do desconhecido é resolvido através de uma *separação* (total) entre homem e natureza – o que possibilita a caracterização do sujeito independente e dominador – na DN, a relação com o desconhecido (com a transcendência, o indeterminado) é caracterizada por determinada *afinidade* que está na base do movimento de entrega ao objeto – momento necessário à formação do conceito. Assim, a presença da *mimesis* na conceituação torna clara uma relação entre sujeito e objeto que não é de separação, independência e dominação, mas de mediação e interdependência – uma relação entre homem e natureza que não é de cisão, mas sim de afinidade e copertencimento. É esta condição que possibilita o desenvolvimento de um conhecimento que não se realiza como dominação¹⁴³.

Antes, o posicionamento desse conhecimento realizado a partir da experiência espiritual seria de uma relação para com o objeto como diverso ou diferente: “a diferencialidade é a sua experiência [do objeto] transformada em forma de reação subjetiva” (DN, p. 46); ou seja, o que é alterada é a postura do sujeito para com o objeto em sua não-identidade. Como vimos, Adorno chama atenção para o fato de, no Idealismo, qualquer diferença em relação à identidade ser inevitavelmente qualificada como uma contradição, uma

atraem-se, ligam-se um ao outro e a seguir ressurgem dessa união íntima numa forma (*Gestalt*) renovada e imprevista” (Goethe *apud* LÖWY, 2011, p. 130). Este romance é tomado, em 1919, como objeto de uma crítica de Benjamin. No caso de Weber o termo ‘afinidades eletivas’ refere-se a uma concepção metodológica de análise das conexões e relações causais na realidade empírica (Cf. Löwy, 2011).

¹⁴³ Sobre isto, Duarte afirma que: “...o reconhecimento da perversidade do relacionamento entre o homem e os objetos de cuja apropriação depende sua vida leva Adorno ao conceito de outro modelo, a reestruturação da relação sujeito/objeto, na qual a dominação do objeto pelo sujeito é substituída por uma convivência de ambos, onde o sujeito não precisa mais temer o primado do objeto (...) porque torna-se patente que este último só pode ser conhecido porque o sujeito, ativamente, aguça toda a sua capacidade cognitiva.” (1993, p. 187)”. Ainda na mesma direção, Benhabib afirma que “O objetivo de Adorno é repensar a autonomia do eu, como um ser situado dentro da natureza, e não como um ser que é seu ‘mestre e possuidor’ ...” (1996b, p. 335); no original: “Adorno's goal is to rethink the autonomy of the self, as a being situated within nature rather than as a being that is its 'master and possessor'...” (BENHABIB, 1996b, p. 335) – tradução própria.

violação das leis da lógica (e, mais amplamente, uma negação do próprio sujeito na medida em que é reduzido apenas a lógica)¹⁴⁴. A DN seria capaz de transformar a relação com aquele conteúdo indissolúvel e irreduzível que se encontra fora da unidade conceitual na medida em que ele pode ser experienciado não necessariamente como contrassenso ou absurdo, mas apenas como diverso ou diferente. Assim, em contraposição à contradição que é determinada de acordo com a lógica em função do princípio de identidade, a diferenciação é determinada de acordo com o próprio objeto.

Daí que:

A utopia estaria acima da identidade e acima da contradição, uma conjunção do diverso. (...) A contenda grega sobre se é o semelhante ou o dessemelhante que conhece o semelhante só poderia ser resolvida dialeticamente. Se, na tese de que só o semelhante é capaz disso, o momento ineliminável da mimesis que é intrínseco a todo conhecimento e a toda prática humana ganha a consciência, uma tal consciência torna-se não-verdade quando a afinidade que, em seu caráter ineliminável, está ao mesmo tempo infinitamente distante, posiciona a si mesma positivamente. Na teoria do conhecimento, resulta daí incontornavelmente a consequência falsa de que o objeto é o sujeito. A filosofia tradicional arroga-se como conhecedora do dessemelhante, na medida em que o torna semelhante a si mesma, apesar de com isso só conhecer propriamente a si mesma. A ideia de uma filosofia transformada seria a ideia de se aperceber daquilo que lhe é dessemelhante, determinando-o como aquilo que lhe é dessemelhante. (DN, p. 131)

O conhecimento é marcado por um momento mimético intrínseco que possibilita a relação com o diverso e dessemelhante. A experiência espiritual, portanto, resulta em um processo de diferenciação que, “na coisa e em seu conceito, ainda consegue distinguir o mais ínfimo que escapa ao conceito.” (DN, p. 46). Porém, podemos notar que a afinidade presente no momento mimético é assinalada ao mesmo tempo como infinitamente distante: passar por cima desta

¹⁴⁴ “Essa diferença assume a forma lógica da contradição porque tudo aquilo que não se submete à unidade do princípio de dominação, segundo a medida desse princípio, não aparece como algo diverso que lhe é indiferente, mas como violação da lógica” (DN, p. 49).

distância seria, para Adorno, positivar uma afinidade que no Estado Falso ainda não está dada, realizando uma vez mais a dominação do sujeito sobre o objeto.

3.1.c Utopia e Esperança

Mantendo a tensão dialética entre afinidade e distância, podemos entender o caráter utópico do ideal de conhecimento. A caracterização de um elemento mimético no conhecimento representa, em última instância, uma condição de possibilidade para o próprio conhecimento interessado em alcançar a concretude dos objetos e ultrapassar sua realização como simples tautologia. É este elemento mimético que guarda a possibilidade de verdade do próprio conhecimento: “se esse momento fosse totalmente eliminado, então a possibilidade de o sujeito conhecer o objeto se tornaria pura e simplesmente incompreensível e a racionalidade, solta, irracional” (DN, p. 46). No entanto, a afinidade deste momento não pode ser positivamente estabelecida pelo conhecimento. Na medida em que *espera* pelo objeto, o sujeito não possui de saída o resultado do conhecimento, e a diferencialidade só pode ser estabelecida ao longo do processo de conhecimento.

É neste sentido, por exemplo, que Adorno chama atenção para a aproximação entre conhecimento e jogo, enquanto processo aberto, suscetível à casualidade e à sorte¹⁴⁵. Pois a experiência espiritual inclui de forma essencial no conhecimento algo que não é *a priori* e que não está sob o poder nem sob o controle do pensamento¹⁴⁶, tornando-se exposto ao desconhecido e, assim, ao acaso e à contingência. O conhecimento filosófico passa a ser caracterizado por essa possibilidade de erro – que é excluída do conhecimento científico, por exemplo, enquanto técnica e/ou repetição metodológica.

¹⁴⁵ Cf. DN, p. 20.

¹⁴⁶ Cf. ADORNO, 2008, p. 91.

Por isso “onde quer que uma tal experiência [espiritual] não seja feita, o conhecimento permanece imóvel e infrutífero” (DN, p. 147): a experiência espiritual fortalece o próprio desenvolvimento do conhecimento, apontando para o aspecto de mobilidade da verdade, seu teor temporal¹⁴⁷. Assim, podemos compreender porque a vertigem funciona como indício da verdade¹⁴⁸ em relação àquele pensamento que se joga ao abismo do indeterminado, que corre o risco de ir além do que já está estabelecido, do que está previsto. Nas palavras de Adorno:

...para que frutifique, o conhecimento se joga *à fond perdu* nos objetos. A vertigem que isso provoca é um *index veri*; o choque do aberto, a negatividade com a qual ele se manifesta necessariamente no que é previsto e sempre igual, não-verdade apenas para o não-verdadeiro. (DN, p. 36)

Podemos dizer que o que o momento mimético de fato carrega para o interior do conhecimento filosófico é “um fio de esperança quanto ao que lhe é recusado” (DN, p. 21), neste caso, recusado pelo seu próprio meio ou instrumento: o conceito. É este fio de esperança que justifica a permanência do conceito, mesmo que sua forma imanente estática e unitária seja insuficiente em relação ao objeto enquanto particular. A utopia e a esperança marcam fundamentalmente o teor da interação entre conceito e mimesis realizada pela experiência espiritual.

Dessa forma,

o conceito filosófico não renuncia à nostalgia que anima a arte como algo não conceitual e cujo preenchimento escapa de sua imediatidade como de uma aparência. *Organon* do pensamento e, não obstante, o muro entre este e aquilo que há para pensar, o conceito nega essa nostalgia. A filosofia não pode nem contornar uma tal negação, nem se curvar a ela. Nela reside o esforço de ir além do conceito por meio do conceito. (DN, p. 22)

¹⁴⁷ Cf. DN, p. 37.

¹⁴⁸ Cf. DN, p. 36.

Partindo do pressuposto de que a *mimesis*, dentro da atividade artística, seria capaz de visar o objeto em sua não-identidade, mesmo que de forma fugaz (imediata e aparente), Adorno compreende que o conceito deve abrir espaço para o comportamento mimético, mesmo que não possa ultrapassar sua condição de mediação, restando à filosofia sua realização enquanto esforço.

A tensão dialética entre afinidade e distância na relação sujeito-objeto diz respeito à impossibilidade, para o conhecimento filosófico, de abandonar a mediação conceitual, em contraposição à imediatidade da reação mimética no procedimento artístico. Por isso a inclusão de um elemento estético no conhecimento significa uma aproximação entre filosofia e arte especificamente em relação ao seu *telos*, e não quanto a sua forma ou método¹⁴⁹.

Ou seja, apesar da aproximação em relação à atividade estética, a experiência espiritual é, antes de tudo, uma experiência cognitiva da razão, permanecendo no *medium* da reflexão conceitual. Porém, enquanto modo de constituição do conceito, ela é capaz de alterar seu sentido (*telos*) ao conjugar o momento ativo de determinação ao momento passivo de entrega ao objeto, aproximando (positivamente) a atividade racional ao comportamento mimético.

3.2 Conceito e Intuição: Mediação da imediatidade

A aproximação entre a atividade racional e o momento mimético no interior da experiência espiritual pode ser desdobrada, nos termos de uma teoria do conhecimento, como

¹⁴⁹ Cf. DN, p. 21; ADORNO, 2008, p. 92.

uma redefinição da relação entre conceito e intuição na DN. Isso porque, enquanto entrega e espera pelo objeto, a experiência espiritual abre espaço para uma relação, de certo modo, imediata do pensamento com a objetividade: retardando intencional e pacientemente sua determinação formal/conceitual, e abrindo espaço para uma relação intuitiva com o objeto.

Essa inclusão das intuições como momento do ato cognitivo pode ser tomada com uma das principais diferenças da filosofia de Adorno em contraposição ao Esclarecimento, e pode ser mais bem entendida através da necessidade de um sujeito não reduzido de conhecimento que leva em consideração seus impulsos como conteúdo significativo para a compreensão do objeto. Conceber a rede de significados e intenções presentes no momento da interação cognitiva entre o indivíduo e o objeto, trazendo de volta os impulsos banidos pelo Esclarecimento significa também incluir as intuições do sujeito como significativas para sua determinação.

Nesse sentido retomamos a aproximação já apontada¹⁵⁰ com a determinação existencial do conhecimento para a qual chama atenção a fenomenologia de Husserl, porém Adorno marca sua diferença ao relacionar essa capacidade intuitiva necessariamente a sua correção conceitual. Dentro da atividade filosófica, a intuição não pode ser tomada como um ato cognitivo superior, separado do conceito, senão como um *elemento*. A imediatidade, “sempre se reproduzindo novamente em todas as mediações, é um momento, não o todo do conhecimento” (DN, p. 78), de forma que conceito e intuição relacionam-se dialeticamente como momentos interdependentes no “emaranhado do pensamento” (ADORNO, 2008, p. 93)¹⁵¹. Quer dizer, ‘não se ater (*sich klammern*) a nenhuma imediatidade’¹⁵² significa para a Filosofia não se prender, não parar e se fixar na imediatidade, mas sim passar por ela enquanto momento do processo cognitivo. Para Adorno, o teor de verdade da intuição existe,

¹⁵⁰ Cf. acima a seção 2.1 sobre a crítica da ontologia heideggeriana.

¹⁵¹ No original: “the tangle of thought” (ADORNO, 2008, p. 93) – tradução própria.

¹⁵² Cf. DN, p. 22.

mas apenas enquanto inseparável da mediação conceitual: correspondendo ao momento exemplar/receptivo¹⁵³ do pensamento, vinculado ao momento sintético/ativo de determinação.

Essa relação dialética entre conceito e intuição é recolocada em algumas passagens por Adorno nos termos de uma “mediação da imediatidade” (DN, p. 148). Ele quer chamar atenção para o fato de que o imediato, mesmo enquanto dado irredutível, não se encontra isolado, não subsiste como uma facticidade pura: “assim como a mediação, a imediatidade também não se encontra para além da dialética” (DN, p. 160). O que parece estar em questão nesta relação entre mediação e imediato é, mais uma vez, a concepção da relação sujeito e objeto como uma intermediação constitutiva. De modo que, de acordo com o primado do objeto:

A mediação não significa de maneira alguma que tudo é absorvido nela, mas postula que aquilo por meio do que ela é mediada é algo que não se deixa absorver; a própria imediatidade, porém, representa um momento que não carece do conhecimento, da mediação, como essa mediação carece do imediato. (DN, p. 149)

O imediato (a coisa) passa a ser caracterizado como irredutível – “algo que não se deixa absorver” – e ao mesmo tempo como possível dentro de uma mediação; enquanto que a mediação (o pensamento) é caracterizada pela sua dependência em relação a esse algo que é mediatizado¹⁵⁴. Neste caso, gostaríamos de chamar atenção para o fato de que a intenção de Adorno é promover uma crítica à noção de totalidade ou “universalidade da mediação” (DN,

¹⁵³ Esse momento do aparecer é, de certo modo, justificado – a partir de Hegel – pela objetividade do espírito, como uma relação intuitiva com a verdade na medida em que sua determinação é proveniente da sociedade, que já pré-forma a experiência dentro de um processo histórico-social (anterior ao indivíduo) (Cf. ‘Sobre a intuição categorial’, DN, p. 75-78).

¹⁵⁴ Esta seria a “disparidade no interior no conceito de mediação” (DN, p. 158): “Na imediatidade não reside tanto seu próprio ser-mediatizado quanto na mediação algo imediato que seria mediatizado” (DN, p. 149). O que quer dizer, nos termos da relação entre sujeito e objeto que “não é possível abstrair o objeto do sujeito, nem mesmo enquanto ideia; mas é possível esvaziar o sujeito do objeto” (DN, p. 158).

p. 148), o que exclui a possibilidade de alcançar a imediatidade, e, com isso, exclui a possibilidade de relação com a objetividade ainda não determinada conceitualmente, eliminando o não-idêntico do horizonte da atividade cognitiva.

Retomando a comparação estabelecida anteriormente, podemos dizer que o que está em questão para Adorno é, por um lado, a nulidade da coisa-em-si kantiana (enquanto indeterminável) e, por outro, a absolutização da mediação hegeliana, que fundam (cada uma a sua maneira) a totalidade e dominação do conceito. Em relação a Kant, Adorno critica a noção de mediação que parte da “impossibilidade de determinar o algo sem mediação” (DN, p. 148), isto é, abrindo mão da possibilidade de alcançar a imediatidade, a coisa enquanto não determinada, tornando, por fim, a ideia de coisa-em-si nula para a atividade cognitiva. Para Adorno, esta proibição em relação ao objeto como imediato, isto é, o alijamento da possibilidade de conhecer a coisa-em-si, é relativizada: “tem um caráter simplesmente privativo e epistemológico” (DN, p. 148). Isso quer dizer que não se trata de alcançar a coisa-em-si, mas de reconhecer que ela é uma incontornável condição de possibilidade do conhecimento. Trata-se de reconhecer, segundo o primado do objeto, que, entre os *momentos* do conhecimento, a coisa-em-si seria aquele que permaneceria caso toda a atividade de mediação viesse a cessar.

Em relação a Hegel, Adorno critica a noção de razão que parte da possibilidade de universalização da mediação, e, no caso, absolutização do espírito – de modo que o “imediato é inteiramente mediatizado” (DN, p. 149), não existindo nada para além do conceito. O erro de Hegel (ao qual voltaremos mais tarde) teria sido o de não levar em consideração a possibilidade de falsidade da mediação conceitual – ou seja, o que Marx aponta: a possibilidade da ideologia e da alienação. Para a DN, o que está em jogo é a quebra da hipóstase da mediação, ou seja, da absolutização da mediação conceitual sobre o objeto – de

modo que a possibilidade de mediação (subjéitiva – intelectual – racional) do imediato significa a possibilidade de crítica da forma racional estabilizada (e imposta) socialmente.

Em uma das poucas vezes que torna sua posição mais clara, Adorno afirma que a mediação da imediatidade “é uma determinação da reflexão que só faz sentido plenamente em relação àquilo que lhe é contraposto, o imediato.” (DN, p. 148). Ao tomar a imediatidade como momento do conhecimento, a experiência espiritual abre a possibilidade de aproximação do pensamento em relação à não-identidade. Em última análise, é a possibilidade de mediação do imediato que realiza o primado do objeto, sustentando a objetividade como momento que constitui o conceito em função de algo que é estrangeiro/outro/não-idêntico. Através dessa abertura ao diverso, encontramos a possibilidade de a experiência espiritual realizar, dentro da conceituação, o primado do objeto.

No entanto, esse momento intuitivo é como que complementado e só ganha sentido pela “insistência pensante em face do singular” (DN, p. 140), mesmo que seja em relação ao não-conceitual. Essa *insistência* na necessidade de determinação conceitual encontra justificativa no fato de o objeto não corresponder àquilo que está dado imediatamente ao sujeito. A aparência do objeto esconde sob a fachada de sua “concretude plástica” o fato de ele não permanecer (inteiramente no tempo) igual a si mesmo, e sim estar submetido à mudança temporal. Ou seja, na medida em que está exposta ao devir, e se constitui nesse vir-a-ser, a coisa não é imediata, mas sim, mediada por si mesma.

Assim, Adorno chama atenção para o momento de falsidade da intuição enquanto forma cognitiva: o fato de que o objeto não pode ser identificado a sua figura atual, pois a coisa mesma é constituída por mais de uma dimensão – temporalmente, seu presente, mas também seu passado e futuro. Essa falsidade (ou ilusão) da percepção imediata em relação ao objeto é o que ele chama de “aparência de seu ser-assim imediato” (DN, p. 139) ou “aparência

da presença do conteúdo aqui e agora” (DN, p. 22) que, tomada sem mediação, isto é, tomada sem crítica por parte do sujeito, constitui um “mau positivo” (DN, p. 40), ou fetiche. Nas palavras do autor:

A filosofia retira do negativo aquilo que de algum modo a legitima, do fato de aquele elemento indissolúvel (...) também ser em seu ser-assim-e-não-de-outro-modo uma vez mais um fetiche, o fetiche da irrevogabilidade do ente. Esse fetiche desfaz-se diante da intelecção de que as coisas não simplesmente são assim e não de outra forma, mas de que elas vieram a ser sob certas condições. Esse vir-a-ser desaparece e mora na coisa; ele não poderia nem ser imobilizado no conceito da coisa, nem ser separado de seu resultado e esquecido. A experiência temporal lhe é similar. (DN, p. 52)

Quer dizer, a imediatidade é, em certa medida, falsa porque o objeto não é simplesmente imediato, senão que é internamente mediatizado “por si mesmo” (DN, p. 160) ou “mediado em si mesmo” (DN, p. 158), devido a sua temporalidade. A partir deste teor de falsidade da imediatidade, se justifica a necessidade do momento de mediação do imediato; se justifica, portanto, a própria atividade de mediação e pensamento. As intuições expõem o objeto apenas em sua configuração presente, como que absolutizando sua face atual: a simplicidade do imediato esconde (e ilude) a constituição do objeto em sua complexidade histórica.

Para Adorno, este seria o erro de certas correntes da filosofia contemporânea¹⁵⁵ sob o ideal da imediatidade:

Desde que se passou a buscar o fundamento de todo conhecimento na suposta imediatidade daquilo que é dado subjetivamente, procurou-se, de maneira por assim dizer fiel ao ídolo da pura atualidade, expulsar do pensamento a sua dimensão histórica (DN, p. 53).

¹⁵⁵ Nesse caso, referindo-se, sobretudo, ao intuicionismo de Bergson, Cf. DN, p. 54.

É justamente a partir desta dimensão histórica que o conceito encontra sua justificação, de modo que seu trunfo e ao mesmo tempo sua tarefa se refere à apreensão e expressão desta historicidade do objeto.

É por isso que a mediação da imediatidade, ou “mediação em meio ao não-conceitual” (DN, p. 52), se realiza, segundo Adorno, como concepção da história implícita do objeto. Aquilo que é dado imediatamente por meio das intuições, enquanto presentificação da coisa, só encontra sua verdade dentro do contexto histórico específico no qual emergiu a partir do comportamento cognitivo do sujeito. Desse modo, a dialética negativa estabelece um conhecimento do objeto que reúne o aspecto imediato do dado efetivo e o mediado enquanto sua contextualização: a mediação do imediato significa realizar a localização do dado intuitivo (presente/atual) dentro da história do objeto.

“No entanto, mesmo junto ao empenho extremo por expressar linguisticamente uma tal história coagulada nas coisas, as palavras empregadas permanecem conceitos” (DN, p. 52). Ou seja, apesar de sua verdade estar relacionada à possibilidade de intelecção do objeto enquanto temporal (e contextual), em sua forma imanente, o conceito termina por realizar justamente o contrário, a saber, o isolamento do objeto em uma unidade de significação estática. Enquanto conhecimento, a filosofia proposta pela DN ainda utiliza o mesmo instrumento do Idealismo, o conceito, só que, agora com uma tarefa diferente, a saber, a de reconstruir a mediação histórica da intuição.

Podemos dizer que o ponto de inflexão em relação ao uso do conceito pela DN refere-se justamente à constituição do conceito enquanto mediação da imediatidade. À medida que é constituído em uma experiência espiritual, o conceito torna-se (igualmente) exposto à crítica e correção pela intuição. O momento de falsidade do conceito quanto a sua forma estática e unitária – que, em última instância, representa a determinação social do objeto – pode ser

corrigido na medida em que se coloca novamente o sujeito numa relação imediata, a qual abre espaço para a percepção do objeto em sua singularidade. Este é, por fim, o resultado de uma entrega ao objeto: o momento de atenção, consideração¹⁵⁶, ou “observação” (DN, p. 161) daquele algo específico que se encontra frente a frente ao sujeito. Por isso o momento ativo do conhecimento (e com ele a determinação conceitual) é caracterizado como uma *concentração*¹⁵⁷ capaz de reconhecer no objeto seus detalhes e nuances.

Deste modo, Adorno estabelece uma relação dialética entre conceito e intuição como elementos interdependentes que se corrigem mutuamente. O conceito corrige a intuição ao colocar o sujeito diante da historicidade do objeto. A intuição corrige o conceito ao colocar o sujeito diante do mais ínfimo na coisa, daquilo que escapa à generalização consensual baseada apenas nos aspectos mais notáveis e comparáveis em relação a outras coisas. Por isso, Jay afirma que, para Adorno:

O conhecimento (...) é um processo de auto-reflexão dependente da mediação conceitual do dado. Há, portanto, um círculo inevitável no qual, ao que parece, a experiência sensorial imediata é medida pelos conceitos teóricos que, por sua vez, têm como fundamento a experiência sensorial que serve de critério ao seu julgamento. (1998, p. 68-69)

Este é o momento do reconhecimento (por parte do sujeito) da insuficiência da forma conceitual em relação à singularidade da coisa: o conceito é necessariamente parcial, sua generalização termina por excluir e rejeitar os aspectos mais específicos do objeto. O encanto do conceito consiste em apreender apenas uma face do objeto (a mais visível ou preponderante), e, ao mesmo tempo, apresentar essa parte como todo. Esta apresentação unitária refere-se, como vimos, não apenas a uma apreensão do mais visível, mas também a

¹⁵⁶ Cf. DN, p. 162.

¹⁵⁷ Cf. DN, p. 141. OPF, p. 18.

uma representação que apreende o objeto de forma estática, em um tempo sem tempo. Esta é, afinal, a “essência estática do Idealismo” e o que constitui a falsidade da filosofia configurada como sistema.

Diante da consciência de insuficiência do conceito, Adorno sugere um novo uso no sentido de fazer com que ele possa cumprir o ideal de conhecimento ao qual serve. “O erro determinável de todo conceito obriga a que se evoque outros” (DN, p. 53), de maneira que o conhecimento do objeto apenas se realiza enquanto uma atividade de conjugação de mais de um conceito. Desta forma, o conceito realiza seu momento de verdade ao mesmo tempo expondo e corrigindo sua insuficiência necessária ao remeter-se a outros conceitos. A função cognitiva que lhe cabe – em relação à apresentação do objeto em sua temporalidade – só se realiza através de sua complexificação em uma *atividade conceitual* que nega (desintegra ou decompõe), e ultrapassa aquela forma estática imanente por meio da conjugação de mais de um conceito.

3.3 Conceito entre conceitos: Atividade Conceitual

Gostaríamos de abordar nesta última seção a caracterização do conceito pela DN como uma *atividade conceitual* e a possibilidade que carrega quanto à compreensão racional do objeto em sua temporalidade/historicidade. Neste caso, apontamos especificamente para uma transformação quanto ao uso do conceito tendo em vista sua constituição enquanto mediação da imediatidade. A inclusão de um momento intuitivo do conhecimento, reconhecendo a insuficiência necessária de cada conceito, acaba por remetê-lo a uma rede conceitual que sustenta sua inteligibilidade. Ocorre, assim, uma ampliação do âmbito de desenvolvimento da

conceitualização transformando-se mais enfaticamente em uma atividade conceitual.

Adorno abre a possibilidade de complexificação da compreensão do objeto tornando igualmente complexo o procedimento conceitual¹⁵⁸. O conceito só consegue cumprir sua tarefa na medida em que se efetive de forma mais ampla e múltipla: enquanto uma atividade, um processo que reúne mais de um conceito em torno da coisa a ser conhecida. Gostaríamos de analisar a caracterização dessa atividade conceitual a partir de quatro aspectos diferentes: a) como negação da lógica formal a partir de uma lógica da desagregação; b) a noção de constelação; c) a questão da temporalidade; d) a dimensão política que comporta.

3.3.a Lógica da desagregação

O que Adorno designa como ‘desencantamento do conceito’ na introdução da DN é desenvolvido, na segunda parte do livro, como uma reconfiguração do procedimento conceitual segundo uma lógica da “desagregação (*Zerfalls*) da figura construída e objetivada dos conceitos que o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo.” (DN, p. 127). Ou seja, o desencantamento do conceito é colocado nos termos de uma decomposição de sua *figura*, da aparência derivada de sua forma imanente – estática e unitária. Dizer que esta figura é a que se apresenta ‘de início’ ao sujeito refere-se ao fato de na experiência cognitiva o objeto ser necessariamente mediado pelo conceito, porque a própria consciência individual é constituída nessa mediação (em última instância, social). Deste modo, todo conhecimento começa pelo conceito, mas, através da experiência espiritual, termina por defrontar-se com objeto (nele mesmo) e, a partir daí, reconhece a falsidade desse conceito (que já possuía de saída).

Não se trata, portanto, de negar a determinação universal/identitária do objeto, mas de decompô-la, quebrando sua forma unitária de apresentação e, conseqüentemente, quebrando a

¹⁵⁸ Cf. a noção de ‘conceito complexo’ em Bernstein, 2001.

aparência de totalidade que assume no Idealismo. Por isso, “a crítica ao idealismo não elimina aquilo que a construção adquiriu de discernimento a partir do conceito, nem aquilo que a condução dos conceitos ganhou em energia graças ao método.” (DN, p. 127). Não se trata de eliminar o conceito, mas partir da construção identitária do conceito para chegar à quebra da sua aparência de totalidade. Daí que:

Só ultrapassa a esfera do encantamento idealista aquilo que ainda está inscrito em sua figura, aquilo que o chama pelo nome em meio à co-realização de seu próprio procedimento dedutivo e que demonstra na suma conceitual desenvolvida da totalidade o seu elemento cindido e não-verdadeiro. (DN, p. 127)

O desencantamento do conceito refere-se, portanto, a uma crítica imanente, que não abandona os resultados alcançados pelo procedimento dedutivo do Idealismo, senão que aponta nestes resultados sua parcialidade e, em vista de sua pretensão de totalidade, sua falsidade.

Podemos entender este processo tendo em vista a noção de uma experiência espiritual que é incapaz de abrir mão dos conceitos, mas, ao mesmo tempo, coloca o sujeito diante do objeto em sua singularidade. A crítica imanente resulta dessa noção de mediação do imediato que, através da crítica da intuição ao conceito, percebe o objeto nos aspectos mais ínfimos. Na medida em que estes se encontram fora da unidade do conceito terminam por revelar a falsidade de sua aparência de identidade total. A contradição de uma crítica imanente realizada, em última instância, por aquele elemento transcendente refere-se ao fato de que: “a identidade pura é aquilo que é posicionado pelo sujeito, e, nessa medida, algo trazido de fora. Por isso, de maneira bastante paradoxal, criticá-la imanentemente significa criticá-la de fora” (DN, p. 127).

O conceito tal como é construído pelo Idealismo é considerado pela DN a partir, sobretudo, de sua falsidade: “esse negativo, falso, e contudo ao mesmo tempo necessário, é o palco da dialética” (DN, p. 149). Gostaríamos de apontar, nesse sentido, justamente para o caráter negativo que o conceito assume nesta lógica da desagregação:

...ante todo e qualquer conteúdo específico, enquanto algo firmado abstratamente, essa estrutura [o conceito] é negativa no sentido mais simples possível, espírito que se tornou coação. (...) Não se consegue obter nada de positivo da filosofia que seja idêntico à sua construção. (DN, p. 127)

Enquanto construção abstrata o conceito se relaciona de modo negativo como uma sobreposição (coação/supraordenação) em relação ao objeto singular. Seu potencial positivo, enquanto conhecimento verdadeiro do objeto, reside justamente no contrário: na sua utilização segundo uma desconstrução ou decomposição.

Assim, o conhecimento do objeto encontra sua verdade crítica e negativamente¹⁵⁹: no reconhecimento do que é específico no objeto, do que difere de seu conceito. Nesse sentido a DN afasta-se da dialética hegeliana porque “seu movimento não tende para a identidade na diferença de cada objeto em relação a seu conceito; ela antes coloca a identidade sob suspeita” (DN, p. 127)¹⁶⁰. O potencial (positivo) deste conhecimento (em relação à determinação do objeto em sua essência, isto é, sua não-identidade) se realiza na medida em que se volta para o mais ínfimo, para aquilo que é reprimido e negado pela noção de identidade total:

... o essencial não se exaure de modo algum na lei universal velada. Seu potencial positivo sobrevive naquilo que é concernido pela lei, naquilo que é inessencial para o veredicto do curso do mundo e assim expelido para a margem. A visão que se volta para esse elemento, para o "resíduo do mundo das aparências" de Freud, que se acha muito para além do psicológico, segue a intenção dirigida sobre o particular considerado como o não-idêntico. (DN, p. 147)

O olhar demorado de uma concentração tal como realiza a experiência espiritual volta-se justamente para aquilo que do objeto é inessencial do ponto de vista da identidade, aquilo que se encontra às margens, o resíduo apartado pela generalização do conceito¹⁶¹.

¹⁵⁹ Cf. a noção de conceito como signo negativo (DN, p. 131).

¹⁶⁰ Sobre isso, Neves Silva afirma que; “Adorno vai encontrar o cerne da dialética – sua *verdade* – não na suprassunção [*Aufhebung*] hegeliana, mas na *resistência* à identidade...” (2006, p. 39).

¹⁶¹ Nesse sentido pode ser compreendida a influência de Benjamin sobre Adorno, como alerta Simon Jarvis: “De Walter Benajmin, em particular, Adorno aprendeu algo que viria a se tornar uma das

Não à toa, este processo é aproximado de uma “micrologia” (DN, p. 32), como uma análise do particular (“considerado como não-idêntico”). O que está em questão, neste caso, é a definição, pela DN, de uma relação intrínseca entre conteúdo e método. O método vai de encontro a ele mesmo quando se volta para aquilo que ele não alcança, aquilo que está a margem do conceito; e esta mudança de direção torna-se necessária em decorrência da própria natureza do objeto de conhecimento. Em outras palavras: “o primado do conteúdo expõe-se como insuficiência do método.” (DN, p. 49) ¹⁶². Relacionando forma e conteúdo dialeticamente, Adorno é capaz de reverter o primado da forma no Idealismo. A DN utiliza-se da forma conceitual, mas de modo a criticá-la tendo em vista a natureza do conteúdo para o qual está voltada. Quer dizer, assume a necessidade da identidade enquanto forma do pensamento, mas no sentido de “negar de modo imanente a pretensão da filosofia tradicional por uma estrutura fechada” (DN, p. 129).

Nesse sentido, podemos entender por que a DN abre mão da noção de sistema. A problemática a respeito da crítica imanente da forma pelo conteúdo pode ser redefinida como uma crítica da noção de totalidade que caracteriza a forma e a abrangência da filosofia configurada como sistema. Daí que a DN seja, enquanto metodologia, uma estratégia de desmontagem de sistemas: como que abrindo mão da visão do todo e partindo para uma micrologia. Dessa forma, a experiência filosófica:

...é obrigada a partir do particular, sem esquecer aquilo que ela não é, mas

características mais marcantes de seu materialismo, a ideia de que a especificidade material dos miúdos particulares não-cobertos pela investigação histórica e filológica em vez dos mais altos, mais gerais, e portanto mais vazios conceitos deve ser o ponto de partida para a interpretação filosófica” (2004, p. 83). No original: “From Walter Benjamin in particular, Adorno learned something which was to become one of the most salient characteristics of his materialism, the idea that the material specificity of the minute particulars uncovered by historical and philological enquiry rather than the highest, most general, and hence emptiest concepts should be the starting points for philosophical interpretation.” (JARVIS, 2004, p. 83) – tradução própria.

¹⁶² O primado do conteúdo é conseqüentemente uma convergência entre a dialética do método e da coisa na medida em que a possibilidade de teorização do particular é acompanhada de sua necessária insuficiência. Cf. DN, p. 48-49.

sabe. Seu caminho é duplo, como o caminho de Heráclito que conduz para o alto e para o baixo. Enquanto ela se assegura da determinação real dos fenômenos por meio do seu conceito, ela não pode entregar a si mesma esse último ontologicamente, como se ele fosse o verdadeiro em si. O conceito é fundido com o não-verdadeiro, com o princípio opressor, e isso diminui ainda mais a sua dignidade crítico-cognitiva. Ele não constitui nenhum *telos* positivo no qual o conhecimento pudesse se aplacar. A negatividade do universal fixa, por sua parte, o conhecimento no particular como aquilo que precisa ser resgatado. (DN, p. 48)

Mais uma vez, Adorno aponta para a falsidade da identidade tomada como positividade e totalidade. Sua não-verdade se refere, por um lado, ao fato de desconsiderar que a estabilização de um objeto em uma forma que possa ser alcançada pelo conceito é apenas momento de uma temporalidade que é imanente a esse objeto, sedimentação de sua história implícita. Por outro lado, sua não-verdade se refere igualmente ao fato de, no Estado Falso, a determinação social do conhecimento se realizar como uma coação sobre o sujeito, de acordo com o primado de (uma) forma socialmente (pré-)estabelecida e historicamente sedimentada, a qual é plasmada no conceito. Daí que o conceito não possa ser tomado como um universal positivo, como verdadeiro em si ou fim do conhecimento, mas apenas como negatividade: momento do conhecimento cujo fim (verdadeiro) seria a aproximação do não-idêntico, metodologicamente, a apreensão do particular.

Dessa forma, a caracterização da atividade conceitual segundo uma lógica da desagregação significa um caminho duplo que ao mesmo tempo considera e nega o conceito. Considera a determinação idêntica (e social) do objeto que o conceito carrega, mas, ao mesmo tempo, através da experiência espiritual, é capaz de perceber no objeto aqueles traços que não estão presentes e que são excluídos do seu conceito. A lógica da desagregação refere-se a uma ‘co-realização’¹⁶³ da construção idealista do conceito junto à crítica do conceito como totalidade.

Isto é, além da intelecção da identidade presente no objeto, “seria preciso opor-lhe

¹⁶³ Cf. DN, p. 127, referente ao termo em alemão “*Nachvollzug*” (ADORNO, 2003a, p. 149).

inicialmente, de maneira contrastiva, a não-identidade na identidade” (DN, p. 134). Por um lado, isto significa considerar o conteúdo de verdade da determinação universal e idêntica do conceito, assim como, por outro, significa mostrar sua contradição através de uma diferenciação do objeto em relação a seu conceito. A lógica da desagregação seria uma organização do conhecimento que reconhece não apenas a identidade na não-identidade, mas também a não-identidade na identidade – isto é, não apenas aquilo que é idêntico no objeto (ao seu conceito), mas também aquilo que é não-idêntico. A tarefa da razão dialética se realizaria, portanto, ao proceder à confrontação entre conceito e coisa, promovendo uma crítica recíproca entre universal e particular através de “atos identificadores que julgam se o conceito faz justiça àquilo que é apreendido e se o particular também preenche seu conceito” (DN, p. 128).

A esta altura podemos dizer que a DN – enquanto proposta na contemporaneidade de justificação e continuação da filosofia e da atividade teórico-racional – enfrenta uma questão central na sua diferenciação em relação à filosofia idealista criticada pelo próprio Adorno. Trata-se de definir de que maneira a consciência da não-identidade contém a identidade. Ou seja, uma vez que a filosofia não descarta o conceito como instrumento de conhecimento, e a lógica da desagregação não descarta a identidade como momento de verdade do objeto, Adorno então deve diferenciá-la da lei da identidade que no Idealismo promove a dominação do conceito. A questão é que não se pode pensar ou determinar sem identificar, mas através da autorreflexão da consciência é possível ver para além da identidade como princípio e finalidade do conhecimento: “a identidade não desaparece por meio de sua crítica; ela se transforma qualitativamente” (DN, p. 130).

Neste caso, propomos que essa transformação qualitativa da identidade promovida pela DN refere-se, sobretudo, a uma ênfase no aspecto utópico aí subjacente. Isto é, a identidade passa a ser caracterizada não apenas por um elemento pragmático (teleológico e

funcional), mas também, e principalmente, por um elemento utópico que a compõe¹⁶⁴. De fato, o juízo identificador cumpre uma função operacional sobre aquilo que identifica e, nesse sentido, adéqua o objeto ao interesse do sujeito. Este é o aspecto instrumental que, realmente, constitui o conceito, mas que no Esclarecimento é destacado e absolutizado. Adorno chama atenção, então, para o fato de que este movimento de identificação baseia-se, sobretudo, em um sentido utópico: na esperança de que a coisa possa corresponder a seu conceito. Isto é, a força impositiva do conceito não é tão necessária quanto à esperança que o sustenta – e é justamente esse caráter utópico da identificação que permanece e é enfatizado pela DN¹⁶⁵.

A identidade é, de certa forma, caracterizada como o ideal, como a “indicação de que não deve haver nenhuma contradição, nenhum antagonismo” (DN, p. 130) entre coisa e conceito, entre pensamento e realidade. A verdade da identificação dentro da DN, enquanto pensamento da não-identidade, refere-se a esta condição utópica que anima todo juízo identificador, servindo como parâmetro para o julgamento sobre ‘se o particular preenche seu conceito’.

Deste ponto de vista, torna-se possível distinguir em que medida a identidade relaciona-se com a dominação, e, mais amplamente, a razão com o poder: a identidade se transforma em ideologia na medida em que o ideal é pressuposto como verdadeiro. Ao negar o aspecto utópico, a identificação fica reduzida a instrumentalização ou adaptação do objeto. Ou seja, a falsidade do pensamento identitário estaria em confundir esperança com verdade¹⁶⁶, em realizar a identidade como positividade. Esse é justamente o processo que justifica, segundo a lógica formal, a objetivação da unidade conceitual.

¹⁶⁴ Segundo Adorno: “Já no simples juízo identificador, um elemento utópico se associa ao elemento pragmático, dominador da natureza.” (DN, p. 130).

¹⁶⁵ Nesse sentido, alguns comentadores como Nobre (1998, p. 167) e Perius (2008, p. 65) afirmam uma recusa da teleologia por Adorno, sobretudo no que se refere à filosofia da história, mas também no âmbito do conceito. Parece-nos que, talvez, não se trate de uma negação tão radical, mas uma conjugação ou um condicionamento entre o aspecto teleológico e necessariamente utópico do conceito.

¹⁶⁶ Argumento também presente no ensaio “Instância de apelação” em *Minima Moralia* (Cf. ADORNO, 2001, p. 95.)

Ao enfatizar o caráter utópico daquele conteúdo que o conceito consegue identificar no objeto, a DN termina por transformar a atividade conceitual: não mais regida por uma lógica de posituação, que objetiva a figura da unidade conceitual e a realiza como “ser-por-si-absoluto”, mas por uma lógica da desagregação, capaz de conjugar identidade e não-identidade numa determinação do objeto que deixa abertas as possibilidades de significação.

3.3.b Constelações e Historicidade

Apontar a não-identidade na identidade significa, por sua vez, encontrar as fissuras existentes sob a figura formalmente unitária dos conceitos: “o momento da não-identidade no juízo identificador é facilmente discernível, na medida em que todo objeto singular subsumido a uma classe possui determinações que não estão contidas na definição de sua classe” (DN, p. 131). Se, por um lado, estas determinações são excluídas do ponto de vista do conceito, isto é, se no processo de conceituação essas diferenças são apartadas e negadas, por outro lado, elas são novamente trazidas como elementos significativos para o conhecimento através de sua composição em constelações, noção que explicita o modo não-linear e dinâmico da atividade conceitual sob a lógica da desagregação ou decomposição¹⁶⁷.

Na DN,

...o momento unificador sobrevive (...) sem entregar-se à abstração enquanto princípio supremo, de modo que não se progride a partir de conceitos e por etapas até o conceito superior mais universal, mas esses conceitos entram em uma constelação. Essa constelação ilumina o que há de específico no objeto

¹⁶⁷ Cf. Partimos aqui, da posição da constelação como resposta a um problema epistêmico da obra de Adorno, que se desdobra tanto como procedimento metódico, quanto como princípio de composição conceitual (Neves Silva, 2006, p. 86) – tal como explicitaremos a seguir. Esta interpretação a respeito da constelação enquanto uma *categoria* adorniana refere-se a uma argumentação que ultrapassa a DN. Trata-se de um posicionamento particularmente apresentado como resultado do trabalho de Eduardo S. Neves Silva, e abrange a análise da presença desta noção durante todo o percurso intelectual de Adorno. Sobre a discussão dentro da literatura secundária a respeito dos sentidos e do estatuto que a noção de constelação assume na obra de Adorno, cf. Neves Silva, 2006 (pp. 73-82). Sobre a constelação como herança da relação entre Adorno e Benjamin, cf. Buck-Morss, 1979 e Gatti, 2009a.

e que é indiferente ou um peso para o procedimento classificatório. (DN, p. 140)

Quer dizer, Adorno transfere a função sintética do pensamento a um procedimento para além da unidade do conceito, para uma composição entre conceitos na forma de constelações. Assim, o pensamento seria capaz de reunir novamente a identidade e a não-identidade – o conceito e o objeto singular – através da reunião entre conceitos em função da especificidade da coisa. Daí que: “as constelações só representam de fora aquilo que o conceito amputou no interior, o mais que ele quer ser tanto quanto ele não pode ser” (DN, p. 141).

Podemos redefinir esta questão nos termos de uma reconfiguração da noção de síntese, principalmente em relação ao modo como Adorno a percebe dentro do pensamento de Hegel. Segundo Adorno, a dialética hegeliana atribui um peso maior à síntese tendo em vista a prioridade da identidade em relação à contradição¹⁶⁸, em última instância, um primado do sujeito em detrimento do objeto. Desta forma, a falsidade da síntese, isto é, seu funcionamento ideológico como instrumento que promove a identidade total ente sujeito e objeto, está relacionada à sua interpretação como “ideia diretriz e suprema” (DN, p. 135) da dialética. A reconfiguração da síntese refere-se, portanto, a sua interpretação como “ato particular de pensamento que recolhe em sua relação os momentos cindidos” (DN, p. 135), ou seja, como momento capaz de resgatar aquilo que foi separado durante a conceituação¹⁶⁹.

A verdade da síntese torna-se atrelada ao resgate do não-idêntico na identidade: “deve ser salvo aí [na síntese] aquilo que sucumbiu ao movimento do conceito respectivamente precedente.” (DN, p. 136). Nesse sentido, o momento sintético das constelações realiza por fim o duplo caminho do conhecimento como “determinação da diferença que sucumbiu, ‘desapareceu’ no conceito. (...) É só na síntese realizada, na reunião dos momentos

¹⁶⁸ Adorno chega a denominar Hegel de “partidário da identidade” (DN, p. 137).

¹⁶⁹ Sobre a possibilidade de interpretar este resgate à luz da noção freudiana de ‘retorno do reprimido’, cf. Perius, 2008 (p. 76).

contraditórios, que se manifesta a diferença própria a esses momentos” (DN, p. 137). Podemos dizer, então, que as constelações como que realizam (metodologicamente¹⁷⁰) a atividade conceitual e, assim, completam o desencantamento do conceito. Daí que:

Somente os conceitos podem realizar aquilo que o conceito impede. (...) O erro determinável de todo conceito obriga a que se evoque outros; é daí que emergem aquelas constelações para as quais unicamente passa alguma coisa da esperança contida no nome. (...) Mesmo a insistência ante a palavra e o conceito particulares, ante a porta de ferro que deve se abrir, não passa de um momento, mesmo que ele seja indispensável. Para ser conhecido, o interior que o conhecimento abraça na expressão sempre carece também de algo que lhe seja exterior. (DN, p. 53)

Percebemos que a reconfiguração do conceito em uma atividade conceitual é entendida como um movimento de exteriorização ou expansão¹⁷¹ do conceito, o qual apenas ganha sentido dentro das constelações, dentro do arranjo que o texto lhe confere.

Vale ressaltar que a constelação, enquanto recurso epistemológico, refere-se a um modo específico de organização da relação entre os conceitos no texto. Ela significa que a coisa é definida a partir da composição entre conceitos que não se relacionam mais dentro de um esquema dedutivo e linear de composição, como no caso do sistema. A constelação é entendida como uma noção (forma ou figura de composição) capaz de articular os conceitos de forma não hierárquica e, de certo modo, aberta ou lacunar¹⁷², por prescindir da necessidade de completude: “um espaço vazio se abre entre elas [as palavras, enquanto conceitos] e aquilo que evocam. Daí o sedimento de arbítrio e relatividade que se apresenta tanto na escolha das palavras quanto na exposição como um todo.” (DN, p. 52). Este espaço vazio é o espaço interior da constelação enquanto um contorno não totalmente preenchido e corresponde ao espaço de exposição ou forma de apresentação linguística dos conceitos.

Desta forma, apesar da crítica adorniana à noção de método em geral, a constelação

¹⁷⁰ Sobre a possibilidade de entender a constelação como procedimento metodológico na obra de Adorno, cf. Neves Silva (2006, pp. 54-73).

¹⁷¹ Cf. Bernstein, 2001, p. 31.

¹⁷² Cf. Neves Silva, 2006, p. 43.

pode ser entendida como procedimento metodológico ou recurso epistemológico na DN em vista de sua própria figura incompleta e lacunar que, seguindo a lógica da desagregação, é capaz de “mostrar sua própria insuficiência constitutiva” (NEVES SILVA, 2006, p. 57). O reconhecimento da não-identidade se realiza, portanto, através do reconhecimento de um (necessário) espaço de indeterminação que a figura da constelação imprime ao conhecimento. A constelação pode ser entendida, afinal, como um princípio de composição dos conceitos, o que justifica sua transformação em uma atividade conceitual. Segundo Neves Silva:

se aceitarmos que a constelação é simultaneamente procedimento e composição, então ela rigorosamente transcende o domínio da univocidade do conceito para se constituir como o espaço lógico que os coordena e expõe. Desse modo, podemos dizer que a constelação é condição de possibilidade dos conceitos sob o esquema dos modelos de pensamento. (2006, p. 86)

Por um lado, isso se relaciona com uma forma de exposição constelatória “na qual os conceitos passam a guardar, num esforço compreendido como retórico aquilo que buscam interpretar” (NEVES SILVA, 2006, p. 83). Por outro lado, significa que as constelações conservam-se indefiníveis, isto é, não são definíveis, no sentido de apresentar uma definição, um resultado (pronto e acabado) do conhecimento. Antes, elas só se podem ser entendidas como *processo*¹⁷³, isto é, “a constelação, *enquanto* as compõem [as análises modelares], garante e coordena a interpretação dos objetos” (NEVES SILVA, 2006, p. 85). Daí que elas possam ser caracterizadas pelo devir¹⁷⁴, isto é, por serem variáveis ou cambiantes.

Ao estabelecer uma configuração ou composição constelatória de conceitos como capaz de efetivar o conhecimento do objeto, as constelações tornam evidente a dependência de todo conceito em relação a outros, numa “tensão diferencial entre eles” (DEWS, 1996, p.

¹⁷³ Cf. Neves Silva, 2006, p. 80.

¹⁷⁴ Cf. OPE, p. 21.

63). Esta existência do conceito dentro de uma rede de significados evidencia, por sua vez, seu condicionamento histórico. Nesse sentido, podemos entender porque a “universalidade imanente do singular é objetiva como história sedimentada” (DN, p. 141): a objetividade do universal é historicamente constituída. Para Adorno:

Essa verdade [dos invariantes do pensamento, das categorias] cresceu juntamente com aquilo que possui um teor coisal, que se altera, e sua imutabilidade é o engano da *prima philosophia*. Enquanto as invariantes não se dissolvem indiferenciadamente na dinâmica histórica e na dinâmica da consciência, elas são momentos nessa dinâmica; elas se tornam ideologia logo que são fixadas como transcendência. (DN, p. 42)

Ou seja, o conceito é visto como momento, parte da dinâmica histórica. Por isso Foster afirma que “os conceitos são revelados na *Selbstbesinnung* [autorreflexão] como dependentes da experiência histórica em sua estrutura verdadeira” (2007, p. 83)¹⁷⁵ – de modo que esse contexto histórico é o que possibilita o reconhecimento de um conceito como inteligível.

Neste caso, o próprio arranjo textual assume parte do significado do conceito: “as contradições, fraturas, ou lapsos (*slips*) nesses textos [nos textos filosóficos] poderiam ser usados para fazer os próprios textos falarem sobre a experiência histórica suprimida que os tornaram possíveis” (JARVIS, 2004, p. 86)¹⁷⁶. Através desta dialética entre a unidade conceitual e sua disposição textual, a constelação impede, por fim, a fixação e ideologização, em uma palavra, a reificação do conceito.

Enquanto procedimento epistemológico, as constelações seriam capazes, então, de corrigir a hipóstase imanente da forma conceitual e superar o primado da forma sobre o conteúdo estabelecido pelo Idealismo. A insuficiência intrínseca do conceito é mediada pelo seu modo de apresentação relacionado a outros conceitos ao longo do texto, dispostos em uma

¹⁷⁵ No original: “Concepts are revealed in *Selbstbesinnung* as dependent on historical experience in their very structure.” (FOSTER, 2007, p. 83) – tradução própria.

¹⁷⁶ No original: “The contradictions, fractures, or slips in those texts could be used to make those texts themselves speak of the suppressed historical experience which had made them possible.” (JARVIS, 2004, p. 86) – tradução própria.

organização caracterizada como constelação – que é capaz (ou pelo menos que parte da esperança) de conseguir iluminar (mesmo que de forma temporária) o espaço interior ao seu contorno. “Na medida em que os conceitos se reúnem em torno da coisa a ser conhecida, eles determinam potencialmente seu interior, alcançam por meio do pensamento aquilo que o pensamento necessariamente extirpa de si” (DN, p. 141).

Dessa forma, podemos entender o porquê de a exposição textual passar a ser caracterizada como momento essencial na constituição do conhecimento filosófico¹⁷⁷. Adorno propõe o reconhecimento da essência linguística da filosofia, regastando junto ao momento lógico-formal do pensamento um momento retórico, como elemento que representa o aspecto inexato do conhecimento¹⁷⁸.

O fundamento cognitivo para uma tal insistência da expressão em face do τόδε τι [esse algo, a substância] é a sua própria dialética, sua mediação conceitual em si mesmo; ela é o lugar de intervenção para compreender o não-conceitual nele. Pois a mediação em meio ao não-conceitual não é nenhum resto que se apresenta após a subtração, tampouco aquilo que remete a má infinitude de tais procedimentos. Ao contrário, a mediação da ὕλη [matéria] é sua história implícita. (DN, p. 52).

Quer dizer, o momento retórico-expressivo do conhecimento, que as constelações trazem para dentro da filosofia, constitui um espaço¹⁷⁹ de compreensão (e interpretação) do não-idêntico no conhecimento. Esta compreensão ou mediação do não-conceitual ou da imediatidade, nesse caso, se refere à intelecção da história implícita do objeto; se refere, portanto, a intelecção do objeto em sua temporalidade ou historicidade interna.

Assim, a combinação de conceitos da constelação carrega a possibilidade de

¹⁷⁷ Por isso, para Foster (2007), a dialética negativa pode ser entendida como uma recuperação do elemento expressivo da linguagem. Sobre isso, concordamos em parte já que, do ponto de vista teórico, Adorno não promove na DN uma discussão direta com o campo linguístico-literário, e sim desenvolve de modo concreto através de três ensaios na parte final da obra, enquanto forma textual-literária mais adequada ao propósito crítico da filosofia.

¹⁷⁸ Cf. DN, p. 54 – 56.

¹⁷⁹ Cf. Neves Silva, 2006, p. 101.

combinação de uma pluralidade de determinações que (pela sua possibilidade de variação e renovação) é capaz de construir conceitualmente a especificidade histórica do objeto singular. O desenvolvimento da atividade conceitual através da constelação toma para Adorno o estatuto teórico de um *modelo de pensamento*¹⁸⁰, e pode ser desenvolvido mais propriamente na forma textual do *ensaio*¹⁸¹. Isso porque, ao negar a pretensão de identidade total, a filosofia passa a desenvolver a atividade conceitual fora da exposição exaustiva e fechada do objeto de análise, fora do estabelecimento de definições.

A exigência de ser vinculante sem sistema é a exigência por modelos de pensamento. (...) O modelo diz respeito ao específico e mais do que específico, sem fazê-lo volatilizar-se em seu conceito mais genérico e supraordenado. Pensar filosoficamente significa o mesmo que pensar em modelos; a dialética negativa é um *ensemble* de análises de modelos. (DN, p. 32 – 33)

Nesse sentido, Adorno aproxima a filosofia de uma prática ensaística, sendo esta que ocupa pelo menos metade do volume da DN através dos três ensaios na parte final da obra, tratando concretamente as questões da filosofia moral, da história e metafísica.

Assim, podemos entender porque o pensamento filosófico “se cristaliza no particular, em algo determinado no espaço e no tempo” (DN, p. 121). Aí reside a possibilidade de uma filosofia com conteúdo, a possibilidade de teorização do singular existente: como configuração histórica do ente. A atividade conceitual realiza-se, portanto, como presentificação do objeto e do contexto histórico que media sua existência.

A partir daí, podemos dizer que a constelação significa um modo de explicitar

¹⁸⁰ Sobre a noção de modelo de pensamento ou análise modelar enquanto *realização* da forma de pensamento da DN, cf. Neves Silva, pp. 48-61.

¹⁸¹ Adorno não promove na DN uma discussão mais direta com o campo linguístico-literário – algo que é bem melhor desenvolvido no texto de 1958 “*O ensaio como forma*”(Adorno, 2003).

conceitualmente a mediação histórica do imediato. Nesse sentido, concordamos com Foster ao afirmar que:

Adorno tende a falar das constelações como o revelar (*disclosing*) ou mesmo destravar (*unlocking*) da natureza histórica do objeto. Adorno sugere que isso requer o entendimento de um item da experiência como o *locus* de um universal ‘imane’ (...). Ao dizer que a história está “dentro e fora dele”, Adorno está pontuando que cada item da experiência é um congelamento de múltiplos processos que o faz acessível tal como o tipo de coisa que é. A constelação torna possível ler o item remetido a estes processos, dissolvendo ele dentro de seu contexto de modo que a distinção entre dentro e fora desaparece. Cada característica do item em questão é lida em termos do contexto, e, por sua vez, cada característica contextual ilumina a natureza específica do objeto. O objeto é, portanto, ‘espiritualizado’ porque ele carrega dentro de si um significado sócio-histórico. (FOSTER, 2007, p. 83)

182

Adorno está interessado em viabilizar a compreensão teórica/conceitual da experiência histórica para com o objeto e o mundo, e isto passa necessariamente pela negação da forma imane (estática, atemporal ou a-histórica) do conceito. A composição entre conceitos desintegra/decompõe a unidade conceitual, revelando sua dependência em relação a outros conceitos e, ao mesmo tempo, devolvendo seu sentido a partir de uma (re)construção dentro da constelação.

A constelação pode ser definida, então, como um procedimento teórico de articulação dos conceitos ao redor da coisa a ser conhecida, de modo a apresentá-la a partir de suas relações externas histórico-sociais. Nesse sentido, a experiência espiritual como modo de conceituação refere-se a um processo de, como diz Foster, “espiritualização” que entende o objeto a partir dos sentidos e significados sociais que contextualmente o mediam. Se, por um

¹⁸² No original: “Adorno tends to speak of the constellation as disclosing or even unlocking the historical nature of the object. Adorno suggests that this requires the understanding of an item of experience as the locus of an “immanent” universal (...). In saying that history is “inside it and outside it,” Adorno is making the point that every item of experience is a congealing of multiple processes that make it accessible as the kind of thing that it is. The constellation makes it possible to read the item back into these processes, dissolving it into its context so that the fixed distinction between inside and outside disappears. Every feature of the item in question is read in terms of the context, and in turn each contextual feature illuminates the specific nature of the object. The object is therefore “spiritualized” because it bears within itself a social historical meaning.” (FOSTER, 2007, p. 83) – tradução própria.

lado, o conceito isola, por outro, a atividade conceitual organizada em constelações seria capaz de reintegrar a coisa em suas conexões e, assim, realizar propriamente o momento de verdade do conceito em relação à determinação universal imanente ao objeto.

Paradoxalmente essa ‘espiritualização’ da coisa pode ser entendida, por outro lado, como uma ‘materialização’ do pensamento. Isso porque, ao estabelecer as constelações como estruturas de inferência conceitual, a dialética negativa (re)afirma o componente material do conceito frente ao seu componente lógico-formal¹⁸³. Para Bernstein, através das constelações a DN se refere a “outro modo de exposição dos poderes lógicos de um conceito, um [modo] que torna lúcida sua ‘materialidade’ – sua dependência em relação à experiência, ao objeto, à prática e à história” (2004, p. 43)¹⁸⁴. Nas palavras de Jarvis, as abstrações são tomadas como “parte e parcela de nossa experiência material” (2004, p. 85)¹⁸⁵, porém, teriam de ser “desempacotadas, interpretadas, ouvidas até que elas revelassem a experiência de vida enterrada nelas” (Idem)¹⁸⁶. Quer dizer, Adorno não abre mão do âmbito abstrato do conceito, mas corrige a absolutização da abstração promovida pelo Idealismo através de um resgate de seu aspecto material e histórico.

Dessa forma, o pensamento de Adorno pode ser definido segundo Jarvis pela “ideia de materialismo como um tipo de *interpretação*” (2004, p. 85)¹⁸⁷, isto é, uma posição que imprime um aspecto materialista ao papel especulativo da interpretação. Esta posição pode ser entendida a partir da intenção de Adorno de, segundo Jean-Marie Vincent:

colocar categorias fixas em movimento (...). Ele [Adorno], portanto,

¹⁸³ Cf. Bernstein, 2004, p. 43.

¹⁸⁴ No original: “Dialectic refers to another mode for exposing the logical powers of a concept, one that makes perspicuous its “materiality” – its experience, object, practice, and history dependence.” (BERNSTEIN, 2004, p. 43) – tradução própria.

¹⁸⁵ No original: “part and parcel of our – material – experience.” (JARVIS, 2004, p. 85) – tradução própria.

¹⁸⁶ No original: “unpacked, interpreted, listened to until they disclosed the living experience buried in them.” (JARVIS, 2004, p. 85) – tradução própria.

¹⁸⁷ No original: “idea of materialism as a kind of *interpretation*.” (JARVIS, 2004, p. 85) – tradução própria.

pretende introduzir mediações onde nenhuma [mediação] é habitualmente encontrada, para demonstrar as distorções presentes nos conceitos, sua incapacidade de definir as relações entre o geral e o particular; e, mais precisamente, para demonstrar a dominação de uma generalidade particularista sobre o particular (ou singular). (2008, p. 490)¹⁸⁸

O objetivo de Adorno é realizar a atividade conceitual através da composição das mediações que constituem o objeto, desde sua mediação material até a sua mediação espiritual. Deste modo, a concepção do objeto “é mediada pelo objeto mesmo, pela sua apresentação (imagem), seu conceito, a mediação linguística deste conceito, a localização social dessa mediação, e a forma histórica dessa prática social e meio (*medium*) linguístico” (BERNSTEIN, 2004, p. 46)¹⁸⁹.

Em suma, podemos dizer que o desencantamento do conceito desemboca numa atividade conceitual capaz de compreender e expressar racionalmente a condição histórica/temporal e material do objeto. Daí que:

Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele [o objeto] porta em si enquanto algo que veio a ser. (...) Somente um saber que tem presente o valor histórico conjuntural do objeto em sua relação com os outros objetos consegue liberar a história no objeto; atualização e concentração de algo já sabido que transforma o saber. O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si. Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica. (DN, p. 141-142)

Para Adorno, as constelações (de fora) apontam para a historicidade (interna) do objeto. Na

¹⁸⁸ No original: “Adorno’s aim is to set fixed categories in motion, on the grounds that they fall foul of the illusion of their own immediacy, because they conceive themselves as mastering an unproblematic reality. He therefore wishes to introduce mediations where none are currently to be found, to demonstrate the distortions present in concepts, their inability to define the relations between the general and the particular; and, more precisely, to demonstrate the domination of a particularistic generality over the particular (or the singular) under the appearances of simple transitions from one to the other.” (VICENT, 2008, p. 490) – tradução própria.

¹⁸⁹ No original: “is mediated by the object itself, its presentation (image), its concept, the linguistic mediation of that concept, the social location of the relevant linguistic mediation, and the historical formation of social practice and linguistic medium.” (BERNSTEIN, 2004, p. 46) – tradução própria.

medida em que o objeto é definido por uma constelação de conceitos que lhe apresenta dentro de seu contexto histórico-social, dentro do processo histórico-social que o determina, ele é visto também como temporal, ele é entendido do ponto de vista do seu devir. ‘Liberar a história no objeto’ significa desfazer a hipóstase da aparência de imutabilidade de sua figura presente/imediata através de uma compreensão racional do objeto. A determinação do objeto de forma plural e aberta traz a tona e reconhece o caráter histórico da coisa¹⁹⁰.

Este reconhecimento é colocado nos termos de Adorno como uma ‘atualização e concentração de algo já sabido que transforma o saber’. Mais uma vez não está em questão uma experiência originária ou não-conceitual com o objeto. Por isso, Tiedemann afirma que “a dialética negativa não é reflexão imediata sobre a coisa, mas sobre aquilo que nos impede de percebê-la nela mesma; sobre a determinação social de um conhecimento que só é possível graças à abstração e à linguagem conceitual.” (1985, p. 19)¹⁹¹. Quer dizer, o sujeito parte de um conhecimento já existente (socialmente estabelecido, como a cultura), parte do conceito como aquilo que media a relação, que está entre o pensamento e a coisa. Porém, através da autorreflexão, o sujeito é capaz de uma experiência espiritual que garante, por um lado, a individuação do conhecimento, e por outro, sua atualização.

O conhecimento é concentração porque, através da mediação da imediatidade, a intuição é capaz de colocar o sujeito diante da coisa de modo relativamente direto e independente em relação à determinação social da consciência e do conhecimento. Por um lado, fica garantido o espaço de individuação do conhecimento, evidente, por fim, na própria noção de constelação como procedimento conceitual: enquanto contorno não totalmente

¹⁹⁰ Nesse sentido, para Tiedemann (1997, p. 132-134), o conhecimento do objeto aproxima-se à interpretação de imagens dialéticas (noção benjaminiana), enquanto processo do pensamento que põe ou devolve movimento à aparência imediata e presente das imagens através de sua interpretação.

¹⁹¹ No original: “La dialectique négative n’est pas réflexion immédiate sur la chose mais sur ce qui nous empêche de la percevoir en elle-même; sur la détermination sociale d’une connaissance qui n’est pas possible que grâce à l’abstraction, au langage conceptuel.” (TIEDEMANN, 1985, p. 19) – Tradução própria.

preenchido, ela exige a participação do sujeito para unir os pontos, os elementos que a compõem. Por outro lado, o momento intuitivo da experiência espiritual leva à consciência da insuficiência necessária de cada conceito, de modo que sua verdade, apesar de se basear na anterioridade social, emerge ao atualizar-se e ser constituída em função da coisa (imediatamente dada). Daí que o conhecimento seja atualização: apesar de o conceito dar sentido histórico às intuições, esse dado intuitivo é que deve servir de parâmetro para a formação do conceito e que deve ter mais peso para a determinação da coisa – essa é a preponderância ou primazia do objeto.

Podemos reconhecer neste processo a justificação acerca do caráter temporal da verdade, mais de uma vez enunciado por Adorno¹⁹². Na medida em que define o conhecimento filosófico a partir de uma relação dinâmica entre sujeito e objeto, mediação e imediatidade, conceito e intuição, forma e conteúdo, a dialética negativa imprime um aspecto dinâmico e instável também à noção de verdade – em contraposição à essência estática do Idealismo (e, em última instância, da mitologia). Nesse sentido, a própria racionalidade pode ser entendida como esta consciência dinamizada, em contraposição ao apelo atemporal e estático de um pensamento que Adorno caracteriza como arcaico¹⁹³ e mitológico¹⁹⁴.

Na sua versão idealista, esse pensamento é constituído a partir da noção de totalidade ou de sistema que, enquanto uma ‘ordem sem lacunas dos conceitos’, nas palavras de Nobre: “pretende expulsar do âmbito do cognoscível não apenas o que não cabe no conceito, o não-idêntico, mas também a sua descontinuidade temporal: ela pretende que verdade e história estejam contrapostas de maneira inconciliável” (1998, p. 176). Esta aproximação (entre verdade e história) seria então o pano de fundo da DN, cuja insistência na atividade conceitual garante que ela não caia em um relativismo absoluto ou historicismo.

¹⁹² Como “teor temporal” na DN (p. 37) ou “núcleo temporal” em “Sobre a nova edição alemã” em 1969 na DE, (p. 9).

¹⁹³ Cf. DN, p. 134.

¹⁹⁴ Cf. DN, p. 109.

Para Adorno, a filosofia “não abdica da verdade” (DN, p. 99) e, ao mesmo tempo, não se deixa fixar. A verdade sobrevive em um elemento frágil, provisório¹⁹⁵ que “não é outra coisa senão a expressão do inexprimível que ela comporta nela mesma” (DN, p. 99). O trabalho do conceito, por sua vez, pode ser comparado ao “trabalho de Sísifo” (DN, p. 99), um trabalho de reconstrução que, em vista da necessária atualização, não acaba, é “movimentado em si” (DN, p. 136), ou pelo menos, somente se realiza enquanto processo duração. Daí que Adorno afirme em “Observações sobre o pensamento filosófico” que:

Os pensamentos que são verdadeiros devem renovar-se incessantemente pela experiência da coisa, a qual, não obstante, só neles recebe sua determinação. A força que se requer para isso, não a amarração das conclusões, é a essência da consequência filosófica. Verdade é constelação em devir... (...). Onde o pensamento filosófico, mesmo em textos importantes, não atinge o ideal de incessante renovação a partir da coisa, sucumbe. Pensar filosoficamente é, assim, como que pensar intermitências, ser perturbado por aquilo que o pensamento não é. (OPF, p. 21)

Em última instância, portanto, a DN e a atividade conceitual daí decorrente se constituem como uma proposta de razão que dê conta da temporalidade e efemeridade da experiência: “a dialética visa, segundo seu lado subjetivo, a pensar de tal modo que a forma do pensamento não mais torne seus objetos coisas inalteráveis que permanecem iguais a si mesmas; a experiência desmente que eles o sejam” (DN, p. 134). Neste sentido é que Adorno justifica uma relação intrínseca entre forma e conteúdo na filosofia. A incompletude das constelações refere-se ao fato de o objeto mesmo ser incompleto, na medida em que ele está em devir; de modo que a composição exterior da constelação expressa algo da constituição interior (histórica – temporal) do objeto conceituado.

Assim, a constelação pode ser entendida não apenas como procedimento metodológico ou formal do pensamento. Podemos afirmar, junto a Stone, que Adorno aponta para um

¹⁹⁵ “Essa [a verdade] é provisória, frágil por causa de seu teor temporal” (DN, p. 37).

segundo sentido material da constelação, referente à constituição do objeto enquanto “constelação de diferentes relações passadas com outros objetos, cuja totalidade o formou” (2008, p. 59). Isto seria o que Neves Silva denomina de dupla remissão da constelação aos conceitos e às coisas: de um lado, enquanto forma epistemológica, “propriedade teórica ou um modo de ser do pensamento” (2006, p. 75), e, de outro, enquanto “aspecto concreto ou modo de ser da coisa” (2006, p. 76)¹⁹⁶. O objeto é visto, então, como uma constelação de processos históricos que constituem sua singularidade, e a atividade conceitual como sendo a “captura dessas relações históricas particulares” (STONE, 2008, p. 59).

Sugerimos, então, que a inclusão de um momento inexato e aberto do conhecimento refere-se à impossibilidade de determinação do porvir, ou seja, da dimensão futura do objeto¹⁹⁷. De tal modo, a DN seria capaz de se referir ao conhecimento do objeto em sua temporalidade, desdobrando-se entre passado (aquilo que já está fixado no conceito), presente (aquilo que é atualizado pela intuição) e futuro (aquilo que fica aberto, inexato na sua determinação). Reconhecemos tal noção de temporalidade na crítica que Adorno faz à pergunta pela natureza humana como uma crítica que poderia se dirigir a toda noção de conhecimento fixada em um elemento invariante: “ele [o homem] não é apenas o que foi e é, mas também aquilo que pode vir a ser; nenhuma determinação é suficiente para antecipar isso” (DN, p. 51). Nesse sentido é que a virada para o não-idêntico significa, sobretudo, a abertura de um “espaço para o qualitativamente novo” (DN, p. 135), o espaço da utopia.

¹⁹⁶ Neste caso, Neves Silva mostra como esta noção material das constelações pode ser entendida a partir dos objetos estéticos, em especial, da música, no sentido de que a constelação segue uma homologia com os próprios objetos, em função deles se organizarem em uma estrutura, ela mesma, constelatória (Cf. Neves Silva, 2006, p. 98-148).

¹⁹⁷ Neste sentido podemos interpretar, por exemplo, a afirmação de que “a filosofia deve tornar-se consciente de que a vida do objeto, mesmo depois de apreendido conceitualmente, continua. Ou seja, o conceito permite pensar o objeto, porém, não esgota suas qualidades e não o substitui.” (PERIUS, 2008, p. 125).

3.3.c Pensamento Utópico e dimensão política da Dialética Negativa.

Gostaríamos agora de retomar um pouco à noção de experiência espiritual ressaltando o caráter negativo a partir do qual se desenvolve a função de mediação da imediatidade, no sentido de, nos termos do próprio Adorno, revogar o fetiche da irrevogabilidade do ente imediatamente dado. A legitimidade da filosofia está intrinsecamente relacionada à função crítica da razão, que evidencia nesse caso a autonomia do sujeito diante da realidade material. Conforme a imediatidade é tomada como momento do conhecimento, ela “não permanece como aquilo que ela se apresenta imediatamente” (DN, p. 41): ela pode ser ultrapassada e constituída através da mediação. Adorno aponta para a possibilidade de ir além de sua determinação material – de modo que a concretude do objeto seja constituída também através da reflexão. O momento crítico de mediação do imediato “significa que ele [o objeto] não pode ser estática e dogmaticamente hipostasiado, mas só pode ser conhecido em sua imbricação com a subjetividade...” (DN, p. 159).

O que está em cheque, nesse caso, é a concepção do imediato como fato intransponível diante de uma subjetividade passiva e, ao mesmo tempo, impotente, fixando o pensamento na aceitação da realidade. Para Marcos Nobre:

... trata-se de considerar o singular sem reduzi-lo à ideia em que se dissolve e perde o que faz dele singular; mas também se trata de destruir o seu caráter de ‘dado’, ou seja, de destruir a identificação corriqueira entre singularidade e imediatidade, de modo a restar espaço para a crítica do estado de coisas em que o singular se oferece primariamente. (1998, p. 171)

Nas palavras do próprio Adorno:

Segundo a tradição da teoria do conhecimento, o imediato se insere no sujeito, (...) como aquilo que lhe é dado ou como sua afecção. Em verdade, na medida em que é autônomo e espontâneo, o sujeito deve exercer um poder formador sobre o imediato. (DN, p. 160)

Este poder formador, indo além de sua presença efetiva, vai além do já existente. Isso quer

dizer que a primazia do objeto não se efetiva como heteronomia em relação ao sujeito, mas apenas junto à realização de sua autonomia e espontaneidade, em última instância, junto à realização da liberdade. Podemos dizer que na experiência espiritual, o pensamento é compreendido como momento da realidade, de modo que possa ocorrer uma verdadeira experiência do mundo: “aquela visão para a realidade cujo pensamento também constitui um momento. A liberdade do espírito não é nada além disso” (DN, p. 33).

Desta forma, gostaríamos de relacionar o conceito – enquanto meio de conhecimento que realiza essa mediação da imediatidade – à função específica que legitima o pensamento – enquanto realização da liberdade do espírito. A crítica é o que justifica a atividade conceitual e, mais amplamente, a própria razão: ela serve à possibilidade de revogação do fetiche do objeto considerado como dado imediato, dando um passo no sentido da intelecção do objeto em sua historicidade. A mediação do pensamento, isto é, o momento especulativo do sujeito, se realiza, portanto, como crítica e negatividade:

O esforço que está implícito no conceito do próprio pensamento, como contraparte à intuição passiva, já é negativo, uma rebelião contra a pretensão de todo elemento imediato de que é preciso se curvar a ele. (...) As formas de pensamento querem ir além daquilo que está meramente presente, daquilo que é ‘dado’. (DN, p. 25)

Vale ressaltar que este movimento de mediação crítica é caracterizado por Adorno como um esforço. Mais uma vez podemos observar o caráter utópico de tal conhecimento. Isto é, um tal modo de mediação da imediatidade, que se realiza no sentido de uma determinação simplesmente negativa, constitui uma determinação ao mesmo tempo aberta, cuja possibilidade de sucesso é definida apenas enquanto esforço ou projeção: “Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade” (DN, p. 24).

Desta forma, Adorno está construindo uma espécie de “pensamento utópico”, como denomina Tiedemann (1997, p. 124) ¹⁹⁸. De acordo com a temporalidade do objeto, o imediato não é mais que uma de suas faces, uma de suas possibilidades, a saber, a que de fato se efetivou, mas que não é necessariamente o parâmetro de verdade para a compreensão desse objeto. Podemos dizer que dentro do esforço de conceber a temporalidade do objeto, a mediação procura ir além do imediato em nome da compreensão do objeto enquanto possível. Em outras palavras, a concepção do objeto junto a sua historicidade (isto é, enquanto algo que veio a ser) corrige a absolutização do presente em nome da libertação do futuro: “Aquilo que a coisa mesma pode significar não está presente positiva e imediatamente...” (DN, p. 162).

O objeto concreto, em sua temporalidade, é tomado não apenas como facticidade (presente) e como sua história (passado), mas também como suas possibilidades ainda não efetivas ou não existentes (futuro). O caráter utópico dessa condição de conhecimento é explicado pela impossibilidade de preenchimento deste conteúdo referente às possibilidades do objeto: elas permanecem vazias, como o contorno que resguarda um espaço vago, como a determinação de um não-lugar, em sentido estrito, uma utopia.

Nesse sentido Bernstein afirma que:

O que a dialética negativa oferece (...) é a possibilidade conceitual de haver possibilidade real. Se há ‘mais’ para um item do que o que seu conceito supraordenado determina, então deve haver mais possibilidades para o objeto ser do que o que o sistema dita. (2004, p. 38) ¹⁹⁹

Poderíamos dizer, então, que a abertura de possibilidades para o objeto dentro do conhecimento conceitual, descortina (racionalmente) o horizonte alterável da realidade. Este seria, afinal, um dos propósitos da DN, segundo Lima, ela “é comprometida, enquanto teoria

¹⁹⁸ Podemos encontrar referência à centralidade do componente utópico da teoria adorniana também em Rius (1985, p. 101) e Benhabib (1996b).

¹⁹⁹ No original: “What negative dialectic offers (...) is the conceptual possibility of there being actual possibility. If there is “more” to an item than what its covering concept determines, then there must be more possibilities for the object to be than what system dictates.” (BERNSTEIN, 2004, p.38) – Tradução própria.

da linguagem e do conceito, com a reversão da resignação e do ofuscamento ocasionados pela interdição mal compreendida de acesso conceitual ao elemento não-conceitual.” (2014, p. 162). Se entendermos esta resignação como uma compreensão estática dos objetos e da realidade, então, podemos dizer que sua reversão implica a “abertura à mudança histórica” (JARVIS, 2004, p. 94)²⁰⁰. Em outros termos, a abertura de um horizonte utópico seria uma das principais motivações da DN e, em particular, do desencantamento do conceito.

Por isso é que o interesse da filosofia se volta para o diverso: “Ela precisa temer a um tal ponto os caminhos batidos da reflexão filosófica que seu interesse enfático acaba por buscar refúgio em objetos efêmeros, ainda não superdeterminados por intenções” (DN, p. 23). Por isso é que dialética negativa “se inclina para o conteúdo enquanto aquilo que é aberto e não previamente decidido pela estrutura” (DN, p. 56). O primado do objeto se realiza numa compreensão do concreto como “o possível, nunca o imediatamente real e efetivo...” (DN, p. 56). O pensamento utópico se realiza como consciência dessa possibilidade: “Aquilo graças ao que a dialética negativa penetra seus objetos enrijecidos é a possibilidade da qual sua realidade os espoliou, mas que, contudo, continua reluzindo em cada um deles.” (DN, p. 52).

Através deste sentido utópico a DN poderia, afinal, ultrapassar seu limite crítico/negativo. De acordo com Neves Silva, “a dialética negativa de Adorno não é mera denúncia da falsidade efetiva do estado de identidade, mas exprime também a verdade possível da identidade que o momento retórico aponta: aquela que reconciliaria pensamento e realidade” (2006, p. 46)²⁰¹.

²⁰⁰ No original: “openness to historical change” (JARVIS, 2004, p. 94) – tradução própria.

²⁰¹ A consideração do objeto em suas possibilidades é colocada por Schütz como a identificação de suas potencialidades, no sentido da “re-afirmação do real de uma forma mais rica, a partir de suas potencialidade imanentes, mas bloqueadas/reprimidas pela dinâmica hegemônica da sociedade” (2012, p. 50).

Embora a DN não coloque isso claramente, podemos perceber um caráter político por trás dessa caracterização da filosofia enquanto pensamento utópico. Se, segundo o próprio Adorno, o Idealismo e sua forma de conhecimento possuem implicações políticas quanto à dominação do objeto e à reificação da consciência, então se torna válido perguntar se a dialética negativa, enquanto proposta de filosofia e tratamento do não-idêntico, também carregaria implicações políticas e quais seriam elas.

Esta possibilidade pode ser entrevista na afirmação de Adorno sobre a reciprocidade entre crítica do conhecimento e crítica da sociedade²⁰² ou, nos termos da DN, “crítica da consciência constitutiva” (DN, p. 129) e crítica da ideologia. Gostaríamos, então, de pensar em que medida o “momento crítico subjetivo” (DN, p. 176) da mediação da imediatidade poderia realizar a espontaneidade do sujeito, capaz de negar a administração integral da sociedade no Estado Falso. Pois a experiência espiritual evidencia um momento de liberdade do sujeito diante do objeto pré-determinado tanto material quanto socialmente. Ao transformar a imediatidade em um momento do conhecimento, a DN é capaz de constituir dentro do processo de conhecimento um momento relativamente livre em relação à determinação social. Por isso é que, dentro da teoria do conhecimento da DN, “a pré-formação subjetiva do fenômeno se coloca diante do não-idêntico, do indivíduo inefável” (DN, p. 127).

Na medida em que a conceituação esteja centrada na determinação formal do pensamento – como a caracteriza o Idealismo – o conceito se estabelece como aquela “figura construída e objetivada (...) que o sujeito cognoscente possui de início em face de si mesmo” (DN, p. 127). A questão para Adorno – e a diferença da dialética negativa em relação ao Idealismo – seria que “a identidade dessa figura com o sujeito é a não-verdade” (DN, p. 127).

²⁰² Cf. SSO, p. 189.

Quer dizer, Adorno é capaz de colocar claramente sua diferença em relação à filosofia hegeliana ao dizer que o idealismo pós-kantiano “é uma vez mais não-verdadeiro, na medida em que equipara a verdade subjetivamente mediada com o sujeito, como se o seu conceito puro fosse o próprio conceito” (DN, p. 123).

Esta impossibilidade de identificação entre o sujeito e o conceito – o que significa, em outros termos, a falsidade da transparência da consciência – se refere à negação tanto do que seria o ‘único’ giro kantiano, quanto da crítica à pretensão formal do positivismo e, ainda, nos termos hegelianos, da identidade entre indivíduo e espírito. Aproximando-se do pensamento de Marx em relação ao processo de reificação ou alienação da consciência, Adorno aponta para a impossibilidade de identificação entre o conhecimento subjetivamente determinado e a universalidade socialmente estabelecida e fixada no conceito:

A universalidade estabelecida é tanto verdadeira quanto não-verdadeira: verdadeira, porque forma aquele "éter" que Hegel chama de espírito; não-verdadeira, porque a sua razão ainda não é razão alguma, sua universalidade é o produto de um interesse particular. (DN, p. 17).

A universalidade, enquanto constituída social e historicamente, encontra sua não-verdade no fato de, no Estado Falso, a sociedade ser organizada em função do interesse particular dos “detentores do poder” (DN, p. 174); de forma que o sujeito empírico, a consciência individual, deve ser capaz de se diferenciar dessa determinação social que o conceito carrega. Ao apontar a falsidade da identidade entre sujeito e conceito, Adorno quer chamar atenção para o fato de que o papel subjetivo de determinação do conhecimento não pode estar reduzido à determinação formal/social que o conceito carrega e, mais amplamente, que a consciência individual não pode ser identificada a esta determinação. Quer dizer, a sociedade constitui apenas uma mediação, uma parte da consciência, e não o todo – de forma que há, portanto, a possibilidade de resistência do indivíduo, e um espaço de liberdade para o sujeito.

A partir daí poderíamos, então, entrever uma dimensão da política da DN. Neste caso,

é necessário destacar que não há, com efeito, o desenvolvimento de uma teoria política no sentido clássico, voltada para a ordenação da ação coletiva ou constituição de modelos de Estado, formas de governo ou de sociedade. Porém, concordamos com a posição de Vincent (2008, p. 499) que afirma uma presença indireta da temática política nas reflexões de Adorno, em especial a partir da centralidade da *resistência* dentro do que ele classifica como uma espécie de sociologia da dominação de influência weberiana.

A garantia deste espaço de resistência e liberdade seria, então, o interesse que está por trás da concepção da experiência como posição-chave do sujeito no conhecimento. Ao transformar a experiência espiritual no núcleo da mediação subjetiva do objeto, Adorno necessariamente põe um sujeito empírico no centro da atividade cognitiva, destituindo, portanto, a determinação social que se impõe na hipóstase da forma do conceito.

No estágio histórico atual (...) o sujeito imita na maioria das vezes automaticamente o *consensus omnium*. Ele só daria ao objeto aquilo que lhe pertence, ao invés de se satisfazer com o falso molde, no momento em que resistisse ao valor mediano de uma tal objetividade e se libertasse enquanto sujeito. É dessa emancipação (...) que a objetividade depende hoje. A supremacia daquilo que é objetivado sobre os sujeitos, uma supremacia que os impede de se tornarem sujeitos, inviabiliza do mesmo modo o conhecimento do elemento objetivo; foi isso que surgiu daquilo que se denominou um dia “fator subjetivo” (DN, p. 148).

Esse fator subjetivo refere-se ao fato de a experiência espiritual, enquanto concentração, devolver para o sujeito empírico a responsabilidade sobre a definição dos aspectos mais notáveis (ou não) em relação ao objeto. Daí que Ricardo Musse se refira, a partir da DN, a um fortalecimento do sujeito:

Perceber a constelação na qual a coisa se encontra, decifrar a história que o singular carrega em si enquanto algo devenido, conhecer o processo nele acumulado, não prescinde de um sujeito fortalecido. Somente este está habilitado – ao possuir a espontaneidade e a concentração necessárias – a desenrolar a história sedimentada no objeto, já que somente pela experiência espiritual se pode apreender a universalidade imanente do singular como objetiva. (1992, p. 70)

Nesse sentido, gostaríamos de apontar para uma dimensão política da DN, uma vez que a prática filosófica abre a possibilidade de realização, pelo menos do ponto de vista do conhecimento, de uma emancipação do sujeito.

Por isso, Adorno afirma que:

...de fato, há uma experiência espiritual em verdade falível, mas imediata do essencial e do inessencial, uma experiência da qual a necessidade científica de ordem não pode dissuadir os sujeitos senão pela força. Onde quer que uma tal experiência não seja feita, o conhecimento permanece imóvel e infrutífero. Ela encontra sua medida naquilo que se passa objetivamente aos sujeitos como o seu sofrimento. (...) O impulso obstinado, que leva a preferir velar pela correção do irrelevante a refletir sobre o relevante com o risco do erro, está entre os sintomas mais difundidos da consciência regressiva. (DN, p. 147)

A consciência regressiva do Esclarecimento e a mutilação da experiência subjetiva no Estado Falso se realizam também por meio da negação do papel do sujeito empírico de conhecimento na determinação do objeto. Poderíamos entrever uma quebra nesta regressão, ou uma brecha na aparente totalidade do Estado Falso, a partir da afirmação pela DN da possibilidade de uma experiência espiritual, necessária para a construção de um conhecimento verdadeiro e válido. Esta experiência resgata não apenas a capacidade crítica de descortinar a falsidade do estado falso, mas também a possibilidade de definição (autônoma), pelo sujeito empírico, dos aspectos essenciais e inessenciais do objeto.

Ao destacar o sofrimento como medida desta experiência subjetiva, Adorno revela algo do que seria o sentido político da experiência espiritual ou, em outros termos, o sentido (valorativo) da reconciliação que a utopia aponta:

O mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade que gostaria de desviar a consciência da experiência: 'Enquanto ainda houver um mendigo, ainda haverá mito' é por isso que a filosofia da identidade é, enquanto pensamento, mitologia. (DN, p. 173).

A negação da condição de sofrimento existente na sociedade burguesa esclarecida poderia ser tomada, então, como o sentido político subjacente à DN. Numa das raras passagens em que Adorno torna isso claro, delineando a possibilidade de uma sociedade verdadeira (em contraposição ao Estado Falso), ele afirma que “uma tal organização teria o seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e [na negação] das²⁰³ formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento” (DN, p.174). Por isso é que Simon Jarvis afirma que:

Para o próprio Adorno, querer ser um materialista significa partir, não de um conjunto fixo de comprometimentos metafísicos ou metodológicos, mas de algo que pode denominar-se mais precisamente um impulso: o desejo utópico de felicidade sem ilusões, incluindo o prazer corporal, o desejo de um fim para o sofrimento. (2004, p. 80)²⁰⁴

Desta forma, fica aberta a possibilidade de investigação acerca das implicações políticas decorrentes da crítica epistemológica que a *Dialética negativa* realiza – o que já ultrapassaria a proposta deste trabalho, mas poderia ser desenvolvida em um momento futuro.

²⁰³ Tradução modificada em relação à versão em português: nas→das.

²⁰⁴ No original: “For Adorno himself, wanting to be a materialist means starting from, not a set of fixed metaphysical or methodological commitments, but something which could more accurately be named an impulse: the utopian wish for undeluded happiness, including bodily pleasure, the wish for an end to suffering.” (JARVIS, 2004, p. 80) – tradução própria.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo, pudemos perceber como a DE coloca o problema do conceito: sua constituição enquanto instrumento de dominação. Isso passa a ser tratado na DN sob a chave do encantamento, ou seja, sua aparência (estática e unitária) e sua verdade (enquanto mediação de um conteúdo empírico e múltiplo) se confundem. Neste caso, podemos dizer que o problema que ambas as obras enfrentam em relação ao conceito é o mesmo, porém a DN como que complementa a DE, oferecendo uma resposta à questão: *como seria possível a realização de um conhecimento conceitual, porém fora do impulso de dominação?*

O que a DE sinaliza a respeito do potencial crítico do trabalho do conceito, só é (e só poderia ser) retomado posteriormente na DN a partir do diagnóstico de tempo do Estado Falso, que condiciona a conexão entre conceito e dominação/ideologia a um encanto, abrindo, ao mesmo tempo, a possibilidade de desencantamento. Desta forma, a resposta à pergunta acima formulada é dada no âmbito da filosofia que, enquanto uma dialética negativa, seria capaz de conhecer, isto é, determinar conceitualmente o objeto, renunciando e, ao mesmo tempo, corrigindo a pretensão de dominá-lo.

A necessidade da filosofia e da atividade racional é afirmada, então, a partir da crítica à ontologia heideggeriana apresentada no segundo capítulo. Para Adorno, na medida em que dá prioridade à imediatidade como forma ou instrumento do conhecimento filosófico, Heidegger termina por cair, mais uma vez, num ideal estático de conhecimento através da caracterização fática do ser ou, em outros termos, ontologização do ente. Procedendo desta maneira, o objetivo heideggeriano de superar o Idealismo termina por cair numa perspectiva ontológica que não faz senão que reproduzir a mesma lógica da fatalidade mítica, justificando e sancionando como inalterável a situação histórica presente.

Neste sentido, o que está em jogo para Adorno, desde a crítica da mitologia e do esclarecimento, na década de 1940, até a crítica do idealismo e da ontologia heideggeriana, na década de 60, é este fechamento do horizonte histórico (leia-se: alterável) da realidade. Em vista disso, o problema da filosofia configurada a partir de um ideal estático de conhecimento seria não apenas que a razão se efetiva como dominação sobre o objeto, mas que neste processo o próprio sujeito de conhecimento se torna objeto, a razão é reificada, e os conceitos, fetichizados. A tarefa que se coloca para a DN é, então, a de reconhecer e desfazer o fetiche ou encanto do conceito que torna o processo de conhecimento protocolar, e que faz com que o sujeito de fato não atinja o objeto, mas apenas o conteúdo (ou sentido) do objeto estabelecido socialmente. O objetivo que subjaz ao desencantamento do conceito é, portanto, também o de resgatar o momento crítico de liberdade do sujeito dentro da atividade de conhecimento a partir de sua relação própria e individual com o objeto.

É justamente considerando esta relação cognitiva entre sujeito e objeto que podemos entender o que a crítica a Heidegger (e, por extensão, Husserl) carrega positivamente para dentro da DN: o momento de verdade da intuição. Esta é colocada, por Adorno, dentro de uma relação de mediação que, poderíamos dizer, é a condição mesma da racionalidade. Lendo reversamente a acusação de irracionalismo direcionada a Heidegger, podemos dizer que Adorno caracteriza a razão a partir da condição de mediação (diferenciação e copertencimento) entre sujeito e objeto, pensamento e realidade, homem e natureza. A constituição de um a partir da mediação do outro caracteriza, porém, uma relação de interdependência, que impede o isolamento ou hipóstase de um dos dois polos.

A partir do primado do objeto, a conceituação é localizada dentro do cenário posto pela não-identidade, o que tem como consequência a necessidade de um comportamento mimético ou intuitivo do sujeito: um momento passivo, contemplativo, que se abra para a diversidade na possibilidade de uma experiência espiritual. Até que ponto esta entrega ao

objeto significa um comportamento (cognitivo) de não-dominação é, talvez, uma das principais questões que podem ser colocadas para a forma de pensamento da DN. O que, com efeito, pode ser sustentado é o impacto desta experiência espiritual no sentido de imprimir um aspecto histórico ou temporal ao conhecimento conceitual.

Isto é, a consideração do conceito enquanto mediação da imediatidade abre espaço para a descoberta do objeto não apenas em sua não-identidade, mas também (e principalmente) na sua historicidade – desfazendo sua aparência de irrefutabilidade material. Este seria o resultado da relação entre conceito e intuição se corrigindo mutuamente, como dois momentos intermediados constituindo um conhecimento dialético. Em outros termos, o conhecimento é construído como processo de mútua determinação entre conteúdo e forma de expressão, desembocando numa dinâmica compreendida, por fim, a partir da noção de *verdade temporal*. E este foi, justamente, o aspecto que tentamos destacar dentro da noção de atividade conceitual: como ela é capaz de realizar uma compreensão histórica do objeto.

Isto acontece, por um lado, na medida em que quebra ou desintegra a unidade da forma estática imanente do conceito. Segundo uma lógica da desagregação, seria possível conjugar identidade e não-identidade no conhecimento do objeto. Neste caso, Adorno chama atenção para a possibilidade de interpretação da identidade através de seu aspecto utópico, para além do elemento pragmático (teleológico ou funcional) que de fato constitui o conceito. O que pode, por sua vez, levar a uma relativização do sentido já estabelecido socialmente, valorizando, afinal, a experiência individual para a construção crítica do conhecimento.

Por outro lado, o conceito é necessariamente vinculado a outros conceitos através das constelações. O desencantamento do conceito, assim, se completa: na (auto)consciência de que ele não é capaz de cumprir sua tarefa a não ser que seja sempre entendido na sua insuficiência, na sua dependência em relação a outros conceitos. Dentro de constelações, não

apenas eles são apresentados dentro de seu contexto histórico e linguístico, mas também o objeto passa a ser concebido em sua complexidade e especificidade histórica, expressa de maneira aberta e plural.

Esta historicidade, ou *vir-a-ser*, aparece, afinal, como um dos principais aspectos subjacentes da realidade, senão o principal²⁰⁵. Isto significa que, por um lado, a racionalidade dialética, base do pensamento adorniano, configura-se (quase que inerentemente) como *histórica e crítica*. Por outro lado, significa que a realidade e, de maneira central, a sociedade, se configuram como mutáveis e alteráveis. Isso porque o pensamento é caracterizado não apenas como uma atividade capaz de reconhecer as identidades e distinções entre os objetos. Devido a sua condição dialética, a razão seria capaz de reconhecer também a não-identidade do objeto, confundida sob a aparência de totalidade do idêntico em sua expressão conceitual; assim como reconhecer seu caráter temporal, confundido sob a aparência de irrefutabilidade do material em sua imediatidade. Desta forma, o conhecimento do objeto se constitui em vista da sua não-identidade e de suas possibilidades (no tempo).

A abertura deste horizonte utópico através do conhecimento filosófico é o que justifica para Adorno a continuidade da atividade da razão, apesar de sua efetivação na sociedade atual como instrumentalidade e dominação. Assim, podemos dizer que a DN deixa aberta a possibilidade crítica da razão, através da noção de um pensamento utópico. Este seria capaz, afinal, de romper o nexo de ofuscação do Estado Falso, através do próprio sujeito (crítico), tendo a racionalidade como via de realização de sua liberdade.

²⁰⁵ Como aponta Rose, 1978 (p. 21).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Primária

Obras de Theodor W. Adorno

ADORNO, T. W. *The jargon of authenticity*. Translated by Knut Tarnowski and Frederic Will. Evanstone: Northwestern University Press, 1973a.

ADORNO, T. W. *Negative dialectics*. Translated by E. B. Ashton. Londres: Routledge & Kegan Paul LTDA, 1973b.

ADORNO, T. W. *Dialéctica Negativa*. Trad. José Maria Ripalda; Ver. Jesús Aguirre. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.

ADORNO, T. W. "Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã" in ADORNO (et al.). *Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

ADORNO, T. W. *Actualidad de la filosofia*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1991a.

ADORNO, T. W. *Palavras e sinais: Modelos críticos 2*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ADORNO, T. W. *Minima moralia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften, Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003a.

ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*. Versão digital da edição das obras completas, sob licença da Editora Suhrkamp. Berlin: Directmedia, 2003b.

ADORNO, T. W. *Dialectique Négative*. Grupo de tradução do Collège de Philosophie. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2003c.

ADORNO, T. W. *Vorlesung über Negative Dialektik*: Fragmente zur Vorlesung 1965 / 1966. Herausgegeben von R. Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003d.

ADORNO, T. W. *Notas de Literatura I*. São Paulo: Editora Duas Cidades; Ed. 34: 2003e.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido A. Almeida. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ADORNO, T. W. *Lectures on Negative Dialectics*. Edited by Rolf Tiedemann and translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Malden: Polity Press, 2008.

ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova; revisão técnica Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

Obras de autores clássicos

BORGES, J. L. *História da eternidade* (1936). Trad. Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BENJAMIN, W. “Sobre o conceito da História”. In: BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, pp. 7-20.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*. Vol. I. Lisboa: Edições 70, 1988.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Cavalcante. 3 ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HORKHEIMER, M. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” in: ADORNO (et al.). *Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores)

HUSSERL, E. *Ideas relativas a uma fenomenologia pura y uma filosofia fenomenológica*. Trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura Econômica, 1962. 14

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Trad. J. C. Bruni (et al.). – 4 ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores)

Bibliografia Secundária

BENHABIB, S. “A crítica da razão instrumental”. In: ZIZEK, S. (org.) *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996a.

BENHABIB, S. “Critical Theory and Postmodernism: on the interplay of ethics, aesthetics, and utopia in critical theory”. In: RASMUSSEN, D. *The handbook of critical theory*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996b.

BERNSTEIN, J. M. *Adorno: disenchantment and ethics*. New York: Cambridge University Press, 2001.

BERNSTEIN, J. M. “Negative Dialectics as fate: Adorno and Hegel”. In: HUHNS, T. *Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 19-50.

BUCK-MORSS, S. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: Free Press, 1979.

CAMARGO, S. C. *Modernidade e dominação: T. Adorno e a Teoria Social Contemporânea*. São Paulo: Annablume, 2006.

CHIARELLO, M. *Natureza-morta: finitude e negatividade em Adorno*. São Paulo: Edusp, 2006.

COOK, D. *Theodor Adorno: Key Concepts*. Stockfield: Acumen, 2008.

DEWS, P. "Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade". In: ZIZEK, S. (org.) *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

DUARTE, R. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

DUARTE, R. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

FOSTER, R. *Adorno: The Recovery of Experience*. Albany: State University of NY Press, 2007.

FREITAS, V. *Adorno e a arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

FRÜCHTL, J. "Adorno and Mimesis" in KELLY, M. *Encyclopedia of Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press, 1998, vol. 1, pp. 23 – 25

GAGNEBIN, J-M. "Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin". In: *Perspectivas*, n. 16. São Paulo, 1993, pp. 67 – 86.

GANDESHA, S. "Leaving home. On Adorno and Heidegger". In: HUHN, Tom. *Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press, 2004, pp. 101 – 128.

GATTI, L. "Theodor W. Adorno: Indústria cultural e crítica da cultura". In: NOBRE, M. *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008, pp. 73 -96.

GATTI, L. *Constelações: crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009a.

GATTI, L. “Exercícios do pensamento: dialética negativa”. *Novos estudos - CEBRAP* [online], n. 85, 2009b, pp. 261-270. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002009000300012>>. Acesso em outubro de 2014.

IANNINI, G. “Estilo e verdade em Adorno”. *Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 7: 41-54, out. 2009.

JARVIS, S. “Adorno, Marx, Materialism”. In: HUHN, T. *Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 79 – 1000.

JAY, M. *As ideias de Adorno*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

LIMA, E. C. “Dialética, Linguagem e Genealogia: sobre o programa da Dialética Negativa de Adorno”. *Revista de Filosofia moderna e contemporânea*. Brasília, vol. 2, nº 1, 2014, pp. 143-164.

LÖWY, M. “Sobre o conceito de ‘Afinidades Eletivas’ em Max Weber”. *Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v.17.2, 2011, pp.129 - 142.

MAAR, W. L. “Materialismo e primado do objeto em Adorno”. *Trans/form/ação*. São Paulo, 29(2): 133-154, 2006.

MACDONALD, I. “Ethics and Authenticity: Conscience and Non-Identity in Heidegger and Adorno, with a Glance at Hegel.” In: MACDONALD, I.; ZIAREK, K. *Adorno and Heidegger: philosophical questions*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

MALLOY, D. “Dialectic and Enlightenment: The Concept of Enlightenment in Hegel and Horkheimer-Adorno.” *Auslegung, Kansas*, v. 27, n. 2, p. 43 – 60, 2005.

MERQUIOR, J. G. *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

MUSSE, R. “Anotações acerca da relação entre filosofia concreta e filosofia especulativa na obra de T. W. Adorno.” *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 85, 1992, pp. 59-70.

MUSSE, R. “Adorno: Filosofia de conteúdos e modelos críticos”. *Trans/form/ação*. São Paulo, 32 (2): 135-145, 2009.

NEVES SILVA, E. S. “Mímesis e forma: a crítica de Habermas a Adorno (e uma resposta).” In: DUARTE, R. *Theoria Aesthetica*. Porto Alegre: Escritos, 2005.

NEVES SILVA, E. S. *Filosofia e Arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. Tese (Doutorado) – UFMG – Belo Horizonte, 2006.

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

NOBRE, M. “Da Dialética do esclarecimento à Teoria estética: algumas questões.” *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 85, 1992, pp. 71-87.

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

NOBRE, M. (Org.) *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

O’CONNOR, B. *Adorno’s Negative Dialectic*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press, 2004.

PERIUS, O. *Esclarecimento e Dialética Negativa: sobre a negatividade do conceito em Theodor W. Adorno*. Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2008.

RIUS, M. *T. W. Adorno, del sufrimiento a la verdad*. Barcelona: Laia, 1985.

ROSE, Gillian. *The Melancholy Science*. London and Basingstoke: Macmillan, 1978.

RUGITSKY, F. “Friedrich Pollock, limites e possibilidades.” In: NOBRE, M. *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

- SAFATLE, V. P. “Theodor Adorno: a unidade de uma experiência filosófica plural”. In: ALMEIDA, J.; BADER, W. (Org.). *Pensamento alemão do século XX*. São Paulo: Cosacnaify, 2009, v. 1.
- SCHÜTZ, R. “Refúgio da liberdade: sobre o conceito de filosofia em Theodor Adorno.”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 57, n. 3, set./dez. 2012, pp. 32-52.
- STONE, A. “Adorno and Logic”. In: COOK, D. *Theodor Adorno: Key Concepts*. Stockfield: Acumen, 2008. p. 47 – 62.
- TIBURI, M. *Metamorfoses do Conceito*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.
- TIEDEMANN, R. “Concept, Image, nom. Sur l’utopie adornienne de la coïnassance”. *Revue D’Esthétique*. Toulouse, nº 8: 15-24, 1985.
- TIEDEMANN, R. “Concept, Image, Name: on Adorno’s utopia of knowledge”. In: HUHN, T. ZUIDERVAART, L. *The semblance of subjectivity: essays in Adorno’s aesthetic theory*. Cambridge: The MIT Press, 1997. p. 123 – 145.
- VICENT, J-M. “Adorno and Marx”. In: BIDET, J.; KOUVELAKIS, S. *Critical Companion to Contemporary Marxism*; Leiden: Brill, 2008. p. 489 – 501.
- ŽIŽEK, S. (org.) *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- ZUIDERVAART, L. *Social Philosophy after Adorno*. New York: Cambridge University Press: 2007.
- ZUIM, A.(et al). *Adorno: o poder educativo do pensamento crítico*. Petrópolis: Vozes, 2000.